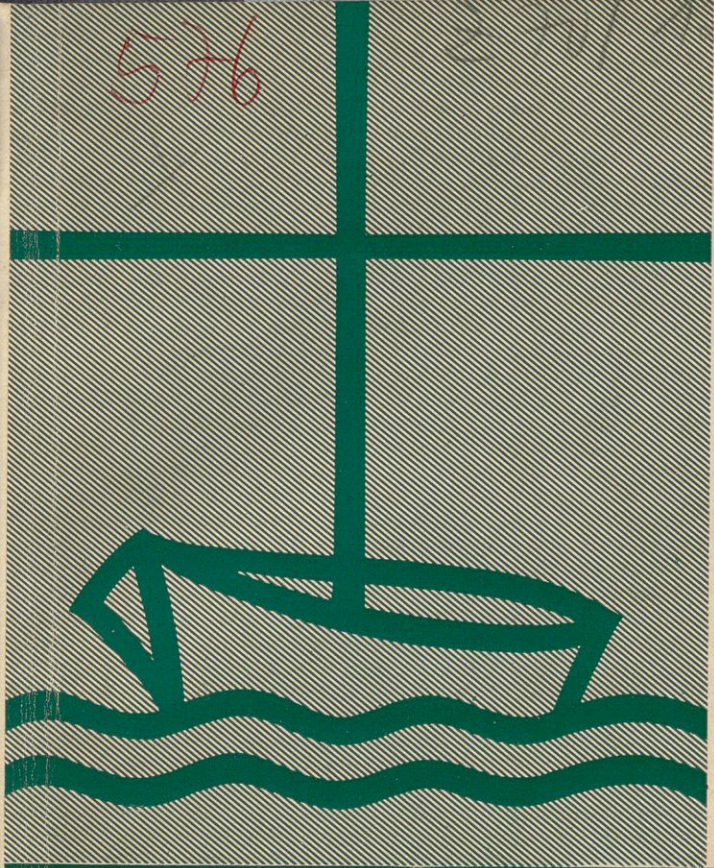
N11< 40108256 021

UB Tübingen

W. BEUERLE
BUCHBINDEREI
TÜBINGEN

576

E 21472 F



19. JAHRGANG
HEFT 1
JANUAR 1970

EVANGELISCHER
MISSIONSVERLAG
STUTTGART

Ökumenische Rundschau

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU

Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß herausgegeben von Direktor D. Gerhard Brennecke; Prof. Dr. Heinrich Fries; 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, Postfach 174025, 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 80 bis 120 Seiten. Jahresbezugspreis 14,80 DM, für Studenten 11,80 DM zuzüglich 1,40 DM Porto einschließlich Mehrwertsteuer; Ausland: 16,– DM, zuzüglich 1,40 DM Porto. Einzelstück 5,80 DM einschließlich Mehrwertsteuer.
Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können nur zum Jahresende entgegengenommen werden.

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

INHALT

Lutherisch-reformierte Gespräche in Europa:
Leonhard Goppelt, Kirchentrennung und Kirchengemeinschaft nach dem Neuen Testament (Paulus) 1
Joachim Staedtke, Die Entstehung der innerprotestantischen Kirchentrennung im 16. Jahrhundert 12
Holsten Fagerberg, Die Vertiefung der innerprotestantischen Kirchentrennung im 19. Jahrhundert 27
Wilhelm Dantine, „Kirchlichkeit" und „Kirchliche Gesellschaft" 39
Dokumente und Berichte
„Nyborg" in der Zeit nach Uppsala (Glen Garfield Williams) 56
Ökumene im französischen Sprachraum (Georges Richard-Molard) 63
Ökumene in Skandinavien nach Uppsala 1968 (Lars Thunberg) 70
Kirchliche Entscheidungen als Prüfstein (Dieter Andersen) 80
Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit 82
Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher 104
Nachwort der Schriftleitung 126

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1970

19. JAHRGANG

U.-B. TÜB.
27. JAN. 1970

ZA 4521

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Begemann, Helmut	Hat die Kleinfamilie noch Zukunft?	294
Berkhof, Hendrikus	Die Wiederaufnahme des Gesprächs mit den „Horizontalisten"	129
Bolewski, Hans	Ökumenische Theologie und kritische Theorie	285
Brandenburger, Egon	Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit	418
Bürkle, Horst	Mission im weiteren Sinne	406
Dahm, Karl-Wilhelm	Humanität und Lernprozeß	273
Dantine, Wilhelm	„Kirchlichkeit" und „Kirchliche Gesellschaft"	39
Delfs, Hermann	Die ökumenische Botschaft des J. A. Comenius	431
Dombois, Hans	Sätze des allgemeinen Kirchenrechts	254
Engelhardt, Hanns	Anglikanische Gemeinschaft und zwischenkirchliches Recht. Lambeth 1968 über „Renewal in Unity"	158
Fagerberg, Holsten	Die Vertiefung der innerprotestantischen Kirchentrennung im 19. Jahrhundert	27
Goppelt, Leonhard	Kirchentrennung und Kirchengemeinschaft nach dem Neuen Testament (Paulus)	1
Keienburg, Fritzhermann	Der Strukturwandel der Gesellschaft am Modell der Arbeit einer Evangelischen Akademie	305
Lindner, Reinhold	Zur theologischen Gesellschaftskritik Heinz-Dietrich Wendlands und Paul Tillichs	241
Moltmann, Jürgen	Christliche Hoffnung und Entwicklung der menschlichen Gesellschaften	139
Simon, Helmut	Bewahret das Recht und übet Gerechtigkeit (Jesaja 56, 1)	234
Smolik, Josef	Weltliche und kirchliche Katholizität	148
Schweitzer, Wolfgang	Gesellschaftliche Diakonie und Entwicklungsethos	264
Staedtke, Joachim	Die Entstehung der innerprotestantischen Kirchentrennung im 16. Jahrhundert	12
Vissert 't Hooft, W. A.	Zum 25. Jahrestag der Stuttgarter Schulderklärung	361
Wagner, Günter	Die Problematik der gegenwärtigen Taufpraxis	366
Wendland, Heinz-Dietrich	Ökumenische Sozialethik?	395

Dokumente und Berichte

„Nyborg" in der Zeit nach Uppsala (Glen Garfield Williams) 56
Ökumene im französischen Sprachraum (Georges Richard-Molard) 63
Ökumene in Skandinavien nach Uppsala 1968 (Lars Thunberg) 70
Kirchliche Entscheidungen als Prüfstein (Dieter Andersen) 80
Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit (Studiendokument) 82
Vereinigte Staaten – Vereinigte Kirche? (J. Robert Nelson) 167
Zur Frage des institutionalisierten Rassismus (Klaus-Martin Beckmann) 174

Verfasser	Titel	Seite
	Ökumenische Aspekte von Pôrto Alegre 1970 (Harding Meyer)	181
	Nairobi 1970. 20. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes (Wilhelm Niesel)	194
	Empfehlungen der Weltkonferenz über ökumenische Hilfe für Entwicklungsprojekte in Montreux (Günter Linnenbrink)	197
	Patriarch Alexius – Ethnarch des rechtgläubigen Volkes (Hildegard Schaeder)	310
	Kommt eine Kirchenunion in Nordamerika? (Hans Bornhäuser)	314
	Zweite Konsultation über Unionsverhandlungen (Helge Heisler)	318
	Deutschsprachige Arbeit in Nordamerika (Reinhart Müller)	325
	Luthertum im Lernprozeß (Hermann Ringeling)	438
	Der Dialog von Beirut (Hans Jochen Margull)	450
	Die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft (Ernst von Weizsäcker)	463
	Gegenwärtige und zukünftige Aufgaben von „Glauben und Kirchenverfassung" (Konrad Raiser)	465

Buchbesprechungen

Algermissen, Konrad	Konfessionskunde	218
Barth, Karl	Letzte Zeugnisse	115
Barth, Karl, *von Balthasar*, H. U.	Einheit und Erneuerung der Kirche	119
Bea, Augustin Kard.	Der Ökumenismus im Konzil. Öffentliche Etappen eines überraschenden Weges	117
Beckmann, Joachim (Hrsg.)	Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland	496
Beckmann, Klaus-Martin (Hrsg.)	Rasse, Kirche und Humanum	213
Beckmann, Klaus-Martin (Hrsg.)	Verspielter Friede? Die Menschheit vor der Rassenfrage	213
Berger, Rupert	Kleines liturgisches Wörterbuch	124
Berkouwer, Gerrit C.	Gehorsam und Aufbruch	484
Beyerhaus, Peter	Humanisierung – einzige Hoffnung der Welt?	490
Beyreuther, Erich	Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland	121
Birnbaum, Walter	Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts Bd. II: Die deutsche evangelische liturgische Bewegung	494
Blake, Eugene Carson	Die nächsten Schritte zur einen Kirche	211
Blaurock, Gerhard, *Kirchhoff*, H.-U. (Hrsg.)	Rechenschaft über Geschichte, Geheimnis und Autorität der Bibel	340
Bless, W. SJ, *van Leeuwen*, H. SJ	Bildungsarbeit mit dem Holländischen Katechismus	114
Boegner, Marc	Ein Leben für die Ökumene, Erinnerungen und Ausblicke	217

Verfasser	Titel	Seite
Boyens, Armin	Kirchenkampf und Ökumene 1933–39	215
Brandenburg, Albert	Martin Luther gegenwärtig. Katholische Lutherstudien	119
Büsser, Fritz	Das katholische Zwinglibild	486
Coenen, Lothar, *Beyreuther*, Erich, *Bietenhard*, Hans (Hrsg.)	Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament – 8. Lieferung	229
Conway, John S.	Die nationalsozialistische Kirchenpolitik 1933–1945. Ihre Ziele, Widersprüche und Fehlschläge	493
Conzemius, Viktor	Katholizismus ohne Rom. Die Altkatholische Kirchengemeinschaft	220
Cutler, Donald R. (Hrsg.)	The Religious Situation: 1969	350
David, Jakob, SJ, *Schmalz*, Franz	Wie unauflöslich ist die Ehe?	223
David, Jacob	Jacob *David* antwortet Mechthild Höflich. Christliche Ehe ohne Zukunft?	353
–	Dialog des Glaubens und der Liebe	348
Deretz, J., *Nocent*, A.	Konkordanz der Konzilstexte	117
Dietzfelbinger, Hermann	So der Herr will und wir leben	497
Dietzfelbinger, Wolfgang	Katholisch für Evangelische	353
Döring, Heinrich	Kirchen unterwegs zur Einheit	343
Dombois, Hans, *Urban*, Horst, *Lutz*, Walter	Mischehe	224
Eggenberger, Oswald	Die Kirchen, Sondergruppen und religiöse Vereinigungen	121
–	Die Ehe	223
Fey, Harold E. (Hrsg.)	The Ecumenical Advance	480
Fletscher, Joseph	Leben ohne Moral?	488
Franz, Gustav	Die Ausbreitung des Christentums	352
Freudenberg, Adolf (Hrsg.)	Rettet sie doch! Franzosen und die Genfer Ökumene im Dienste der Verfolgten des Dritten Reiches	216
Ganoczy, Alexandre	Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin	210
Gardavský, Vitězslav	Gott ist nicht ganz tot – ein Marxist über Religion und Atheismus	120
Gaßmann, Günther, *Vajta*, Vilmos (Hrsg.)	Oecumenica 1970 – Jahrbuch für ökumenische Forschung	495
–	Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus	114
Grabner-Haider, Anton (Hrsg.)	Praktisches Bibellexikon	111
Greeven, Heinrich, *Ratzinger*, Josef u. a. (Hrsg.)	Theologie der Ehe	223
Groscurth, Reinhard (Hrsg.)	Christliche Einheit. Forderungen und Folgerungen nach Uppsala	208
Harsch, Helmut (Hrsg.)	Das neue Bild der Ehe	223

Verfasser	Titel	Seite
Herbst, Wolfgang	Quellen zur Geschichte des evangelischen Gottesdienstes von der Reformation bis zur Gegenwart	124
Huber, Paul	Athos. Leben, Glaube, Kunst	345
Hutten, Kurt	Seher – Grübler – Enthusiasten. Sekten und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart	121
Interkonfessioneller Arbeitskreis für Ehe- und Familienfragen	Christliche Einheit in der Ehe	223
Ittel, Gerhard W.	Der Holländische Katechismus	114
Jungclaussen, Emmanuel OSB (Hrsg.)	Die größere Ökumene. Gespräch um Friedrich Heiler	345
Junker, Fritz	Die Waldenser. Ein Volk unter Gottes Wort	221
Kantzenbach, Fr. W., *Vajta*, Vilmos (Hrsg.)	Oecumenica 1969 – Jahrbuch für ökumenische Forschung	118
Katholisches Schulkommissariat/Landeskirchenrat der Ev.-Luth.Kirche i. Bayern (Hrsg.)	Gemeinsam beten	351
Keiling, Hanns P.	Die Entstehung der „United Church of Christ" (USA)	482
Kirschbaum, Engelbert SJ (Hrsg.)	Lexikon der christlichen Ikonographie	227
Kohout, Pavel	Aus dem Tagebuch eines Konterrevolutionärs	120
Kremms, Gerhard, *Mumm*, Reinhard (Hrsg.)	Autorität in der Krise	485
Kücklich, Reinhold	Zum Dienst bereit	218
Küng, Hans	Unfehlbar?	483
Lefringhausen, Klaus (Hrsg.)	Gerechtigkeit und Solidarität – 87 Empfehlungen zum Wirtschaftsverhalten der EWG gegenüber den Entwicklungsländern	212
Lessing, Erich	Die Bibel	111
Leuba, Jean-Louis, *Stirnimann*, Heinrich	Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs	115
Lindt, Andreas (Hrsg.)	George Bell – Alphons Koechlin. Briefwechsel 1933–1954	492
Lorenz, Günter	Uppsala 68 – erlebt und notiert	125
Loretz, Oswald, *Strolz*, Walter (Hrsg.)	Die hermeneutische Frage in der Theologie	113
McAffee Brown, Robert	The Ecumenical Revolution. An Interpretation of the Catholic Protestant Dialogue	207
McCrea Cavert, Samuel	The American Churches in the Ecumenical Movement 1900–1968	124
Mendt, Dietrich	Fünf Minuten Kirchenkunde	353
Menn, W., *Krüger*, Hanfried	Ökumenischer Katechismus	230
Metz, Johann B.	Reform und Gegenreformation heute	486
Metz, René, *Schlick*, Jean	RIC 69. Répertoire des publications de l'année 1969	354

Verfasser	Titel	Seite
Michalon, Pierre	Ökumene und Einheit der Christen	344
Mumm, Reinhard	Ökumenische Gebete	230
Negenman, Johan N.	Großer Bildatlas zur Bibel	491
–	The New English Bible	491
Nissiotis, Nikos A.	Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog – Kirche und Welt in orthodoxer Sicht	116
O'Connor, Elizabeth	Brückenkopf Gottes	226
O'Connor, Elizabeth	Kirche – nicht aus Stein gebaut	226
–	Ökumenisches Modell Holland	225
Papandreou, Damaskinos (Hrsg.)	Stimmen der Orthodoxie zu Grundfragen des II. Vatikanums	346
Peerlinck, Franz, *Bultmann*, Rudolf	Verkündigung als Vollzug seiner Theologie	341
Pesch, Rudolf	Neuere Exegese, Verlust oder Gewinn?	113
Plazinski, Edmund	Mit Krummstab und Mitra	222
Rahner, Karl SJ, *Darlap*, Adolf (Hrsg.)	Sacramentum Mundi. Band 4	228
Ranke-Heinemann, Uta	Die sogenannte Mischehe	224
Reich, Jutta	„Twentieth Century Reformation"	122
Rendtorff, Trutz, *Rich*, Artur	Humane Gesellschaft	487
–	Report über den Holländischen Katechismus	114
Röling, Bert V. A.	Einführung in die Wissenschaft von Krieg und Frieden	342
Rössler, Roman	Kirche und Revolution in Rußland. Patriarch Tichon und der Sowjetstaat	349
Roux, Hébert	Not und Verheißung des Zweiten Vatikanischen Konzils	222
Rudolph, Ebermut	Schwarze Völker suchen Gott	355
Ruf, Walther (Hrsg.)	Evangelische Mission. Jahrbuch 1970	497
Rubach/Schroer/Wichelhaus	Bekenntnis in Bewegung – Ein Informations- und Diskussionsbuch	209
Samartha, Stanley J.	Hindus vor dem universalen Christus	490
Seeberger, Erhard, *Lasson*, Gotthold (Hrsg.)	Der Mensch zwischen Bedrohung und Geborgenheit	211
Schempp, Hermann	Gemeinschaftssiedlungen auf religiöser und weltanschaulicher Grundlage	122
Schlink, Edmund	Die Lehre von der Taufe	338
Schnath, Gerhard (Hrsg.)	Fantasie für die Welt. Gemeinden in neuer Gestalt	227
Schoeck, Helmut	Kleines Soziologisches Wörterbuch	354
Schulz, Otmar	Modell für die Kirche von morgen	350
Steege, Heinrich	Die Versöhnung Gottes und der Friede unter den Menschen	218
Steininger, Viktor	Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen	223
Stirnimann, H. (Hrsg.)	Christliche Ehe und getrennte Kirchen. Dokumente-Studien-Bibliographie	119
Stirnimann, H. (Hrsg.)	Einheit und Erneuerung der Kirche. Zwei Vorträge von Karl Barth und H. U. von Balthasar	119

Verfasser	Titel	Seite
Stirnimann, H. (Hrsg.)	Kirche im Umbruch der Gesellschaft	342
Stupperich, Robert (Hrsg.)	Kirche im Osten. Studien zur Osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Band 12 – 1969	221
Stupperich, Robert (Hrsg.)	Kirche im Osten. Band 13 – 1970	496
Tschuy, Theo (Hrsg.)	Explosives Lateinamerika	214
Vajta, Vilmos	Interkommunion – mit Rom?	208
Vályi Nady, Erwin, *Ott*, Heinrich	Kirche als Dialog	340
Vischer, Lukas	Die eine ökumenische Bewegung	344
Vorgrimler, Herbert, *Vander Gucht*, Robert (Hrsg.)	Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Band I	112
Vorgrimler, Herbert, *Vander Gucht*, Robert (Hrsg.)	Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Band II	207
Walther, Christian	Christenheit im Angriff. Zur Theologie der Revolution	212
Will, Wiltrud u. Michael R. (Hrsg.)	Wir leben in Mischehe	223
Zilleßen, Horst (Hrsg.)	Volk – Nation – Vaterland	489

UB 23 1970 qpl. 14.80

Lutherisch-reformierte Gespräche in Europa

Die Ökumenische Rundschau hat verschiedentlich über den Fortgang der lutherisch-reformierten Gespräche in Europa berichtet. Zunächst hat W. Dantine den ökumenischen Ertrag der ersten Gesprächsrunde von 1964–1967 beschrieben (16. Jahrgang/1967, S. 358 ff.), sodann erfolgte eine Auswertung der Stellungnahmen zu den in der ersten Runde erarbeiteten Thesenreihen durch I. Asheim, W. Dantine und F. M. Dobiáš (17. Jahrgang/1968, S. 364 ff.). Inzwischen hat die erste Sitzung der zweiten Gesprächsrunde unter dem Gesamtthema „Kirchentrennung und Kirchengemeinschaft" stattgefunden (Leuenberg bei Basel, 8. bis 12. April 1969). Die hier folgenden vier Vorträge wurden auf dieser Zusammenkunft gehalten und sind teilweise von den Autoren für den Druck überarbeitet worden.

Selbstverständlich stellen die Vorträge noch nicht die Ergebnisse der Verhandlungen dar, welche frühestens im Anschluß an die nächste Sitzung im April 1970 erwartet werden. Doch können diese Referate dabei helfen, die Richtung der Gespräche zu erkennen. Darüber hinaus könnten sie dazu beitragen, die Verbindung zwischen den Verhandlungen auf europäischer und nationaler Ebene deutlich zu machen.

Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung

Kirchentrennung und Kirchengemeinschaft nach dem Neuen Testament (Paulus)

VON LEONHARD GOPPELT

In den Schauenburger Gesprächen kamen Theologen aus den lutherischen und reformierten Kirchen Europas zu dem Ergebnis, daß heute zwischen lutherischer und reformierter Theologie keine Lehrunterschiede von kirchentrennender Bedeutung mehr festzustellen seien. Es war gelungen, in drei Thesenreihen über das Wort Gottes, das Gesetz und das Bekenntnis zentrale Aussagen gemeinsam zu machen, und die Kommission hatte den Eindruck, daß eine Untersuchung weiterer Lehrfragen zu demselben Ergebnis führen würde. Dieses Ergebnis löste in den Stellungnahmen der Kirchen mit Recht die kritische Gegenfrage aus: *Was ist „kirchentrennend"?* Sind Lehrdifferenzen der einzige historisch wirksame und theologisch legitime Grund der Kirchentrennung? Welcher Art müssen Lehrdifferenzen sein, um kirchentrennende Bedeutung zu haben? Damit ist von der Grenze her die Frage nach dem Wesen der Kirchengemeinschaft genauso bedrängend gestellt, wie an der Ehescheidung das Wesen der Ehe akut wird.

Die beiden einander entsprechenden Fragen — was trennt und was konstituiert Gemeinschaft — werden in der ökumenischen Diskussion von den einzelnen Konfessionen wie von den sie durchkreuzenden theologischen Richtungen verschieden beantwortet. Z. B. drängt sich heute radikaler als in der Epoche des social gospel das Programm eines humanitären Ökumenismus in den Vordergrund: Christen und auch Nichtchristen verbindende Aktionen für die Überwindung politischer, sozialer, rassischer Gegensätze sollen die herkömmliche ökumenische Bewegung überrunden. In der Tat drängt die theologische wie die säkulare Entwicklung über die bisherigen konfessionellen und ökumenischen Positionen hinaus. Die Fragestellung und die Diskussion der Theologie wird in der Exegese wie in der Systematik überkonfessionell und international. Gleichzeitig schaffen globale Bewegungen in weiten Räumen eine neue Gesellschaft und ein neues Menschenbild. Durch beides werden die bisherigen ökumenischen Positionen überholt. Sie werden jedoch nur dann wirksam nach vorwärts durchstoßen, wenn wir dadurch der Wahrheit und der Wirklichkeit für unsere Zeit näherkommen, nicht, wenn wir uns an Utopien und Illusionen verlieren. Daher muß die Schlüsselfrage der Ökumene, was trennt und was vereint, heute neu untersucht werden. Wir haben von dem im Neuen Testament bezeugten grundlegenden Offenbarungsgeschehen aus neu zu fragen, wie für uns die trennende und verbindende Wahrheit und Wirklichkeit aussehen.

Das Neue Testament kann unsere Fragen nicht „in Gleichzeitigkeit" direkt beantworten. Es redet, wie gerade an unserer Frage sichtbar wird, *in einer anderen Situation.* Die kirchengeschichtliche Entwicklung, aus der unsere Situation entstanden ist, darf nicht übersprungen werden; denn Evangelium und Kirche sind, wie sich zeigen wird, ihrem Wesen nach nicht nur eschatologisch-pneumatische, sondern auch geschichtliche Größen. Für uns ist als ökumenische Situation das Nebeneinander getrennter Konfessionskirchen vorgegeben, die einander heute — anders als bei ihrer Entstehung — mit mehr oder minder großen Einschränkungen als Kirchen anerkennen. Das Neue Testament aber kennt Kirchentrennnung nur als Trennung von der Kirche, nicht als Trennung von Kirchen.

Die Zeugen des Neuen Testaments kennen das zweite zwar als Möglichkeit, aber sie ließen diese Möglichkeit nicht Gestalt werden. Schon in der ersten Generation entwickelten sich die palästinisch-judenchristliche Kirche und die von Antiochien ausgehende hellenistisch-heidenchristliche Kirche eine Zeitlang so weit auseinander, daß sie getrennten Konfessionskirchen glichen. Die religionsgeschichtliche Forschung hat die historische Struktur dieses Unterschiedes aufschlußreich analysiert; sie hat die phänomenologische Differenz freilich mehrfach auch so rekonstruiert, daß sie übertrieben als das Nebeneinander verschiedener Religionen erschien. Für die damals Beteiligten wurde die Differenz vor allem durch das kirchlich-theologische Wirken des Paulus, der, außerhalb aller Kontinuität

zum Apostel berufen, der hellenistischen Kirche theologisches Profil gegeben hatte, bewußt — und überwunden. Entscheidend war, daß beide Seiten, voran die Apostel Jerusalems wie Paulus, es nicht zuließen, daß die Gemeinden unter Israel und unter den Griechen eigene Wege gingen. Sie suchten und fanden auf dem Apostelkonzil die Koinonia, die Gemeinschaft. Der Zusammenschluß wurde nicht durch organisatorische Vereinigung oder durch Angleichung der Verfassung oder Lebensform gefunden, sondern durch das explizierende Bekenntnis, daß hier und dort dasselbe Evangelium wirksam sei. Darin stimmen die Darstellungen des Vorgangs durch Paulus in Gal. 2, 2. 7–9 und durch Lukas in Apg. 15, 7–12 überein. Diese Koinonia wurde bewährt, nicht konstituiert, durch das sog. „Aposteldekret" (Apg. 15, 28 f.), das Heidenchristen verpflichtet, um der Liebe willen auf ein Verhalten verzichteten, das Judenchristen grob und anstößig war. Paulus hat sie von seiner Seite her bestätigt und realisiert, indem er die griechischen Gemeinden zu einer Kollekte für Jerusalem verpflichtete und diese unter Einsatz seines Lebens persönlich nach Jerusalem brachte (2. Kor. 8 f.; Röm. 15, 25–32).

I.

An diesem entscheidenden kirchengeschichtlichen Vorgang in der ersten Generation wird exemplarisch sichtbar, was *Paulus* — und auf sein Votum müssen wir hier die Auswertung des Neuen Testaments beschränken — *zur Frage der Koinonia* unter den Christen durchweg in seinen Briefen vertritt. Er verpflichtet die einzelnen Gemeinden wie die Gesamtkirche zu einer *Koinonia, die große Unterschiede* in der Lebensform, in der Gestaltung der Gottesdienste und der Gemeindeverfassung wie auch in der Theologie *umschließt.*

In der ethischen *Lebensgestaltung* vertritt Paulus eine so große Entscheidungsfreiheit des einzelnen, daß die Pneumatiker in Korinth im Zusammenhang mit seiner Mission die Formel für das Leben nach dem Gesetz: was ist erlaubt? in die Losung umfunktionieren konnten: „alles ist mir erlaubt" (1. Kor. 6, 12). Paulus aber hatte nicht Emanzipation gegenüber geltenden Ordnungen, sondern die eschatologische Freiheit durch Bindung an den neuen Herrn gemeint: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes" (1. Kor. 3, 22 f.).

Folgerungen aus dieser Freiheit für das Zusammenleben in der Gemeinde zieht Paulus in Röm. 14 f. an der Frage nach den Schwachen und Starken in Rom: Der eine hält sich an die jüdische Tradition, der andere nicht. Keiner hat den anderen zu richten; ein jeder „steht oder fällt seinem eigenen Herrn" (Röm. 14, 4). Es gibt nur eine Grenze: „Was nicht aus Glauben kommt, ist Sünde!" (Röm. 14, 23). Deshalb kann, wie hier zur Illustration angemerkt sei, die Gemeinde als Gemeinde gerade nicht durch gemeinsame Aktionen in politischen und wirtschaftlichen Ermessensfragen ihre Einheit aktualisieren. Sie muß es im Gegenteil tragen, daß ihre Glieder unterschiedliche gesell-

schaftspolitische Wege gehen; denn sie lebt „aus dem Glauben" und nicht mehr nach dem Gesetz (Röm. 10, 4).

Dieselbe Struktur hat die Mannigfaltigkeit im gottesdienstlichen Leben der Gemeinde. Paulus ermutigt die Gemeinde, sich von jedem ihrer Glieder je nach seiner Begabung Dienste leisten zu lassen (1. Kor. 12). Er stellt auch die Verfassung seiner Gemeinden auf die Charismen, ohne gegen die zur selben Zeit in anderen Kirchengebieten aufkommende Presbyterverfassung zu polemisieren; beides hat für ihn in der Koinonia der einen Ekklesia Raum.

Auf all diesen Gebieten gibt die Bindung an eine Mitte die Freiheit zu einer großen Mannigfaltigkeit der Lebensgestaltung. In dieses Bild fügt sich, das kann nicht deutlich genug gesagt werden, auch *die Theologie* ein. In der Gemeinde von Korinth wirkten, nachdem Paulus den Grund gelegt hatte, andere christliche Missionare: Apollos und Lehrer, die sich auf Petrus beriefen. Die Korinther empfanden den unterschiedlichen theologischen Hintergrund und wandten sich teils dem einen und teils dem anderen zu (1. Kor. 1, 12). Paulus aber sieht, wie er im 1. Korintherbrief (3, 5) erklärt, Apollos in derselben Diakonia mit sich verbunden, weil auch er Glauben gewirkt hat: „Was ist nun Apollos? Was ist Paulus? Diener sind sie, durch welche ihr zum Glauben gekommen seid." Paulus weiß weiter, daß Petrus und vor allem der Herrenbruder Jakobus in vielem theologisch anderer Meinung sind als er. Diese Differenzen brechen z. B. nach Gal. 2, 11–14 beim antiochenischen Zwischenfall auf. Um so mehr betont er, daß sie von demselben tradierten Urkerygma ausgehen und daß sie beim Apostelkonzil seine Ausformung des Kerygmas als der ihren wesensgleich anerkannten: „Sei es nun ich, seien es jene, so verkündigen wir, und so seid ihr zum Glauben gekommen" (1. Kor. 15, 11; vgl. Gal. 2, 6–10).

Diese Mannigfaltigkeit der Lebensformen wie der Theologie wird gerade nicht im Sinne hellenistischen Denkens als freie Entfaltung der Individualität und der Traditionen auf dem Boden eines grundsätzlichen Synkretismus zugestanden. Das wird an Folgendem deutlich. Paulus läßt nicht zu, was für die hellenistische Umwelt so selbstverständlich war, daß Josephus sich befleißigt, es auch im Judentum nachzuweisen: Paulus lehnt es ab, daß sich die Mannigfaltigkeit in der Einzelgemeinde oder in der Gesamtkirche wie im Hellenismus und im Judentum in Gruppen darstellt. Mit Nachdruck verwehrt er schismata, Gruppen um einzelne Lehrer, oder haireseis, theologische Schulen, zu bilden (1. Kor. 11, 17–21). Paulus verwirft diese seiner Umwelt geläufigen gesellschaftlichen Erscheinungen, weil sie der Selbstverwirklichung der Gruppe oder des einzelnen und nicht dem Dienst an allen entspringen. *Die Mannifaltigkeit ist legitim,* wenn sie als Vielzahl von Diensten wirksam wird, durch die der eine Herr allen je in ihrer Verschiedenheit nachgeht und sie für den Glauben gewinnt (1. Kor. 12, 4 ff.).

II.

Wenn Paulus die weite Mannigfaltigkeit der Lehr- und Lebensformen in diesem Sinne versteht, wird verständlich, was auf den ersten Blick überrascht, nämlich daß er *immer wieder auch ein eindeutiges Nein zu einer „anderen Lehre"* und ihren Lebensäußerungen in der Gemeinde ausspricht. Ein erheblicher Teil seiner Briefe hat solche Abgrenzungen als Anlaß und Ziel: Neben dem apodiktischen Nein zu dem nomistischen Judaismus in Galatien steht die Absage an das judaistische Pneumatikertum in Korinth und die judaisierende Gnosis in Kolossä.

Dieser Befund stellt zugespitzt die Frage: Was verpflichtet auf der einen Seite zu der Koinonia trotz aller Mannigfaltigkeit und auf der anderen zu der absoluten Scheidung trotz aller Berührungen? Eine Antwort auf beides ergibt sich, wenn wir nach der negativen Seite hin fragen: *Was macht das Wesen der kirchlich-theologischen Erscheinungen aus, die Paulus aktuell verwirft?*

Paulus hat keine einheitliche *Bezeichnung* für sie. Er kennzeichnet sie meist im Anschluß an alttestamentlich-jüdische Ausdrucksweise durch Wortverbindungen mit pseud- oder hetero-. Erst die Pastoralbriefe reden von einem hairetikos anthropos und nähern damit die Bezeichnung dem späteren Sinn „häretisch" an. Zugleich bilden sie einen Begriff für rechte Lehre und reden von der „gesunden" oder der „guten" Lehre. Die der Philosophie vertrauten Formeln von orthos, richtig, erscheinen (abgesehen von Gal. 2, 14 und 2. Tim. 2, 15) im Neuen Testament nirgends; sie sind vom richtigen System aus gedacht.

Paulus kennzeichnet die Erscheinungen, die wir nun um der Kürze willen „Häresien" nennen, nicht mit einem Terminus, sondern ausschließlich von der Sache her; er nennt *zwei Wesensmerkmale:*

Das eine: die Einheit in der Mannigfaltigkeit ergibt sich aus der kerygmatischen Entfaltung und Anwendung des einen Evangeliums, die Häresie aber bringt *„ein anderes Evangelium"*, „einen anderen Jesus", „einen anderen Geist", 2. Kor. 11, 4, ebenso Gal. 1, 6–9: „ein anderes Evangelium", das in Wirklichkeit kein Evangelium ist.

Dieses Pseudevangelium ist – das ist das andere Merkmal – *Ausdruck versagten Glaubens.* Irrlehre ist nicht intellektuelle Verirrung, sondern ein existentielles Sich-Versagen gegenüber dem Evangelium. Die Irrlehrer in Galatien weichen dem Kreuz aus, das den Bruch mit dem alten Ich wie mit der Welt bedeutet (Gal. 5, 11; 6, 12). Die Gegner im 2. Korintherbrief pochen auf ihre religiöse Potenz, sie geben sich als homines religiosi, sie leben nicht aus Glauben (2. Kor. 10, 17 f.). Sie brauchen die Versorgung durch die Gemeinde auch als Bestätigung; sie stellen ihre Existenz auf Menschliches und allzu Menschliches (2. Kor. 11, 7–11). Diese Vorwürfe, die in späteren neutestamentlichen Schriften oft sehr massiv werden, wollen nicht den theologisch Andersdenkenden mora-

lisch diffamieren oder dem Ketzer die menschliche Anständigkeit absprechen. Häresie ist nach dem vorher Gesagten eben nicht eine andere theologische Meinung, sondern Pseudevangelium, dem notwendig ein Versagen des Glaubens entspricht.

Wichtig ist nun zu sehen, daß diese beiden Vorwürfe durchaus nicht dem Selbstverständnis der Irrlehre wie dem Eindruck, den sie auf die Gemeinde macht, entsprechen. Die Lehrer in Galatien und Korinth, gegen die Paulus schreibt, wollen ein besseres Evangelium bringen als er. Sie wollen die Kirche nicht auflösen, sondern sie in der Gesellschaft attraktiv machen. Die Pneumatiker in Korinth wollen der Gemeinde endlich die wahre pneumatische Erkenntnis und Freiheit erschließen. Die Judaisten in Galatien wollen die paulinischen Halbchristen zu dem wahren Heilsvolk machen (Gal. 3, 29). Die Pseudapostel in Korinth wollen in höherem Maße Christus angehören als Paulus (2. Kor. 10, 7). Immer wieder beanspruchen die Vertreter des Pseudevangeliums nicht nur das Pneuma für sich, sondern auch die echt apostolische Tradition (Gal. 1, 17; vielleicht 2. Kor. 11, 5; 1. Kor. 12, 3). So gibt sich die Häresie als die höhere Wahrheit und wird als solche bereitwillig aufgenommen. (1. Joh. 4, 3 kennzeichnet sie als eine Form des Antichristentums!)

So stellt sich die Frage: *Wie erkennt und erweist Paulus diese Erscheinungen als Häresie?* Das ist zugleich die ökumenische Schlüsselfrage: Wodurch werden Lehre und Verhalten kirchentrennend? Das ist allgemein die Frage nach der Mitte, die die Mannigfaltigkeit trägt und das Fremde abstößt. Paulus antwortet auf diese Frage in folgenden Schritten:

a) Er nennt als Kriterium zunächst *das ihm als Apostel anvertraute Evangelium.* Er hat dieses Evangelium *in doppelter Gestalt* empfangen. In 1. Kor. 15, 1–8 kennzeichnet er sein Evangelium als formulierte Tradition: „Ich tue euch kund das Evangelium . . .; denn ich habe euch (als Tradition) weitergegeben, was ich auch (als Tradition) übernommen habe: . . ." Anschließend wird die paradosis des Osterkerygmas zitiert. Dagegen kennzeichnet er in Gal. 1, 12 sein Evangelium als die ihm vor Damaskus zuteil gewordene Offenbarung :„Ich habe es nicht von Menschen (als Tradition) übernommen . . ., sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi (empfangen)." Hier wird das Evangelium nicht als Formel empfangen, sondern als das verstehende Erkennen des Gekreuzigten (Gal. 1, 15 f.).

So begegnet das Evangelium einerseits als eine tradierte Formel und andererseits als aktuelle Offenbarung. Beides gehört zusammen! Weil die endzeitliche Offenbarung verborgen in der Geschichte geschehen ist und geschieht, begegnet das Evangelium als tradierte Formel; aber weil es dennoch die eschatologische Offenbarung ist, durch die der Mensch von Grund auf neu wird, begegnet es zugleich als pneumatisches Widerfahrnis.

b) Diesem seinem Wesen gemäß verwendet Paulus das Evangelium inhalt-

lich in folgender Weise als Kriterium. Ob eine in der Gemeinde auftretende Predigt oder Lehre mit dem apostolischen Evangelium übereinstimmt, mißt Paulus nicht daran, ob sich die Formeln decken, sondern *ob die soteriologische Mitte des Evangeliums sachgemäß aufgenommen ist.* Die Judaisten in Galatien z. B. mögen die Formel 1. Kor. 15, 3–5 rezitieren; sie wollen ja den Glauben an Christus lediglich durch die Verpflichtung gegenüber dem Gesetz ergänzen. Deshalb weist sie Paulus mit dem Satz ab: „Wenn es eine Gerechtigkeit durch Befolgung des Gesetzes gibt, ist Christus umsonst gestorben" (Gal. 2, 21). Oder Gal. 5, 2: „Wenn ihr euch beschneiden laßt, hat Christus keine Bedeutung mehr für euch." Entsprechend wird im 2. Korintherbrief gegen die Pseudapostel gesagt: Wer sich in dieser Weise selbst empfiehlt, ist nicht Diener Christi (2. Kor. 10, 12–17; 11, 10 f.). Auch diese Missionare sagen sicher vieles ebenso oder ähnlich wie Paulus, aber jedes Wort hat bei ihnen eine andere Ausrichtung. Das inhaltliche Kriterium, an dem Paulus mißt, ist demnach die endgültige und ausschließliche Heilsmittlerschaft des gekreuzigten und auferstandenen Christus, wie sie das Evangelium bezeugt.

Dieses Kriterium ist nicht quantitativ gemeint; es ist nicht das Minimum, neben dem alles freigegeben ist. Es ist im Gegenteil die Mitte, die alles bestimmen soll und an der daher alles zu messen ist. Paulus kann in dieser Weise messen, weil er nicht nach einer Summe von Satzungen oder Lehren fragt, in der das einzelne unterschiedliches Gewicht hat, sondern nach dem Grundsatz mißt: Was nicht aus Glauben kommt, ist Sünde. Die Häresie begegnet ihm ja keineswegs als ausgeformtes System, sondern als Einzelintention und Einzelaussage, und er muß selbst ihre Wurzel aufdecken.

Daraus folgt c): Zu erkennen und aufzuweisen, daß eine Erscheinung nach dem genannten inhaltlichen Kriterium Häresie ist, ist nur *durch eine eigene theologische Interpretation des Evangeliums im Blick auf die Situation* möglich. Die Häresie ergibt sich aus der jeweiligen Situation der Kirche. Das Pneumatikertum in Korinth z. B. war aus der akuten Begegnung des Evangeliums mit dem Hellenismus entstanden. Die Häresie begleitet den Vorstoß des Evangeliums in die Welt als seine gefährlichste Immunisierung. Nicht zufällig erweist sich daher die Häresie bei Paulus als ein Motor, der die theologische Interpretation des Evangeliums vorantreibt. Sicher veranlaßte z. B. die Auseinandersetzung mit den Judaisten sehr wesentlich die Deutung des Evangeliums als Rechtfertigung, auch wenn die Rechtfertigung sicher nicht lediglich eine antijudaistische Kampflehre ist.

So steht in der Auseinandersetzung mit der Häresie von außen gesehen eine Interpretation des Evangeliums gegen eine andere. Woran ist zu erkennen, welche Interpretation sachgemäß ist? Paulus entscheidet nicht autoritär unter Berufung auf sein Apostolat, er argumentiert. In welchem Sinn ist seine Argumentation überführend? Sie erschließt *Erkenntnis des Glaubens;* sie kann nur so

aufgenommen werden, daß der Aufnehmende selber durch sie anders wird. Auf diese Weise überrundet sie die heute viel erörterte Spannung zwischen der fremden Autorität und der Autonomie des Hörers. In diesem Sinne hat Paulus durch seine vollmächtige Argumentation allen Anzeichen nach die Gemeinden in Galatien und Korinth für seine Auffassung, und das heißt noch einmal für den Glauben, gewonnen.

Demgemäß kann, was in einer konkreten Situation gegenüber der Häresie Wahrheit des Evangeliums ist, nicht aus tradierten Sätzen errechnet, sondern nur als Glaubenserkenntnis bezeugt und bekannt werden. In diesem Sinne ist „die Unterscheidung der Geister" Charisma (1. Kor. 12, 10). Wird in diesem Sinne gemeinsam bekannt, so aktualisiert sich die Koinonia der Kirche, wie dies z. B. beim Apostelkonzil zwischen Paulus und den Uraposteln geschah.

III.

1. Was so bei Paulus als tragende entscheidende Mitte sichtbar wurde, wird noch deutlicher, wenn wir das bisher Ermittelte mit *drei anderen Deutungen des paulinischen Kriteriums vergleichen.*

In der Religionsgeschichtlichen Schule meinte man: Häretisch sei für Paulus der vom Leben abstrahierende Lehrdoktrinarismus, die judaistische Gesetzlichkeit oder die hellenistische Spekulation. Wahr und echt sei die Intensität religiös-kultischen Erlebens.

Wie hier das Kriterium aus der Antithese Dogma–Religiosität entwickelt wird, so gewinnt es Helmut Köster in dem Artikel der RGG³ (III, 17–21) über Häresie und in einem Aufsatz der Bultmann-Festschrift 1964 (S. 61–76) aus der Antithese zwischen mythischer Tradition und Geschichtlichkeit der Existenz. Er erklärt wörtlich: „Häresie entsteht also daraus, daß die Radikalität der Geschichtlichkeit der neuen Existenz nicht erkannt wird, daß der Kreuzestod des Offenbarers nicht ernst genommen wird als das Zerbrechen (Entmythologisierung) der Sicherheit, die durch Religiosität, Frömmigkeit und Theologie gerade dem geschichtlichen Dasein entrinnen will" (S. 71). „Die Tradition wird als solche zur Häresie, sobald man versucht, sie zu repristinieren" (S. 76). Aufgabe christlicher Theologie und Verkündigung ist es, die überlieferten Sprachzusammenhänge, die als solche mythisch sind, immer neu zu interpretieren.

Eine dritte Version bietet, positiv gewendet, Gerhard Ebeling, wenn er 1954 in seiner Schrift über „Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihre Verkündigung als theologisches Problem" S. 67 f. erklärt: „Die Tradition schlechthin — wir können kurz sagen: Jesus Christus — ist zu unterscheiden von den Traditionen, zu denen sich das Zeugnis von Jesus Christus gestaltet." Daher ist die Einheit der Kirche immer nur soweit wirklich, als im glaubenden Bezogensein auf Jesus Christus dieser Ursprung der Kirche gegenwärtige Wirklichkeit ist (S. 77). Die

Einheit kann also immer nur aktuell bekannt, aber nicht in gemeinsamen inhaltlichen Formulierungen ausgesprochen werden. „Es genügt zur wahren Einheit der Kirche das faktische consentire, auch ohne daß es zur Explikation des consentire kommt" (Wort und Glaube, 1960, S. 161 ff.).

Vergleicht man diese drei Vorschläge mit dem, was wir ermittelten, so dürfte eins deutlich sein: Diese Umschreibungen des Kriteriums bzw. der Mitte entsprechen ein Stück weit der Kennzeichnung des Evangeliums in Gal. 1; hier ist es tatsächlich religiöses Erlebnis, Einweisung in die Geschichtlichkeit der Existenz, Begegnung mit Jesus Christus als der Tradition selbst. Aber jeder dieser Entwürfe widerstreitet der Umschreibung des Evangeliums in 1. Kor. 15; hier kann Jesus nicht mehr von seinem Weg und daher von dem tradierten Zeugnis abgehoben werden. Hier ergeht nicht lediglich eine Anrede, durch die Geschichtlichkeit der Existenz gewonnen wird, hier wird vielmehr Offenbarung in der Geschichte bezeugt für einen Glauben, der in der Geschichte gelebt werden will. Wollen wir die Mitte, die die Einheit der Kirche in der Mannigfaltigkeit trägt und von der Häresie scheidet, bei Paulus umschreiben, dann müssen die Ansätze von Gal. 1 und 1. Kor. 15 miteinander verbunden werden, dann muß das Evangelium zugleich als geschichtliche Tradition und als pneumatisch-kerygmatische Größe bestimmt werden.

2. Dann kann es allerdings — das ist die andere Seite — auch nicht in eine statische regula fidei eingefangen werden, die ein für allemal die Wahrheit umschreibt. In diese Richtung tendierte *die frühchristliche Entwicklung*, die von Paulus bzw. an ihm vorbei zur frühkatholischen Kirche des 2. Jh. hinführte.

Diese Tendenz ist schon *in den Pastoralbriefen* zu beobachten. Sie nennen als Kriterium die „gesunde" oder „gute Lehre", die der Apostel als paratheke, als anvertrautes Gut, überliefert hat. Ihre Tradierung tritt vor der Gemeinde bei der Ordination in Erscheinung. Bei ihr wird dem Amtsträger die paratheke, wohl in Gestalt einer Bekenntnisformel, übergeben, und dieser nimmt sie mit seiner homologia, seinem Bekenntnis, auf (1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6; 2,2). In 2. Tim. 1, 14 wird jedoch ausdrücklich betont, daß die Überlieferung des Evangeliums nicht durch Formeln und Institutionen gesichert, sondern nur „durch den Heiligen Geist" gewahrt werden kann. Demgemäß wird die Auseinandersetzung mit der Irrlehre, die in den Pastoralbriefen breiten Raum einnimmt, formaler, weniger theologisch, aber grundsätzlich doch in der paulinischen Linie geführt.

Dies ändert sich in der *frühkatholischen Kirche des 2. Jh.* Man muß jedoch sehr genau präzisieren, worin sie von der Linie des Apostels abgeht. Im 2. Jh. ändert sich zunächst das Phänomen: Seit der Mitte des 2. Jh. entstehen durch die Auseinandersetzung mit der Häresie organisatorisch abgegrenzte Gruppen; im 1. Jh. finden sich keine Anzeichen für solche Vorgänge. Der Charakter dieser organisatorischen Ausgrenzung der „katholischen Kirche" gegenüber den Hä-

resien wird verzeichnet, wenn man hier lediglich eine Analogie zu dem Vorgang im zeitgenössischen Judentum sieht und erklärt: Unter dem Druck der Verhältnisse setzte sich eine Richtung gesetzlich absolut und stempelte die übrigen zu Häresien. Hier ist vielmehr der von den ersten Anfängen an vorhandene eschatologisch-dynamische Gegensatz zwischen der Kirche und der Unkirche der Häresie zu einem organisatorisch-gesetzlichen geworden. Die katholische Kirche ist am Ende des 2. Jh. gegenüber den von ihr verworfenen Häretikern tatsächlich die Kirche gegenüber der Unkirche; denn in ihr wird das apostolische Wort so festgehalten, daß das Evangelium lebendig bleibt. Worin geht die Festlegung dieser Grenze dann von der paulinischen Linie ab? Auch für Paulus war die Kirche und ihre Abgrenzung gegenüber der Häresie nicht nur ein pneumatischer, sondern auch ein institutioneller Vorgang. Das letztere mußte sachbedingt mehr hervortreten, je mehr das Verziehen der Parusie die Kirche auf einen weiten Weg durch die Geschichte wies. Die Kirche durfte sich nicht weigern, diesem ihr gewiesenen Weg gemäß die geschichtliche Seite ihrer Existenz stärker auszubilden. Eine organisatorisch-kirchenrechtliche Festigung war ebenso sachgemäß wie die Ausbildung einer kirchlichen Bekenntnistradition. Spannung und Widerspruch zum apostolischen Evangelium aber entstand überall dort, wo diese Entwicklung Ausdruck eines neuen Gesetzes wurde und die eschatologisch-pneumatische Seite des Evangeliums und der Kirche zu kurz kamen; denn dadurch verliert die von der Kirche scheidende Lehre ihren Charakter als Verkehrung der Heilsbotschaft und wird zu dem, was noch der Bericht der Dritten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Lund 1952) als gemeinkirchliche Vorstellung von Häresie definiert: Sie ist „ein Irrtum der Lehre . . ., der beharrlich gegenüber einer überlieferten Norm der Kirche aufrechterhalten wird, und der wesentliche Punkte der Lehre betrifft" (W. Stählin, Lund, 1954, S. 33).

IV.

Diese skizzenhaften Hinweise auf die Kontroverse um den von Paulus gewiesenen Weg lassen erkennen, wie sehr er dem Wesen der Erscheinung Jesu entspricht. Deshalb kann er uns in verbindlicher Weise *die Fragestellung für unsere Situation* weisen.

1. Wenn nur Häresie im paulinischen Sinn kirchentrennende Bedeutung haben kann, sind wir gefragt: Treffen *die damnationes*, die einst mit dieser Begründung die Scheidung vollzogen, in unserer Situation noch zu?

2. Sind die damnationes aufzuheben, dann unterscheiden sich Konfessionskirchen ihrer normativen Struktur nach nur mehr relativ. Demgemäß wird die Trennung mehrfach mit der quantitativen Bestimmung gerechtfertigt: Die eine Kirche habe die Fülle der Wahrheitserkenntnis, der Gnadengaben und der Ämter, die andere habe sie nur stückweise. Aber sind die Gnade und die Wahrheit

teilbar? Sind sie nicht, wie Joh. 1, 17; 14, 6 im Sinn des ganzen Neuen Testaments abschließend formuliert, in der unteilbaren Person Jesu gegeben? Die Frage muß also lauten: *Bekennen wir*, obgleich unser Erkennen immer „Stückwerk" ist (1. Kor. 13, 9), *denselben Christus?* Diese Frage entscheidet sich nicht daran, ob Übereinstimmung in einem christologisch-soteriologischen System erzielt werden kann, sondern daran, ob die Struktur beider Kirchen im Lebensvollzug von demselben einen Evangelium bestimmt ist, das Christus als den ausschließlichen und endgültigen Heilsmittler bezeugt. Was als normativer Lebensvollzug einer Kirche zu gelten hat, kann nicht lediglich durch Analyse konstatiert werden; es muß auf Grund des gegenseitigen Gespräches als kirchliche Willensbildung erklärt und bekannt werden. Die getrennten Kirchen sind verpflichtet, sich gegenseitig auf diese Mitte ihres Dienstes hin zu befragen und die Koinonia zu suchen und herzustellen. Wird daneben anderes, z. B. die Anerkennung einer bestimmten kirchlichen Verfassung oder einer besonderen Form der Frömmigkeit, zur Bedingung der Koinonia gemacht, so widerstreitet dies dem Evangelium und damit der echten Koinonia.

3. Die *Koinonia* wird *durch gegenseitige Anerkennung als Kirche trotz der Verschiedenheit der Dienste* hergestellt, nicht durch eine Vereinheitlichung der Theologie, der Gottesdienste, der Verfassung und der Lebensform. Diese Vereinheitlichung wird und soll folgen, wenn sie um des gemeinsamen Dienstes willen nötig ist. Die mannigfachen Dienste machen jedoch immer auch verschiedene Formen nötig; der Dienst unter Israel mußte sich, wie beim Apostelkonzil ausdrücklich festgestellt wurde, in anderer Gestalt vollziehen als der unter den Griechen (Gal. 2, 7 f.; 1. Kor. 9, 20).

4. *Was in der jeweiligen Situation* die angemessene Gestalt der *Wahrheit des Evangeliums und was Häresie ist,* ist nicht durch tradierte Formeln ein für allemal statisch festgelegt, es muß vielmehr im kirchlichen Lebensvollzug immer aufs neue umschrieben werden. Gerade wenn das Evangelium im Dienst an den Menschen in den säkularen Raum vorstößt, entsteht meist auch seine häretische Entstellung. Wo die Kirchen im Dienst an den Menschen gemeinsam auf diese Gefährdung der Wahrheit achten und ihr begegnen, wird die Frage nach dem gemeinsam aufgetragenen Dienst an der Wahrheit aktuell lebendig. Diese Frage erfordert immer zugleich Bewältigung der neuen Situation und Vergegenwärtigung des tradierten Evangeliums durch den Geist. Weil das Evangelium immer auch geschichtliche Tradition ist, darf die kirchliche Tradition ebensowenig übergangen werden wie die Schrift selbst. Aber weil es erst recht eschatologisch-pneumatische Größe ist, ist vor ihm geschichtlich Gewordenes, auch die Bekenntnisse der Kirche, nie endgültig, sondern immer dazu bestimmt, kraft des Geistes, der „in die ganze Wahrheit leitet" (Joh. 16, 13), überholt zu werden.

Die Entstehung der innerprotestantischen Kirchentrennung im 16. Jahrhundert

VON JOACHIM STAEDTKE

I. *Das Problem*

In seinem Aufsatz über „Die Union als ökumenisch-theologisches Problem" hat Jean-Louis Leuba am Schluß die ernsthafte Warnung ausgesprochen im Hinblick auf die zu verwirklichende Einheit einer evangelischen Kirche: Dazu „aufbrechen wollen, ohne die Hypothek der unterschiedlichen Traditionen ernstzunehmen, wäre nichts anderes als Niederlagen entgegengehen, die jenen ähnlich wären, die alle Versuche erfahren haben, welche von den Reformierten und Lutheranern, insofern auch sie dazu bereit waren, je unternommen worden sind."[1] Leuba hat diese Warnung ausführlich begründet mit dem Hinweis, daß die interkonfessionelle Behandlung differierender Lehrstücke im einzelnen noch nicht den wirklichen lutherisch-reformierten Gegensatz aufdeckt. Nur wenn dieser Gegensatz voll ins Bewußtsein gehoben wird, besteht die Möglichkeit seiner Überwindung. Darum schlägt Leuba vor: „So wird das Gespräch zur Aufgabe haben, die Dialektik der Gegensätze, die noch nicht als eine wirkliche und ausgebildete erscheint, viel schärfer zu bestimmen. Der doppelte Ansatz der Reformation ist von der Basis her wieder aufzunehmen: die Autorität der Schrift und ihr durch das lutherische Glaubensbekenntnis bezeichneter hermeneutischer Schlüssel ... Das Gespräch ist auf dieser letzten, tiefsten Ebene zu führen. Keinem Versuch, der sich auf einen besonderen Punkt beschränkte — auf den des Abendmahls z. B. — wird es je gelingen, die allererste Hypothek aufzuheben, die das Gespräch belastet."[2]

Es ist hier nicht die Aufgabe, Leubas systematische Sicht des Gegensatzes zu bestätigen oder zu kritisieren. Der Historiker muß ihm freilich sekundieren mit dem Nachweis, daß in der Tat die Bemühungen um eine Kirchengemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformierten von Marburg 1529 bis Arnoldshain 1958 über die Wittenberger Konkordie 1536 und die Barmer Erklärung von 1934 und zahllose Zwischenstationen entweder gescheitert sind oder doch nur über eine dezidiert lutherische Interpretation Erfolg versprachen, die reformierterseits als Kapitulation empfunden werden konnte. Und die historische Nachfrage, woran das eigentlich lag und liegt, ist gewiß nicht unberechtigt.

Die Reformation als ganze trat auf einer gemeinsamen Grundlage in die Geschichte ein, und diese Grundlage haben die aus der Reformation hervorgegan-

genen Kirchen bis heute beibehalten. Die reformatorische Kirche versteht ihre Existenz in der Wortbedingtheit und Wortbezogenheit des Evangeliums. Sie ist in ihrem Sein nach Luther creatura verbi, nach Zwingli ist sie aus dem Worte Gottes geboren. Das schließt für das reformatorische Verständnis die Sakramentsbezogenheit der Kirche ein. Um diese ihre Wortbezogenheit theologisch festzustellen und zu sichern, haben die Kirchen der Reformation als Ausdruck dieses ihres Selbstverständnisses Bekenntnisse geschaffen. Die Bekenntnisse sind Lehre der Kirche und haben als solche die hermeneutische Funktion, das zu fixieren, was zu verkündigen ist. Denn weder die Bibel in der Variabilität ihrer Aussagen als solche noch die Verkündigung selbst in ihrem geschichtlichen Vollzug können der Kirche sagen, was sie zu verkündigen hat. In der unerläßlichen Bestimmung des „Was" der Verkündigung liegt die notwendige Funktion, aber auch die hohe Dignität des Bekenntnisses, das eben wegen dieser Verflochtenheit mit der Verkündigung auch kirchentrennende Bedeutung haben kann.

Zwar ist die innerprotestantische Kirchentrennung im 16. Jahrhundert erst durch die verbindliche Approbation der Bekenntnisse durch ihre Kirchen sichtbar und manifest geworden, aber ihre eigentliche Voraussetzung lag darin, daß die Gewichte innerhalb der Relation von Schrift — Bekenntnis — Kirche bei Lutheranern und Reformierten von Anfang an so verschieden verteilt waren, daß diese verschiedene Gewichtsverteilung kirchentrennend gewirkt hat.[3] Das heißt, daß die innerprotestantische Kirchentrennung im 16. Jahrhundert ein hermeneutisches Problem war.

Vorausgeschickt sei, daß unter Kirchentrennung auch im 16. Jahrhundert die Aufkündigung der vollen Kirchengemeinschaft zu verstehen ist. Sie wurde und wird jeweils sichtbar in der Aufkündigung der vollen Abendmahlsgemeinschaft, womit nicht nur die begrenzte offene Kommunion gemeint ist, die in Notfällen und bei besonderen Gelegenheiten Glieder anderer Konfessionen gastweise und als Ausnahme zuläßt, auch nicht nur die offene Kommunion, in der die Teilnahme am Mahl den Gliedern anderer Kirchen grundsätzlich offensteht, sondern die volle Interkommunion, die die Interzelebration einschließt. Das gleiche wird analog für die Predigttätigkeit und die Verwaltung des Taufsakramentes zu gelten haben.

Bevor wir auf den lutherisch-reformierten Gegensatz und die hermeneutischen Voraussetzungen dieser Kirchentrennung zu sprechen kommen, verschaffen wir uns einen summarischen kurzen Überblick über die innerprotestantische Kirchentrennung im 16. Jahrhundert.

II. *Kirchentrennungen im 16. Jahrhundert*

Die innerprotestantischen Kirchentrennungen haben schon im 16. Jahrhundert acht unterschiedlich große Gruppen entstehen lassen, die hier kurz benannt seien:

1. die lutherischen Landeskirchen, 2. die reformierten Landeskirchen und einzelne reformierte Flüchtlingsgemeinden, 3. die Täufer, 4. die spiritualistischen Gruppen und Einzelgänger wie Schwenckfelder und ähnliche, 5. die Sozinianer und Antitrinitarier, die vor allem in Osteuropa auftraten, 6. die Arminianer, die auf Holland beschränkt blieben, 7. sind aus vorreformatorischer Kirchentrennung die Böhmischen Brüder und Waldenser zu nennen, deren letztere sich 1532 der reformierten Kirche assoziierten, 8. der Sonderfall der anglikanischen Kirche. Bis auf die englische Kirche haben allen Kirchentrennungen im 16. Jahrhundert Lehrgegensätze zugrunde gelegen, wobei die unter Nr. 7 genannten Gruppen Abspaltungen von der mittelalterlichen Kirche waren. Die anderen Kirchentrennungen gehen auf Lehrauffassungen zurück, die im 16. Jahrhundert kontrovers waren. Eine echte Spaltungskirche waren eigentlich nur die Arminianer, die sich aus dem erklärten Gegensatz zur calvinischen Prädestinationslehre in der niederländischen Kirche herausbildeten. Hier muß man von einem Schisma sprechen. Von einer anathematisierten Häresie im damaligen Sinn wird bei den Täufern zu reden sein, die als Sekte behandelt wurden, weil sie in der Frage der Erwachsenentaufe und des Verhältnisses der Kirche zum Staat mit der römischen und den reformatorischen Kirchen dissidierten. Bei den Sozinianern und Antitrinitariern war das überkommene Dogma von der Trinität Gottes der Kontroverspunkt, der sich nicht ausgleichen ließ. Die Spiritualisten standen dem tradierten christologischen Dogma vor allem skeptisch gegenüber, was sie sowohl von Rom wie wie von der Reformation trennte. Schließlich lag auch der uns hier vor allem interessierenden Kirchentrennung zwischen Lutheranern und Reformierten vordergründig ein Lehrgegensatz zugrunde, der sich zunächst an der Frage der Realpräsenz der menschlichen Natur Jesu in den Elementen von Brot und Wein entzündete, dann die Fragen der Christologie und auch, wie Hans Graß nachgewiesen hat,[4] das Verhältnis von Wort und Geist einbezog.

Bei diesem wichtigsten Gegensatz zwischen Lutheranern und Reformierten ist über die Lehrdifferenzen hinaus zu bedenken, daß er durch die nationale und territoriale Distanz gefördert wurde. Eine nicht geringe Rolle spielt hier das Problem der Landeskirche, der konfessionell festgelegten Partikularkirche, die seit 1555 staatsrechtlich legitimiert wurde und sich bis 1918 in Deutschland praktisch als solche erhalten hat. Indem wir dieses mitbedenken, darf man schon jetzt sagen — und zwar unbeschadet einer doch wohl bestehenden Abhängigkeit Zwinglis von Luther —, daß ebenso wie die deutsche die schweizerische Reformation eigenständig war. Sie war gerade in ihrer relativen Selbständigkeit ein Beweis dafür, daß die Reformation schon als getrennte ihren Weg begann.

III. *Nichttheologische Faktoren der Kirchentrennung*

Schon der Zweiten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1937 in Edinburgh lag eine nordamerikanische Eingabe vor, die auf die nichttheologischen Faktoren beim Nichtzustandekommen kirchlicher Zusammenschlüsse hinwies, aber dort nicht weiter behandelt wurde. Das Problem ist höchst diffizil. Es ist, soweit ich sehe, für das 16. Jahrhundert noch nicht erschöpfend untersucht worden. Auch wird es nach den religionssoziologischen Arbeiten von Max Weber, Ernst Troeltsch u. a. nicht eben leicht sein, definitiv zu bestimmen, was „nichttheologische Faktoren" sind. Man wird auch mit Sicherheit sagen müssen, daß der innerprotestantischen Kirchentrennung zwischen Lutheranern und Reformierten eindeutig theologische Lehrdifferenzen zugrunde lagen. Dennoch entheben uns diese Schwierigkeiten nicht, wenigstens auf das Problem aufmerksam zu machen.

Wenigstens ein nichttheologischer Faktor hat die theologisch begründete Kirchentrennung im 16. Jahrhundert begünstigt: die Landeskirche. Zwar trat die Reformation unter dem Anspruch an, die eine Kirche Jesu Christi zu reformieren. Das ist ihr aber nicht gelungen. Die institutionelle Einheit der bis dahin bestehenden Kirche wurde durch das päpstliche Kirchenrecht gesichert. Als Luther am 10. Dezember 1520 das Kanonische Recht dem Feuer übergab, war entschieden, daß die Reformation das universale Erbe Roms nicht antreten konnte und wollte. Es mag die theologische Überlegung mitgespielt haben, „daß es eine aufweisbare, dogmatisch und institutionell gesicherte und unversehrte Einheit der una sancta ecclesia in der Geschichte überhaupt nicht geben kann und wird", wie Gerhard Ebeling meint,[5] aber es war damit auch präjudiziert, daß die Gestaltung der sichtbaren evangelischen Kirche nunmehr nur noch in die Hand der weltlichen Obrigkeit gelegt werden konnte. Da der Kaiser faktisch nicht mehr in der Lage war, seinen Anspruch als advocatus ecclesiae durchzusetzen, fiel die Leitung der reformatorischen Kirchen einschließlich der Sicherung ihres Bekenntnisses den Territorialfürsten bzw. den Magistraten der Städte zu. Damit machte sich ein eminent nichttheologischer Faktor in der Gestaltung der evangelischen Kirchen bemerkbar, der auch die innerprotestantische Kirchentrennung entscheidend mitbestimmt hat. Auf dem Augsburger Reichstag 1530 legten die evangelischen Stände ihr Bekenntnis vor, das mit dem Satz beginnt: „Ecclesiae magno consensu apud nos docent."[6] Man beachte den Plural, der sicherlich keine Trennung, aber doch schon eine Gliederung von Kirchen bezeichnet. Historisch gesehen markiert der Augsburger Reichstag von 1555 eine Zäsur, die für das Problem der Einheit der Kirche und ihrer Trennung von entscheidender Bedeutung ist. Zum erstenmal in der Geschichte der christlichen Kirche seit Konstantin entscheidet das Reich gegen die Kirche, insofern es einer nichtrömischen Religions-

gemeinschaft, nämlich der Kirche Augsburgischer Konfession, unter dem Druck der Partikularmächte Anerkennung und reichsrechtlichen Schutz gewährt. Das Ketzer- und Sektenrecht des Reiches hört gegenüber dieser Religionsgemeinschaft auf, mit der einzigen geographischen Ausnahme der habsburgischen Erblande. Das Nebeneinander von Konfessionen wird nach territorialen Gesichtspunkten geregelt.

Die schweizerische Reformation, die den reformierten Typus des Protestantismus begründet hat, konnte sich neben den deutschen Landeskirchen in ihrer Eigenart entwickeln, weil die Eidgenossenschaft politisch nur noch sehr locker zum Verband des Reiches gehörte und in ihren einzelnen Ständen so viel politische Autonomie besaß, einen von den Kirchen Augsburgischer Konfession abweichenden Typus evangelischer Kirche zu fördern und zu sichern. Aber auch im Reich selbst waren die Territorialmächte gegenüber Kaiser und Papst so stark, daß sich reformierte Kirchen, die nicht den Schutz des Augsburger Religionsfriedens genossen, entwickeln und behaupten konnten. Das eindrücklichste Beispiel ist die Kurpfalz, die unter Friedrich III. 1563 reformiert wurde und ihre Konfession sowohl gegenüber dem Reich als auch gegenüber den lutherischen Fürsten zu sichern in der Lage war. Es folgten die reformierten Kirchen von Bremen, Anhalt, Hessen-Kassel, Lippe, Nassau-Oranien usw. In einem wesentlich größeren Rahmen ist das ergreifende und blutige Schicksal des französischen Calvinismus im 16. Jahrhundert ein Beispiel dafür, daß die Einheit der Kirche ohne oder gegen die politische Macht nicht verwirklicht werden konnte. Gallikanismus und Calvinismus waren keine Gleichung, die sich theokratisch lösen ließ.

Der nichttheologische Faktor der Landeskirche ist nicht für die Entstehung, wohl aber für die Ausgestaltung der innerprotestantischen Kirchentrennung von maßgeblicher Bedeutung gewesen. Der ehemalige Anspruch des Reiches, nur eine Kirche und Religion zu haben, wurde im 16. Jahrhundert verkleinert und übertragen auf die Territorial- und Landesfürsten. Nach dem Augsburger Grundsatz „cuius regio eius religio" münden jetzt die theologischen Lehrunterschiede in die Kirchenbildung der geographischen und politischen Einheit des Territorialfürstentums ein. In den habsburgischen Erblanden gab es keine Lutheraner und keine Reformierten. In Zürich keine Katholiken und keine Lutheraner. In Sachsen keine Katholiken und keine Reformierten. In Heidelberg keine Katholiken und seit 1563 auch keine Lutheraner mehr. Mit Recht hat Kurt Dietrich Schmidt festgestellt: „Die Gestaltung der konfessionellen Landkarte Deutschlands ist rein dynastischen Ursprungs ... Einsicht in die dynastischen Verhältnisse erschließt so allein das Verständnis für das Ergebnis. Wenn das Dorf Twistringen südlich von Bremen inmitten rein evangelischer Umgebung noch heute katholisch ist, so hat das seinen Grund in dem historischen Zufall, daß es zeitweise an den Bischof von Münster verpfändet gewesen ist. Das Dorf Bovenden nördlich vom lutherischen Göttingen ist

reformiert, weil die Herrschaft Plesse, zu der es gehörte, an Niederhessen gefallen ist, das 1613 dort die Einführung des Calvinismus erzwang. Das nächste Dorf, Nörten, ist katholisch, weil es zum Eichsfeld und also zum Besitz des Erzbischofs von Mainz gehörte", usw.[7]

Mit Sicherheit hat das im 16. Jahrhundert entstandene Faktum der Landeskirche die innerpolitische Kirchentrennung nicht begründet, aber es hat sie in Mitteleuropa jedenfalls bis in die heutige Form hinein gestaltet. Da dem Problem der Landeskirche im 16. Jahrhundert aber nicht nur nichttheologische, sondern auch theologische Voraussetzungen zugrunde liegen, widmen wir uns noch einer kurzen Überlegung zur Frage der Einheit der Kirche im 16. Jahrhundert.

IV. *Das Problem der Einheit der Kirche im 16. Jahrhundert*

Die Geschichte der Kirche von ihren Anfängen bis zur Reformation lehrt uns, daß es eine als Institution integere Einheit der sichtbaren Kirche niemals gegeben hat.[8] Unbeschadet dieser Tatsache tritt aber das Problem der Kirchentrennung erst mit der Reformation in das volle Bewußtsein. Das hängt neben politischen und anderen nichttheologischen Faktoren zutiefst mit der reformatorischen Ekklesiologie zusammen, die von anderen als den römisch-katholischen Voraussetzungen her konzipiert werden mußte. Zugespitzt hat Gerhard Ebeling für die Reformation formuliert: „Die una sancta ecclesia ist Gegenstand des Glaubens und kann darum allein in der eschatologischen Vollendung als una und sancta sichtbar in Erscheinung treten. Diese mit dem Zentrum reformatorischer Lehre, nämlich der Rechtfertigung sola fide, zusammenhängende Revolutionierung des katholischen Kirchenbegriffs war es, was das konfessionelle Problem in seiner ganzen Schärfe aufbrechen ließ, nicht jedoch der bloße Umstand, daß neue Partikularkirchen sich neben der römischen Kirche behaupteten und deren Katholizitätsanspruch und Katholizitätsbegriff bestritten."[9] Diese Sätze beleuchten das theologische Problem deutlich genug. Wir hatten schon gesagt, daß der Augsburger Reichstag von 1555 eine Zäsur darstellt, die für das Problem der Einheit und Trennung der Kirche von entscheidender Bedeutung ist. Das Reich stellt sich zum erstenmal in Gegensatz zum tradierten Kirchenrecht und mußte unter dem Druck der Territorialmächte darauf verzichten, Häresien von der Position eines einheitlichen Kirchenbegriffs her zu ahnden. Es gab jetzt zwei anerkannte Kirchen, und die Frage konnte nicht ausbleiben, warum es nicht auch drei oder noch mehrere geben könne.

Diese Überlegung führte schon auf dem Augsburger Reichstag von 1566 zu der lutherischen Initiative, die geplante Verurteilung der reformierten Kirchen im Westen als Sekten, also besonders die Kurpfalz, die Schweiz, Frankreich, die Niederlande und Schottland, soweit sie reformiert waren und mit dem Reiche etwas zu tun hatten, zu verhindern. Natürlich hat besonders Kursachsen diese

Sache, die eine stillschweigende Anerkennung der reformierten Kirche als einer auch evangelischen in sich schloß, aus politischer Klugheit gegen Kaiser Maximilian II. durchgefochten,[10] aber diese politisch bestimmte Initiative war nur möglich auf der theologischen Voraussetzung, daß die lutherische Kirche nicht in der Lage war, den Exklusivanspruch, die einzige sichtbare Kirche Jesu Christi zu sein, nach außen durchzusetzen.

Hier liegt ein wesentlicher theologischer Faktor für die innerprotestantische Kirchentrennung im 16. Jahrhundert. Die Reformation strebte ja keine neue Kirchengründung an, sondern wollte die bestehende reformieren. Das gelang ihr nicht; statt dessen wurden ihre Führer und Anhänger aus der bestehenden Kirche, soweit sie sich nicht reformieren lassen wollte, ausgestoßen. Dazu kam die theologische Einsicht der Reformation, daß sich die Kirche Jesu Christi als eine Einheit nicht einfach soziologisch definieren lasse.[11] Sie konnte die Dialektik von ecclesia visibilis und ecclesia invisibilis nicht einfach aus ihrer Ekklesiologie ausschließen und damit ihre Einheit auch nicht einfach institutionell definieren. Ein zweiter Faktor kam hinzu. Die Reformation konnte auch nicht den Universalitäts- und Absolutheitsanspruch der römischen Kirche, den sie ja gerade bekämpfte, usurpieren und kirchlich-konfessionell zur Anwendung bringen. Dazu war ihre Ekklesiologie von der der römischen Kirche zu verschieden. Aus diesen theologischen Gründen konnte die Reformation das Erbe Roms nicht antreten. Sie mußte für ihre Kirche, zu deren Gründung sie gezwungen wurde, die institutionell gesicherte Einheit als ekklesiologisches Modell preisgeben, weil ihr die aus dem Evangelium gewonnene, theologische Erkenntnis eine institutionell gesicherte Garantie kirchlicher Infallibilität gerade vorenthielt. In diesen theologischen Voraussetzungen liegt wohl der tiefste Grund dafür, daß es im Lager der Reformation zu Lehrunterschieden kam, die die innerprotestantische Kirchentrennung begründeten.

Wir sind mit den letzten Ausführungen teilweise Gerhard Ebeling gefolgt, der dieses Problem so umschreibt: „Nicht nur am faktischen Verlauf der Reformation scheiterte die Möglichkeit, den römischen Katholizismus zu ersetzen durch einen evangelischen Katholizismus, d. h. durch Aufrichtung eines ebenso zentralistischen und absolutistischen Kirchentums. Vielmehr schloß der reformatorische Kirchenbegriff bereits die Voraussetzungen eines solchen Kirchentums aus ... Auf der einen Seite war der Protestantismus in den Gebieten, wo er zum Siege kam, durchaus gewillt, das Erbe der römischen Kirche anzutreten, auf der anderen Seite aber war er gar nicht in der Lage, wirklich in vollem Umfang dieses Erbe zu übernehmen, weil er ein grundlegend anderes kirchliches Selbstverständnis hatte. Die Folge war, daß der Protestantismus sich nur in partikularen Landeskirchen organisierte, es also gar nicht zu einer evangelischen Gesamtkirchenorganisation kam und kommen konnte. Eine Partiku-

larkirche kann aber wesenhaft nicht einen Absolutheitsanspruch erheben, nicht einmal für den Bereich ihres eigenen Gebietes. Die Reformation kam nicht daran vorbei, die Dialektik von unsichtbarer und sichtbarer Kirche als konstitutives und kritisches Element in ihr kirchliches Selbstverständnis aufzunehmen. Das hieß aber nicht nur: Anerkennung vieler gebietsmäßig angrenzender Partikularkirchen, sondern zugleich Beugung unter die Tatsache, daß auch in anderen Konfessionskirchen die ecclesia universalis verborgen existent ist."[12]

Die anschließende Frage Ebelings muß aufgenommen werden, ob das nicht zu einer grenzenlosen Differenzierung und Aufspaltung der Kirche führt. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Geschichte des Protestantismus eben dieses aufweist. Dennoch ist es nicht so, daß die Reformationskirchen die theologisch bedingte Einbuße ihrer Allgemeingültigkeit und damit die Gefahr der konfessionellen Zersplitterung nicht gesehen und entsprechend gehandelt hätten. Auf die geographische Abgrenzung war schon hingewiesen worden. Darüber hinaus haben die lutherischen und reformierten Kirchen diese Gefahr soweit zu bannen gesucht, wie sie ihre Bekenntnisschriften für normativ und verbindlich erklärt haben. Das war und ist ein theologischer Versuch unter Absehung von geographischen, soziologischen und politischen Kriterien, die Einheit der Kirche von der Einheit der Lehre her zu bestimmen. Wegen der entscheidenden Bedeutung dieses Problems für die innerprotestantische Kirchentrennung im 16. Jahrhundert muß die Dignität des Bekenntnisses noch kurz bedacht werden.

V. *Die hermeneutische Funktion des reformatorischen Bekenntnisses*

In der Tat ist durch die unterschiedliche Wertung der Dignität des Bekenntnisses im 16. Jahrhundert eine wichtige Vorentscheidung für die innerprotestantische Kirchentrennung gefallen. Während die Lutheraner die Kirchengemeinschaft im reformatorischen Lager von der Einheit der Lehre abhängig machten, vermochten die Reformierten in für sie geringfügig erscheinenden Lehrdifferenzen keine kirchentrennenden Faktoren zu erblicken.

Denn die Frage nach der Verbindlichkeit des Bekenntnisses ist in den Reformationskirchen verschieden beantwortet worden. Die lutherische Kirche hat ihre Bekenntnisschriften im Hinblick auf Verkündigung, Zugehörigkeit und Gemeinschaft in der Kirche für normativ und verpflichtend erklärt. Die Tendenz, die Kirchengemeinschaft von der Lehrgemeinschaft abhängig zu machen, hebt schon in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts an. Schon auf dem Marburger Religionsgespräch von 1529 und in anderer Form bei der Wittenberger Konkordie von 1536 haben die Lutheraner die Kirchengemeinschaft mit den Oberdeutschen und Schweizern von der Unterschrift unter die speziell lutherische Lehrfassung des Abendmahlsartikels abhängig gemacht. Es ist nicht zufällig,

daß die Marburger Artikel und die Wittenberger Konkordie gerade wegen ihres Kompromißcharakters nicht den Rang eines Bekenntnisses erreichen konnten. Das Korrelativ von Lehre und Kirche hat Luther selbst in seinem 12. Schwabacher Artikel so definiert: „Solche (die einige heilige christliche) Kirche ist nichts anders, denn die Gläubigen an Christo, welche obengenannte Artikel und Stücke halten, glauben und lehren."[13] Bedingt durch die innerprotestantischen Lehrstreitigkeiten und die innerlutherischen Auseinandersetzungen zwischen Gnesiolutheranern und Philippisten erfährt die Tendenz, die Einheit der Kirche von der Einheit der Lehre her zu bestimmen, eine zunehmende Konsolidierung über die Konkordienformel bis in die Orthodoxie. Es ist für die Kirchentrennung im 16. Jahrhundert nicht unwichtig zu berücksichtigen, daß hier ein prinzipieller Anspruch kirchlicher Lehre als der terminierenden Grundlage christlicher Kirche über die Grenze der Partikularkirche hinaus erhoben wird. Edmund Schlink hat das so formuliert: „Dieser Anspruch ist weder räumlich noch zeitlich zu begrenzen. Die Bekenntnisschriften, die im Konkordienbuch vereinigt sind, erheben diesen Anspruch jedenfalls nicht nur gegenüber den Gliedern der lutherischen, sondern gegenüber der ganzen Christenheit auf Erden. Denn nicht die lutherische Kirche, sondern die una sancta catholica et apostolica ecclesia hat in den Bekenntnisschriften gesprochen. Die Bekenntnisschriften erheben darum diesen ihren Anspruch auch nicht nur für die Zeit ihrer Entstehung, sondern für alle folgenden Zeiten bis zu Christi Wiederkunft."[14] Die Frage, ob und wieweit ein solcher Anspruch nach außen und innen erfolgreich durchgesetzt werden kann, soll hier keine weitere Beachtung finden.

Auch die reformierten Kirchen haben sich Bekenntnisse gegeben. Aber sie haben damit nicht den Anspruch erhoben, daß diese Bekenntnisse für alle Kirchen und alle Zeiten als kirchliche Lehre gleichermaßen verbindlich wären. Auch gibt es hier im Gegensatz zum Luthertum kein abgeschlossenes Corpus doctrinae. Viele reformierte Bekenntnisse haben die ausdrückliche Revisionsklausel, bei besserer Belehrung aus dem Wort Gottes die Lehre zu ändern. Der Verfasser des Heidelberger Katechismus, Zacharias Ursinus, hat grundsätzlich festgestellt: „Eine Bekenntnisschrift ist keine Norm der Regel, wonach man beurteilen und aussprechen darf, was man glaubt und zugesteht, was man verwirft und verdammt, was wahr oder gelogen, was richtig oder ketzerisch ist, weil das nicht allezeit wahr ist, was mit dem Bekenntnis einer Kirche übereinstimmt; denn es ist auch nicht allezeit falsch, was gerade damit nicht übereinstimmt. So darf man denn nicht allein verlangen, daß alle Kirchen das Formular einer partikulären Kirche unterschreiben sollen."[15] Wegen ihrer räumlichen und zeitlichen Begrenzung ist darum die Bekenntnisbildung in der reformierten Kirche unabgeschlossen, wie die Barmer Erklärung von 1934 und das Bekenntnis der Presbyterianischen Kirche der USA von 1967 beweisen.

Im Anschluß und in Ergänzung zu den schon in diesem Kreis erarbeiteten Thesen über das Bekenntnis[16] erscheint es von elementarer Bedeutung, die schon im 16. Jahrhundert vom theologischen Ansatz her verschieden beurteilte hermeneutische Funktion des Bekenntnisses schärfer in Blick zu nehmen. Denn der faktisch vollzogenen Kirchentrennung zwischen Lutheranern und Reformierten im 16. Jahrhundert lag als letzte Ursache ein hermeneutischer Gegensatz zugrunde. Die Heilige Schrift als die sola scriptura war gemeinsame und prinzipiell unbezweifelte Voraussetzung der Reformation, aber ihre Auslegung, bzw. das differierende Verständnis dessen, was aus der Schrift als die Kirche Gründende und Terminierende unabdingbar zu erfragen sei, hat die innerprotestantische Kirchentrennung begründet.

VI. *Die hermeneutische Differenz als Voraussetzung der innerprotestantischen Kirchentrennung im 16. Jahrhundert*

Es ist wenig sinnvoll, an dieser Stelle noch einmal die sattsam bekannte Geschichte der Lehrdifferenzen zwischen Lutheranern und Reformierten, insbesondere in der Abendmahlsauffassung, zu rekapitulieren. Die Fakten des ersten und zweiten Abendmahlsstreites im 16. Jahrhundert einschließlich ihrer theologiegeschichtlichen Voraussetzungen und ihrer politischen Bedingungen sind von der Forschung weitgehend aufgearbeitet worden.[17] Bekanntes ist hier nicht zu wiederholen. Statt dessen soll hier auf die den Lehrdifferenzen selbst zugrundeliegende und die die Kirchentrennnung im 16. Jahrhundert eigentlich bedingende hermeneutische Voraussetzung in gebührender Kürze hingewiesen werden.

Es war schon gesagt worden, daß die theologischen Gewichte innerhalb der Relation von Schrift – Bekenntnis – Kirche von Lutheranern und Reformierten so verschieden verteilt wurden, daß diese Differenz kirchentrennend gewirkt hat. Das betrifft schon das Verständnis der Heiligen Schrift. Wenn ich nicht irre, waren Grund und Ausgangspunkt der Reformation für Martin Luther nicht einfach das Postulat der formalen Autorität der Heiligen Schrift. Diese wird erst gewonnen von ihrer „materialen" Aussage her. Das Zeugnis der Rechtfertigung des Sünders allein durch Gottes Gnade macht die Schrift zur sola scriptura. Das Rechtfertigungsbekenntnis wird gewissermaßen in der lutherischen Reformation zu einem hermeneutischen Prinzip, „verstanden als ein Schlüssel, der sowohl das Verständnis der Schrift ermöglichte, als auch gerade dadurch die von ihrem Inhalt abgeleitete Schriftautorität nachwies."[18] Ist aber nun das Zeugnis von der Rechtfertigung des Sünders allein durch Gottes Gnade die von Gott geoffenbarte und im Glauben erkannte Wahrheit, dann kann und muß sie als Bekenntnis fixierbar und aussagbar sein in einer Dignität, die prinzipiell nicht mehr in Frage gestellt werden kann. Denn was wahr ist, bleibt wahr. Von diesem herme-

neutischen Verständnis des Verhältnisses von Schrift und Bekenntnis her ergeben sich alle Konsequenzen, die die lutherische Kirche in vierhundert Jahren im Hinblick auf die Kirchengemeinschaft mit den Reformierten gezogen hat.

Natürlich war den damals Beteiligten – mit Ausnahme von Luther – das hermeneutische Problem nicht in dieser Eindeutigkeit bewußt, wie es hier artikuliert wird. Auch mischten sich in die Entscheidung über die Kirchentrennung von Anfang an politische Motive ein. Nachdem man in Marburg 1529 einen Lehrkonsensus von 14 5/6 Punkten zustande gebracht hatte und nur in einem sechsten Sechstel des 15. Punktes keine Übereinstimmung erzielen konnte, baten die Schweizer im Hinblick auf die breite Plattform der verglichenen Lehren um die Abendmahlsgemeinschaft mit den Lutheranern. Wenn Martin Butzers Bericht stimmt, scheint Luther einen Augenblick geschwankt zu haben. Mit Sicherheit hat ausgerechnet Melanchthon, der schon zehn Jahre später in der Abendmahlslehre nicht mehr lutherisch dachte und dreißig Jahre später durch sein Gutachten vom 3. November 1559 die theologische Grundlage für die Umwandlung der lutherischen Kurpfalz in eine reformierte Landeskirche bereitstellte, in Marburg die Kirchengemeinschaft verhindert. Sein Nein war von Speyer 1526 her politisch bestimmt. Das bestätigt die Rolle, die er auf dem Augsburger Reichstag 1530 gespielt hat. Er wußte bereits, daß das Jahr 1530 die gefährlichste Bedrohung der Reformation seit dem Wormser Reichstag bringen würde, und hat sein Nein zur Kirchengemeinschaft mit den Schweizern aus seinem Urteil über die politische Gesamtlage begründet. Er wollte die Möglichkeit nicht abschneiden, den Lutheranern die Duldung durch König Ferdinand und den Kaiser zu erhalten, die sich nach dem Reichstagsabschied von Speyer nicht auf die sogenannten Sakramentierer bezog. Aber er vollzog in Marburg mit der politisch begründeten Verweigerung der Kirchengemeinschaft im Grund nur die Exekution des hermeneutisch vorhandenen Gegensatzes zwischen Wittenberg und Zürich. Denn Luther hatte, als er nach Marburg reiste, die Schwabacher Artikel bereits in der Tasche. Der in dem 12. Artikel schon zitierte hermeneutische Grundsatz bestimmt alle weiteren Unionsverhandlungen mit den süddeutschen Städten. Der Sinn aller Verhandlungen in Schwabach, Schmalkalden und Nürnberg im Januar 1530, in Augsburg 1530, dazu im Kasseler Gespräch zwischen Melanchthon und Butzer im Jahre 1534 und in der in demselben Jahr abgeschlossenen Württembergischen Konkordie zwischen Schnepf, Brenz und Blarer bis hin zur Wittenberger Konkordie von 1536 lag tendenziell in der erstrebten Assimilation der Oberdeutschen an das lutherische Rechtfertigungsbekenntnis, wie es sich speziell im Abendmahlsartikel ausdrückte. Dabei ging es vordergründig nicht nur um die Überwindung eines Lehrgegensatzes: Den Gewinn der Wittenberger Konkordie sah Luther vor allem darin, daß Butzer und die Seinen hier das Augsburgische Bekenntnis unterschrieben hatten.

Das reformierte Zürich hat die Augustana niemals unterschrieben. Vom theologischen Ansatz Zwinglis her war dieser Kirche eine Unterschrift auch gar nicht möglich. Denn hier war das Verhältnis der drei Dimensionen von Schrift – Bekenntnis – Kirche von vornherein anders akzentuiert worden. In Zürich hatte die Heilige Schrift als die sola scriptura von Anfang an einen prinzipiellen und sachlichen Vorrang vor Bekenntnis und Kirche. Dieser Vorrang begründete sich in der Erkenntnis, daß die Schrift sich als Gottes Wort der Kirche gegenüber durchsetzt und weiter durchsetzen wird. Natürlich war auch hier das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders allein durch die Gnade der Mittelpunkt der Verkündigung und Hauptartikel des Glaubens, aber nicht deswegen, weil dieser Artikel der hermeneutische Schlüssel zur Schrift ist, sondern weil die Schrift diesen Artikel in hervorragender Weise bezeugt. Die ausgezeichnete Stellung der sich der Kirche gegenüber durchsetzenden Schrift, der daraus abgeleitete Primat der viva vox evangelii in der reformierten Kirche und die reformierte Scheu, die Freiheit des Heiligen Geistes und die Kontingenz seines Wirkens nicht einzuengen, sind die wesentlichen Voraussetzungen dafür, daß die Schweizer sich damals nicht zur Unterschrift unter den speziell lutherisch gefaßten Artikel vom Abendmahl bereitfinden konnten.

Die Entstehung der innerprotestantischen Kirchentrennung im 16. Jahrhundert hat auch darin ihre Tragik, daß Luther das reformierte Bekenntnis nahezu ausschließlich in der Gestalt der zwinglischen Abendmahlslehre begegnet ist. Man mag darüber streiten, ob die Gnesiolutheraner den eigentlich lutherischen Ansatz fortgesetzt haben. Immerhin bringt der zweite Abendmahlsstreit zwischen Calvin und Westphal keine prinzipiell neuen Gesichtspunkte, was die hermeneutische Voraussetzung der Kirchentrennung angeht. Denn auch Calvin ist über die aus Augustana VII entnommenen notae ecclesiae, also die Verkündigung des reinen Wortes Gottes und die rechte Spendung der Sakramente, zu keiner genauen inhaltlichen Bestimmung des consensus de doctrina gelangt. Er hat sich zwar an verschiedenen Stellen um eine Bestimmung der sogenannten Fundamentalartikel bemüht, so in seiner zweiten Verteidigung gegen Westphal und in der Institutio IV, 1, 12, aber sie war an beiden Stellen nicht identisch und konnte, wie in der Orthodoxie, nicht gelingen, weil sich nach reformiertem Verständnis die Einheit der Kirche nicht von der Einheit der Lehre her begründen und inhaltlich definieren läßt. Nach Calvins Verständnis ist der Kirche ihre Einheit in ihrem einen Haupt Jesus Christus vorgegeben und vorausgesetzt, sie kann darum nicht über einen positiven Lehrkonsensus erreicht werden. Das heißt nicht, daß Calvin nicht auch lehrmäßige Kriterien für die Grenze der Kirchengemeinschaft definiert hätte. Aber weil auch bei ihm die hermeneutische Dialektik von Schrift und Bekenntnis durch die prinzipielle Prävalenz der Schrift gegenüber dem Bekenntnis anders akzentuiert war, zog er die Grenze der Kirchengemeinschaft

viel weiter als die Lutheraner. Sein wichtigstes Kriterium war die Trennung von Wort und Geist, das er gegen Rom und den linken Flügel der Reformation dann allerdings ebenso energisch behauptet hat. An diesen zwei Fronten ging es auch ihm um die Wahrheitsfrage, deren Antwort nicht aus einem Kompromiß bestehen kann.

Die innerprotestantische Kirchentrennung hat auch er nicht überwinden können. Auch deshalb, weil sich während seiner Wirksamkeit die lutherischen Landeskirchen schon in politischen Strukturen verfestigt hatten. Es hat nichts mehr für die Kirchengemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformierten ausgetragen, daß Calvin 1538 in Straßburg die Wittenberger Konkordie und die Confessio Augustana unterschrieb und auch später erklärte: „In der Confessio Augustana ist nichts, was nicht mit unserer Lehre übereinstimmt." Die historische Entwicklung hatte den ursprünglich hermeneutischen Gegensatz zwischen Wittenberg und Zürich in politische Kategorien ausmünden lassen. Bekenntnisbildung und Bündnispolitik werden ursächlich miteinander verquickt. Schon am Vorabend des Augsburger Reichstags von 1530, also Jahre vor Calvins Auftreten, hatten die Lutheraner ihre Auffassung von der Lehreinheit in der Gestalt eines möglichst eindeutigen Bekenntnisses durchgesetzt, das zum Kriterium auch der politischen Bündnispolitik wurde. Auf den Vorschlag Butzers, nach dem Augsburger Reichstag die oberdeutschen und schweizerischen Orte auf Grund der Marburger Artikel in das evangelische Bündnissystem zu überführen, schrieb Luther am 22. Januar 1531 an Butzer, er müsse darauf bestehen, daß auch die Gottlosen den Leib Christi im Abendmahl erhalten: „Ich kann von diesem Satz nicht abgehen, und wenn ihr denselben durch die Worte Christi nicht gefordert seht, so sieht ihn doch mein Gewissen gefordert. Deshalb kann ich keine feste und volle Eintracht mit euch bekennen."[19] Die Kirchengemeinschaft als volle Abendmahlsgemeinschaft hatte ihre Voraussetzung in dem „consentire de doctrina evangelii", das nach Augustana VII die „veram unitatem ecclesiae" definiert. Die innerprotestantische Kirchentrennung im 16. Jahrhundert war neben den genannten politischen Faktoren begründet in einem prinzipiellen hermeneutischen Dissensus darüber, „was die Kirche zur Kirche macht".[20] Sollen lutherisch-reformierte Gespräche Sinn und Aussicht auf Ergebnisse haben, dann darf dieser tiefgreifende hermeneutische Dissensus nicht überspielt werden.

Zieht man aus den hermeneutischen Voraussetzungen der innerprotestantischen Kirchentrennung heute die Bilanz, dann mögen im Hinblick auf die Kirchengemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformierten von der reformierten Tradition her, von der her ich hier das Problem in Blick zu nehmen versucht habe, zwei Anfragen erlaubt sein:

1. Ist die in den lutherischen Bekenntnissen niedergelegte doctrina, wie Walther Künneth einmal formuliert hat, „identisch mit der Sache, mit der Substanz

des Glaubens selbst, ... daher die Lehre der Kirche in der Tat ein Fixum, eine statische Größe?",[21] d. h. also bis in die im 16. Jahrhundert gefundene Formulierung unwandelbar oder — und das ist vermutlich auch heute noch eine Alternative — ist sie der „hermeneutische Schlüssel", der die Wahrheit der Schrift freilegt und damit das „Was" der in der Kirche zu geschehenden Verkündigung qualifiziert und bestimmt? Im ersten Falle würden die Reformierten immer noch eine Grenze, im zweiten Fall eine Grundlage der Kirchengemeinschaft erkennen. Aus folgendem Grund: Unzweifelhaft hat die Reformation das Evangelium von Gottes Gnade neu entdeckt und lehrmäßig formuliert. Dieses Evangelium kann nicht hinterfragt werden und bleibt Wahrheit. Aber es ist im Zeugnis der Schrift in einer geschichtsbedingten und geschichtsbezogenen Weise offenbart worden und muß als viva vox evangelii auch in einer geschichtsbedingten und geschichtsbezogenen Weise verkündigt werden. Muß nun nicht auch das Bekenntnis als sicherlich notwendige kirchliche Lehre in diesen geschichtsbedingten und geschichtsbezogenen Charakter von Offenbarung und Verkündigung einbezogen werden? Kann, darf und muß die kirchliche Lehre, z. B. im Hinblick auf die Verkündigung des Evangeliums in Europa und in Asien, im Jahre 1900 und im Jahre 2000, wirklich einheitlich formuliert sein? Das berührt zugleich das Problem, ob der Absolutheitsanspruch des einmal formulierten Bekenntnisses auch nach außen theologisch vertretbar ist. Denn wird die Einheit der Kirche, bzw. die volle Gemeinschaft der Kirchen, ausschließlich von der Einheit einer für alle Zeit fixierten Lehre her bestimmt, dann reicht die Kirchengemeinschaft nur soweit, wie die Lehre Anerkennung findet.

Neben historisch-politischen Bedingungen ist es auch dieser Grund gewesen, daß die lutherische Kirche sich vorwiegend in partikularen Landeskirchen organisierte und darum das katholische Erbe nicht antreten konnte, was eine evangelische Gesamtkirche ausschloß. So darf man doch wohl den Satz wagen: In der formalen Verbindlichkeit können die Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts nur die Einheit einer oder mehrerer Partikularkirchen bestimmen. Für die Gemeinschaft veschiedener Kirchen müssen im Hinblick auf den consensus de doctrina von Augustana VII lehrmäßige Konkordien gefunden werden, die zwar das eine Evangelium von Gottes Gnade nicht verkürzen, aber Rücksicht nehmen auf andere theologische, politische und historische Bedingungen, denen andere Kirchen unterliegen. Könnte nicht etwa die Wittenberger Konkordie von 1536, die Luther ja nicht als Bekenntnis seiner Kirche, sondern als Vereinbarung einer Kirchengemeinschaft unterschrieben hatte, so etwas wie ein Modell sein, das unter Berücksichtigung des hier beschriebenen hermeneutischen Gegensatzes als ein gewissermaßen zwischenkirchlicher „consensus de doctrina" unbeschadet der Geltung der Bekenntnisse in der eigenen Kirche dazu dienen könnte, um die volle Kirchengemeinschaft zwischen Reformierten und Lutheranern zu erreichen?

Die Wittenberger Konkordie wird deswegen als Modell herangezogen, weil sie der einzige interkonfessionelle Lehrkonsensus zwischen Lutheranern und Reformierten im 16. Jahrhundert war, der sowohl von Luther als auch von Calvin unterschrieben worden ist.

2. Aus diesem Grund sollte für die Kirchengemeinschaft das Bekenntnis der an der Gemeinschaft beteiligten Kirchen nicht in Frage gestellt werden. Die Bekenntnisse behalten ihre Autorität, indem sie als noëtisches Prinzip die Wahrheit der Schrift im Hinblick auf die in dieser Kirche zu geschehende Verkündigung feststellen. Wenn man sie jedoch anderen Kirchen aufnötigt, die diese Wahrheit unter ihren historischen und politischen Bedingungen in anderer Form identifizieren und konkretisieren, wird solche Aufnötigung zu einer intellektualistischen Werkgerechtigkeit und zu einem Vokabelperfektionismus, die die Geschichtsgebundenheit der Offenbarung und der Predigt ungenügend beachten. Denn auch das fixierte Bekenntnis will ja nur der konkreten, geschichtsgebundenen Verkündigung des lebendigen Wortes Gottes dienen. Darum stellt sich gerade aus den Voraussetzungen der innerprotestantischen Kirchentrennung im 16. Jahrhundert nach einem Wort von Gerhard Ebeling „in bezug auf die Texte kirchlicher Lehrüberlieferung das hermeneutische Problem, wonach es mit Repetieren nicht getan ist. Vielmehr muß überlieferte Sprache freimachen zu eigenem Sprechen; und dasselbe kann möglicherweise nur dadurch gesagt werden, daß es anders gesagt wird."[22]

ANMERKUNGEN

[1] Jean-Louis Leuba, Die Union als ökumenisch-theologisches Problem, in dem Sammelband: Um evangelische Einheit, Beiträge zum Unionsproblem, herausgegeben von Karl Herbert, Herborn 1967, S. 290–324. Das Zitat S. 317 f.

[2] J.-L. Leuba, a.a.O. S. 316.

[3] Das Verhältnis von Schrift – Bekenntnis – Kirche bei Lutheranern und Reformierten ist von J.-L. Leuba, a.a.O., im einzelnen systematisch expliziert worden.

[4] Vgl. Hans Grass, Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin, Gütersloh 1954.

[5] Gerhard Ebeling, Zur Geschichte des konfessionellen Problems, Ökumenische Rundschau, 1, 1952, S. 98–110. Zitiert nach Wort Gottes und Tradition, Göttingen 1964, S. 46.

[6] Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, S. 50.

[7] Kurt Dietrich Schmidt, Die konfessionelle Gestaltung Deutschlands, Nichttheologische Faktoren bei Separationen und kirchlichen Zusammenschlüssen, Theologische Literaturzeitung, 1952, Nr. 3, S. 134.

[8] Gerhard Ebeling, a.a.O. S. 41–45.

[9] Gerhard Ebeling, a.a.O. S. 46.

[10] Vgl. hierzu ausführlich Walter Hollweg, Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses, Neukirchen 1964.

[11] Vgl. zum folgenden Gerhard Ebeling, a.a.O.
[12] Gerhard Ebeling, a.a.O. S. 49.
[13] Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, S. 61.
[14] Edmund Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München 1947, S. 7.
[15] Zacharias Ursinus, Traktat betreffend das Ansehen, welches partikuläre Bekenntnisse in der Kirche Gottes haben. Zitiert nach Paul Jacobs, Theologie reformierter Bekenntnisschriften, Neukirchen 1959, S. 16.
[16] Auf dem Weg. Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft, Polis 33, Zürich 1967, S. 36–43.
[17] Vgl. z. B. Walther Köhler, Zwingli und Luther, I und II, 1924 und 1953. Ernst Bizer, Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreites im 16. Jahrhundert, Gütersloh 1940. Hans Grass, a.a.O.
[18] Zitat von J.-L. Leuba, a.a.O. S. 296.
[19] WA Br. 6, 25, 17. Vgl. auch Ernst Bizer, a.a.O. S. 46.
[20] Die Formulierung von Gerhard Ebeling, Wort Gottes und Tradition, S. 173, Wort und Glaube, S. 181 u. ö.
[21] Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung, 1948, S. 193.
[22] Gerhard Ebeling, Wort Gottes und Tradition, S. 167.

Die Vertiefung der innerprotestantischen Kirchentrennung im 19. Jahrhundert

VON HOLSTEN FAGERBERG

Hintergrund

Am Anfang des 19. Jahrhunderts schienen die Voraussetzungen für eine ökumenische Annäherung zwischen den protestantischen Hauptkonfessionen günstig. Die altprotestantische Orthodoxie war dabei, sich aufzulösen. Der Pietismus, Herrnhutismus und die Philosophen der Aufklärung, Leibniz, Wolf und Kant, hatten dazu beigetragen, die konfessionellen Gegensätze abzutragen. Der Weg zu einer kirchlichen Vereinigung schien geebnet zu sein.

Um die Situation nicht zu vereinfachen, darf man freilich nicht übersehen, daß die Orthodoxie in starkem Maße ihre Machtstellung unter den Geistlichen und im Frömmigkeitsleben fortwährend innehatte; sie befand sich aber in einem Umwandlungsprozeß durch den Einfluß von Pietismus und Wolfianismus. Doch in diesen beiden Richtungen gab es gleichzeitig solche Tendenzen, die während des 19. Jahrhunderts die Opposition wecken und die Entwicklung gegen den er-

neuerten Konfessionalismus forcieren sollten. Dadurch wurden die Hoffnungen auf eine Annäherung und ein Zusammengehen der Kirchen mit einem Male zunichte gemacht. (Wir nehmen hier in erster Linie Rücksicht auf die Verhältnisse in Deutschland, aber der Verlauf war der gleiche auch in etlichen anderen Ländern und Kirchen.)

Sowohl die führende Philosophie während des 18. Jahrhunderts als auch der Pietismus strebten danach, die kirchliche Zersplitterung aufzuheben. Leibniz betrieb Mission unter den Heiden und war für die Ökumene sehr offen. Obgleich das Wort Ökumene noch nicht existierte, war ihm die Sache bekannt.[1]

Trotz aller anderen Verschiedenheiten hatte auch Kant eine ökumenische Einstellung. Er strebte nach einer Harmonie von Vernunft und Offenbarung; sein moralisch-religiöser Glaube wurde der Maßstab, nach welchem der christliche Glaube beurteilt werden sollte. Die konfessionellen Gegensätze bekamen eine untergeordnete Stellung. Da die Vernunft höchste Instanz in Glaubensfragen wurde, gab es keine Veranlassung, an den konfessionellen Unterschieden festzuhalten. In dieser Hinsicht setzte er die Intentionen von Leibniz fort.

Es war aber vor allem der Pietismus, der die ökumenische Einstellung begünstigte. Martin Schmidt hat in seinen eingehenden Forschungen über die Welt des Pietismus gezeigt, wie sich seine Ideen von Land zu Land in Europa und der neuen Welt verbreiteten. Daß selbst Spener ein größeres Ziel als die deutsche evangelische Christenheit hatte, geht daraus hervor, daß er seiner Programmschrift „Pia desideria" von 1675 einen lateinischen Titel gab. Sie erschien auf lateinisch, damit auch die Ausländer die Möglichkeit hätten, sie zu lesen.

Bekanntlich baute der Pietismus auf dem Grund der persönlichen Wiedergeburt, was man immer im Auge behalten muß, um ihn nicht falsch zu beurteilen. Das Buch „Pia desideria" war zwar ganz der Besserung der Kirche gewidmet, aber Spener meinte, daß das Heil von der Wiedergeburt der einzelnen Christen kommen müßte. Er ging also von der Wiedergeburt der Christen aus und erwartete von ihnen die kirchliche Erneuerung. Darum ist der Pietismus oft als Wegbereiter des modernen Individualismus bezeichnet worden.

Trotz seines prinzipiellen Individualismus war er aber kirchenbildend. Das Charakteristische der pietistischen Kirchenauffassung geht am besten aus dem Vergleich mit der Reformation und der Orthodoxie hervor. Die Einheit der Kirche beruht nicht auf dem Wort Gottes, wie die Reformatoren es ansahen. Sie beruht auch nicht auf der rechten Lehre, wie die Orthodoxie es lehrte. Sie beruht vielmehr auf der Frömmigkeit der einzelnen Christen, auf der Wiedergeburt im biblischen Sinne, d. h. auf der Haltung, die Jesus von seinen Jüngern forderte. Darum wies der Pietismus alle früheren Versuche zu einer Einheit der Christen zurück. Die Voraussetzung für die christliche Einheit war der wiedergeborene Mensch. Auf diese Weise hatte der Pietismus einen empirischen Grund

sowohl für seine theologischen wie auch für seine kirchlichen Bemühungen gefunden und war dadurch auf demselben Niveau der damaligen Wissenschaft angelangt, obgleich natürlich der Inhalt der Erfahrungen innerhalb der Religion und der Wissenschaft verschiedener Art war.

Auf Grund dieses pietistischen Einflusses konnten viele Menschen zu Beginn des 19. Jahrhunderts berechtigte Hoffnungen auf eine Annäherung der Konfessionen hegen. Die vielleicht wichtigste Voraussetzung für die gemeinsame Front war die im Anfang des Jahrhunderts recht allgemein verbreitete Indifferenz gegenüber Lehrfragen. Theologie und Verkündigung der Aufklärungszeit interessierten sich wenig für das Bekenntnis, und Versuche, dieses zu verdrängen, wurden nicht selten unternommen. Ebenso hatte die unter pietistischem und herrnhutischem Einfluß stehende Volksfrömmigkeit wenig Verständnis für konfessionelle Differenzen. Bezeichnend für diese Einstellung ist die Schilderung der erweckten Kreise in Bayern, die Gottfried Thomasius verfaßt hat. „Die Form des äußeren Kirchentums war ihnen gleichgültig, sie ließen sie stehen, ohne sie zu bekämpfen, auch die Konfession hatte für sie geringe Bedeutung. Was sie beseelte, war der Glaube an die freie Gnade Gottes in Christo, was sie verband, die Liebe Christi, was ihnen als das wünschenswerteste Ziel vor der Seele stand, war der Gedanke an eine freie Vereinigung aller Gläubigen aus allen Konfessionen, etwa nach dem Muster der Brüdergemeinde oder nach dem Vorbild der apostolischen Gemeinde in Jerusalem."[2] Im Hinblick auf solch einen Hintergrund war es nicht erstaunlich, daß man eine Union zwischen Lutheranern und Reformierten anstrebte.

Der Konfessionalismus

Die Entwicklung aber nahm eine andere Wendung. Die Unionspläne lösten die konfessionellen Gegensätze aus. Ein neuer Konfessionalismus wuchs innerhalb der lutherischen Kirche hervor, der das lutherische Erbe hervorhob und den Unterschied anderen Konfessionen gegenüber besonders betonte.[3] Keine Einheit war außerhalb der Kirche möglich, und keine Kirche konnte ohne Konfession existieren. Die Union wurde als die äußerste Konsequenz der unkonfessionellen Einstellung der Aufklärung und des Pietismus aufgefaßt. Darum wurden gerade diese Richtungen, die mehr als andere die kirchliche Einheit gefördert hatten, jetzt starken Angriffen ausgesetzt.

Programmäßig erhielt der neue Konfessionalismus seinen Ausdruck in Claus Harms' 95 Thesen bei der Reformationsfeier 1817. Harms wollte mit seinen Thesen für die Eigenart und Selbständigkeit des Luthertums gegenüber den Kräften eintreten, die dieses seiner Meinung nach bedrohten. Er sah sich deshalb veranlaßt, sowohl vor dem Vernunftglauben wie vor der Union zu warnen. „Den Pabst zu unserer Zeit, unsern Antichrist, können wir nennen in Hinsicht

des Glaubens, die Vernunft, in Hinsicht des Handelns das Gewissen", heißt es in seiner 9. These.[4] In den Unionsplänen sah er eine Anerkennung der Vernunftreligion und im Vorbeigehen an den Bekenntnisschriften eine Konsequenz des Pietismus. Harms' Thesen geben Veranlassung zu einer starken Unruhe für die Zukunft der lutherischen Kirche. „Als eine arme Magd möchte man die lutherische Kirche jetzt durch eine Kopulation reich machen" (These 75). Daß es mit der lutherischen Kirche dahin gekommen war, beruhte auf der Beiseitestellung des Bibelwortes und des Bekenntnisses, um deren Zusammenhang er sich vollkommen klar war. Die Bibel fordert eine Auslegung, und das Bekenntnis ist nichts anderes als „eine bestimmte allgemein angenommene Auslegung der Heiligen Schrift" (These 83). Die Konsequenz der Beiseitestellung der Bekenntnisschriften war nach Harms die Verneinung wichtiger biblischer und lutherischer Wahrheiten bezüglich Taufe, Abendmahl, Amt und Beichte (These 71).

Anstelle der Union wünschte Harms die lutherische Kirche zu stärken, welche er als die wirkliche Mitte zwischen der katholischen und reformierten Kirche auffaßte. „Die evangelisch-katholische Kirche ist eine herrliche Kirche. Sie hält und bildet sich vorzugsweise am Sakrament. Die evangelisch-reformierte Kirche ist eine herrliche Kirche. Sie hält und bildet sich vorzugsweise am Wort Gottes. Herrlicher als beide ist die evangelisch-lutherische Kirche. Sie hält und bildet sich am Sakrament wie am Worte Gottes" (Thesen 92–94). Zu dieser höheren Beurteilung der lutherischen Kirche fügte er eine offenbar falsche These über die Zukunft der beiden Schwesterkirchen hinzu. In die lutherische Kirche hinein bilden sich von selbst ohne das absichtliche Zutun des Menschen die beiden anderen.

Natürlich kann ich hier nicht die ganze Geschichte der konfessionellen Theomaligen Geschehnisse einige theologische Ursachen dieser neuen Strömung anlogie schildern, sondern muß mich damit begnügen (I), mit Beispielen der dazugeben. Danach versuche ich (II), historisch zu erklären, warum die Entwicklung gerade diese unerwartete Wendung nahm. Zum Schluß füge ich (III) einige kritische Überlegungen und (IV) einen kurzen Ausblick über das Geschehen an. Ausgangspunkt für meine Analyse sind Harms' Thesen, weil sie im Konzentrat alles enthalten, was kommen sollte.

I. *Theologische Ursachen des Konfessionalismus*

1. Die Bibelfrage

Die treibende Kraft hinter den Thesen war der Kampf gegen den Rationalismus, aber im Hintergrund stand auch die Sorge um die biblische Offenbarung, welche beide nahe zusammengehören. Anstelle der Bibel als Verkündigung von

Gott und seinem Willen war im Rationalismus die menschliche Vernunft getreten. „Nach dem alten Glauben hat Gott den Menschen erschaffen, nach dem neuen Glauben erschafft der Mensch Gott" (These 27). Das Gewissen hatte das göttliche Gesetz der Bibel ersetzt. „Das Gewissen kann aber kein Gesetz geben, sondern nur vorhalten und einschärfen die Gesetze, welche Gott gegeben hat" (These 10). Aber nachdem uns die christliche Offenbarung in der Bibel gegeben ist, kam die Heilige Schrift schnell in den Blickpunkt. Die auslösende Ursache der Thesen war ja auch eine Bibelfrage.

1815 war die Bibel nach der Übersetzung D. Martin Luthers von Nicolaus Funk neu bearbeitet und in Altona herausgegeben worden. Da der Bibeltext und die Erläuterungen Funks im rationalistischen Sinne durch den Druck nicht unterschieden waren, durchdrang die rationalistische Auslegung den ganzen Text und rief in den Gemeinden Verwirrung hervor. Dagegen wandte sich Harms.

Seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts waren die Bibeltexte zum Problem geworden. Mit dem Beginn der empirischen Wissenschaft und dem Aufkommen des neuen Weltbildes stellte man mehrere Texte der Bibel in Frage. Die Wunderberichte, die für die früheren Generationen von Gottes Herrlichkeit zeugten, wurden jetzt zum Stein des Anstoßes und verursachten bei den Gläubigen Schwierigkeiten. Die anwachsende historische Bibelkritik machte die lutherische orthodoxe Bibelauslegung vom Dicta-probantia-Typus unmöglich, wo einzelne Bibelworte, oft aus ihrem Zusammenhang genommen, die lutherische Dogmatik stützten. Die rationalistische Theologie war davon gekennzeichnet, daß die Vernunft der Maßstab dafür war, was in der Heiligen Schrift akzeptiert werden konnte. Gegen diesen rationalistischen Standpunkt ging Harms zum Angriff vor.

Harms und die übrigen konfessionellen Theologen waren jedoch nicht unwissend über die Problematik der Bibel. Die Klarsehenden unter ihnen versuchten darum, selbständig und auf eine neue Weise die Bibelproblematik anzugreifen, um gleichzeitig an der Bibel als Offenbarungsbuch festzuhalten und die Einwendungen der Bibelkritiker zu beachten. Sie arbeiteten eine Theorie über die Offenbarung aus, die immer noch erstaunlich aktuell ist. Sie wandten sich gegen eine einseitige Intellektualisierung der Offenbarung. Die Offenbarung besteht in erster Linie in göttlichen Taten, sie ist Leben und vermittelt Kraft und Licht, sie ist Geschichte. Zu dieser Zeit erfanden sie für die Offenbarung den Begriff „Tatbestand". „Das Christentum ist vor allem ein Tatbestand" (Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1843, S. 176). Eines der bekanntesten Bücher dieser Zeit über die Bibel ist von Hoffmanns „Weissagung und Erfüllung" (1841).

An und für sich brauchte die Bibelfrage nicht kontrovers zu sein, und man hätte damals besser alle gegen den Rationalismus gerichteten Kräfte vereinigen sollen. Harms aber kam zu einer anderen Einsicht. Es war keine Garantie für die Offenbarung, auf die Bibel zurückzugreifen, weil ihre Worte ja gerade im Geiste

des Rationalismus gedeutet werden konnten, wofür u. a. Funks Altonaer Bibel ein Beispiel war. Die Bibel mußte ausgelegt werden, und als autorisierte Interpretation boten sich die Bekenntnisschriften an, „die nichts anderes sind als eine bestimmte allgemein angenommene Auslegung der Heiligen Schrift" (These 83). Daß Harms großes Gewicht auf diesen Gedanken legte, geht aus einer früheren These hervor, wo er dasselbe Problem behandelte: „Wir haben ein festes Bibelwort, darauf wir achten, 2. Petrus 1, 19, und daß niemand mit Gewalt uns dasselbe drehe gleich einem Wetterhahn, dafür ist durch unsere symbolischen Bücher gesorgt" (These 50). Harms kam auf dieselbe Frage in dem zwölften seiner „Briefe zu einer näheren Verständigung über verschiedene meine Thesen betreffende Punkte"[5] zurück. Um den Fallgruben der Vernunftreligionen zu entkommen, verwies er auf die symbolischen Bücher seiner Kirche. Aber damit war auch das Problem des Konfessionalismus auf seine Spitze getrieben.

Mit einem modernen Fachausdruck dürfte man sagen, daß die Worte der Bibel vieldeutig sind. Ist es, könnte man fragen, überhaupt möglich, nur einfach auf die Bibel hinzuweisen? Es ist das Verdienst der konfessionellen Theologen, dieses Problem gestellt und auch bearbeitet zu haben. Meiner Meinung nach ist es aber bedauerlich, daß sie die Lösungen nach eng konfessionellen anstatt nach ökumenischen, gemeinchristlichen Gesichtspunkten suchten.

2. *Der Kampf gegen die Union*

Indem die Problematik der Bibelauslegung bewußt und die Bekenntnisfrage aktualisiert wurde, kamen die Union und zugleich auch die Annäherung zwischen den Konfessionen in Gefahr. Alle Bewegungen, die die Union befürwortete, sah Harms als Bundesverwandte des Rationalismus an, und dazu rechnete er nicht nur Kants ethische Religionsauffassung, sondern auch, mindestens andeutungsweise, den Pietismus. Dieser hatte ja zusammen mit dem Herrnhutismus eine kirchliche Einheit auf unkonfessionellem Grunde befürwortet. Nicht die Lehre, sondern das Leben sollte die Basis für die Vereinigung aller Christen ausmachen. In seinen Thesen ging Harms zum Generalangriff auf die Union und und ihre Verteidiger über. Dabei griff er heftig die reformierte Kirche an, weil er der Ansicht war, daß diese Kirche den größten Vorteil dieser Vereinigung haben würde. Einer der eifrigsten und einflußreichsten Fürsprecher der Union war Schleiermacher und später die sogenannte Vermittlungstheologie. Zwischen dieser und der konfessionellen Theologie herrschte eine sehr kühle Atmosphäre. In einem Brief an Schleiermacher klagt Harms diesen an für seine „feste fernere Anhänglichkeit an den Lehrbegriff der reformierten Kirche", welche „die Reformierten freilich beruhigt, aber die Lutheraner beunruhigt" hat.[6]

3. *Die Abendmahlsfrage*

Es war besonders an einer Stelle — man ist geneigt, sie die klassische zu nennen —, wo die Gegensätze hervortraten und wo schon Harms den seiner Meinung nach unvereinbaren Gegensatz zwischen den Lutheranern und Reformierten hervorgehoben hatte: das Abendmahl. Harms erinnerte an das Gespräch zwischen Zwingli und Luther in Marburg und meinte, daß die Differenzen von 1529 fortdauerten. Die Behauptung, „die Zeit habe die Scheidewand zwischen Lutheranern und Reformierten aufgehoben, ist keine reine Sprache. Es gilt, welche abgefallen sind von dem Glauben ihrer Kirche, die Lutheraner oder die Reformierten oder beide?" (These 77). In der nachfolgenden Zeit nahm die Abendmahlsfrage freilich einen relativ unbedeutenden Platz ein. Unter den konfessionellen Theologen war es in erster Linie Wilhelm Löhe, der das Gewicht auf das Abendmahl legte und darin das spezifisch Lutherische und darum auch das Kirchentrennende sah. „Im hl. Abendmahl konzentriert sich die lutherische Lehre", schrieb Löhe in einem Brief. Eine seiner Absichten bei der Gründung der Diakonissenanstalt in Neuendettelsau war, dort ungestört das lutherische Abendmahl feiern zu können. Nur Lutheranern wurde erlaubt, dort zu kommunizieren. „In Dettelsau selbst mußten nichtlutherische Schülerinnen, Kranke, Angefochtene, wenn sie mitkommunizieren wollten, vorher feierlich zur lutherischen Kirche übertreten", erzählt ein Mitarbeiter Löhes.[7] Vor allem war es die Realpräsenz, auf die Löhe besonderes Gewicht legte und die ein Zusammengehen mit den Reformierten unmöglich machte. Damit verfolgte er das Thema weiter, das Harms in seinen Thesen eingeschlagen hatte. Aber Löhes Entdeckung der zentralen Bedeutung des Abendmahls im kirchlichen und persönlichen Frömmigkeitsleben hing sicher auch mit seiner Entdeckung der Liturgien der Alten Kirche zusammen. In dieser Hinsicht gibt es auffallende Parallelen zwischen ihm und den englischen Traktarianern (z. B. Newman), ohne daß eine Beeinflussung festgestellt werden konnte. Statt dessen muß man die Erklärung für das Interesse an der Alten Kirche in gemeinsamen Zeitströmungen suchen. Darauf möchte ich gleich zurückkommen.

4. *Kirche und Amt*

Bisher haben wir über die Bibelfrage, den Kampf gegen die Union und die Neuentdeckung des Abendmahles als treibende Kräfte des Konfessionalismus gesprochen. Dazu kommt das neue Verständnis der Kirche und des Amtes als weitere Ursache der vertieften Kirchentrennung. Der Streit um Kirche und Amt innerhalb des konfessionellen Luthertums ist eine lange und tragische Geschichte, die die Kräfte zersplitterte, anstatt sie zu vereinen. Die ursprünglich gemeinsame Front gegen den Rationalismus und die Union wurde jetzt aufgelöst, und der

Pfeil wurde statt dessen gegen die eigenen Reihen gerichtet. Viel Gedankenarbeit wurde der Rolle des Amtes in der Bibel und im Bekenntnis gewidmet. Das Positive dieser Debatte ist, daß sie Gesichtspunkte und Argumente herausstellte, die zum Teil noch heute aktuell sind. Hier ist auf jeden Fall eine Arbeit getan worden, aus der die Nachwelt Nutzen ziehen kann. Es ist aber beachtenswert, daß trotz des gemeinsamen Hinweises auf die Bibel und das Bekenntnis die konfessionellen Theologen, z. B. Löhe und Höfling, zu einem gegensätzlichen Resultat kamen. Daß sie in einigen Fällen mit den Texten unvorsichtig umgingen und eigene Vorurteile hineinlegten, ist ganz klar. Vom Gesichtspunkt der Textauslegung und der Argumentationsanalyse ist die Debatte sehr lehrreich.

Wir können hier nicht die ganze Debatte verfolgen; ich will nur daran erinnern, daß Claus Harms auch in dieser Hinsicht ein Wegbereiter war. In einer Predigt im Jahre 1816 sprach er aus: „Keine Kirche ohne Priester"[8], und in seinen Thesen kehrt er zu dem Thema zurück. Daß das Amt auf diese Weise aktualisiert wurde, hing sicherlich mit einer neuen Besinnung auf die Aufgabe der Geistlichen zusammen. Harms war sich der Schwäche des damaligen Staatskirchentums bewußt. Daß der Rationalismus die Herrschaft und weite Verbreitung gewonnen hatte, hing damit zusammen, „daß keine Wacht in unserer Kirche war" (Thesen 14 und 30). Im Zusammenhang mit den politisch umwälzenden Geschehnissen des Jahres 1848 sollten diese Gesichtspunkte eine vertiefte Aktualität erhalten. In diesem Jahr brach die Debatte über Amt und Kirche in vollem Maße aus.

II. *Geschichtliche Erklärung des Konfessionalismus*

Die Auffassung von Kirche, Amt und Sakrament stand in Verbindung mit einer allgemeinen Zeitströmung in den Spuren der Romantik und des deutschen Idealismus. Im 19. Jahrhundert wurde in den meisten Konfessionskirchen der naturalistische Rationalismus zurückgedrängt, und es entstand ein neues Interesse an der Kirche. Die Romantik hatte Verständnis für die Geschichte und das historische Erbe. Die Konfessionen wurden erkannt als „individuelle geschichtliche Gebilde, die von einem letzten organischen Prinzip, von einem bestimmten ‚Geist' her gestaltet werden".[9]

Hegel und andere Denker hatten ihre Zeitgenossen gelehrt, die geschichtlich gegebenen Erscheinungen, Kirche, Konfession und Staat, als Träger von Ideen aufzufassen. Wer eine Konfession verstehen wollte, mußte also den tragenden Ideen auf den Grund gehen. Hier findet man die Erklärung für die weite Verbreitung von Begriffen wie Organismus und organisches Wachstum. Viele der konfessionellen Theologen lehrten und entwickelten die organische Betrachtungsweise. Hiermit hing ihre konservative Grundhaltung im Gegensatz zu dem revo-

lutionären Geist der Aufklärung zusammen. Zugleich entstand eine neue Liebe zum Vergangenen und zu den geschichtlich gegebenen Konfessionen. Das neu erwachte Interesse für das konfessionelle Christentum brachte auch eine gesteigerte Polemik zwischen den Protestanten und den Katholiken mit sich. Einer, der diese Veränderung sehr genau registrierte und auch aktiv zu der geschärften Polemik beitrug, war Johann Adam Möhler mit seiner einflußreichen und fortwährend gelesenen und lesenswerten Symbolik. Kurz vor seinem Tode schilderte er die neue Lage. Verschwunden war „jene sinnlich liebenswürdige, behagliche und vielen noch jetzt ganz unvergeßliche Zeit, wo sich die Stimmführer der verschiedenen Konfessionen über dem, wie man vielfach meinte, zu Grabe gebrachten Christentum die versöhnende Hand reichten". „Wissenschaft, Kunst und Leben, alles hat ein ernsteres, strengeres Gepräge angenommen. Katholiken und Protestanten haben sich mit gleicher Anstrengung ... in eigentümlicher Weise gesammelt und von dem niederen Standpunkt, auf welchen sie herabgesunken waren, wieder emporgeschwungen."[10]

III. *Kritische Beurteilung*

Daß die Polemik an die Stelle der Irenik trat, war also ein Faktum. In dieser Entwicklung lag jedoch keine Notwendigkeit. Da die führenden Theologen dieser Zeit auf denselben romantischen und idealistischen Grund bauten, hätten sie sich ebenso gut nähern wie entfernen können. Die Anschauungsweise der Zeit hatte einen konservativen Zug; man wandte den Blick auf das Vergangene und das historisch Gegebene. Aber sie schloß auch einen Entwicklungsgedanken ein. Das, was organisch und lebendig war, mußte wachsen. Die Erlanger Theologen Harless und Thomasius formulierten ihr Programm folgendermaßen: „Erstlich eine feste und sichere Basis, sodann ein lebendiger organischer Fortschritt auf Grund derselben."[11] Diese und andere Theologen dieser Zeit bekannten sich — in der Nachfolge Schellings — zu einer organischen Entwicklung der Theologie. Aber dadurch, daß sie niemals den Ausgangspunkt dieser Entwicklung in Frage stellten, entfernten sie sich voneinander trotz der gleichartigen Ansatzpunkte. Die Erlanger Theologen setzten z. B. voraus, daß die geistige Einheit der Kirche durch die lutherischen Bekenntnisschriften wiederhergestellt worden war. In einer charakteristischen Aussage von 1838, dem Jahr der Gründung der „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche" in Erlangen, heißt es: „In der Reformation dagegen wurde vom Heiligen Geiste die geistige Einheit der Kirche wie mit dem Worte Gottes, so mit der eigenen Geschichte der Kirche wiederhergestellt, so daß das neue Bekenntnis der Reformatoren sich nur als das letzte Glied der großen Kette mit jenem alten Bekenntnisse der einen und allgemeinen Kirche zusammenschloß, von welcher der alte Glaube der ersten Christen zeugte."[12] Unsere Zeit

ist sicher besser bereit, diese Behauptung in Frage zu stellen, und sie kann die Notwendigkeit einsehen, die Ausgangspunkte der Entwicklung zu prüfen. In jeder ökumenischen Arbeit sollte dies eine unerläßliche Aufgabe sein. Welche Konsequenzen daraus entstehen würden, verstehen wir durch eine kritische Prüfung der vorher angegebenen vier Ursachen der vertieften innerprotestantischen Kirchentrennung: 1. die Bibelfrage, 2. der Kampf gegen die Union, 3. das Abendmahl und die Realpräsenz sowie 4. die Kirche und das Amt.

1. Die konfessionellen Theologen sahen aus guten Gründen ein, daß die Bibel vieldeutig ist und darum eine Deutung erfordert. Sie entwickelten ein interessantes Programm für ihre Bibeldeutung und betrachteten die Bekenntnisbildung als die gemeinsame Bibelauslegung der Kirche. Sie hatten eine organische Auffassung des Bekenntnisses, die bestimmte Parallelen zu den Gedankengängen etwa von Möhler und Newman hat und von dem gemeinsamen Hintergrund der Romantik erklärt werden kann. Das Bekenntnis ist „einem triebfähigen Keime vergleichbar, welcher weit entfernt es zum ausgebildeten Schößling gebracht zu haben, seine eigentliche Entfaltung erst sucht und begehrt", heißt es in einer charakteristischen Aussage von 1838.[13]

Ein anderer und radikalerer Ausweg wäre es, die Bibel in ihrem historischen Zusammenhang zu sehen, d. h. in der Situation der Alten Kirche, wo sie konzipiert wurde und Gestalt annahm. Praktisch bedeutet das eine entsprechende Berücksichtigung der Tradition in der Bedeutung von historischen Daten, Glaubensbekenntnissen, Liturgie, kirchlicher Kunst, kirchlichem Gesang und Predigt sowie natürlich der theologischen Reflexion darüber. Sicherlich gibt es eine Reihe von Deutungen der Bibel, worin man mit einem solchen Arbeitsprogramm Einigkeit erzielen könnte. Aber dazu muß man eine größere Vorsicht an den Stellen walten lassen, wo die Bibelaussagen so offen sind, daß sie mehrere Alternativen und vielleicht gleich gut annehmbare Deutungen zulassen. Diese zurückhaltende Einstellung gegenüber dem Text der Bibel könnte hoffentlich den Weg zu einer tieferen Gemeinschaft bahnen, in deren Zentrum der lebendige Herr selbst steht.

2. Der Kampf gegen die Union hing unauflöslich mit dem Bibelauslegungsprogramm zusammen. Die Schwäche der Union war, daß sie meinte, die Lehrsubstanz des christlichen Glaubens beiseite schieben zu können. Sie hatte auch keine Stütze im Glaubensbewußtsein der Menschen, sondern war ein politisches Produkt, ein gutes Stück des kirchlichen und nationalen Enthusiasmus (Hermann Sasse). Eine häufige Kritik gegenüber der Union lautet: „Die Kirchen der Union sind Kirchen ohne geltendes Bekenntnis."[14] Mit einem gemeinsamen theologischen Ansatzpunkt, der die berechtigten Interessen sowohl der Bibel als auch des Bekenntnisses wahrnimmt, könnte eine Annäherung als weniger kontrovers erscheinen. Die konfessionellen Theologen gingen von der Voraussetzung aus, daß die Bekenntnisdifferenzen vom 16. Jahrhundert zwischen Lutheranern und

Reformierten unverändert bleiben müssen. Diesen Gedankengang zu akzeptieren, würde eine Verneinung der theologischen Entwicklung bedeuten, die faktisch jedoch vorhanden ist und die zu neuen Einsichten und Fragestellungen hinleitet.

3. Ich möchte kurz das zum Abendmahl Gesagte kommentieren. In seinem Angriff auf die Union berücksichtigte Harms auch diese Frage und äußerte folgendes: „Die da meinen ‚brach es' sei ein Wörtlein vom großen Reichtum (Harms spielt darauf an, daß die zitierten Worte sowohl in der lutherischen wie in der reformierten Abendmahlsliturgie vorkommen und darum nach Meinung vieler kircheneinend sein könnten) und für dasselbe, soweit sie können die lutherische Kirche aufzugeben, bereit stehen, sind unwissender als das unbefragte Volk, das man über seinen Glauben doch wohl hätte befragen sollen" (These 76). Bald darauf wies er auf das Gespräch zwischen Luther und Zwingli in Marburg hin: „War auf dem Kolloquium zu Marburg 1529 Christi Leib und Blut in Brot und Wein, so ist es noch 1817" (These 78).

Das Zweifelhafte des Argumentes liegt in dem Hinweis auf das Gespräch in Marburg, das zwischen Zwingli und Luther stattfand und nicht die Beziehungen zwischen den Reformierten und Lutheranern berührt. Die neue Reformationsforschung hat die bedeutende theologische Verschiedenheit zwischen Calvin und Zwingli aufgezeigt. Daß das theologische Studium über das Abendmahl nicht aufgehört hat, zeigen die moderne Exegese und auch die Überlegungen, die zu den Arnoldshainer Thesen geführt haben. Die Diskussionen in diesem Zusammenhang beweisen, daß die konfessionellen Fronten in starke Bewegung geraten sind. Warum sollte man die Hoffnung auf ein noch tieferes gemeinsames Verständnis aufgeben? Nicht zuletzt in den Kontroversen über das Abendmahl könnte es nützlich sein zu bedenken, daß unser Wissen, was wirklich mit dem Brot und Wein beim Abendmahl geschieht, sehr begrenzt ist. Wo die Aussagen der Bibel eindeutig sind, z. B. bezüglich der Realpräsenz, braucht man keine Zweifel zu haben, aber wo sie offener sind und verschiedene Deutung zulassen, wäre eine größere Zurückhaltung am Platze.

4. Mit der Entdeckung der Kirche und des Amtes kam etwas Neues auf. Hier sahen die konfessionellen Theologen eine Aufgabe ihrer eigenen Zeit. In ihren Bemühungen gingen auch mehrere von ihnen bewußt oder unbewußt über die von den Bekenntnisschriften angegebenen Grenzen hinaus. Aber weil es sich um eine schöpferische Arbeit handelte — eine organische Entwicklung, um die Terminologie der Zeit zu benutzen —, was hätte diese Theologen daran gehindert, ihren Gesichtskreis zu erweitern und diese Arbeit gemeinsam vorzunehmen? Für die Theologen des 19. Jahrhunderts hätte dies relativ einfach sein können, nachdem sie auf einem gemeinsamen philosophischen Grund aufbauten.

IV. *Ausblick*

Die vorhandenen Voraussetzungen für die Einigung der Kirchen wurden nicht genutzt. Statt dessen entstand eine vertiefte Spaltung. „Seit einigen Jahren erhebt sich in Deutschland wieder die Polemik, oder um das Ding mit seinem wahren Namen zu nennen, der bittere Sektenhaß, die kirchliche Verdammungssucht, das Schauspiel theologischer Gladiatoren."[15] Während dies geschah, waren ganz andere Entwicklungen im Gang, die die gesammelte Energie, geistliche Kraft und Strategie der Christenheit gefordert hätten. Strauß gab sein christentumkritisches Buch „Das Leben Jesu" heraus, Feuerbach schuf seine Religionskritik, Marx formulierte seine Thesen vom dialektischen Materialismus und vom Christentum. Der Darwinismus und Haeckel warteten auf ihre Stunde. Die neue Zeit stand vor der Tür und klopfte unerbittlich an. Die zersplitterte Christenheit war kaum bereit, sie zu empfangen.

Wir sollten darum etwas von unseren Vätern lernen und auch die Konsequenzen daraus ziehen.

ANMERKUNGEN

[1] Siehe M. Schmidt, Der Pietismus und die Einheit der Kirche, in: Um evangelische Einheit, hg. von K. Herbert, 1967, S. 67–114, und E. Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie, Bd. 2 und 4, 1951 und 1952.

[2] G. Thomasius, Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns, 1867, S. 143.

[3] H. Fagerberg, Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts, 1952.

[4] C. Harms, Ausgewählte Schriften und Predigten I, 1955, S. 204 ff.

[5] C. Harms, a.a.O. S. 295 ff.

[6] C. Harms, a.a.O. S. 233.

[7] F. W. Kantzenbach, Gestalten und Typen des Neuluthertums, 1968, S. 86.

[8] A.a.O. S. 221 Anm. 68.

[9] J. R. Geiselmann, Einführung zu J. A. Möhlers Symbolik, S. 73 f., und Fagerberg, a.a.O.

[10] Geiselmann, a.a.O. S. 77 f.

[11] Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1845, S. 1.

[12] A.a.O. 1838, S. 7.

[13] A.a.O. 1838, S. 5 f.

[14] Um evangelische Einheit, 1967, S. 185.

[15] Theol. Quartalschrift 1821, S. 342 (zitiert nach Geiselmann, a.a.O. S. 76).

„Kirchlichkeit" und „Kirchliche Gesellschaft"

VON WILHELM DANTINE

Mit Hilfe dieser beiden Stichworte soll auf bestimmte ekklesiologische Bewußtseinsprozesse aufmerksam gemacht werden, die seit Beginn des 19. Jhdts. das konfessionelle Selbstverständnis stark bestimmen. Sie sind nicht leicht sichtbar zu machen, da sie eher unterschwellig wirksam waren und noch in starkem Maße sind; ihrer rationalen Reflexion standen und stehen traditionelle protestantische Grundauffassungen entgegen, was zur Folge hatte, daß die theologische Ekklesiologie sie bis jetzt nur ungenügend unmittelbar zur Sprache brachte und sie kaum thematisch behandelte. Einer der Gründe für diese Nichtbeachtung war und ist die Vermeidung des Eintretens auf soziologische Grundprobleme; sie galten — und gelten auch heute noch trotz des Ausbaues einer eigenen „Kirchensoziologie" — als theologisch suspekt, als „vor- oder außertheologische" Momente, die nur am Rande eine Rolle spielen dürfen. In Wahrheit bestimmen sie aber entscheidend das kirchliche Selbstbewußtsein und führen zu Denkmodellen und Verhaltensweisen, die nicht nur den veränderten historischen Gegebenheiten schwer gerecht zu werden vermögen, sondern überdies auch in Schrift und Bekenntnis keine wirklichen Grundlagen haben.

I. *Der Einfluß Schleiermachers auf die Entwicklung des kirchlichen Selbstverständnisses*

Wenn hier der Name eines einzelnen Theologen genannt wird, dann geschieht dies nicht wegen seiner überragenden Persönlichkeit, aber auch nicht wegen der unhaltbaren Annahme, daß sich etwa sein Lehrsystem als solches allenthalben durchgesetzt hätte. Wohl aber wird er mit Recht der „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts" genannt, denn in seinem Denken und speziell in seinem ekklesiologischen ist eine aus mancherlei verschiedenen Quellen gespeiste Grundvorstellung hervorgetreten, die sich trotz vieler Modifikationen, ja energischer Widersprüche im einzelnen, bis heute kräftig durchgehalten hat, so daß sie nicht nur bei seinen konfessionsbewußten wie bei seinen unionistischen Schülern in seinen Grundintentionen wiederkehrt, sondern durch diese und über sie hinaus weiterwirkt. Bei Schleiermacher selber ist die Grundintention am reinsten zu fassen, und nur deshalb stellen wir einige typische Aspekte seiner Ekklesiologie heraus, wobei wir ihren geschichtlichen Horizont besonders beachten müssen.

1. In der Epoche, die unter der Schockwirkung eines ersten sichtbaren Zerbrechens des Corpus Christianum und kirchlicher Auflösungserscheinungen steht, hat Schleiermacher in seinem Versuch, die Aufklärung zu überwinden, mit einer inneren Sanierung der Kirche angesetzt. Diese ist ihm keine Randerscheinung, sondern zentrale Mitte seines Denkens, und zwar insbesondere Voraussetzung des tätigen christlichen Handelns in der Welt. Die Kirche bekommt einen vor Schleiermacher im Protestantismus kaum denkbaren Stellenwert, da ihm zwar Christus die „vollkommene individuelle Erscheinung des Göttlichen in der Menschheit" bedeutet, die Kirche jedoch „die vollkommene universelle Erscheinung des Göttlichen in der Welt", wie sein Biograph urteilt.[1] Noch deutlicher: „Die Kirche ist der Offenbarungsträger des Geistes in der Zeit, während Christus nur am Anfang der Zeit steht", wie Holger Samson in seiner Studie„ Die Kirche als Grundbegriff der theologischen Ethik Schleiermachers" (EVZ 1958, 51) urteilt, wobei er zu Recht darauf verweist, daß für Schleiermacher „Geist" das eigentliche Wesen Gottes darstellt und somit für ihn die Trias „Geist–Christus–Kirche" im Grunde an die Stelle der göttlichen Trinität tritt, die deshalb auch nur uneigentlich festgehalten wird. — Wie immer Schleiermacher dann auch wieder die „Gesamtkirche" als eine ideelle, ewige und unsichtbare Kirche ansehen kann und dadurch der Stellenwert der Kirche doch wieder etwas gemindert wird, da sie als sichtbarer Geistorganismus, als „Individuation des göttlichen Geistes", nur in den Partialkirchen geschichtlich in Erscheinung tritt, es bleibt dennoch als bemerkenswertes Faktum bestehen, daß die damalige Infragestellung der Kirche hier mit einer unerhörten Rangerhöhung innerhalb der Heilsordnung beantwortet wird, die sich konsequenterweise für das Selbstbewußtsein des geschichtlichen Kirchentums entsprechend, d. h. in einer Steigerung ihrer Rollenerwartung im ganzen des Glaubenslebens auswirken mußte.

2. Nun ist Schleiermachers Kirchenidee wesentlich durch den Begriff des „Organismus" konstituiert, dessen Geschichtlichkeit wesenhaft als ein natürliches Wachstum verstanden wird, welches überdies unter dem Einfluß einer optimistischen Fortschrittsidee gedacht wird, so daß Schleiermacher z. B. von der „Perfektibilität" der Kirche überzeugt ist. Die innere Verwandtschaft mit der „organologischen" Staatslehre eines *Adam Müller* liegt auf der Hand und tritt nicht nur in der „Christlichen Sitte", sondern auch in der „Glaubenslehre" deutlich zutage, und zwar kennzeichnend unter der Begrifflichkeit des „neuen göttlich gewirkten Gesamtlebens" bzw. des „Gemeingeistes", mit welch letzterem der Heilige Geist in seiner Wirksamkeit identifiziert wird.[2] Wenn hier u. a. ausgeführt wird, daß der Heilige Geist eben nur als „Gemeingeist" die „Lebenseinheit der christlichen Gemeinschaft" bzw. die „innere Lebenskraft der christ-

[1] D. Schenkel, Friedrich Schleiermacher. Ein Lebens- und Charakterbild. 1868, 586 ff.
[2] Glaubenslehre §§ 87; 116, 3; 122.

lichen Kirche als eines Ganzen" sein kann und es als solche ist, dann wird, wenn man das unter „Gesamtleben" und unter „Gemeinschaft" von ihm Verstandene analysiert, unmittelbar einleuchtend, wie sich hier eine geistmetaphysische mit einer soziologischen Wirklichkeit vermischt.[3] Die Bedeutung der Kirche als „Gemeinschaft" spiegelt sowohl das im Pietismus geborene und in der Erweckung wieder kräftig auflebende bruderschaftlich-genossenschaftliche Element wider (Glaubenslehre § 115 „Die christliche Kirche bildet sich durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken") als auch die sich im 18. Jhdt. herausbildende „patriotische Gemeinde", einer Vorform der Idee des „Volkes", die mit dem Entstehen des modernen Nationalismus aufs engste zusammenhängt.

Wir können hier nicht auf die geistige Hintergrundgeschichte mit ihren neuplatonischen Akzenten eingehen, aber es lohnt sich für unsere Thematik, darauf zu verweisen, wie der „Gemeingeist" sich zum „Volksgeist" entwickelt hat und im Zusammenhang mit dem Erwachen des deutschen Nationalbewußtseins zu einem entschiedeneren Antijudaismus führte, in dem alle Grundelemente des späteren christlichen, achristlichen und antichristlichen Antisemitismus impliziert waren. Schleiermacher– und mit ihm das Gros der geistigen Führer der nationalen wie der religiösen „Wiedergeburt" – war trotz seiner vielen persönlichen Kontakte mit einzelnen Juden entscheidend mitbeteiligt an diesem geistigen Prozeß. So widersetzte er sich als einer der ersten energisch einer kirchlichen Hilfe für das Emanzipationsverlangen der Juden, die in Berlin durch Erlangung der Taufe als gesamte Gruppe in den Genuß der staatsbürgerlichen Rechte kommen wollte, und zwar mit der hier allein interessierenden Begründung, daß durch diese „fremde" Infiltration die Homogenität des gesellig sich darlebenden Gemeingeistes der völkischen wie der kirchlichen Gemeinde gestört würde! Mit seiner Idee von Kirche war eine Vorstellung von geselliger „Kirchlichkeit" verbunden, die es ebenso „rein" zu halten galt wie die nationalbewußte Bürgergemeinde von Französlingen und Juden. Von konstitutiver Bedeutung ist hier der Gedanke der „Individualität", die nicht nur dem einzelnen Menschen, sondern der „Person" des Volkes, Staates und auch der Kirche eignet, die als Individuation des „Gemeingeistes" in ihrer besonderen „Eigentümlichkeit" erhalten werden muß.[4]

Die innere Struktur des „Gemeingeistes" beseelte den „Volksgeist" wie auch den „Gemeindegeist" der kirchlichen Gemeinden. Besonders deutlich wird das in der grundlegenden Rolle, die die „Familie" bzw. das „Haus" für Volk (bzw. Staat) und Kirche spielt. Die Familie ist nicht etwa nur der Ort, an dem sich als

[3] Vgl. Hans Reuter, Zu Schleiermachers Idee des „Gesamtlebens", 1914.

[4] Vgl. den in Erscheinung begriffenen 2. Bd. von „Kirche und Synagoge", Kap. „Romantik und Idealismus" W. Dantine.

dem unmittelbarsten menschlichen Lebenskreis Gesellschaft und Kirche treffen (können), sondern die Familie als solche, d. h. von ihrer Natur her, ist „das soziologische Urbild der Kirche" (Samson, 68), ja „die Familie ist die ursprüngliche Kirche", und daher gilt: „Jeder ist also von Natur in der Kirche ... so kann es keine Familie geben, in der nicht etwas Kirche wäre."[5] Wir blicken hier weniger auf die bekannten Konsequenzen einer solchen Theorie, wie sie etwa im Begriff eines „christlichen Staates" liegen, sondern darauf, daß hier notwendig „Kirche" vom „Haus" aus gedacht wird: Die Geschlechtsgemeinschaft wird als „Funktion der Kirche" verstanden, denn „die eheliche Verbindung ist der erste Akt im verbreitenden Prozeß der Kirche, die Realisierung der Idee der Kirche" (Samson, 27), Kinderzeugung und Erziehung, an die sich für Schleiermacher die „Mission" anschließt, die er als „Wachstum der Kirche über die Grenzen eines christlichen Volkes hinaus" versteht und in Analogie zum Kolonialismus der Staaten sieht, so daß sie vor allem eine Aufgabe der „Grenzkirchen" darstelle (Samson, 28). Dieses Denken von der Struktur der Familie her verbindet sich harmonisch mit dem erwähnten gewichtigen Element der „Individualität" und der Bewahrung ihrer „Eigentümlichkeit", wozu nun noch als Grundbegrifflichkeit der Ethik überhaupt, d. h. des „darstellenden Handelns", die „Geselligkeit" tritt (Chr. Sitte, 620 ff.). Das Ergebnis ist nun mit innerer Notwendigkeit ein Verständnis von Kirche als einer religiösen Gemeinschaft, in welcher die eigentümlichen Elemente des eigenen Wesens wie in Familie und Volk ausgelebt werden müssen, und zwar in einer möglichsten Dichte gesellig-gemeinschaftlichen Handelns. Entfaltung erfordert in erster Linie ungestörte Bewahrung und Pflege des Häuslich-Besonderen.

3. Sicherlich darf nicht übersehen werden, daß Schleiermachers Gedanke von der Kirchwerdung der ganzen Menschheit letztlich eine Christianisierung der menschlichen Gesellschaft durch die gesellige Tätigkeit des einzelnen meint, die von ihm als ein allmählicher Assimilationsprozeß gedacht war (Chr. Sitte, 631). Damit sind im Ansatz auch „liberale" Entwicklungen intendiert, die auf eine Auflösung oder Überflüssigmachung der Kirche hinauskämen, wie sich etwa bei *Richard Rothe* zeigt, nach welchem das Christentum sein „kirchliches" Stadium zu überwinden habe, da es bereits in sein „politisches" und „sittliches" Stadium eingetreten sei und darum die Kirche ihren Beruf, „das prinzipielle Organ der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers zu sein, ... auf ihren Nachfolger, den Staat, als die allgemeine sittliche Gemeinschaft übertragen" müsse.[6] Wenn Schleiermacher selbst trotz seiner Fortschrittsgläubigkeit und seiner Überzeugung von der Perfektibilität der Kirche solche ihm prinzipiell naheliegenden Konse-

[5] Fr. Schleiermacher, Die christliche Sitte, hgg. v. L. Jonas, 2. Aufl. 1884, Beilage A. §§ 72 u. 73.

[6] Theologische Ethik, III. 1848, 1010 ff., bes. 1034.

quenzen nicht zieht, Rothes Weg also nicht beschreitet und aufs Ganze gesehen die „Kirchlichkeit" der Kirche im Rahmen seines Einflusses bestärkt hat, dann hängt dies mit seinem berühmten Ellipsengleichnis zusammen, nach welchem der eine Geist als der eine Mittelpunkt des Ganzen dennoch nur in zwei Brennpunkten faßbar ist, in Philosophie und Dogmatik, in „nous" und „pneuma".[7] Aber wiederum sind beide so aufeinander bezogen — „Gott selbst ist die Vernunft"! (Chr. Sitte, 314) —, daß die Vernunftwissenschaft die Grundlage der Theologie sein kann und muß, daher aber auch der Organismus des „nous" (des Handelns des Staates) die Voraussetzung für das Handeln der Kirche ist. Dies wirft nun nochmals ein verstärktes Licht auf die Realität der „Gemeinschaft". In Entsprechung zu der „christlichen Idee, . . . daß der göttliche Geist seinen Ort hat in der Gemeinschaft, und in den einzelnen nur sofern sie Glieder derselben sind" (Chr. Sitte, 113) werden alle einer natürlichen Gemeinschaft immanenten Notwendigkeiten, zu deren Erhaltung und zur Steigerung ihrer Existenz von größter Wichtigkeit. Die Kirche ist nicht mehr nur Instrument des Heiles für die menschliche Gesellschaft, sondern sie wird insofern Selbstzweck, als sie nach den Strukturgesetzen der „Gemeinschaft" ihre Extensivität nur als gesteigerte Intensivität erfahren kann (Chr. Sitte, 313), was zur Folge hat, daß „der ganze Prozeß der Steigerung anzusehen ist als ein Handeln der Kirche auf sich selbst" (374).

II. *Die spätere Entwicklung*

Dieses „Handeln der Kirche auf sich selbst" mußte notwendigerweise dann verstärkt in das kirchliche Bewußtsein treten, als der kirchliche Fortschrittsoptimismus verebbte und einem defensiven Pessimismus Platz machte. Schleiermachers Idee von einem Kirchwerdungsprozeß der allgemeinen Gesellschaft sank ins Vergessen. Während seine Denkanstöße auf patriotisch-nationalem Felde einen gesonderten Weg weiterliefen und an der nationalistischen Formung des Säkularismus mitwirkten, wurde seine aus gesellschaftlichen Prämissen gewonnene Idee von der „Gemeinschaft" und dem Heiligen Geist als „Gemeingeist" zum Impuls eines Ausbaues der konfessionsbestimmten (lutherischen, reformierten, unionistischen) Landeskirchen. Trotz der Beibehaltung der staatskirchlichen und volkskirchlichen Gestalt und dem damit verbundenen Postulat der Vertretung der gesamten Gesellschaft erstreckte sich in zunehmendem Maße die Verwirklichung der Gemeinschaftsidee nur mehr auf die „kirchliche" Kerngemeinde, während die Unkirchlichkeit der sich allmählich bildenden und durch einen „neutralen" Staat repräsentierten „pluralistischen" Gesellschaft für ein Handeln der Kirche auf sich selbst unerreichbar blieb. Die Konsequenz lag in der Herausbildung einer eigenen „kirchlichen Gesellschaft", die zwar selten so

[7] Brief an Jakobi, Fr. Schl. Briefe II., 343.

genannt wurde, da man diesbezüglich einer Selbsterkenntnis geflissentlich aus dem Wege ging, war aber gleichzeitig darum bemüht, bestimmte Einflußsphären in Staat und Gesellschaft zu erhalten, zu befestigen oder wieder zu erobern.

Es liegt auf der Hand, daß diese eben gegebene summarische Behauptung in vielfacher Hinsicht differenziert werden müßte, ging es uns hier in erster Linie um eine genaue historische Darstellung. Die geschichtlichen Einzelheiten haben aber für unsere Absicht nur zeichenhaften Wert, und darum mag es genügen, einige wesentliche Momente hervorzuheben, die unser Interesse von unserer Gesamtthematik her verdienen dürften.

1. Als erstes soll im Blick auf unser Thema der innerprotestantischen Kontroverse und der konfessionellen Spaltung vermerkt werden, daß deren Beziehung zum Phänomen der „Kirchlichkeit" und der „kirchlichen Gesellschaft" erst gegen Schluß dieses Referates unmittelbar in Augenschein genommen wird. Zunächst ist es wichtig zu sehen, daß die Entwicklung nicht nur quer durch den Protestantismus geht, sondern auch nicht ohne interessante Parallelen zum Katholizismus ist, die ebenfalls im Vorbeigehen gestreift werden müssen. Es besteht eine eigentümliche Gemeinsamkeit, die sich in den getrennten Konfessionen ebenso wie in den Unionskirchen auswirkte, und das macht eine Wesenseigentümlichkeit der konfessionellen Problematik im 19. und 20. Jhdt. aus. Gemeinsames oder mindestens ähnliches Schicksal und gemeinsame oder ähnliche außertheologische und theologische Motive und Antriebe haben eigenartigerweise zu gegenseitiger Trennung und Absonderung geführt, was allein schon dadurch charakterisiert erscheint, daß es nicht nur um eine lutherisch-reformierte Entfremdung geht, sondern auch noch um eine solche zwischen den unionistischen Kirchenkörpern und den konfessionell bestimmten, was der ursprünglich intendierten Vermittlungsidee des Unionsgedankens eine zusätzliche Hemmung einbrachte. — Wir werden also zunächst auf auftretende Gemeinsamkeiten zu achten haben.

2. Die bereits zweimal kurz angespielte Tendenz zur Verschleierung der soziologischen Hintergründe des eigenen kirchlichen Selbstverständnisses fällt dort besonders auf, wo eine besondere Neigung zur Verkirchlichung des christlichen Lebens begegnet. Wir treffen gerade da die von Schleiermacher gegebenen Stichworte an, aber sie werden mit oder ohne direkten Bezug auf ihn als theologische Begriffe naiv, d. h. unreflektiert, aufgenommen und benützt. Was *Karl Barth* an Schleiermacher mit Recht rühmend hervorhebt, daß er sich nämlich der Problematik seines theologischen Unterfangens stets bewußt war und dem durch rationale und selbstkritische Erhellung Rechnung zu tragen sich bemühte,[8] das fehlt in bemerkenswerter Weise in den ekklesiologischen Ausführungen jener Theologen und Kirchenmänner, denen es auf eine Festigung der kirchlichen

[8] K. Barth, Die protestantische Theologie des 19. Jhdts., 1947, 384 ff.

Grundlagen im Sinne einer Positivität des christlichen Glaubens ankam. Gerade jene Art von Ekklesiologie, die sich peinlich genau darum bemühte, die eigene Position mit exakten religions- und kirchengeschichtlichen, exegetischen und dogmatischen Argumenten als richtig zu erweisen, wurde naturgemäß nicht nur damals zur willkommenen Zielscheibe spöttischer Kritik von seiten der aufkommenden soziologischen Wissenschaften, was sich heute aus bekannten Gründen wiederholt, sondern bietet in der Tat auch der besonnenen Ideologiekritik von heute weitgehende Möglichkeiten, auf ein „falsches" Bewußtsein zu erkennen, das sich zur Sicherung gültiger Herrschaft jeglicher selbstkritischen Hinterfragung entzieht.

Natürlich spielen eine Fülle zeitbedingter Motive eine verständliche Rolle: Abneigung gegen die kritische „liberale" Theologie, Neigung zu einer im gesamten konservativen, wenn nicht restaurativen, Grundgesinnung in politisch-kulturell-ökonomischer Hinsicht, wie überhaupt die vorwiegend defensive Grundstruktur der theologischen und kirchlich-praktischen Absicht. Es enthüllt sich darin allerdings schon ein entscheidender Aspekt von dem, was als „Kirchlichkeit" in seiner Bedeutung von uns herausgearbeitet werden soll, wenn hier bewußt alles unter dem verhüllenden Deckmantel überlieferter kirchlich-theologischer Begrifflichkeit abgewandelt wird, obwohl einer eindringlichen Analyse die innere Veränderung und Umwandlung der Inhalte nicht verborgen bleiben kann. Das Insistieren auf einen traditionellen Sachzusammenhang unter gleichzeitiger unveränderter Polemik gegen den römisch-katholischen Traditionalismus, das subjektiv-unbewußte, aber eben auch nicht selbstkritisch reflektierte Verbleiben in einer reformatorischen Nomenklatur, deren ursprüngliche eigentümliche Akzentuierung gleichzeitig durch eine neue Sinndeutung unterwandert wird, deren Sinnbedeutung nicht rational ins Bewußtsein gehoben wird, dürfte typisch für dieses Phänomen sein. Man spricht von „Amt" und „Gemeinde" und meint „Institution" und „Gemeinschaft" im Sinne des „Gemeingeistes" und des organologischen Entwicklungsdenkens, verdrängt aber diese philosophischen Hintergründe und soziologischen Ursprünge solcher Denkweisen.

Dies wird z. B. bei einer solch imponierenden kirchlich-theologischen Gestalt wie *Theodor Kliefoth* sichtbar, der heftig gegen jede Weise einer Beziehung der Kirche auf die Gesellschaft polemisiert, weil er darunter nur den ihm verhaßten Rousseau'schen „contrat social" versteht. Deshalb sind ihm sowohl der politische „Constitutionalismus" als auch jede kirchliche presbyteriale Synodalverfassung „schlechthin Lüge".[9] Zugleich entwirft er, der noch unmittelbar bei Schleiermacher gehört hatte, auf der Basis einer Kombination von „göttlicher Heilsordnung" und „geheiligter Naturordnung" und unter der immer wiederkehrenden

[9] 8 Bücher von der Kirche, I. 1854, 27, 400 ff., bes. 410.

Chiffre eines „lebendigen Organismus" ein institutionalistisches Verständnis von Kirche, das eindeutig einem organologischen Gesellschaftsdenken entstammt, jedoch aufgrund formaler Berührungspunkte aus den lutherischen Kirchenvätern, denen solches Denken fremd war, begründet wird. „Es ist nicht das Volk Gottes zuvor als in verschiedenen Ämtern und Ständen gegliedertes da, so daß es dann die Mannigfaltigkeit der Institute aus sich hervorbrächte, sondern diese göttlichen Institute, Ehe, Häuslichkeit, Mandat, die Gnadenmittel, Obrigkeit usw. sind als von Gott geordnete Dinge da, und je nachdem diesem oder jenem dieses oder jenes Ding von Gott als sein ‚kleros' zugeteilt wird, tritt er damit in diesen oder jenen Ordo der Kirche ein" (362). Wie wichtig ihm der Institutscharakter der Kirche ist, die man nach ihm im Begriff einer „ganzen" Kirche, nämlich „als eines in Ständen von göttlicher Ordnung gegliederten Organismus" (411–12) fassen muß, erhellt daraus, daß diese „ganze Kirche" als „sittliche Persönlichkeit" zu werten ist, welche Persönlichkeit in einem Amt der Kirchenordnung, nämlich im Amt der „Kirchenleitung" oder des „Kirchenregimentes", das vom Predigtamt grundsätzlich unterschieden wird, in sichtbare Erscheinung und entsprechende Würde treten muß (354). Damit geht Hand in Hand eine Verrechtlichung des gesamten kirchlichen Lebens, wie sie bisher gerade dem Luthertum fremd war – die von Kliefoth zur Stützung herangezogenen Kirchenordnungen des 16. Jhdts. haben eine ganz andere Funktion –, wobei nicht nur die fraglose Übernahme des Rechts- und Gesetzesdenkens aus dem „menschlichen Leben überhaupt" (378) sowie der vielsagende Ausdruck einer „Maschinerie der Kirchenordnung" auffällt, sondern vor allem die Versicherung: „Die Heilsordnung wäre wirkungslos und todt, wenn nicht ... die Maschinerie der Kirchenordnung da wäre, um die Heilsordnung in geregelte und sichere Actionen zu setzen" (386/87).

Mit dieser Wendung wird verräterisch deutlich, worum es eigentlich diesem Aufgebot von gesetzlichem Kirchenrecht, neuartiger Etablierung eines kirchlichen Leitungsamtes in der Form einer kirchenbürokratischen Hierarchie und theologisch begründeter Institutionalisierung der Kirche überhaupt geht: Es handelt sich um therapeutisch-sanative Hilfsaktionen, um der um sich greifenden „Unkirchlichkeit" Herr zu werden, wobei der dies alles sich gefallen lassenden „Kirchlichkeit" ein entsprechendes Lob zuteil wird. Nun darf man sicherlich ein solches Experiment aus dem 19. Jhdt. schon deshalb, weil es heute nicht mehr unmittelbar aktuell ist und sich nur teilweise durchgesetzt hatte, nur als eines von vielen ähnlichen Beispielen ernst nehmen. Aber ohne dies im einzelnen belegen zu müssen, darf doch darauf verwiesen werden, daß sowohl die in unserem Jahrhundert so stark wieder erwachende Kirchlichkeitsidee als auch der erneuerte Konfessionalismus gerade an den Kliefoth'schen Gedanken anzuknüpfen bemüht waren – es sei nur an die vielfach nach dem 1. und 2. Weltkrieg, wenn

auch noch unter anhaltender heftiger Diskussion eingeführten kirchlichen „Lebensordnungen" erinnert.[10] Unser Interesse an dem Komplex vielfältiger Erscheinungen, auf die hier nur flüchtig verwiesen werden kann, besteht darin, daß sich hinter dem selbstverständlich-vertrauten und vom einfachen Wortverstand her nur positiv zu wertenden Begriff der „Kirchlichkeit" ein ganz bestimmtes Konzept verbirgt, das durchschaut werden muß. Aus einer dem christlichen Glauben wesensgemäß-selbstverständlichen Forderung des dritten Gebotes wird nicht nur ein Ehrenschild des „treuen" Gemeindekernes, sondern ein Rettungswerk für das Volk Gottes selbst, das dieses notwendig in eine Defensivstellung nicht nur gegenüber der „ungläubigen Welt", sondern auch gegenüber dem überwiegenden Gros der nominellen Christenheit bringt, wobei noch in der Regel dessen verbleibende finanzielle Kraft (Kirchensteuer) zum Ausbau einer introvertierten, möglichst geschlossenen Festung verwendet wird. Diese Kirchlichkeit wird auch statistisch und geographisch meßbar gemacht und dient der Erhaltung einer „geschlossenen Gesellschaft", für die im Grunde auch die Geschichte prinzipiell geschlossen erscheint bzw. nur soweit geöffnet werden soll, als es notwendig ist, sich ein wenig zeitgeschichtlich zu adaptieren. Mehr aber wird nicht gestattet, und dies bewirkt den seltsamen, aber nicht zu übersehenden Umstand, daß diese für sich existierende „kirchliche Gesellschaft" durch eine weitgehende Immobilität gekennzeichnet erscheint.

3. Dies muß nun noch von einer anderen Seite beleuchtet werden, und zwar nicht nur, um eine schon genannte Dimension genauer zu unterstreichen, sondern auch, um dadurch demonstrieren zu können, daß die relativ einseitige und nicht sehr häufig auftretende institutionalistische Spielart des organologischen Gemeinschaftsdenkens im Sinne Kliefoths, den wir als Beispiel dafür heranzogen, keineswegs die einzige Möglichkeit war, die auf dem Boden der Gemeingeist-Idee entstehen konnte. Es gibt andere Spielarten, in denen die Institute göttlicher Ordnung nicht im selben Maße im Vordergrund standen. Sie gingen vor allem von der Idee der erfahrbaren *Gemeinschaft* aus. Das gilt z. B. für den für die Geschichte des Luthertums so bedeutsamen *Wilhelm Löhe*, den Initiator des heute noch so virulenten Gedankens vom Luthertum als der „Mitte der Konfessionen".[11] Ihm ist die Treue zu dem Bekenntnis der lutherischen Väter und die von ihm behauptete einzigartige Schriftgemäßheit der lutherischen Lehre der Kern aller seiner Überzeugungen. Aber schon die Überschrift über den ersten Abschnitt des ersten der „Drei Bücher" formuliert den philosophisch-anthropologisch-soziologischen Grundgedanken seines Denkens, ohne dies freilich auch nur anzudeuten: „Wir sind zur Gemeinschaft und zur Kirche geboren" (3 ff.), und tatsächlich entwickelt er aus der Notwendigkeit des Menschen, Gemeinschaft zu er-

[10] Vgl. etwa Otto Friedrich, Einführung in das Kirchenrecht, 1961, 352 ff.

[11] 3 Bücher von der Kirche, 1845, 109.

fahren, sowohl den christlichen Gottesglauben wie auch seine ganze Ekklesiologie. In der romantischen Grundstruktur des gesamten theologisch-ekklesiologischen Denkens unterscheidet er sich in nichts von dem bekannten Vermittlungstheologen und Vertreter der Union *Carl Immanuel Nitzsch*, der von der Behauptung ausgeht: „Religion, an sich schon Gemeinschaft, ... ist ... ihrem Zwecke nach nichts Einsames."[12] Sie, die Religion im allgemeinen, erscheint ihm „als Gemeinschaft der Gemeinschaft", so daß er hier schon, im Vorfelde des spezifisch Christlichen, in der „Persönlichkeit der Gemeine" ein „wesentliches Moment des Gemeinlebens, ein Moment des Gemein-Bewußtseins" erblickt (137/38). Das Christentum ist ihm dann „verwirklichte Religion", d. h. aber „verwirklichte religiöse Gemeinschaft" (142), in welcher wie bei Schleiermacher das gesellige Element eine ganz wichtige Rolle spielt, d. h. die mitmenschliche Kommunikation auf der bruderschaftlichen Ebene (174 ff.). Weniger auf den Institutionalismus bedacht, stellt dann die „freie Geselligkeit" im genossenschaftlichen Sinne ein sehr wesentliches Element dar (266), das sich kirchlich vor allem in der Gestalt des „christlichen Vereines" auslebt (479 ff.).

Hier kommt es infolge des relativen Zurücktretens des Institutsdenkens und des relativen Vorranges der bruderschaftlichen Ebene zu dem für den Protestantismus im 19. Jhdt. so typischen Zustand, daß sich „Kirchlichkeit" in den von der Kirche organisatorisch unabhängigen „Vereinen" darstellt. Hier verschieben sich wohl soziologische Formen und konkrete Gestaltgebungen gegenüber dem von der strengen „Maschinerie" der kirchlichen Lebensordnungen bestimmten kirchenregimentlichen System, das wir am Beispiel Kliefoths kennenlernten. Dieser Unterschied soll in seiner theologischen und praktischen Bedeutsamkeit keineswegs geleugnet werden, aber im Blick auf unsere Problematik bedeuten diese Differenzen nicht mehr als Varianten ein und derselben Systematik. Die „Kirchlichkeit" wird jetzt als „Christlichkeit" in der Form christlich bestimmter Geselligkeit durch aktive Beteiligung an den diversen variablen Möglichkeiten ausgelebt. Die Kirchlichkeit benützt vermehrte Möglichkeiten der Betätigung, aber auch die kirchenregimentlich-kirchenzuchtlich bestimmte Seelsorge hat vermehrte Möglichkeiten der Kontrolle dieser Christlichkeit, die jener der Kirchlichkeitskontrolle mit Hilfe der Kirchenordnungsmaschinerie in nichts nachsteht. Im Vergleich mit der fast „einfältig" – dies Wort im besten Sinne verstanden – zu bezeichnenden Methode pastoraler Weisheit, die Gemeindeglieder in ihrer praxis pietatis inmitten ihres Weltlebens zu betreuen, wird hier die Kirchlichkeit statistisch nachweisbar und reglementierbar gemacht und eine Art von Reifezeugnis für das tätige Glied der kirchlichen Gesellschaft zur Verfügung gestellt. Die nachweisbar vielfältige Gebundenheit des Predigtamtes an die korrekten

[12] Praktische Theologie I, 1847, 136.

und eifrigen Vertreter solcher geselliger Kirchlichkeit ist nur eines unter manchen Indizien für die babylonische Gefangenschaft, in die sich die Kirche solcherart freiwillig begibt.

In welch starkem Maße sich der prinzipielle Ausgang von einem vorgegebenen Gemeinschaftsgedanken auswirkt, wird z. B. darin deutlich, daß die christliche Ethik gegenüber den „natürlichen" Gemeinschaftsordnungen in Unfreiheit gehalten werden muß. Ähnlich wie schon bei Schleiermacher das „Haus" die Leitlinie für das christliche Handeln wird und vor allem „Fremden" abgeschlossen werden muß, wird bei Nitzsch der Ethik untersagt, was nicht im Einklang mit der Pietät der Familie steht (289 ff.). Gewiß wird man in Rechnung zu stellen haben, daß die damalige konkrete geschichtliche Situation noch kaum, wie heute häufig, den gläubigen Christen in der vom Unglauben der Eltern bestimmten Familie kennt, aber es bleibt bestehen, daß radikale prophetische und apostolische Forderungen gar nicht erhoben werden dürfen, weil Kirchlichkeit und Christlichkeit fundamental auf einer bestimmten vorgeformten soziologischen Ebene beruhen. Der Grund liegt nicht darin, daß die Wahrheit des Evangeliums unbekannt wäre oder absichtlich verbogen würde, aber sie wird gefesselt durch die soziologische Struktur dessen, was man als eigentliches Fundament ansieht, den Gemeingeist der Gemeinschaft.

Dies läßt sich auch deutlich an einem gut lutherischen Pendant zu Nitzsch zeigen, nämlich an *A. G. C. Harleß*. Dieser weiß wohl von einer prinzipiellen Differenz zwischen Familiengeist und Heiligem Geist, aber er kommt doch nicht um die ihm selbst nicht ganz geheure Forderung einer „Anerkennung der Göttlichkeit der Volksordnung" herum.[13] Die Frage solcher Anerkennungen aber bestimmt – übrigens auch heute nicht selten – das Gegensatzpaar Kirchlichkeit–Unkirchlichkeit (305), und dies kann auch nicht anders gesehen werden, weil grundsätzlich an der „Beziehungsform der natürlichen Gemeinschaft zur Erziehungsform für das Reich Christi" festgehalten wird (283). – Die christlich-kirchliche „Gesellschaft" kann sich gerade als solche von der jeweiligen allgemeinen Struktur der Gesellschaft nicht lösen, wenn sie als deren bloßer Spezialfall ihre eigene Existenz versteht. Ein noch dazu sich selbst verdeckendes und einer selbstkritischen Hinterfragung ausweichendes, d. h. ideologisches Selbstverständnis der Kirche als einer eigenen geschlossenen Gruppe innerhalb der allgemeinen Gesellschaft vermag sich offenbar von dieser Gesellschaftsstruktur nicht zu befreien und bleibt ihr verfallen – worauf ja u. a. auch die verhältnismäßig starken Relikte von autoritärem Obrigkeitsdenken und nationalistisch-bürgerlichen Vorstellungen in den bewußt kirchlichen Gruppen innerhalb der Kirche hindeuten. Aber damit kann hier nur im Zeichen einer Anmerkung auf ein weites und tief geglie-

[13] Christliche Ethik 4. Aufl. 1849, 291/92.

dertes Feld von Zusammenhängen verwiesen, aber nicht näher darauf eingegangen werden.

4. Nun erst erscheint es sinnvoll zu sein, sich unmittelbar dem innerprotestantischen konfessionellen Problem zuzuwenden, wobei an historischen Einzelheiten kaum etwas Neues beizutragen sein dürfte. Aber es muß nun ein Moment stärker unterstrichen werden, das in unseren Darlegungen schon impliziert war, aber doch nur gelegentlich angesprochen wurde, jetzt aber im Zusammenhang unserer bisherigen Einsichten besonders bedacht werden muß. Es handelt sich darum, daß eine feste gesellschaftliche Gruppe um ihres Selbstverständnisses wie um ihrer Selbstbehauptung nach außen willen ein festes Lehrsystem braucht, wobei es sich um einen reziproken Bezug handelt, da ein festes Lehrsystem selber wieder auf eine geschlossene Gesellschaftsgruppe angewiesen ist. Man darf hier an die zu allen Zeiten wiederkehrende Klage über die „auflösende", d. h. die „Gemeinschaft" gefährdende Wirkung einer jeweils „neuen Theologie" denken, besonders wenn diese sich als „kritische" Theologie versteht. Der „Gemeingeist" braucht zur Verwirklichung des geselligen Lebens wie zur Fundierung des institutionellen Organismus einen überschaubaren geistigen, in unserem Falle religiösen Überzeugungszusammenhang, ähnlich wie ihn eine bürgerliche, nationale oder soziale Gruppe zum eigenen Selbstverständnis und zur Durchsetzung nach außen braucht. Der Gemeingeist muß ein Gemeinschaftsverständnis entwickeln, das sich an die einzelnen Glieder der Gemeinschaft schlagwortartig vermitteln läßt und sich vor allem als festverschnürtes Paket von Überzeugungen nach außen darstellen muß. Denn es kommt für den Gemeingeist wesentlich darauf an, daß das überschaubare Ganze unversehrt überliefert und verteidigt wird. Der Gesamtkomplex dieses Systems ist wichtig, wichtiger jedenfalls als die einzelnen darin verpackten „Wahrheiten". „Wahrheit" im strengen philosophischen und theologischen Sinne ist als unmittelbarer Anspruch an Denken und Handeln hier relativ unwichtig gegenüber der Bereitschaft, die ganze „Summe" von Überzeugungseinzelheiten, die für die Gruppe gesellschaftstypisch ist, zu übernehmen und sich zu ihr u. U. auch dann zu „bekennen", wenn die in diesem Paket verpackten Einzelwahrheiten von den einzelnen Menschen gar nicht intellektuell redlich verifiziert werden können. Römisch-katholische Reminiszenzen an eine „fides implicita" und das jeweils notwendige „sacrificium intellectus" stellen sich hier unwillkürlich ein; wir kommen darauf noch einmal kurz zurück. Wichtiger noch ist die Feststellung: „Gemeingeist", der sich in einer geschlossenen Gesellschaft verwirklichen soll, braucht und entwickelt „Weltanschauung" im typischen Sinn dieses Begriffes hinsichtlich seiner erkenntnistheoretischen und soziologischen Ambivalenz. Noch immer ist die Darlegung der „Struktur" von Weltanschauung durch *Wilhelm Dilthey* wegweisend für diese fundamentale Verwandlung der Wahrheitsfrage; ein sehr instruktives Beispiel für die Ent-

stehung von Weltanschauung bieten die Arbeiten von *Iring Fetscher* (Marxismusstudien). — Wir stehen damit wieder in der Nähe des Phänomens der Ideologie, vor allem vor dem der Verwandlung von „Glaube" und der diesem eigentümlichen „Wahrheit" in „Weltanschauung" und ihrem ganz anderen Wahrheitsbegriff. Dies ist ein ungeheuer tiefer und vielschichtiger Komplex, der hier naturgemäß nicht näher ausgebreitet werden kann.

Nur auf ein grundlegendes Problem möchte ich kurz eintreten, weil es mit einem zweifellos naheliegenden Einwand gegenüber dem eben Gesagten zusammenhängt. Dieser betrifft das Verhältnis von „Kirche" und „Lehre", das zweifellos als ein notwendiges und gesundes bezeichnet werden muß, und deshalb wird man argumentieren, daß die Notwendigkeit und Wichtigkeit dieser Relation den eben vertretenen Behauptungen widerspricht. Nun muß hier aber genau unterschieden werden. Historisch gesehen haben sich die großen Grunddogmen der Kirche in einem prinzipiellen Kampf um elementare Wahrheitsfragen durchgesetzt, ehe noch einzelne soziologische Gruppen diese dann zu ihrer Selbstfundierung benützen konnten. Erst im Gefolge der grundlegenden Lehrstreitigkeiten zeigen sich die ersten Anzeichen ihrer ideologisierenden Anwendung, so etwa, wenn der Monophysitismus zum nationalen Bekenntnis einer Sondergruppe in Ägypten wird. Aber auch der harte Wahrheitskampf im Durchbruch der Reformation wird natürlich mit kulturellen, politischen und soziologischen Begleiterscheinungen, aber im wesentlichen doch infolge eines Neuverständnisses der evangelischen Wahrheit durchgekämpft, aber eben noch nicht als ideologische Fundierung und Bestärkung einer schon bestehenden Gruppe verwendet. Die grundlegenden reformatorischen Bekenntnisse sind ebenfalls noch wesentlich frei von einer solchen gruppensoziologischen Beschlagnahme, aber es läßt sich nicht leugnen, daß sie sehr bald auch in diesem Sinne verwendet worden sind.

Wichtiger aber ist folgendes: Die Kirche ist bis ins 14. Jhdt. hinein ohne eigene „Ekklesiologie" ausgekommen; so machtvoll und problematisch sie sich schon im Altertum und dann im Mittelalter als Institution auszuleben begann, so hat doch diese so stark kirchliche Theologie in ihrer eigenen Themenstellung nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, danach gefragt, ob und wie sich die einzelnen dogmatischen loci ekklesiologisch auswirken würden. Die Kirche und erst recht das Problem ihres gesellschaftlichen Zusammenhaltes waren für die Theologie jedenfalls nicht wesensbestimmend und beschäftigten eher die kirchliche Administration. Das wurde erst anders, als die Kirche durch radikale Gruppen in ihrer Mitte als solche und in ihrer Gestalt in Frage gestellt wurde. Noch eindrücklicher ist das Reformationsgeschehen in dieser Sache: Da es so sehr unter der Frage einer „Kirchenreform" stand, wäre es verständlich gewesen, wenn in ihm die Ekklesiologie zum Thema 1 geworden wäre, wogegen in Wahrheit das soteriologische Problem im Vordergrund des Interesses stand. Allerdings beginnt sich mit den

innerprotestantischen Bekenntnisabgrenzungen wie in der Kontroverse mit Rom bald die Fragestellung zu wandeln; die spezifischen Konfessionslehren werden offensichtlich vom eigenen Stabilitätsdenken her motiviert. So könnte man sich fragen, ob nicht der Ausbau der protestantischen Lehre vom infalliblen Bibelwort, dem papierenen Papst mit Hilfe der Verbalinspiration, das Verlangen nach einer hieb- und stichfesten Autorität gegenüber dem römischen Lehramt befriedigte. Wenn im 19. Jhdt. der Konfessionalismus besondere lutherische und reformierte Spezialwahrheiten als „Materialprinzipien" der jeweiligen Kirchentümer herausarbeitete und dabei je einen besonderen lutherischen bzw. reformierten „Gemeingeist" konstruierte, so ist zu fragen, ob nicht die Drohung der Union ein kräftiges Motiv dabei gewesen war. Ebenso ist angesichts der gegenwärtigen Rolle der Mariologie für die Ekklesiologie ernsthaft die Frage zu stellen, ob nicht der römische Katholizismus sein Selbstverständnis als besonderer Konfession mit der Produktion neuer Dogmen, ekklesiologischer wie mariologischer, decken mußte, so daß diese die Bezahlung für seinen Willen zur Sonderexistenz brachte. Also: Dogmenproduktion oder verfestigende Beibehaltung der bisherigen „Bekenntnisse" dürfte unter bestimmten historischen Verhältnissen ein Ausdruck des Erhaltungsmotives kirchlicher Gruppen sein, die sich selbst in ihrem Bestand bestätigen müssen. Damit aber wird eine der wesentlichen Grundlagen kirchlicher Existenz in ihrem Kern korrumpiert: die theologische Wahrheitsfrage! Forschung und Lehre werden an die Leine eines gruppenpsychologisch aufschlüsselbaren konfessionspolitischen Dirigismus genommen, Theologie wird zur bloßen „Funktion" der Kirche — ob *Karl Barth* wesentlich später und in ganz anderer Motivierung und Zielsetzung je bedacht hat, was er mit dieser Formulierung aussprach und gegenwärtiger „Kirchlichkeit" dadurch für Mittel in die Hand gab? Theologie wird „eingesetzt" und entsprechend gelobt, wenn sie die erwarteten Ergebnisse liefert, und prinzipiell einer „Unkirchlichkeit" verdächtigt, wenn ihre Ergebnisse nicht den Erfordernissen der jeweiligen Erwartung des „Gemeingeistes" entsprechen, mag auch ihr kirchliches Engagement noch so sachbezogen auf die eigentliche Wahrheit sein. Theologie wird hier manipuliert und ihrer eigentlichen Funktion, nämlich ihrem Dienst an der Wahrheit des Heiles, entzogen.

Zur Situation im 19. Jhdt., als die Begrifflichkeit von „Kirchlichkeit" und „Unkirchlichkeit" eine besondere Bedeutung gewann, zurückkehrend, muß nun noch dargelegt werden, wie das überlieferte kirchliche „Bekenntnis", das im 16. Jhdt. entscheidend aus dem unmittelbaren Wahrheitsringen entstanden war, im 19. Jhdt. gerade angesichts seines neuerlichen Bedeutungszuwachses sich in etwas verwandelte, das zwar nicht seinem Inhalt, wohl aber seiner inneren Struktur nach jener skizzierten „Weltanschauung" außerordentlich ähnelt. Das Augurenlächeln derer, die Ordinationsgelübde abnehmen und leisten, stammt

aus der geheimen Übereinstimmung darüber, daß z. B. die einzelnen Sätze der Konkordienformel ohnehin nicht mehr als unmittelbarer Wahrheitsanspruch den Prediger herauszufordern haben. Hier drückt sich eine betont „kirchliche" Verhaltensweise aus, der es auf die globale Anerkennung des Bekenntnisganzen zur Sicherung des betroffenen Kirchenkörpers ankommt. Nichts belegt dies besser als der Umstand, daß nicht nur lutherische und reformierte Kirchen, sondern auch Unionskirchen die Bekenntnisfrage so oder so zu lösen suchten, indem sie einen irgendwie gearteten besonderen „Gemeingeist" ihres speziellen Kirchenkörpers zu erzeugen und zu pflegen begannen, auch wenn dies nur in der Gestalt eines landeskirchlichen Sonderbewußtseins geschehen konnte.

Erdmann Schott hat auf eine besondere Verwandlung im Selbstverständnis des sog. Konfessionalismus aufmerksam gemacht,[14] die vielsagend sein dürfte. Seit zirka 1900 verstünde man unter Konfessionalismus nicht mehr nur und allein unmittelbare Bekenntnisschriftentreue, sondern ein „übertriebenes Wertlegen auf Wahrung der kirchlichen Eigenart". Hier verknüpft sich in der Tat das konfessionalistische Motiv mit dem der „Kirchlichkeit" auf der Basis eines Selbstverständnisses von Kirche als „kirchlicher Gesellschaft": Das uns im Zeichen des romantischen „Gemeingeistes" schon begegnete Moment der „Eigentümlichkeit", der „Individualität" der landes- oder freikirchlichen Gruppe, die als lebendiger Organismus eine „sittliche Persönlichkeit" darstellt. Wenn diese „Eigentümlichkeit" dann noch morphologisch entfaltet und verständlich gemacht werden soll, ist es nicht zu verhindern, daß hier der Faktor der „Wahrheit" in seinem echten Bezug zum „Glauben" und zur „Kirche" in einem Maße ideologisch verfärbt werden muß, der nur als bedenklich angesehen werden kann. Die Wahrung der Eigentümlichkeit des Gemeingeistes der konkreten kirchlichen Gruppe muß taub machen für die kritische Hinterfragung durch die eigentliche theologische Wahrheit, die jeweils zur Frage steht, und zwar gleichviel, ob sich eine solche Hinterfragung von der Wahrheitssuche her unmittelbar oder mittelbar aus einer ökumenischen Zielsetzung aufdrängt. So kann gerade „Kirchlichkeit" zum besonderen Hemmschuh für Verwirklichung von Kirche werden.

5. Es bleibt uns noch die Aufgabe, eine bereits kurz gestreifte Einsicht nochmals genauer ins Bewußtsein zu bringen, nämlich die sich aufdrängende Analogie zu bekannten Phänomenen innerhalb der bisherigen Gestalt des römischen Katholizismus, die freilich gerade heute dort energisch infrage gestellt werden. Besonders ein Problem wäre hier zu beachten: das Theologumenon von der Kirche als einer *societas perfecta*. Dieser Begriff, der gegenwärtig so zurückgedrängt erscheint, daß er in der dogmatischen Konstitution „De Ecclesia" nicht verbal auftritt, der Sache nach jedoch unverkürzt eingearbeitet ist, verrät schon

[14] RGG 3. Aufl. III. 1747 ff.

durch seinen geschichtlichen Werdegang im kontrovers=theologischen Gegensatz zur protestantischen Doktrin von der verfaßten Kirche als einer „societas imperfecta" einerseits eine indirekte ökumenische Bezogenheit, andererseits die typischen Charakteristika, die sich uns unter dem Stichwort der „kirchlichen Gesellschaft" innerhalb des Protestantismus herausgestellt haben. Man kann dies auch so sehen: Die hinter der beschriebenen Kirchlichkeit und dem ihr verwandten Konfessionalismus stehende Konzeption von der „kirchlichen Gesellschaft" stellt offenkundig eine protestantische Entsprechung zur römischen Doktrin von der ekklesialen „societas perfecta" dar. Selbstredend kann es sich bloß um eine Analogie handeln, denn bis heute lehnen protestantische Ekklesiologie und evangelisches Kirchenrecht diese römische Auffassung mit zwingenden Gründen ab. Darum gedeihen auch die protestantischen, speziell lutherischen Versuche im Stile Kliefoths zur Erstellung einer „Kirchenordnungsmaschinerie" immer nur halb; zu stark wirken die Grundlagen reformatorischer Theologie sowie die noch immer nicht ganz erledigten Thesen von *Rudolf Sohm* im Kirchenrecht nach. Deswegen wagt sich auch das Konzept von der kirchlichen Gesellschaft nicht mit einer entsprechenden Selbstbezeichnung ans Licht der rationalen Reflexion, sondern muß ihrer Anonymität entrissen werden. Denn auch eine „unvollkommene" Gesellschaft kann sich in einer ganz bestimmten Art von Gesellschaftlichkeit verstehen und sich mit Hilfe der ihr bewußten „Unvollkommenheit" als solche negieren, ohne aufzuhören, das zu sein, was sie ist. Selbst im Katholizismus ist der Begriff der *societas perfecta* heftig umstritten, da der Durchbruch zum universalen Welt=Beruf der Kirche die seit dem Tridentinum einsetzende Entwicklung zu einer römischen Konfessionskirche abbrechen möchte, um so mehr als die Vorstellung von der perfekten Gesellschaft als ein Kind der antiprotestantischen Kontroverstheologie charakterisiert erscheint. Gerade diese Vorgänge beleuchten das protestantische Analogieverfahren. Sie zeigen die ekklesialen Verfestigungstendenzen konfessionalistischen Beharrungsvermögens im Lichte einer erkannten katholischen Fehlentwicklung und entblößen den restaurativen Trend im ekklesiologischen Bereich, der konsequent und automatisch einsetzt, wenn die Kirche ihre zweifellos stets vorhandene Gesellschaftsbezogenheit nicht rational reflektiert. Die uneingestandene Prägung durch vergangene soziologische Strukturen verursacht das Verharren in einem stationären Zustand, der sich der ökumenischen Öffnung verweigert und damit einem konfessionellen Immobilismus verfällt.

III. *Ergebnis*

Die Probleme, die unter den Stichworten der „Kirchlichkeit" und der „Kirchlichen Gesellschaft" hervortraten, sind zweifellos nur Teilmomente jenes ganzen Komplexes, der im innerprotestantischen Dialog behandelt werden muß. Sie be=

anspruchen aber, so wichtige Aspekte dieses Ganzen zu enthüllen, daß ihre Negierung alle Wege einer echten Begegnung blockiert und ihre Beachtung dazu beitragen kann, im Dialog der Konfessionen überhaupt vorwärtszukommen. Folgerungen aus dieser Einsicht können kurz angegeben werden.

1. Die theologische Debatte muß über die unmittelbar lehrmäßige Konfrontation hinaus auf die Hintergrundprobleme und auf die eigentlichen Motive kirchlichen Handelns ausgreifen; die Ekklesiologie muß Ethik und Praktische Theologie umfassen und darf nicht vor deren Erörterung abgeschlossen werden, weil sie sonst nur unwirkliche Postulate erstellen kann.

2. Das lutherisch-reformierte Gespräch muß sich darüber klarwerden, ob es bereit ist, die soziologischen Implikationen des geschichtlich Gewordenen in Sicht zu nehmen und an deren Klärung zu arbeiten.

3. Der ökumenische Fortschritt wird gerade dann, wenn er nicht einen Meinungsbrei bewirken und die Wahrheitsfragen der beiden Konfessionen ernst nehmen will, erfolgreich sein, wenn er die innerkirchlichen Ideologien bloßlegt und abzubauen versucht.

4. Die Freilegung eines gemeinsamen Weges im Rahmen der Ökumene hat zur Voraussetzung, daß die beiden Konfessionen die universale Berufung der Kirche bejahen und verantwortlich übernehmen sowie die diesen Weg blockierenden eigenständigen Hindernisse zu verflüssigen suchen.

„Nyborg" in der Zeit nach Uppsala

I

Vor etwa 15 Jahren wurden in verschiedenen Teilen der Welt die ersten Schritte zur Gründung von Organisationen unternommen, die dann als „ökumenische Regionalkonferenzen" bekannt wurden. Diese regionalen Organisationen sollten Werkzeuge ökumenischen Denkens und Handelns in bezug auf Probleme sein, die für die Kirchen eines bestimmten Gebietes, für gewöhnlich einer geographischen Einheit wie z. B. eines Kontinents, von spezifischem Interesse sein würden. Anerkannte Regionalkonferenzen von Kirchen bestehen heute in Ostasien, Afrika, dem pazifischen Raum und Europa. Die letztgenannte, die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), ist auch nach ihrem Geburtsort als die „Nyborg-Konferenz" bekannt geworden. In anderen Teilen der Welt, so etwa in Lateinamerika, dem Nahen Osten und im westindischen Gebiet, sind Regionalkonferenzen im Entstehen begriffen, während in Kanada und den USA die Nationalen Kirchenräte eine in etwa vergleichbare Funktion für den nördlichen Teil des amerikanischen Kontinents erfüllen, jedenfalls zum gegenwärtigen Zeitpunkt.

Der Ökumenische Rat der Kirchen hat im Laufe der Jahre bei der Entwicklung der Regionalkonferenzen direkt und indirekt eine wichtige Rolle gespielt. So hat zum Beispiel seine Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst von der Geburt der ostasiatischen und der afrikanischen Konferenz an beträchtliche Mittel für diese neuen Organe aufgebracht. Was die KEK betrifft, so hat der ÖRK fast während ihres gesamten ersten Lebensjahrzehnts den Dienst eines Sekretariats erfüllt. Der Dienst des Sekretärs wurde zunächst bis 1961 von Dr. Hans Heinrich Harms versehen, dem heutigen Bischof von Oldenburg, der damals Mitarbeiter des ÖRK in dessen Studienabteilung war, und von 1961 bis zum Zeitpunkt der vollen Selbständigkeit der KEK im April 1968 von Dr. Glen Garfield Williams, dem Europareferenten der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst des ÖRK. Der ÖRK hat somit seit der Mitte der fünfziger Jahre ein Interesse an der Entwicklung ökumenischer Organisationen auf regionaler Ebene gehabt und aktiv dazu beigetragen.

Trotz dieses tätigen Interesses seitens des ÖRK bestand jedoch lange eine beträchtliche Unsicherheit darüber, welchen Sinn die ökumenischen Regionalkonferenzen eigentlich hätten und welche Beziehungen praktischer Zusammenarbeit zwischen der Weltorganisation und den regionalen Körperschaften bestehen sollten. Dies lag teilweise an der unvermeidbaren Langsamkeit der Entwicklung eines eigenen Gepräges der Regionalkonferenzen. Teilweise lag es auch an den Zweifeln führender Mitglieder des ÖRK bezüglich des Wertes und der Gefahren der Entwicklung einer Aktivität auf regionaler Ebene neben der zunehmenden Aktivität des ÖRK selbst. Vor allem befürchtete man eine Verdoppelung der Bemühungen und ein Verzetteln der zur Förderung der gesamten ökumenischen Bewegung verfügbaren Kräfte.

Die Frage wurde viele Jahre zurückgestellt, brach aber dann auf der Tagung des Zentralausschusses 1965 in Enugu hervor. Nach einer Diskussion über die Vor- und Nachteile der Entwicklung gelangte der Ausschuß schließlich zu dem Urteil, daß in dieser Entwicklung wahrscheinlich mehr positive als negative Elemente lägen, daß sie also zu begrüßen sei; die Mitarbeiter des ÖRK wurden gebeten, sie aufmerksam zu verfolgen.

Obwohl die unmittelbaren Probleme durch das stetige Wachstum der regionalen ökumenischen Organisationen aufgeworfen wurden, muß das Bild doch vervollständigt werden durch den Hinweis auf das überaus rasche Wachstum verschiedener Arten nationaler ökumenischer Gebilde, wenn auch die von diesen beiden Ebenen dem ÖRK aufgegebenen Probleme nicht genau von gleicher Art waren.

Auf der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala wurde der ganze Fragenbereich einer sehr viel sorgfältigeren Prüfung unterzogen. Die regionalen Entwicklungen wurden positiv bewertet und zur besseren Verbindung und Zusammenarbeit zwischen dem ÖRK und den nationalen und regionalen ökumenischen Organen wurden Schritte eingeleitet. Es wurde beschlossen, einen beigeordneten Generalsekretär zu ernennen, dessen Auftrag die Herstellung und Pflege von Beziehungen mit den nationalen und regionalen Organisationen sein sollte. Noch in Uppsala wurde Pastor Victor Hayward mit dieser Aufgabe betraut, der seitdem unermüdlich an der Erfüllung seines enormen Anfangsprogramms von Besuchen und Nachforschungen gearbeitet hat. Das Präsidium und der Beratende Ausschuß der KEK – die für die Arbeit der KEK zwischen den „Nyborg"-Vollversammlungen hauptsächlich verantwortlichen Organe – begrüßten auf ihrer ersten Tagung nach Uppsala diesen Schritt des ÖRK sehr. Auf ihrer nächsten Tagung im April/Mai 1969 in El Escorial in Spanien war Victor Hayward zugegen, wodurch ein umfassender Erfahrungs- und Informationsaustausch möglich wurde. Es wird ohne Einschränkung mit einer positiven Entwicklung dieser ersten Kontakte gerechnet.

Anhand der Erfahrungen und Kontakte des ÖRK in den letzten Jahren und besonders seit Uppsala wurde das Problem noch eingehender auf der Tagung des Zentralausschusses im August 1969 in Canterbury behandelt. Sowohl der Bericht des Strukturausschusses als auch derjenige des Ausschusses für Grundsatzfragen, dem die Überprüfung der von Victor Hayward geleisteten und vorgeschlagenen Arbeit oblag, enthielten Stellungnahmen und Empfehlungen. Es ist wahrscheinlich, daß der ÖRK im Sinne ständig zunehmender Zusammenarbeit mit den regionalen Organisationen weitergehen und dabei wesentlich über die bereits bestehenden koordinierenden und beratenden Funktionen, die jetzt ein normaler Bestandteil der Beziehungen sind, hinausgehen wird.

Es scheint also, daß sich die beiden Prinzipien der Autonomie und der Assoziierung harmonisieren lassen und eine fruchtbare und vielversprechende Arbeitsbeziehung zwischen der Weltebene und der regionalen Ebene ökumenischer Aktivität hervorbringen. Im Falle Europas könnte dies sehr wohl von besonderer Bedeutung sein, nicht zuletzt deshalb, weil der Kreis der Mitglieder der KEK von demjenigen des ÖRK auf diesem Kontinent verschieden ist. Von den nahezu hundert Mitgliedskirchen der KEK gehören etwa 20 Prozent nicht dem ÖRK an, so daß ihre Beteiligung am internationalen ökumenischen Gespräch nur auf dem Wege über die KEK verwirklicht wird. Einige wenige dieser Kirchen sind durch

ihre geringe Mitgliederzahl von der Mitgliedschaft im ÖRK ausgeschlossen, doch die Mehrzahl kann um ihrer theologischen Fundamente oder kirchlichen Strukturen willen dort nicht Mitglied werden. Die KEK versucht, diese Kirchen an ihren verschiedenen Arbeitsgruppen und sonstigen Projekten zu beteiligen und dadurch allen zu dienen.

Angesichts dieser Entwicklung in der Ökumene – besonders soweit die Arbeit der KEK davon betroffen ist – wird den Methoden, durch die die Erfahrungen der Weltorganisation der regionalen Organisation zugute kommen können und umgekehrt, sorgfältigere Aufmerksamkeit zuteil als je zuvor. Ein Beispiel dafür ist die kürzlich von der KEK veröffentlichte Schrift „Uppsala und Nyborg", die zum Gebrauch in den verschiedenen Arbeitsgruppen und für die Mitgliedskirchen bestimmt ist. Zur Vorbereitung dieser Veröffentlichung wurden die verschiedenen Ausschuß- und Sektionsberichte der Vollversammlung in Uppsala sorgfältig nach Material durchforscht, das von besonderem Interesse für die europäische Situation und die Anliegen der KEK war. Dieses Material wurde dann exzerpiert und in einem einzigen Dokument vereinigt. Damit sind die wesentlichen Einsichten und Herausforderungen dieser Weltkirchenkonferenz leicht zugänglich für alle, die für die KEK Studienarbeit betreiben. Überhaupt wird das Zusammenspiel zwischen KEK und ÖRK auf dem Gebiet der Studienarbeit zunehmend besser.

II

Die „Nyborg V"-Vollversammlung der KEK (Pörtschach 1967) forderte ein bestimmtes Arbeitsprogramm, das in dem Maße, in dem Mittel erhältlich wurden – diese Mittel sind indessen noch recht knapp –, verwirklicht worden ist. Nyborg V legte bestimmte Grundlinien fest, bei deren Ausarbeitung im einzelnen die Entwicklungen auf der ökumenischen Gesamtszene und die Fortschritte im ökumenischen Denken seit 1967 berücksichtigt wurden. Ein Hauptfaktor dabei sind natürlich die Ergebnisse von Uppsala gewesen.

Das von Nyborg V geforderte Studien- und Konsultationsprogramm ist jetzt in vollem Gang und wird von einer Reihe von Arbeitsgruppen und einigen Ad-hoc-Studiengruppen durchgeführt. Zuerst soll nun die Tätigkeit der drei Arbeitsgruppen beschrieben werden. Eine Arbeitsgruppe besteht im allgemeinen aus einem verhältnismäßig kleinen Kern, der für bestimmte Phasen seiner Arbeit weitere Spezialisten heranzieht.

Die Arbeitsgruppe 1 mit dem Thema „Die Kirchen Europas und die Kirchen der anderen Kontinente" besteht seit mehreren Jahren. Ihre Hauptaufgabe ist die Förderung des Verstehens zwischen den traditionsreichen Kirchen Europas und den unabhängig gewordenen Kirchen der anderen Kontinente im Lichte der durch die ÖRK-Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 symbolisierten Abschaffung des alten Verhältnisses zwischen Kirche und Mission. Sie geht dabei nach folgender Methode vor: Vertreter von Kirchen der anderen Kontinente werden zu einer Studientagung zusammen mit den Mitgliedern der Gruppe eingeladen, auf der die Denkvoraussetzungen der europäischen Kirchen in spezifischen Fragen den nichteuropäischen Teilnehmern zu kritischer Prüfung und Beurteilung vorgelegt werden. Diese Methode führt zu einem lebhaften, praktischen und fruchtbaren Austausch. Ein Bericht über eine solche Studientagung liegt vor in dem von der KEK veröffentlichten „Studienheft Nr. 1", dessen Haupttitel das Thema der Arbeitsgruppe ist.

Auf einer Tagung der Arbeitsgruppe nach Uppsala wurde ein Arbeitsprogramm vorgeschlagen, dessen Ziel die Klärung bestimmter Begriffe und Formeln ist, die auf dieser Weltkirchenkonferenz sehr populär waren, jedoch infolge von Unterschieden in ihrer Definition zu Mißverständnissen zwischen europäischen und nichteuropäischen Kirchen führten. Der erste Schritt war eine Anfang Dezember 1969 abgehaltene Studientagung mit einem theologischen Thema: „Sünde, Buße und Erneuerung — in der europäischen Gegenwartskrise in Glauben und Leben." Unter Mithilfe einer Reihe afrikanischer und asiatischer Theologen wurde hier das europäische Verständnis des Begriffs des „neuen Menschen" einer intensiven Prüfung unterzogen. Dieser Tagung sollen dann Gespräche über praktische Probleme folgen, die sich daraus ergeben haben.

Die beiden anderen Arbeitsgruppen bestehen erst seit verhältnismäßig kurzer Zeit. Gruppe 2 befaßt sich mit dem Thema „Der Dienst der Kirchen für die Gesellschaft", Gruppe 3 mit „Ekklesiologischen Fragen in der modernen europäischen Gesellschaft". Beide Themen sind tief in dem Denken Uppsalas über „Diakonia" und die Frage der Beziehungen zwischen den Kirchen verwurzelt.

Die Arbeitsgruppe 2 hat sich ein außerordentlich umfangreiches Arbeitsprogramm gestellt, das sich um das vierfache Problem des „Dienstes der Kirchen in Europa, für Frieden und Versöhnung in Europa, an den Menschen am Rand der Gesellschaft, für die Humanisierung der wirtschaftlichen und technischen Entwicklung und an gesellschaftlichen Gruppen innerhalb der Gesellschaft (d. h. Familie, Sexual- und Gruppenbeziehungen usw.)" bemühen soll. Die Gruppe schlägt vor, ihre Arbeit über eine Reihe von Jahren auszudehnen und zu jedem der vier Probleme eine sorgfältig vorbereitete Studientagung einzuberufen, an der Sachverständige der einzelnen Problembereiche teilnehmen sollen. Die erste dieser Tagungen — über Fragen des Dienstes an der Sache des Friedens und der Versöhnung Europas — hat Ende November 1969 stattgefunden, auf der einige praktische Vorschläge formuliert und auch der Gedanke einer Gipfelkonferenz über europäische Sicherheitsprobleme eingehend behandelt wurden, eine Idee, die schon im Bericht der Sektion 5 von Nyborg V geäußert wurde. Man wird selbstverständlich darauf achten, daß die vier Aspekte der Arbeit dieser Gruppe trotz ihrer anscheinend erheblichen Verschiedenheiten durch die Wirklichkeit eines fundamentalen Interesses am Wohlergehen des ganzen Menschen zusammengehalten werden und auch in Beziehung zu einigen der gegenwärtig vom ÖRK vorbereiteten umfassenden Studienarbeiten stehen.

Die Arbeitsgruppe 3, deren Interesse ekklesiologische Probleme sind, konnte Ende Juli 1969 mit der Arbeit beginnen und stieß dabei sofort heftig auf die außerordentliche Schwierigkeit, einen brauchbaren Zugang zu ihrer Problematik zu finden, obwohl viele Mitgliedskirchen ihr lebhaftes Interesse an einer Bearbeitung dieses Themas zum Ausdruck gebracht hatten. Drei Tage intensiver Gespräche führten zu dem Ergebnis, daß als vorbereitender Schritt zu jeder Präzision des Themas eine Bemühung um die Definition der Begriffe wesentlich sei, bei der auch die Ergebnisse interkonfessioneller Gespräche in Europa berücksichtigt werden sollen. Dieser Klärungsprozeß wird die Mitglieder der Gruppe in den nächsten Monaten beschäftigen, wenn sie sich mit den Ekklesiologien identifizieren, die hinter den in den letzten Jahren von Körperschaften wie dem ÖRK, der Christlichen Friedenskonferenz, der Vollversammlung in Uppsala, der Beirut-Konferenz und der KEK selber herausgegebenen Dokumente sichtbar werden. Nach Beendigung dieser Arbeit wird die Arbeitsgruppe im Frühjahr 1970 wieder

zusammentreffen, um, wie man hofft, einen gangbaren Weg für die Weiterarbeit zu finden.

Diese drei Arbeitsgruppen sind die Hauptelemente der laufenden Arbeit der KEK zwischen Nyborg-Vollversammlungen; doch außerdem sind noch zwei weitere Studiengruppen zu erwähnen, deren Arbeitsintensität und praktische Bedeutung beachtenswert sind.

Auf seiner Tagung im Frühjahr 1968 beschlossen das Präsidium und der Beratende Ausschuß nach Beratungen mit einer Delegation der Christlichen Friedenskonferenz, zusammen mit dieser Organisation eine gemeinsame Arbeitsgruppe über Fragen des Friedens in Europa zu bilden. Jede der beiden Trägerorganisationen sollte durch eine Sektion von neun Mitgliedern vertreten sein, und die beiden Einberufer der Sektion würden als gemeinsame Vorsitzende fungieren. Für die KEK-Sektion konnten bald Personen mit viel Erfahrung aus östlichen, westlichen und neutralen europäischen Ländern gewonnen werden. Diese Gruppe hielt eine erste Sitzung, auf der ein Arbeitsplan vorgeschlagen wurde. Bedauerlicherweise störten die Ereignisse im August 1968, noch bevor eine erste gemeinsame Tagung der beiden Sektionen hatte stattfinden können, die Arbeit der Christlichen Friedenskonferenz beträchtlich. Nach einer Wartezeit von sechs Monaten, um eine Klärung der Lage eintreten zu lassen, kam die KEK-Sektion erneut zur Beurteilung der Entwicklung in Europa zusammen; doch auch diesmal war es nicht möglich, die beabsichtigte gemeinsame Arbeit aufzunehmen. Unter diesen Umständen erhielt die Sektion den vorübergehenden Auftrag, der Arbeitsgruppe 2 bei der Vorbereitung der Studientagung über Frieden und Versöhnung in Europa im November 1969 zu helfen; sie sollte im besonderen über die Möglichkeiten praktischer Vorbereitungen für eine Gipfelkonferenz über europäische Fragen und deren Problematik nachdenken.

Von völlig anderer Art sind die Fragen, die die andere Studiengruppe beschäftigen: nämlich die Sorge der Kirchen für Touristen in Europa. Nach einer ersten Übersicht über dieses Gebiet, deren Ergebnisse in dem KEK-Studienheft Nr. 2 unter dem Titel „Die Kirchen und der Touristenverkehr in Europa" veröffentlicht wurden und zu einer Reihe praktischer Kontakte führten, wurde die Vorbereitung einer zweiten Konsultation über praktische Fragen der Aufnahme von Touristen in das kirchliche und gottesdienstliche Leben am Besuchsort aufgenommen, die im Januar 1970 stattfinden soll. Die Mitgliedskirchen der KEK waren um Reaktionen auf die Ergebnisse der ersten Konsultation gebeten worden, und die überraschend große Zahl von Antworten veranlaßte den Entschluß, die Frage der „Aufnahme" in einer weiteren Tagung zu behandeln.

Es sollte natürlich darauf hingewiesen werden, daß in dieser ganzen Studien- und Konsultationstätigkeit ständig Kontakte mit den entsprechenden Abteilungen und Referaten des ÖRK, mit dem vatikanischen Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, mit anderen ökumenischen Regionalkonferenzen und sonstigen Organisationen mit verwandten Interessen unterhalten werden. Im allgemeinen ist eine direkte Beteiligung an den Arbeits- und Studiengruppen seitens des ÖRK und von römisch-katholischer Seite die Regel. Auf diese Weise kann Arbeitsüberschneidung vermieden werden. Außerdem gewinnen die KEK-Gruppen einen erheblich weiteren Erfahrungshorizont.

Ein anderes ökumenisches Problem, das eigentlich seit langem besteht, doch besonders in Uppsala von einer Reihe von Beobachtern unterstrichen wurde, ist auch für die KEK von Interesse. Zwar ist es keineswegs allein auf Europa be-

schränkt, nimmt dort jedoch besonders akuten Charakter an. Es handelt sich um die Frage, ob und wie ein wirkliches ökumenisches Gespräch und gemeinsames Handeln zwischen einer sehr großen Kirche mit Millionen von Mitgliedern und einer sehr kleinen Kirche, die nur einige Tausend Gläubige umfaßt, möglich sein kann. In mancher Hinsicht geht es hier um die Frage, ob im Zeitalter der Ökumene die Minderheitskirche eine Existenzberechtigung hat und, wenn ja, welche Rolle ihr zufällt. Doch auch die große Kirche muß sich ernsthaft die Frage stellen, ob sie die Ansichten und Erfahrungen der kleinen Kirche wirklich ernst nimmt. Eine erste Inangriffnahme dieses Problems ist für Mitte 1970 geplant, wenn eine Tagung der kleinsten Kirchen Europas stattfinden soll, um das Gespräch über diese Frage zunächst im eigenen Kreis, wenn auch mit Beteiligung einiger Vertreter der großen Kirchen, aufzunehmen.

III

Man meint oft, daß die Kirchen Europas, die doch lange Zeit und in einem verhältnismäßig engen geographischen Bereich Nachbarn gewesen sind, gut über die Strukturen, Probleme und die Tätigkeit eben dieser Nachbarn Bescheid wüßten. Man muß sich jedoch durch eine Fülle von Anzeichen darüber belehren lassen, daß diese Annahme falsch ist und daß ein sehr großes Bedürfnis nach gegenseitiger Information im europäischen Bereich besteht. Es wird daher jetzt als eine der Hauptaufgaben der KEK angesehen, wenigstens einen Teil dieser Informationen bereitzustellen. Diese Aufgabe wird nach dem Maß der zur Verfügung stehenden Zeit und Mittel erfüllt. In einer ersten Arbeitsphase werden mehrere Bereiche bearbeitet. Das Manuskript einer ersten vollständigen Liste theologischer Ausbildungsstätten im Besitz oder unter der Leitung nichtrömisch-katholischer Kirchen in Europa ist druckfertig — eine erstaunlich umfangreiche Liste. Es ist zu hoffen, daß ihre Veröffentlichung die Beziehungen zwischen den verschiedenen Fakultäten, Akademien, Seminaren und Kollegs fördern und ökumenische Kontakte zwischen Studenten und Lehrkräften anregen wird.

Als nächster Schritt ist ein Handbuch über die verschiedenen nationalen ökumenischen Gebilde in Europa geplant, von denen eine beachtliche Anzahl und eine erstaunliche Mannigfaltigkeit existiert. Hier sollen Informationen über Verfassung, Strukturen, Mitglieder und Tätigkeit dieser nationalen Organisationen zugänglich gemacht werden.

Der ehrgeizigste Teil dieses Unternehmens soll ein Handbuch der europäischen Kirchen sein, das indessen nicht einfach statistische Informationen liefern, sondern Kontaktstellen und Strukturen aufführen soll. Doch soll jeder in diesem Handbuch aufgeführten Kirche ein gewisses Maß an Raum für eine Selbstdarstellung gewährt werden, die dann auch nach dem Ermessen der betreffenden Kirche statistisches Material enthalten kann. Die Vorbereitung und Veröffentlichung dieser Handbücher wird sich vermutlich über mehrere Jahre erstrecken.

IV

Die durch die Entscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils ermöglichte starke Zunahme der Beteiligung der römisch-katholischen Kirche an der ökumenischen Arbeit kam auf der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala deutlich zum Ausdruck. Eine ähnliche Tendenz hat sich in den letzten ein oder zwei Jahren auch in den Beziehungen zwischen der KEK und der römisch-katholischen Kirche gezeigt. Dies ist hauptsächlich dem Einheitssekretariat in Rom zu ver-

danken, das die Beteiligung von Sachverständigen als Beobachter oder Berater an der Studienarbeit der KEK ermöglicht und allgemein für die direkten gegenseitigen Kontakte verantwortlich ist. Durch seine Vermittlung ist kürzlich auch eine überaus interessante und verheißungsvolle Verbindung mit dem Symposium der römisch-katholischen Bischöfe Europas zustande gekommen. An der Tagung des Präsidiums und des Beratenden Ausschusses 1969 nahmen als Gäste Msgr. Jean-François Arrighi vom Einheitssekretariat und Bischof Etchegaray, der Generalsekretär des Symposiums, teil, die beide einen ausführlichen Bericht über die Entwicklung in ihrer Kirche in Europa vorlegten und dadurch zu einer lebhaften Diskussion anregten. Einige Wochen später nahm der Generalsekretär der KEK als einziger nichtkatholischer Beobachter an der zweiten Konferenz des Symposiums in Chur in der Schweiz teil.

Das lebhafte Interesse an der Entwicklung dieser Beziehungen trat jüngst sehr deutlich zutage, als das Sekretariat der KEK, dem sehr daran liegt, daß die Mitgliedskirchen im allgemeinen diesem Kontakt mit der römisch-katholischen Kirche zustimmen, einen Fragebogen an sie versandte, in dem sie um Auskunft über ihre Arbeit auf diesem Gebiet und ihre hauptsächlichen Interessen gebeten wurden. Das Echo war überwältigend, und eine Fülle wertvollen Informationsmaterials wartet auf Verarbeitung. Diese sollte zu einem neuen und klaren Bild der Beziehungen mit der römisch-katholischen Kirche in den verschiedenen Teilen Europas verhelfen.

*

Zum Abschluß soll noch ein Blick auf die nächste Vollversammlung „Nyborg VI" geworfen werden. Sie ist für die Zeit vom 26. April bis 3. Mai 1971 geplant und wird wahrscheinlich zum Geburtsort der KEK, Nyborg Strand in Dänemark, zurückkehren. Sie wird durch längere Dauer und stärkere Repräsentanz als die bisherigen Vollversammlungen gekennzeichnet sein.

Das sorgfältig ausgewählte Thema „Diener Gottes, Diener der Menschen" soll den Kirchen helfen, sich mit einigen der ihnen in der europäischen Gegenwartssituation gestellten Hauptprobleme auseinanderzusetzen, indem es zum Nachdenken über die Spannung und das Verhältnis zwischen der sogenannten „horizontalen" und „vertikalen" Ausdrucksweise des christlichen Glaubens und Lebens anregen soll. Eine Vorbereitungskommission hat bereits mit der Arbeit an dem grundlegenden Dokument für die Vollversammlung begonnen, und ein Planungsausschuß hat Vorschläge für das Programm und die Teilnehmer vorgelegt. Diese wurden auf der letzten Tagung des Präsidiums im Oktober 1969 beraten. Die Zeit für eine gute Vorbereitung ist keineswegs zu lang.

Trotz vieler Schwierigkeiten bemüht sich die Konferenz Europäischer Kirchen energisch und mit dem besten Willen, die von vielen auf sie gesetzte Hoffnung zu erfüllen und von ihren einzigartigen Chancen des Dienstes an ihren Mitgliedskirchen guten Gebrauch zu machen.

Glen Garfield Williams

Ökumene im französischen Sprachraum

Die Franzosen — und die Französischsprachigen in geringerem Maße — sind in ihrem religiösen und sozialen Verhalten von ihrem griechisch-lateinischen Erbe her bestimmt. Das ist eine alltägliche Bemerkung in dem Sinne, daß sie auf alle Völker hinsichtlich ihres eigenen Erbes zutrifft. Trotzdem muß man dieses Erbe berücksichtigen, wenn man einen kurzen Überblick über das ökumenische Geschehen im französischen Sprachraum geben will.

Es heißt, daß die Politik Frankreichs selten seinem Geist entsprach. Man kann diese Aussage zweifellos auf das Denken und Handeln der französischen Kirchen und Christen anwenden. Frankreich, das ist gewiß der scharfsinnige und intuitive Geist eines Jean de Lafontaine, eines Molière, Voltaire oder Valery, aber es ist genauso, und paradoxerweise, die methodische Logik eines Descartes, eines Gabriel Marcel oder selbst eines Sartre.

Es ist ein gewisser gesunder Menschenverstand des Volkes, spontan, leicht, kritisch, aber es ist auch die Institutionalisierung, die Katalogisierung dieses gesunden Menschenverstandes seitens der Führungskräfte und der Verantwortlichen.

Das ökumenische Denken und Handeln, das von französischer Kultur geprägt ist, scheint ebenfalls durch diesen doppelten Einfluß gekennzeichnet zu sein. Mit anderen Worten: die meisten Vorstöße, die man auf diesem Gebiet — etwas hochtrabend — als „prophetisch" bezeichnen könnte, werden im allgemeinen aufgefangen von dem Geist der Methode, den die etablierten Autoritäten gepachtet zu haben glauben. Infolgedessen haben diese Vorstöße nicht die Folgen, die man in einem anderen kulturellen Milieu, wie etwa in Deutschland, in den Niederlanden oder in den Vereinigten Staaten feststellen kann.

Wenn Frankreich einst zur „ältesten Tochter der katholischen Kirche" erhoben wurde, so mag das zum Teil daran liegen, daß es zwar abenteuerlich in seinem Geist ist, die Ordnung jedoch letztlich immer wieder hergestellt wurde. Daraus erklärt sich die Tatsache, daß die tiefgreifende Erschütterung der römisch-katholischen Kirche durch das Konzil Johannes XXIII., Erschütterung, deren Konsequenzen man heute noch nicht ganz ermessen hat, sich in Frankreich in gedämpfter Form äußert. Zwischen einer französischen Minderheit, die radikale Reformen fordert, und der römischen Spitze der Kurie, die jede Reform bremst, spielt das französische Episkopat die Rolle eines Katalysators. Die katholische Hierarchie oder die Verantwortlichen in der evangelischen Kirche spielen die gleiche Rolle zwischen zwei Teilen des Volkes, dieser Basis, zu der man ohne Unterschied Priester und evangelische Pastoren hinzuzählen kann.

Diese Basis ist gespalten in die (leidenschaftlichen) Verteidiger der Vergangenheit und die (leidenschaftlichen) Abenteurer der Zukunft. Und den kirchlichen Autoritäten (die gerne mit den Abenteurern kokettieren würden) gelingt es letztlich immer, sie in den Grenzen der Ordnung, des Gehorsams und der theologischen und ethischen Grundlinien zu halten, die sie gezogen haben.

So ist der ökumenische Gottesdienst, der am 14. Januar 1969 anläßlich der Ökumenischen Gebetswoche für die Einheit in der orthodoxen Kirche mit dem

Erzbischof von Paris, dem orthodoxen Metropoliten Meletios und Pastor Charles Westphal, dem Präsidenten des Protestantischen Kirchenbundes in Frankreich (Fédération Protestante de France), gehalten wurde, von den Mitgliedern einer Gruppe gestört worden, die sich „die Revolution in der Kirche" nennt. Ein ähnliches Schicksal wurde der ersten gemeinsamen Versammlung von Bischöfen und Priestern oder der Feier zu Ehren von Kardinal Daniélou und vielen anderen katholischen, evangelischen und vor allem ökumenischen Begegnungen zuteil. Aber wenn auch jeder von innen her den Sinn dieser Demonstrationen versteht, so sind sich doch alle Verantwortlichen darin einig, daß sie die Form mißbilligen, sich aber letztlich doch den positiven Aspekt zu eigen machen.

Doch in Frankreich und im französischen Kulturbereich, wie auch in anderen Teilen der Welt, hat das Jahr 1968/69 einen aufsehenerregenden Wendepunkt in den ökumenischen Beziehungen, im ökumenischen Denken und Handeln gebracht. Wenn auch offensichtlich viele Christen noch nicht zu den Prolegomena der ökumenischen Bewegung vorgedrungen sind, so hat sich doch die Masse in einer institutionalisierten Ökumene niedergelassen, in der „es sich gut leben läßt".

Dreiundzwanzig Jahre Krieg genügen, um die politische Trägheit der Franzosen angesichts eines providentiellen Mannes zu erklären. Für die Christen ihrerseits bilden Jahrhunderte der Verfolgung und des Brudermordes den Hintergrund dieser Kriegsjahre. Demzufolge können der Frieden im Innern und die ökumenische Ruhe, die beide gleich unverhofft waren, nur die Herstellung ausgezeichneter Beziehungen zwischen Katholiken und Protestanten begünstigen. Aber zugleich besteht die Gefahr, daß sie die Dynamik ersticken, die jede Bewegung braucht, um eine Bewegung zu bleiben. Wir werden gleich sehen, daß das sowohl für die Katholiken untereinander als auch für die Protestanten untereinander zutrifft. Dennoch besteht diese Bewegung sichtbar seit diesem Wendepunkt und diesem Bruch, der in Frankreich symbolisch durch die Maiereignisse und die Unruhen und gewaltsamen Erschütterungen gekennzeichnet ist, die die ganze Welt aufgerüttelt haben. Diese Bewegung existiert, doch sie ist parallel (zur Kirche), para-institutionell, unterirdisch und offiziell wenig geschätzt von den kirchlichen Stellen.

Die Geste, die diesen Wendepunkt zeichenhaft darstellt, war zweifellos die *„gewagte Geste"* (wie die französische Zeitschrift „Christianisme Social" sie genannt hat) der ökumenischen Abendmahlsfeier, die zu Pfingsten 1968 gehalten worden ist. Es ist bekannt, daß eine Anzahl von Priestern, Pastoren und Laien an diesem Tage eine gemeinsame Abendmahlsfeier (Interkommunion) gehalten haben, die ein Zeichen für die Übereinstimmung ihrer Anschauung und ihres Glaubens war. Die kirchlichen Autoritäten, die sofort durch einen offenen Brief von dieser Abendmahlsfeier Kenntnis erhalten hatten, haben sie strengstens mißbilligt, obwohl einer der bekanntesten Teilnehmer an dieser Feier, Professor Paul Ricoeur, jetziger Dekan der geisteswissenschaftlichen Fakultät von Naterre, zugegeben hat, daß es sich um einen „Akt der Übertretung" der traditionellen Ordnung handelt.

Es ist nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß eine solche gemeinsame Abendmahlsfeier, die großes Aufsehen erregt hat, im Ausland und erstaunlicherweise selbst in Frankreich verhältnismäßig häufig vorkommt. Man erfährt nicht

selten, daß Pastoren und katholische Priester, ja sogar Laien und Bischöfe, Brot und Wein nach dem eucharistischen Ritus miteinander geteilt haben.

Was tun nun die kirchlichen Autoritäten angesichts einer solchen Situation? Wie bei dem Problem der Seelsorge an Mischehen vor einigen Jahren, nehmen sie das auf, was ihnen unumkehrbar erscheint, und veröffentlichen gemeinsam ein Dokument über die Abendmahlsgemeinschaft, dessen doppeltes Ziel es ist, die Dinge klarzustellen und die zukünftige Ordnung zu wahren. Derart war offensichtlich das Dokument, das die französische gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen Katholiken und Protestanten unter dem Vorsitz von Kardinal Gouyon aus Rennes und Pastor Hébert Roux im Jahre 1969 verbreitet hat. So wie das Dokument über Mischehen jeglicher Initiative die Türen verschloß, verbietet dieser Text *de facto* die Praxis der Abendmahlsgemeinschaft und der gemeinsamen Abendmahlsfeier, aber zugleich weist er auf alle Fortschritte hin, die in diesem Bereich gemacht worden sind, und verschließt eigentlich nicht der Zukunft die Türen.[1]

Diese Art von Warnungen, die die Autoritäten auf ökumenischer Ebene erteilen, sind oft noch schärfer im inneren Bereich. So werden die Laien und Priester, die aufbegehren und die bis heute von sich haben reden machen, und sei es nur durch die nationalen Begegnungen „Echanges et Dialogues" („Austausch und Gespräch"), von den kirchlichen Autoritäten ebenso scharf verurteilt wie die Manifestationen des Integrismus[2], an denen es auch nicht fehlt.

In der kleinen protestantischen Welt Frankreichs kann man ein ähnliches Phänomen beobachten. Mit dem einzigen Unterschied, daß die französischen Protestanten sich von der Geschichte her gegen jede Form von Autorität auflehnen und daß infolgedessen die Auseinandersetzungen weniger hart sind als im Katholizismus. Doch das Beispiel der Einheit der protestantischen Kirchen in Frankreich ist ein Symptom für die gleiche Spaltung. Seit über 60 Jahren ist der protestantische Kirchenbund auf der Suche nach der Einheit seiner sechs Mitgliedskirchen. Ein Vorstoß in dieser Richtung wurde auf der X. Vollversammlung des französischen Protestantismus im Jahre 1960 gemacht. Die Erwachsenenbewegungen, die Laienzentren, die Werke, die aus den Unruhen des Krieges heraus entstanden waren, gaben neuen Schwung und wurden in den Bund aufgenommen. Sie bildeten sechs Abteilungen, in denen durch mehrere Jahre hindurch die Einheit zwischen den Anhängern der verschiedenen Denominationen und die Einheit mit den Nicht-Protestanten gelebt worden ist. Schließlich sind diese Abteilungen nach und nach, ohne daß ein bestimmter Wille dahintergestanden hätte, ausführende Organe der Institution geworden ... und die Einheit ist noch immer nicht verwirklicht. Das Jahr 1969 wurde nicht nur mit einer XIII. Vollversammlung in Grenoble abgeschlossen, die sich mit den Problemen der Entwicklung befaßte gemäß der Richtung, die von der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala aufgezeichnet worden ist, sondern auch mit einer fast allgemeinen Ablehnung eines Unionsentwurfes seitens der Kirchen.

Doch diese ständige Schwebe zwischen der Institution, die vorsichtig, weise,

[1] L'Intercommunion: Les Editions oecuméniques. Paris.

[2] Integrismus: eine Tendenz in der katholischen Lehre, die jegliche Anpassung des Apostolats oder des sozialen und politischen Handelns an die Verhältnisse der modernen Gesellschaft ablehnt. Anm. des Übersetzers.

methodisch und eine Hüterin der Ordnung ist, und einer Minorität der Basis, die intuitiv, revolutionär, prophetisch und ein Zeichen der Bewegung ist, ist nicht unbedingt negativ.

Seit diesem entscheidenden Jahr ist die französischsprachige und ökumenische Kirche vor eine Alternative gestellt: *entweder* die Institution und ihre Theologen hören die oft heftigen Fragen der Kirche der Bewegung, und dann wird ein Synthese zustande kommen, die wirklich Fortschritt bedeutet; *oder* der Dialog der Tauben wird so wie in den letzten Jahrzehnten weitergeführt werden. Und dann wird trotz des kartesianischen Gewinns, den die Institution langsam aus diesen Fragen zieht, eine neue Kirche neben der alten entstehen. Es ist übrigens allgemein bekannt, daß es ökumenische Gemeinschaften — aber außerhalb der Grenzen des Ökumenischen Rates — in Frankreich und im französischen Sprachraum wie auch in den Niederlanden und in den USA gibt; doch tragen sie den ganz spezifischen Charakter der französischen Mentalität.

Aber diese Spannung, die immer ein sehr heilsamer Zustand für die Christen und für die Kirche ist, hat schon sowohl an der Basis wie an der Spitze positive Resultate gezeigt.

Das erste Resultat ist die gemeinsame Erkenntnis, daß in der heutigen sich so schnell wandelnden Welt die Imperative des Evangeliums für Katholiken und Protestanten die gleichen sind. Die Vollversammlung von Uppsala hat den Protestantismus von der Notwendigkeit überzeugt, sein anthropologisches Handeln und Denken (wie die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen) auf die umfassende Unterentwicklung dieser Generation und auf den Menschen, oder besser das Humanum, zu konzentrieren. Der Katholizismus tut im Grunde genommen genau das gleiche, im Anschluß an *Populorum Progressio*, das Denken von Pater Lebret und die Konferenzen von Medellin und Belgrad. Das bedeutet, daß es in Frankreich eine gemeinsame Arbeitsgruppe von *„Justitia et Pax"* gibt; daß eine nationale Kommission für *„Glauben und Kirchenverfassung"* auf die Initiative von Professor Benoit aus Straßburg hin entstehen wird; daß es eine gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen Katholiken und Protestanten gibt, von der schon die Rede war und die einen Mikrokosmos der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des Ökumenischen Rates der Kirchen darstellt, die 1965 bei der Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in Enugu gegründet worden ist. Es bedeutet ferner, daß die *„Katholischen Sozialen Wochen"* von Lille (vom 8. bis 13. Juli 1969), an denen Katholiken und Protestanten teilgenommen haben, unter dem Thema standen: *„Was für eine Gesellschaft? Was für eine Wirtschaft?"*; daß die XIII. Versammlung des Protestantischen Kirchenbundes in Frankreich (Grenoble 8.—11. November 1969) zum Hauptthema hatte: *„Was für eine Entwicklung und für welchen Menschen?"* usw.

Eine zweite Frucht dieser Spannung ist die soziale und theologische Mündigkeit, zu der sowohl Laien als auch Geistliche heranwachsen. Die regionalen Studien- und Forschungszentren (Norden, Westen, Osten, Paris, Südwesten, Süden) sowie die Erwachsenenbewegungen haben ökumenischen Charakter. Das trifft auch auf die katholischen Erwachsenenbewegungen zu. Und bei beiden ist ein sehr konkretes, meist politisches Engagement (im etymologischen Sinne des Wortes) mit den theologischen und anthropologischen Forschungen verbunden. Die jungen französischen Pastoren treten in ihren drei Fakultäten sehr energisch auf

(Paris, Straßburg und Montpellier) und lehnen die Ausbildungsmethode, die ihnen aufgezwungen worden ist, und vor allem die Ordnung der Ordination von Pastoren ab, wenn es sich nicht um die Einführung in eine traditionelle Gemeinde handelt. Die Seminaristen und Priester verlassen zahlreicher denn je ihre Kirche, um sich mit Protestanten oder Atheisten zusammenzufinden oder in aller Öffentlichkeit ihre Forderungen zu erheben. Das trifft zu auf *„Echanges et Dialogues"*, einen Zusammenschluß von mehreren hundert Priestern, der besonders bei dem *„Symposium der europäischen Bischöfe"* im Juli dieses Jahres in Chur in Erscheinung getreten ist. Die Bischöfe haben trotz der Bemühungen von Kardinal Döpfner, dem Vorsitzenden der Konferenz, das Gespräch mit ihnen höflich abgelehnt. Doch letztlich war das Interessante an diesem Symposium die Anwesenheit dieser Priester, die von amerikanischen Priestern des *National Federation of Priests Council* unterstützt worden sind. Und noch außergewöhnlicher ist, daß die Einstellung dieser Priester, die der vieler Pastoren sehr nahe steht, in gewisser Weise von Kardinal Suenens, dem Primas von Belgien, „offizialisiert" worden ist. Sein Interview in der Zeitschrift *„Informations Catholiques Internationales"* kann man als das größte religiöse Ereignis seit dem Zweiten Vaticanum und seit Uppsala ansehen. Man kann es, weil hier die Grundlehre der Reformation, die sogenannte Lehre vom *„allgemeinen Priestertum"*, laut und vernehmlich von einer der höchsten Persönlichkeiten der römisch-katholischen Kirche verkündet worden ist. Angesichts der heutigen sozialen Gegebenheiten liegt sicher diese Lehre dem gegenwärtigen Aufbruch des französischen katholischen Klerus und auch dem des protestantischen Klerus zugrunde, der die Bezeichnung „Klerus" ablehnt und die praktische Vernachlässigung der Konsequenzen des allgemeinen Priestertums seitens der Reformationskirchen anprangert.

Im selben Bereich könnte man auf die glänzenden Untersuchungen hinweisen, die etwa im lutherischen „Institut für Ökumenische Forschung" in Straßburg durchgeführt werden, unter anderem unter dem entscheidenden Einfluß von Professor Vajta, oder auf die Arbeit, die im *„Institut supérieur d'Etudes Oecuméniques de Paris"* geleistet wird. 1969/70 zum Beispiel werden die Vorlesungen unter dem Thema *„Hermeneutik, Ekklesiologie und Ökumene"* stehen, unter Beteiligung von Theologen wie Le Guillou, V. Vajta, H. Jaeger, G. Casalis oder P. Ricoeur. Dazu müßte man noch die Dutzende von ökumenischen Konferenzen, Lagern und Tagungen hinzufügen, die in der Provinz veranstaltet werden, um ein bestimmtes gemeinsames Engagement zu begründen, oder um zu gemeinsamen ethischen oder theologischen Einsichten zu gelangen. Zum Beispiel: „Ökumenische Fastenzeit für unsere Tage" im Bereich von Paris, mit Pater Oraison, Biot, Gonzales und Pastor Simon, Beaumont, Lochard, über das Thema *„Kirche und Freiheit, Voraussetzungen und Verheißungen für eine Erneuerung der Kirchen"*; „Ökumenische Kampagne für die Entwicklung" in Lyon im Februar und März 1969; „Ökumenischer Appell" für den Frieden im Mittleren Osten am 25. Februar; „Gemeinsame Aktion für Nigeria–Biafra" das ganze Jahr hindurch; „Ökumenische Bibelwoche" in Toulouse, „Ökumenische Aktion" in Grenoble, Nantes, usw.; „Ökumenische katechetische Arbeitstagung" in Straßburg über den Holländischen Katechismus; „Ökumenische zwischenkirchliche Hilfe" in Tunesien, Algerien, Kamerun; „Internationale Jugendbegegnungen" den ganzen Sommer 1969 hindurch in der Gemeinschaft von Taizé über das Thema: *„Hoffen: eine Herausforderung"* usw.

Aus Platzmangel sind hier nur die nennenswertesten unter den typisch französischen Veranstaltungen und Aktionen erwähnt. Wir können weder auf die engen Beziehungen eingehen, die Elsaß-Lothringen mit Deutschland unterhält, noch auf die ökumenische Gemeinde von Lausanne, noch auf den einzigartigen religiösen Bau, den *alle* Christen von Matagni in Quebec gerade fertiggestellt haben, noch auf die besondere Rolle, die die Französischsprachigen sowohl im Generalsekretariat als auch in den Ausschüssen des Ökumenischen Rates spielen. Unerwähnt bleibt selbst die ganz spezifische Neuausrichtung der „Société des Missions évangeliques de Paris" im Sinne einer gemeinsamen apostolischen, das heißt ökumenischen und mehrrassigen Aktion, zunächst in Dahomey, und bald in Frankreich selbst, in Poitou.

Angesichts der Tatsache, daß die Diskrepanz zwischen Handeln und Denken (praxis und ennoia) in Frankreich ebenso gegeben ist wie anderswo, ist das dritte Resultat der Spannung und zugleich der beste Ausweg aus dieser Diskrepanz die verhältnismäßig große Bedeutung der theologischen und ökumenischen Veröffentlichungen in französischer Sprache oder in französischer Übersetzung.

Diese Tatsache verdient erwähnt zu werden; denn durch Jahrzehnte hindurch sind die Franzosen auf seltsame Weise vom Denken im Ausland abgeschnitten gewesen. Nur das Monumentalwerk von Karl Barth und die französischen Kommentare dazu hatten Bürgerrecht. Heute fängt man dank der katholischen Herausgeber gerade erst an, Paul Tillich, Rudolf Bultmann und die meisten ausländischen Denker zu lesen. Studien und Kommentare sind ihnen gewidmet. So sind in diesem Jahr 175 Bücher über die Kirche in Bewegung erschienen, darunter *„Der Mut zum Sein"*, ein grundlegendes Werk von Tillich, *„Wesen und Wandel des Glaubens"* (Casterman) und *„Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen"* (Aubier-Montaigne), *„In der Tiefe ist Wahrheit"* (Ed. Planète). Sofort veröffentlichte der Katholik Georges Tavard eine vergleichende Analyse der Theologie von Tillich unter dem Titel *„Initiation à Paul Tillich"* (Einführung in Paul Tillich). Und der evangelische Pastor Jean-Paul Gabus tut das gleiche auf der Grundlage ausgewählter Texte: *„Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich"* (Einführung in die Theologie der Kultur Paul Tillichs) (P.U.F.). Und während Desclée de Brouwer noch *„Die verlorene Dimension"* veröffentlicht, eine Untersuchung Tillichs über die Beziehung des Christentums zu einem bestimmten Kulturtypus, werden die Werke Dietrich Bonhoeffers, der erst seit zehn Jahren veröffentlicht worden ist, neu aufgelegt und Kommentare dazu herausgegeben wie *„Dietrich Bonhoeffer, témoin de Jésus-Christ parmi ses fréres"* (Dietrich Bonhoeffer, Zeuge Jesu Christi unter seinen Brüdern) (Casterman), eine Studie des Jesuiten René Marle, die fast genauso intensiv benutzt wird wie die des protestantischen Theologen André Dumas *„Une théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer"* (Eine Theologie der Wirklichkeit) (Labor et Fides). Die Französischsprachigen haben ebenfalls Gelegenheit gehabt, Harvey Cox, der kürzlich an einer römisch-katholischen Konsultation teilgenommen hat, mit seinem Buch *„Stadt ohne Gott?"* (Casterman) näher kennenzulernen, desgleichen Lesslie Newbigin mit seinem Buch „Eine Welt — ein Glaube?" (Une religion pour un monde séculier) (Casterman), John A. T. Robinson, der schon durch sein Buch *„Gott ist anders"* bekannt war (das übrigens vom französischen katholischen Integrismus übersetzt worden ist), mit den Werken *„Fragwürdig — Glaubwürdig"* (Ce que je ne crois pas) (Grasset) und *„Eine neue Reformation"* (La nouvelle Réforme) (Delachaux & Niestlé).

Die ökumenischen Spannungen und die ökumenischen Forschungen sind ebenfalls Gegenstand zahlreicher Veröffentlichungen. Genannt seien hier *„La théologie du renouveau"* (Le Cerf) (Die Theologie der Erneuerung), ein Gemeinschaftswerk von 40 katholischen, protestantischen und jüdischen Theologen, die Werke von Hans Küng und Karl Rahner, *„Peut-on être chrétien aujourd 'hui"* (Kann man heute Christ sein) von J. M. Paupert, *„Tempête sur l'Eglise"* (Fayard) (Sturm über der Kirche) von Robert Serrou, *„L'Eglise en état de péché mortel"* (Grasset) (Die Kirche im Zustand der Todsünde) von Henri Fesquet, das eine im Anschluß an die Maiereignisse im Jahre 1968, das andere auf die Reise des Papstes nach Bogotá hin. Man könnte unzählige Werke nennen, die sich mit den augenblicklichen Spannungen und gegenwärtigen Krisen befassen (mindestens 100). Es geht dabei im allgemeinen um Fragestellungen: Was soll man glauben? Was ist Gott? Auf der Suche nach einer Theologie der Gewalt, einer Theologie der Revolution. Die verratene dritte Welt. Morgen eine Kirche ohne Priester? Gibt es eine christliche Sozialethik? Aber es erscheinen auch Versuche einer wirklich ökumenischen Antwort, wie *„Dieu existe, je l'ai rencontré"* (Fayard) (Es gibt Gott, ich bin ihm begegnet) von A. Frossard oder *„Christophe ou la foi d'un enfant du siécle"* (Grasset) (Christoph oder der Glaube eines Kindes dieses Jahrhunderts) von G. Richard-Molard.

Unter den Gemeinschaftswerken könnte man neben der fortlaufenden Übersetzung der französischen ökumenischen Bibel (Le Cerf-Weltbund der Bibelgesellschaften) folgende nennen: *„Prêtres et pasteurs"* (Mame) (Priester und Pastoren) in der Reihe „Eglises en dialogue" (Kirchen im Gespräch) von M. Leplay, E. Marcus und P. Verghese, *„Evangile et Révolution"* (Le Centurion) (Evangelium und Revolution) von Le Guillou, Jean Bosc und O. Clement oder *„A la recherche d'une théologie de la violence"* (Le Cerf) (Auf der Suche nach einer Theologie der Gewalt), das von sechs Theologen und Soziologen verschiedener Konfessionen verfaßt worden ist und die Frage nach der Christianisierung der Gewalt und ihrer Folgen aufwirft.

Schließlich sei noch hingewiesen auf das Buch von Pastor Marc Boegner *„L'Exigence oecuménique"* (Der ökumenische Anspruch), in dem gelebte ökumenische Geschichte dargestellt ist, und auf die drei französischsprachigen Bücher, die der Vollversammlung von Uppsala gewidmet sind, in der Reihenfolge ihres Erscheinens *„Upsal, chrétiens ensemble"* (Desclée & Co) (Uppsala, Christen miteinander) von der katholischen Historikerin Annie Perchenet, mit einem Vorwort von G. Richard-Molard, *„Une étape vers l'unité: Upsal 1968"* (Mame) (Eine Etappe auf dem Wege zur Einheit: Uppsala 1968) von Pater René Beaupère und von Pastor Paul Eberhard und *„Upsal, le défi du siécle aux Eglises"* (Le Centurion) (Uppsala, die Herausforderung des Jahrhunderts an die Kirchen) von Pater Antoine Wenger.

Die Tatsache, daß man die Zahl der Veröffentlichungen im Jahre 1968/69, die sich mit dem christlichen Handeln, der Bewegung, den gemeinsamen Krisen und dem christlichen Denken befassen, auf etwa tausend schätzen kann, genügt, um zu zeigen, daß dieses letzte Resultat der Spannungen entscheidend ist.

„Die Kirche in der Krise", „Die Kirche auf dem Prüfstand", das sind Pressetitel, die man heute auf *alle* Kirchen ohne Unterschied anwenden kann. Diese großen Themen, zusammen mit denen, die auch die Welt beschäftigen, sind tagtäglich Gegenstand von Begegnungen, Diskussionen, Konsultationen und Ver-

öffentlichungen. Im allgemeinen werden sie von der Basis, vom Volk Gottes in Bewegung, aufgeworfen und stellen ernsthafte Fragen sowohl an alle Ebenen der Hierarchie als auch an die Gläubigen.

Die große Bewegung, die durch die ökumenische Bewegung eingeleitet und vom Zweiten Vaticanum fortgeführt worden ist, kann sich unter dem äußeren Druck der wissenschaftlichen, technischen und sozialen Evolutionen dieser Zeit nur ausweiten. Die große Frage ist, wie die Kirche, ererbt aus der Vergangenheit, die Kirche Jesu Christi für *das Jetzt*, wie Moltmann sagt, für diese Generation sein kann. Doch das kann nicht geschehen ohne die Entdeckung und freiwillige Annahme einer neuen Kultur, auf deren Suche die ganze Welt ist.

Dann werden vielleicht die Schwächen des griechisch-lateinischen Erbes seinem eigentlichen Geist Platz machen, um sich mit dem Geist des germanischen oder angelsächsischen Erbes zu verbinden.

Georges Richard-Molard

Ökumene in Skandinavien nach Uppsala 1968

Die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Uppsala 1968 bedeutete selbstverständlich für Schweden und alle anderen nordischen Länder eine ökumenische Erneuerung und frische Inspiration. Viele Vergleiche wurden natürlich vor und auch nach Uppsala mit der großen ökumenischen Konferenz für Praktisches Christentum in Stockholm 1925 gezogen. Ein gewisser Zusammenhang zwischen diesen beiden Konferenzen wurde ja auch während der Vollversammlung von verschiedenen Rednern unterstrichen, u. a. von einem der früheren Präsidenten des ÖRK, dem orthodoxen Erzbischof Iakovos, der in seiner Begrüßungsansprache sehr liebenswürdig sogar einige Worte in Schwedisch sagte. Indirekt kam dieser Zusammenhang auch durch die Herausgabe von Bischof Bengt Sundklers eindrucksvoller Biographie über Nathan Söderblom, dem großen Architekten der Stockholmer Konferenz und dem ersten und bekanntesten Pionier der ökumenischen Bewegung im Norden, stark zum Ausdruck. Im Jahre 1925 kamen die Christen aus aller Welt nach Stockholm und setzten durch ihre sehr bunte Anwesenheit das provinzielle Schweden und den Norden rein visuell in eine größere universale Wirklichkeit hinein; 1968 erreichte diese Wirklichkeit die größte, gemeinsame Manifestation in Uppsala. Diese Tatsache hat natürlich auch die nordische Christenheit zum Nachdenken angeregt. Es wurde nicht nur selbstkritisch rückwärts geschaut auf die Jahre, die seit den ersten Anzeichen zu einer ökumenischen Bewegung verflossen sind, sondern vor allem vorwärts, Möglichkeiten entgegen, den ökumenischen Grundgedanken von der Solidarität der Kirchen im Dienst für die Welt besser verwirklichen zu können.

Die Selbstkritik hatte allen Anlaß, hart zu sein. Vieles, das dank Nathan Söderbloms Vision so vielversprechend begonnen hatte, ist in Schweden nicht voll und ganz durchgedrungen. Viele ökumenischen Initiativen sind leider im Sand verlaufen. Der Schwedische Ökumenische Rat, die offizielle Arbeitsgemein-

schaft der Kirchen Schwedens, hat seit vielen Jahren die Tätigkeit in einem ständigen Kampf mit ungenügenden finanziellen Mitteln und zu wenig Personal aufbauen müssen und stand einer relativen Kälte von seiten der Kirchen gegenüber; und das gilt in noch höherem Ausmaß für die ökumenischen Organe in den übrigen nordischen Ländern. Dem 1940 gegründeten Nordischen Ökumenischen Institut in Sigtuna ist es leider nie recht gelungen, sich durchzusetzen und ein sammelndes Zentrum des ökumenischen Wirkens im Norden zu werden, und seine Zukunft ist immer noch unsicher. Die nordischen Länder und nicht zuletzt Schweden haben die ihnen zustehenden Plätze in den internationalen ökumenischen Organen eingenommen, aber diese Beteiligung hat leider in den einzelnen Kirchen nicht viele sichtbare Spuren hinterlassen, weder auf nationaler und noch viel weniger auf lokaler Ebene.

Der Blick in die Zukunft dürfte also angesichts dieser Voraussetzungen, die eigentlich alles andere als triumphalistisch sind, mit desto größerer Intensität geschärft werden. Vor der Vollversammlung hatte man — wenigstens hier in Schweden — hohe Erwartungen. Erstaunlich war, wie die schwedischen Christen die Gastfreundschaft mit so großer Selbstverständlichkeit und nicht wenig Enthusiasmus übernommen haben. Was in Uppsala geschah, war irgendwie für das ganze Land, das den Vorzug hatte, Christen aus aller Welt bei sich zu Gast zu haben, verpflichtend. Trotz einer qualitativ ungenügenden Beachtung der Vollversammlung von seiten des schwedischen Rundfunks und Fernsehens und einer etwas besseren Presse, zeigte es sich, daß die Allgemeinheit, und vor allem die christlich bewußte Allgemeinheit, die Ereignisse mit großem Interesse verfolgt hat. Die vielen Besucher, die in jenen Tagen nach Uppsala kamen und oft sogar die Ferien dazu „opferten", um an dem Geschehen teilhaben zu können, sprechen eine deutliche Sprache. Die Ausgabe einer gemeinsamen christlichen Zeitung während der Konferenz (herausgegeben von der Kirche von Schweden, dem Schwedischen Missionsbund und der Methodistenkirche) füllte auch einen stark erkannten Bedarf und manifestierte die übernommene ökumenische Verpflichtung auf der Ortsebene bedingt durch die Gastfreundschaft. Das Interesse der nordischen, und vor allem der schwedischen Jugendlichen, die während der Vollversammlung als Stewards oder in dem recht lebhaft diskutierten „Club 68" mitgewirkt haben, konnte einem nicht entgehen. Es war oft ein kritisches, manchmal sogar recht aggressives Interesse, das jedoch seinen Grund deutlich in einem ökumenischen Verantwortungsgefühl und einem Wissen um die fundamentale Einheit der Christenheit und den gemeinsamen Verpflichtungen für eine leidende und kämpfende Welt hatte.

Im Hinblick auf die angedeuteten Voraussetzungen und Erwartungen ist es ein Jahr nach der Vollversammlung nur natürlich, eine Analyse zu versuchen. Was ist seit Uppsala in Schweden und im ganzen Norden geschehen? Die Zeichen, die hier gedeutet werden sollen, sind zahlreich und weisen in verschiedene Richtungen, aber ich möchte hier einige Begebenheiten und Tendenzen hervorheben, die als besonders signifikativ bezeichnet werden können.

Die direkte Nacharbeit ist natürlich im Norden in erster Linie den ökumenischen Organen anvertraut, aber Nachwirkungen von der Vollversammlung haben in gewisser Beziehung auch die mehr konfessionsgebundene Arbeit berührt.

Der *Schwedische Ökumenische Rat* hat bereits im vergangenen Herbst auf der

Novembersitzung die Konsequenzen von Uppsala 1968 diskutiert. Inspiriert von der Vollversammlung verlangten die christlichen Studenten in einem Schreiben eine Reihe von Maßnahmen. Darunter sind folgende zu erwähnen: Weiterhin gemeinsame Ausgabe der verschiedenen kirchlichen Zeitungen wie in Uppsala; Wiederaufnahme der Verhandlungen für ein Zusammengehen der christlichen Studienorganisationen (ein Plan für eine Fusion ist vor einem Jahr gescheitert, weil vor allem die Lokalabteilungen des Studienbundes der Kirche von Schweden dagegen waren); eine ökumenische Tagung mit Teilnehmern aus ganz Schweden zur Diskussion von aktuellen Fragen; ein größerer Einsatz für die Entwicklungsländer, einschließlich der Einwirkung auf die staatlichen Behörden usw.

An der Sitzung hatten die Studenten auch Gelegenheit, ihre Vorschläge zu motivieren. Schließlich wurde auch der Vorschlag von vier Privatpersonen vorgelegt, 1971 eine ökumenische Landestagung unter dem Motto „Die Christenheit Schwedens im Jahre 2000" in Verbindung mit dem 450jährigen Gedenken an die Gründung der Stadt Göteborg zu halten. Der Arbeitsausschuß des Ökumenischen Rates hatte außerdem einen Vorschlag vorbereitet, der eine regelmäßige prozentuale Selbstbesteuerung für Entwicklungsprojekte vorsah. Er hatte ferner einen Ausschuß vorgeschlagen, der untersuchen sollte, wie internationale Solidaritätsfragen in den Arbeitsprogrammen der verschiedenen Kirchen vorrangig behandelt werden können.

An der Novembersitzung zeigte es sich jedoch leider, daß die Zeit für definitive Beschlüsse noch nicht reif war. Es wurde beschlossen, die Diskussion in einer Sondersitzung im Februar 1969 fortzusetzen. Der Vorschlag für eine Schaffung von Prioritäten innerhalb der Kirchen sollte vor der Sitzung nochmals behandelt werden und auch andere in Uppsala behandelte Fragen umfassen. Im Prinzip wurde eine ökumenische Landestagung — eine Art schwedischer Kirchentag — für 1971 beschlossen, aber man ließ die Frage über den Tagungsort offen. Sondierungen sollten bis zur nächsten Sitzung unternommen werden. Der Arbeitsausschuß des Ökumenischen Rates sah sich jedoch veranlaßt, die geplante Sondersitzung aufzugeben, vor allem weil es zeitlich einfach nicht möglich war, gründliche Untersuchungen durchzuführen und Vorbereitungen zu treffen. Erst am 29. Mai fand dann die ordentliche Frühjahrssitzung des Ökumenischen Rates statt. An dieser Sitzung konnte man sich über eine Äußerung in Entwicklungsfragen einigen; ein Ausschuß für Prioritäten wurde ernannt, aber leider mußte die ökumenische Landestagung auf 1972 verschoben werden, was für die Antragsteller eine große Enttäuschung war. Die Sondierungen in Göteborg, dem Zentrum der Diözese, wo die kirchliche Orthodoxie lutherischer Herkunft am tiefsten verwurzelt ist, haben ergeben, daß lokale Voraussetzungen der Kirche von Schweden für die Übernahme eines solchen Kirchentages nicht vorhanden sind. Der bevorstehende Wechsel des Bischofs und des Dompropstes spielten natürlich auch eine gewisse Rolle.

Im Appell zur Solidarität mit den benachteiligten Ländern, der am 29. Mai angenommen worden ist, wird ausdrücklich auf die Beschlüsse der Vollversammlung hingewiesen und Kirchen, Gemeinschaften, freiwillige christliche Organe und andere werden aufgefordert, von den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln einen Teil für die Entwicklungshilfe zu reservieren. Die einzelnen Christen werden aufgefordert, andere für diese Idee zu interessieren und selber 1% vom Einkommen (oder nach Abzug der Steuer 2% vom Nettolohn) für Entwicklungsprojekte in benachteiligten Ländern zu geben und sich für internationale Gerech-

tigkeit einzusetzen. Es wurde unterstrichen, daß dies ein Ausdruck „für ein zunehmendes allgemeines Bewußtsein in unserem Land sei, mehr Verantwortung als bisher für ‚die Entwicklung der Völker' zu übernehmen und einem erstrebten internationalen Steuersystem vorzugreifen". Zwei Schwierigkeiten mußten jedoch zuerst aus dem Weg geräumt werden, bevor dieser Beschluß, der gewissermaßen ein Kompromiß ist, gefaßt werden konnte. Einerseits ist es innerhalb der Kirche von Schweden gesetzlich nicht erlaubt, Mittel, die in Form von Steuern für die kirchliche Arbeit eingehen, für andere Zwecke, die nicht in direkter Verbindung mit der Gemeindearbeit stehen, zu verwenden. Und andererseits war es lange Zeit nicht ganz klar, in welchem Ausmaß die vorgeschlagene Selbstbesteuerung für die Entwicklungshilfe die Aktivität der offiziellen kirchlichen Hilfsorgane, wie z. B. die Soforthilfe für Biafra, beeinträchtigen könnte.

In diesem Zusammenhang muß erwähnt werden, daß hier im Norden die weltweite Solidarität mit den benachteiligten Ländern auch auf andere Weise aktualisiert worden ist. An den *Kirchenkonferenzen*, die im vergangenen Herbst in *Schweden* und *Finnland* stattfanden, wurde diese Frage auf Anregung der Jugendorganisation behandelt. Die Resultate waren jedoch unterschiedlich. Aufgrund der viel freieren Stellung der Kirche von Finnland konnte dort eine positive Empfehlung beschlossen werden, die die Gemeinden ersucht, Beiträge für die Entwicklungshilfe zu bewilligen. In Schweden konnte man sich aus dem bereits genannten Grund nur für eine freiwillige Selbstbesteuerung unter den Delegierten aussprechen. Ungefähr 50% der Delegierten unterzeichneten die Verpflichtung. Auch andere Dringlichkeitsbegehren der Jugendlichen an die schwedische Kirchenkonferenz mußten abgewiesen werden. Sie hat ja nicht das Recht, selbständige Beschlüsse zu fassen oder andere Maßnahmen zu ergreifen, als sich zu den gestellten Anträgen zu äußern oder diese an den König zur Bearbeitung weiterzuleiten. Die Aktion der Jugendlichen kam hier also gewissermaßen in Konflikt mit den legalen Befugnissen der Kirchenkonferenz. Andererseits muß angenommen werden, daß es sich eher um geplante Demonstrationen gehandelt hat, um zu zeigen, wie stark das höchste Organ der Kirche von Schweden an eine bestehende Struktur gebunden ist.

In *Dänemark* wurde auf der Nachkonferenz, die in Haslev nur einige Tage nach der Vollversammlung unter dem Namen „Mini-Uppsala" gehalten wurde, eine Resolution für eine freiwillige Selbstbesteuerung (2%) angenommen, und der Staat wurde zu einem größeren dänischen Einsatz in den Entwicklungsländern aufgefordert. Hier wurde u. a. das magere Resultat, das von der UNCTAD-Konferenz in Neu-Delhi erreicht worden ist, äußerst scharf kritisiert.

Von *norwegischer* Seite ist der Bischofsbrief zu erwähnen, der im vergangenen Herbst von allen Bischöfen der Kirche von Norwegen anläßlich des Jahres für die Menschenrechte herausgegeben wurde. In diesem Brief, der von allen Kreisen gut aufgenommen worden ist, wird vor allem die Solidarität mit den benachteiligten Völkern und auch die Forderung für größere internationale Gerechtigkeit stark unterstrichen. Auch wenn in diesem Brief nicht ausdrücklich die Vollversammlung in Uppsala erwähnt wird, so muß man doch sagen, daß er vom gleichen Engagement beseelt ist wie Uppsala.

Schließlich muß noch erwähnt werden, daß in Schweden ein Ausschuß gebildet worden ist, der in Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK in erster Linie die Auswertung der Beirut-Konferenz in Entwicklungs- und Friedensfragen und die Auswertung der Ergebnisse von Uppsala weiterführen

wird. Der Ausschuß wurde vom Schwedischen Ökumenischen Rat und der römisch-katholischen Kirche in Schweden ernannt und wird unter dem Namen *Schwedischer ökumenischer Ausschuß für Entwicklung, Gerechtigkeit und Frieden* arbeiten. Er besteht aus vier römischen Katholiken und acht Mitgliedern verschiedener Kirchen. In erster Linie soll der Ausschuß innerhalb von Schweden über Entwicklungsprobleme informieren und für ein stärkeres Engagement in internationalen Gerechtigkeitsfragen wirken, eventuell aufgrund von eigenen Untersuchungen über die Rolle Schwedens in einer weltweiten ökonomischen Gemeinschaft. Der Ausschuß wird sich klar auf die politischen Folgen dieses Engagements ausrichten.

Zur direkten Auswertung von Uppsala müssen auch die Nachkonferenzen gezählt werden, die in den verschiedenen Ländern durchgeführt werden, wie auch all die Bücher und Schriften, die seit der Vollversammlung erschienen sind.

In *Dänemark* wurde die bereits erwähnte Nachkonferenz „Mini-Uppsala" stark beachtet. Die Beteiligung war sehr groß, und der Einsatz in den sechs Arbeitssektionen, denjenigen von Uppsala entsprechend, war bedeutend. Kommentare wurden ausgearbeitet und Resolutionen verabschiedet. Der Nordische Missionsrat hatte gleichzeitig einen Kurs für Missionare nach Haslev verlegt. Verschiedene Veranstaltungen waren gemeinsam. Allerdings wurde diese Anordnung in norwegischen Missionskreisen stark kritisiert, in denen ja eine zu nahe Zusammenarbeit mit dem ÖRK immer als heikel angesehen wird (von norwegischer Seite hat man ja, wie bekannt, die Integration des Internationalen Missionsrates in den ÖRK in Neu-Delhi 1961 nicht anerkannt). In Dänemark wurde außerdem im Oktober noch eine Tagung unter dem Titel „Nach Uppsala" gehalten, an der die Delegierten von Uppsala als Redner mitwirkten.

Auch in *Finnland* wurde eine Nachkonferenz durchgeführt, an der die Resultate der Vollversammlung ausgewertet wurden. In diesem Zusammenhang muß auch die Beurteilung von orthodoxer Seite erwähnt werden. Die Orthodoxe Kirche in Finnland ist ja die einzige orthodoxe Nationalkirche im Westen, und die Teilnahme in Uppsala hat vertiefte ökumenische Kontakte mit sich gebracht. Die Beurteilung von Uppsala war jedoch etwas gemischt, im großen und ganzen aber positiv, was vor allem vom neuernannten Bischof der orthodoxen Kirche, Johannes von Lappland, einem früheren evangelisch-lutherischen Theologen, hervorgehoben wurde.

In *Norwegen*, wo man seit ein paar Jahren ein zentrales ökumenisches Studienorgan hat, nämlich den Norwegischen Theologischen Rat für Interkirchliche Fragen, der sowohl Fragen des ÖRK als auch des Lutherischen Weltbundes bearbeitet, wurde keine direkte Nachkonferenz veranstaltet. Der Rat hatte aber im Dezember eine Sitzung, in der Uppsala ausgewertet und die Teilnahme an der kommenden Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Porto Alegre vorbereitet wurde.

In *Schweden* ist noch die Auswertung zu erwähnen, die in einigen Diözesen der Kirche von Schweden erfolgt ist. Ebenso wurden in einigen Jahrbüchern der Diözesen die Konferenz und ihre Resultate behandelt. Außerdem hat das *Nordische Ökumenische Institut*, das ein gemeinsames nordisches Organ mit Schwerpunkt in Schweden ist, im Oktober in Sigtuna eine Nachkonferenz zu den Uppsala-Sektionen V und VI unter dem Titel „Gottesdienst und Lebensstil" gehalten. Bei dieser Gelegenheit wurden vor allem die umfassenden Erneuerungs-

versuche in Schweden auf dem Gebiet des Gottesdienstes einem breiteren nordischen Forum unterbreitet.

Nach der Vollversammlung sind im Norden, vor allem aber in Schweden, viele Bücher und Schriften herausgekommen. Bereits im Herbst 1968 erschienen die angenommenen Berichte der Sektionen in Schwedisch, ein Gegenstück zu der vorbereitenden Schrift, die vor der Vollversammlung herausgekommen ist. Weiter ist ein sehr wertvolles Studienbuch über die Vollversammlung von Professor *P. E. Persson* unter dem Titel „Allting nytt?" (Alles neu?, Bokförlaget Verbum, schw. Kr. 12,50) herausgekommen, in dem verschiedene Verfasser über die sechs Sektionen geschrieben haben. Besonders wertvoll ist die vom Herausgeber verfaßte Analyse über die erste Sektion. Ein populäres Buch berichtet über alles, was in Uppsala geschehen ist *(C. G. Boëthius, E. Sundström, G. Örtegren,* „Det hände i Uppsala" / Es geschah in Uppsala. Gummessons Verlag, schw. Kr. 15,—). Auch eine Auswahl aus der gemeinsamen kirchlichen Zeitung und ein Heft, zusammengestellt von Jugendlichen des „Club 68" mit Ausschnitten von „Hot News", ist herausgekommen. In Dänemark erschien unter der Redaktion von *Jens Ravn Olesen* das Buch „Uppsala 68" (Kristeligt Dagblads Forlag, dän. Kr. 14,75), das vor allem Artikel von dänischen Teilnehmern über die Sektionsarbeit enthält. Ebenfalls wurde in Finnland ein Buch über Uppsala veröffentlicht, und in Norwegen sind verschiedene Vorträge, die Sektionsberichte und Resolutionen unter dem Titel „Utfordringen fra Uppsala" (Die Herausforderung von Uppsala. Forlaget Land og Kirke) herausgekommen. In der Zeitschrift *„Kristen Gemenskap"*, einer nordischen ökumenischen Zeitschrift (Redakteur Nils Karlström, Schweden), wurde laufend über die Arbeit vor, während und nach der Vollversammlung berichtet (u. a. verschiedene Artikel über die Sektionsarbeit), und auch im vervielfältigten Studienbulletin *„Ekumenisk Orientering"* des Nordischen Ökumenischen Institutes, das in fünf verschiedenen Serien erscheint, ist die Sektionsarbeit ausführlich behandelt und ausgewertet worden.

Die wichtigsten Folgen der Vollversammlung sind aber wahrscheinlich doch die, die direkt oder indirekt die Kirchen und ihr Verhältnis zueinander betreffen. Auf diesem Gebiet müssen vor allem vier Begebenheiten genannt werden: Verhandlungen zwischen den schwedischen Freikirchen über eine eventuelle Union, neue Verhältnisse zwischen den christlichen Studentenbewegungen in Schweden, Wiederaufnahme der Interkommunionsgespräche in den Spuren von Uppsala und eine Grundsatzdebatte über die Taufe in Dänemark. Dazu müssen noch einige Worte über die Debatte der ökumenischen Theologie, die seit einiger Zeit in Norwegen stattfindet, und die intensivierte Arbeit, die im Ökumenischen Rat von Finnland neuerdings betrieben wird, gesagt werden.

a) Im Herbst 1968 haben zwei freikirchliche Persönlichkeiten — der Vorsitzende des Schwedischen Missionsbundes, Lektor Ansgar Eeg-Olofsson und Missionsvorsteher Gösta Nicklasson, von der gleichen Freikirche, von sich reden gemacht, weil sie, gestützt auf das Geschehen in Uppsala, Vertreter der verschiedenen Freikirchen zu Verhandlungen eingeladen haben, um das Zustandekommen eines *Freikirchenbundes*, also mit anderen Worten „einer ganz neuen Kirche", zu diskutieren. Bereits vorher hatte die Jahresversammlung der Methodistenkirche nach einem Vorschlag von Rektor Thorvald Källstad Gespräche mit dem Schwedischen Missionsbund und der Schwedischen Baptistenvereinigung beschlossen, um eine engere Einheit zustande zu bringen. In beiden Fällen war der

eigentliche Grund hierzu in Schweden zu suchen: Schwierigkeiten, über die eher formellen Beziehungen innerhalb des Schwedischen Freikirchenrates hinauszukommen und eine auffallende Abnahme der Mitgliederzahl in allen Freikirchen außer in der Pfingstkirche (später noch markiert durch pessimistische Prognosen vom Religionssoziologischen Institut in Stockholm). Aber die Initiative der beiden Persönlichkeiten des Missionsbundes erhielt durch die Anknüpfung an Uppsala eine historisch-dramatische Dimension, die ihre Wirkung nicht verfehlte.

Jedenfalls war die erste Reaktion innerhalb der schwedischen Freikirchen äußerst positiv, sogar von seiten der kleineren Gemeinschaften, die sich in der Regel nicht an die Spitze einer Intensivierung der Zusammenarbeit stellen (ein Vorschlag für eine Föderation der Freikirchen scheiterte vor einigen Jahren gerade am Widerstand dieser Gruppen). Das Drängen der Jugend hat sicher auch einen Effekt gehabt (Schwedens Christlicher Jugendrat, in dem die Jugendorganisationen der Freikirchen eine große Rolle spielen, und der Jugendrat der Freikirchen haben sich neulich zu einer einzigen Organisation vereinigt). Bereits im Spätherbst kamen die geplanten Gespräche in Gang und wurden mit einer Konferenz in Rättvik im Frühjahr 1969 abgeschlossen. An dieser Konferenz wurden u. a. vier Alternativen für ein Zusammengehen diskutiert: A. eine vereinigte Freikirche, B. eine vereinigte Freikirche mit verschiedenen Sektionen, C. eine föderative Freikirche und D. erweiterte Zusammenarbeit auf nationaler und lokaler Ebene zwischen den einzelnen Kirchen. Wie ersichtlich, sind die Abstufungen recht groß. Die anwesenden Freikirchen waren jedoch noch nicht bereit, eine definitive Wahl zwischen den vorgeschlagenen Modellen zu treffen. Die Konferenz von Rättvik entschied sich für eine zweifache Lösung. Alle stimmten für eine Verstärkung des jetzigen Freikirchenrates (mit eventuellem Anschluß der Gruppen, die immer noch außerhalb stehen, wie die Heilsarmee und die Pfingstkirche), d. h. ein Ausbau von Modell D., und weiter beschlossen die Vertreter der drei klassischen Freikirchen (der Schwedische Missionsbund, die Schwedische Baptistenvereinigung und die Methodistenkirche), die Unionsgespräche unter sich weiterzuführen. Diese Verhandlungen sollen jedoch auch für die anderen Freikirchen offen sein, die sich vielleicht später noch anschließen wollen. Man kann hinzufügen, daß der zweite Teil dieses doppelten Beschlusses den ersten Teil schwächt. Aber auf lange Sicht braucht das nicht eine Schwächung der Freikirchen zu bedeuten. Im Gegenteil muß man damit rechnen, daß alle Gemeinschaften aufmerksam den Unionsgesprächen folgen werden, die jetzt in drei Kirchen weitergehen.

Dieser Beschluß aktualisiert natürlich auch indirekt die Beziehung sämtlicher Freikirchen zur Kirche von Schweden, mit der einige im Schwedischen Ökumenischen Rat zusammenarbeiten. Wie sich dieses Verhältnis in Zukunft gestalten wird, ist zu einem großen Teil von der Frage über die *Beziehung zwischen Staat und Kirche* abhängig. Nachdem 10 Jahre lang offizielle Ermittlungen und Untersuchungen dieser Frage stattgefunden haben, arbeitet jetzt ein parlamentarischer Ausschuß mit den Resultaten und bereitet einen Vorschlag vor, der dann dem Parlament vorgelegt wird. Im allgemeinen ist man innerhalb der Kirche von Schweden für das Beibehalten der Verbindung mit dem Staat (jedoch mit von der Kirchenkonferenz vorgeschlagenen recht weitgehenden Reformen), wogegen die Freikirchenkonferenz von 1969 sich für eine Trennung ausgesprochen hat nach ökumenischen Gesprächen über die Grundfragen zwischen den Freikirchen und der Kirche von Schweden. Innerhalb des Schwedischen Ökumenischen Rates

wurde diese Problematik 1968–1969 von einem allgemeinen ökumenischen Gesichtspunkt aus behandelt, und es hat sich eine gewisse – ökumenisch motivierte – Meinung für eine Lösung des Verhältnisses zum Staat gebildet, so daß eine gleichwertige und gemäßigte Beziehung zwischen dem Staat und sämtlichen Kirchen, die es wünschen, zustande kommen könnte (eventuell mit staatlicher Hilfe beim Einziehen der Mitgliedsbeiträge und staatlicher Unterstützung der verschiedenen Arbeitsformen der Kirchen). Es ist jedoch ganz klar, daß gegenwärtig eine Einigkeit in diesen brennenden Fragen nicht erzielt werden kann, und es besteht das Risiko, daß einerseits die Spannungen zwischen den Freikirchen und der Kirche von Schweden zunehmen, andererseits die Freikirchen sich enger aneinander anschließen werden. Für die ökumenische Arbeit im großen und ganzen wäre eine solche Entwicklung sehr erschwerend. Dazu kommt noch das Problem, daß das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche und orthodoxen Kirche unzureichend geregelt ist. Diese beiden Kirchen konnten in den letzten Jahren ihre Stellung zahlenmäßig durch die starke Einwanderung von Gastarbeitern aus Südeuropa stärken.

b) Die *christliche Studentenbewegung*, die seit 1912 in Schweden in eine volkskirchliche und eine freikirchliche Bewegung gespalten war, vereinigt nur durch einen Ausschuß, der die beiden Organisationen im Christlichen Studentenweltbund repräsentiert hat, bildet seit Januar 1969 wieder eine Einheit unter dem Namen Christliche Studentenbewegung in Schweden. Mit dieser sind die römisch-katholischen Studenten in Schweden assoziiert. Ganz allgemein ökumenisch gesehen ist dieser Beschluß, der nach langen Verhandlungen zustande gekommen ist, als sehr bedeutungsvoll zu betrachten. Alle Sektionen dieser gemeinsamen Studentenbewegung arbeiten als eine Einheit mit gemeinsamen Sitzungen, Jahresversammlungen und Leitertagungen. Ein gemeinsam ausgearbeitetes Gutachten in der Staat-Kirchen-Frage – eines der wenigen, das auch den römisch-katholischen Gesichtspunkt berücksichtigte – ist neulich in Buchform unter dem Titel „Studenterna för en fri kyrka" (Die Studenten sind für eine freie Kirche. Gummessons Verlag, schw. Kr. 7,50) erschienen und ist ein sichtbarer Ausdruck dafür, daß die Zusammenarbeit wirklich gut funktioniert. Auf eine interessante Art haben die neuen Erfahrungen die alten Fragen aktualisiert: z. B. das Verhältnis zwischen Kirche und Volk, das einmal die christlichen Studenten in zwei Bewegungen getrennt hat, und die Interkommunionsfrage, die nicht selten ein Anlaß für Spannungen zwischen den beiden früheren Studentenorganisationen gewesen ist. Der römisch-katholische Einschlag hat die Fragestellungen nicht vereinfacht, aber der Umstand, daß diese durch frische Initiativen in einem weiteren Zusammenhang behandelt werden können, beweist, daß die neue Föderation ein Ausdruck für ein neues ökumenisches Klima ist, das bestimmt auf lange Sicht die ökumenische Debatte in Schweden beeinflussen wird.

c) Die genannte *Interkommunionsfrage* wurde in letzter Zeit durch verschiedene Vorfälle aktualisiert, nicht zuletzt in Schweden und als Folge des Durchbruchs, der von seiten einiger Katholiken in Verbindung mit der Vollversammlung ganz inoffiziell geschah. In Schweden ist bereits früher ganz privat eine katholisch-nichtkatholische Praxis eingeleitet worden in einer kleineren Gruppe, die der Sigtunastiftung nahesteht. Diese Gruppe wurde in Uppsala erweitert und führte dort die Abendmahlsgemeinschaft bewußter und herausfordernder durch. Das weckte natürlich die Diskussion. Bedeutende römisch-katholische

Laien schrieben positiv darüber und nahmen auch persönlich daran teil, aber andererseits erließ der römisch-katholische Bischof in Schweden, J. E. Taylor, restriktive Maßnahmen. Besonders interessant ist, daß eine sogenannte interkonfessionelle Gesprächsgruppe in Sigtuna — die vor einigen Jahren als Folge von holländisch-schwedischen Gesprächen zwischen römisch-katholischen und evangelischen Christen in Schweden gebildet worden ist — eine spanisch-schwedische Konferenz im Sommer 1968 durchgeführt hat, wo die gleiche offene Interkommunionspraxis von einigen Teilnehmern praktiziert wurde. Trotz der offiziellen Einstellung gegen die Interkommunion schien das Eis irgendwie gebrochen.

Diese Frage wurde aber auch auf andere Art weitergeführt. Der schwedische Ausschuß für Glauben und Kirchenverfassung hat das Studium der Interkommunionsfrage in lokalen Gruppen aufgenommen, vor allem in bezug auf das Verhältnis zwischen der Kirche von Schweden und den Freikirchen, aber auch mit erweiterter Beteiligung von römisch-katholischer Seite. Der umgebildete Christliche Jugendrat Schwedens hat durch seinen theologischen Ausschuß unter jugendlichen Christen in dieser Sache eine Meinungsbefragung veranstaltet, und die Christliche Studentenbewegung hat ein Schreiben an die Bischöfe der Kirche von Schweden gerichtet, um eine großzügigere Einstellung zu erreichen, wenn es darum geht, die Kirchen für gemeinsame Abendmahlsgottesdienste zu öffnen. Im kommenden Jahr wird es sich zeigen, zu welchem Resultat diese Aktionen geführt haben. Für ein vermehrtes Feiern der Gebetswoche für die Einheit der Christen und für die ständig wachsende Zahl von lokalen ökumenischen Arbeitsgemeinschaften dürfte diese Frage brennend aktuell sein. Es ist natürlich zu befürchten, daß die offizielle kirchliche Einstellung, nicht zuletzt auf römisch-katholischer Seite, von einer Praxis überflügelt werden kann, die es aufgegeben hat, ein theologisches Fundament zu suchen.

d) Das Abendmahl ist vor allem in Schweden diskutiert worden, aber in Dänemark ist eine ökumenische Diskussion in der *Tauffrage* wieder aufgenommen worden, die auch dazu beigetragen hat, daß das Verhältnis zwischen den einzelnen Kirchen jetzt klarer ist, jedenfalls auf lange Sicht. Ein Pfarrer der Kirche von Dänemark, der versprochen hatte, in der Baptistenkirche im kleinen Dorf Brovst am Anfang dieses Jahres einen Vortrag über die Ehe zu halten, mußte absagen, weil es sein Bischof, Erik Jensen in Aalborg, verboten hat. Als Motivierung dazu wurde die Nichtübereinstimmung im Verständnis der Taufe zwischen der Volkskirche und der Baptistenkirche und die Angst vor einer Mischung der beiden Gemeinschaften in Verbindung mit einem Gottesdienst angegeben. Die Folge dieses Eingriffs war eine sehr umfassende Debatte, in der die Bedeutung der ökumenischen Gemeinschaft und das volkskirchliche Verständnis der Taufe ventiliert wurden. Diese Debatte deckte eine Unklarheit darüber auf, was ökumenische Zusammenarbeit eigentlich bedeutet und wie ein baptistisches und ein nichtbaptistisches Verständnis der Taufe in einen Dialog miteinander innerhalb einer solchen ökumenischen Gemeinschaft zusammengeführt werden können. Bischof Jensen wurde vom Leiter des Institutes für Missionswissenschaft und ökumenische Theologie der Universität Aarhus, Dozent Johannes Aagaard, stark angegriffen, und er ermunterte auch die ökumenischen Organe, sich einzusetzen. Von dieser Seite wurde auch gewisse Klarheit geschaffen, indem unterstrichen wurde, daß Mitglieder der Volkskirche und Baptisten einander als Mitchristen betrachten und die theologischen Verschiedenheiten im Gespräch behandeln sollten. Es wurde auch bekannt, daß eine ökumenische Studiengruppe, in Verbindung mit dem Ökume-

nischen Rat, seit 10 Jahren intensiv mit den Tauftexten des Neuen Testamentes arbeitet. An dieser Arbeit beteiligen sich nicht nur Vertreter der Volkskirche und Baptisten, sondern auch Katholiken und Methodisten. Die Gruppe beabsichtigt, das Studienmaterial interessierten Gruppen zur Verfügung zu stellen. Der Vorfall ist sehr begrenzt, aber er hat doch in der heutigen ökumenischen Lage deutlich bewiesen, wie notwendig eine Verbindung zwischen der ökumenischen Studienarbeit und den Vertretern des praktischen Kirchenlebens ist, damit die Diskrepanz zwischen den beiden Seiten der ökumenischen Sache nicht schaden kann.

Zu diesen vier Beispielen der heutigen ökumenischen Debatte im Norden müssen noch zwei hinzugefügt werden, auf die hier jedoch nicht näher eingegangen werden kann. Einerseits muß konstatiert werden, daß die Besorgnis, die in vielen Kreisen in *Norwegen* durch die ökumenische Theologie, die man im Studienbuch „Die Kirche für andere" und im Vorbereitungsdokument für die Sektion II in Uppsala zu finden glaubte, durch den Schlußbericht von Uppsala nicht eliminiert worden ist, obwohl man zugegeben hat, daß der Schlußbericht besser ausgefallen ist, als man befürchtet hatte. Das bedeutet eben, daß gerade in Norwegen, wo es viele und einflußreiche Missionsfreunde gibt, die ökumenische Bewegung stark in Frage gestellt und heftig angegriffen wird. „So wie die Missionstheologie ist, so muß auch die ganze Bewegung sein." Man findet sogar in der Arbeit des Lutherischen Weltbundes und der Missionsproblematik, an der man sich sonst in Norwegen stark beteiligt, nicht genügend Garantien, die ein Eindringen „der neuen Missionstheologie" verhindern könnten. Diese Krise im Verhältnis zur weltweiten gemeinsamen christlichen Arbeit ist bedeutend und spaltet viele Christen in zwei Lager.

In *Finnland* wurde jedoch die gemeinsame christliche Arbeit in den vergangenen Jahren ausgebaut und hat sich konsolidiert. Auch dort wurde die Missionstheologie diskutiert, aber mehr nuanciert. Dadurch, daß die römisch-katholische Kirche vor kurzem volle Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat von Finnland erhalten hat und die orthodoxe Kirche ja schon immer eine gewisse Rolle gespielt hat, kann die offizielle ökumenische Arbeit in Finnland vielseitiger werden, als sie in den andern nordischen Ländern bis jetzt ist. Inwieweit das für die übrigen nordischen Länder eine Bedeutung haben kann, wird die Zukunft zeigen.

Natürlich hätten noch andere Fakten und Gesichtspunkte in diesem Artikel genannt werden können. Die Auswahl der Beispiele erscheint relativ subjektiv. Vielleicht hätte man bewußter in die Zukunft schauen sollen. Es liegen ja bereits gewisse Pläne für eine Umorganisation der ökumenischen Arbeit im Norden vor — mit dem Nordischen Ökumenischen Institut als ausführendem und forschendem Organ —, und diese Pläne hätten ausführlicher dargestellt und motiviert werden können. Da diese Pläne jedoch noch nicht definitiv sind und auch noch nicht überall Gehör gefunden haben, muß mit einer solchen Darstellung bis zum nächsten Bericht über die ökumenische Arbeit im Norden gewartet werden, die sich trotz der Rückschläge und Einengungen so sichtbar in einem dynamischen Entwicklungsstadium befindet.

Lars Thunberg

Kirchliche Entscheidungen als Prüfstein für die ökumenische Bewegung*

Vom 16. bis 21. Juni 1969 fand in Bossey eine „Studientagung über kirchliche Entscheidungen: Ein Prüfstein für die ökumenische Bewegung" statt. Die Leitung hatte Prof. H. R. Weber. Eingeladen und gekommen waren zu der Tagung Persönlichkeiten, die sogenannte kirchenleitende Funktionen innehaben, unter ihnen Vertreter verschiedener Denominationen aus Europa, den USA, Kanada und Afrika. Wie selbstverständlich waren auch Vertreter der römisch-katholischen Kirche nicht nur dabei, sondern sie beteiligten sich wesentlich an den Diskussionen. Unter anderem stand ein Referat von Monsignore William W. Baum aus Chikago über „Die Verwirklichung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils in den USA" auf dem Programm.

Der Grund, gerade eine solche Tagung einzuberufen, lag in der Erkenntnis, die in dem Vorbereitungsdokument ihren Niederschlag fand: „Das in der ökumenischen Bewegung gewonnene Verständnis des Lebens und der Sendung der Kirche scheint nur wenig Einfluß auf die alltäglichen kirchlichen Entscheidungen zu haben, vor allem, wenn es sich um Fragen der kirchlichen Praxis handelt. Ein klassisches Beispiel dafür ist die an der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund gestellte und positiv beantwortete Frage, ob die Kirchen nicht ‚in allen Angelegenheiten gemeinsam handeln sollten, außer denen, wo tiefe Unterschiede der Überzeugung sie zwingen, getrennt zu handeln'. Diesem Vorsatz wird seit 1952 allgemein zugestimmt, er wird ständig zitiert, aber in der kirchlichen Praxis hartnäckig ignoriert." „So komme es", hieß es weiter in der genannten Studie, „zu einem bloß ‚resolutionären Ökumenismus', wodurch die Kirche Christi nicht erneuert wird, weil Resolutionen leicht ad acta gelegt werden können, statt zu einem persönlichen und gemeinsamen Engagement zu führen."

Diese Spannung bestimmte dann auch die ganze Tagung. Die Stimme der Orthodoxie meldete sich immer wieder zu Wort: Die „organische" Einheit der Kirche sei unabhängig von Strukturen. Wenn der kultische Aspekt vergessen würde, sei die Ökumenizität der Kirche in Frage gestellt. Demgegenüber stand das Referat einer schwarzen Amerikanerin, die der Kirche Jesu Christi nur dann noch in der Zukunft eine Chance zu geben bereit war, wenn diese radikal ihre jetzigen Strukturen, die eben ausbeuterischen und rassistischen Charakter hätten, aufzugeben bereit wäre. Hier wurde ungeschminkt eine „schwarze Theologie" und die Zahlung von Reparationen an die schwarze Christenheit durch die weiße gefordert. Während in diesen Voten entweder die „organische" Einheit der Kirche oder aber das bloße gesellschaftliche Engagement polarisiert wurden, artikulierte die Äußerung eines Vertreters einer Minderheitenkirche aus Europa die geistlich relevante Relation von Lehre und Leben. Dieser sagte nämlich, daß sie zwanzig Jahre lang das reine Wort Gottes verkündigt hätten, ohne dabei die kon-

* Vgl. hierzu den Tagungsbericht in „Study Encounter", Nr. 3/1969; deutsche Übersetzung erscheint demnächst im Materialdienst der Ökumenischen Centrale.

kreten Nöte des Menschen mit im Auge gehabt zu haben. Es könne sich heute nur darum handeln, gerade vom Worte Gottes her die ganz konkrete Situation des Menschen und der Gesellschaft mit einzuschließen.

Im Laufe der Tagung wurde dann das Problem einer langfristigen Planung besprochen, ohne die die Kirche heute nicht auskommen könne. Es müsse geradezu eine Strategie für kurz- und langfristige Ziele entwickelt werden. Der gesamte Komplex einer kirchlichen Kybernetik stand hier zur Debatte, bei der das weltweite Thema „Die Kirche und ihr Geld" eine besondere Rolle spielte. In diesem Zusammenhang sei es Aufgabe gerade kirchenleitender Organe, diese kurzfristigen und langfristigen Ziele immer wieder durch den Vorgang der Rückkoppelung zu überprüfen. Das klingt ja wie eine Selbstverständlichkeit, aber es scheint doch nicht von ungefähr zu sein, daß diese mehr als bisher ins Auge gefaßt werden muß. Wenn das nämlich nicht geschieht, verläuft vieles der Planung und einer Gesamtstrategie im Sande, und es besteht wieder die Gefahr, beim Resolutionismus stehenzubleiben.

Es scheint aber diese Rückkoppelung auch einen besonderen geistlichen Bezug zu haben. Es ist nämlich immer wieder die Rückfrage zu stellen, „welche der kirchlichen Entscheidungen das charismatische Sein, Wachstum und Dienen der Kirche fördert oder hindert? Wie können wir sicherstellen, daß die durch ‚feedback' gewonnenen Erkenntnisse das zukünftige kirchliche Entscheiden in diesem Entscheidungsgebiet beeinflussen?" (Die begnadete Kirche, H. R. Weber). Dem Berichterstatter erschien gerade bei dieser Tagung in Bossey die Sachproblematik in einer vorbildlichen Weise mit der biblischen Meditation im Kontext zu stehen. Besonders waren hier die biblischen Meditationen der Professoren N. A. Nissiotis und H. R. Weber hilfreich.

Bei dieser geistlichen Rückkoppelung wurde für die kirchenleitenden Organe die Frage der Charismata gestellt und in breiter Form durchreflektiert. Gerade weil die institutionelle Kirche immer in Gefahr ist, einen Status quo aufrechtzuerhalten und zu zementieren, wird sie selber immer wieder den verschiedenen Gnadengaben Raum geben müssen, damit sie unter dem Zeichen der Vorwegnahme des Reiches Gottes bleibt. Es sei geradezu die Aufgabe einer Kirchenleitung, Charismata zu entdecken und sie dann auch sachgemäß einzusetzen. Nicht von ungefähr kam dann auch hier die Autoritätsfrage zur Sprache, wobei natürlich besonders von orthodoxer und römisch-katholischer Seite die Frage nach dem Amte aufgeworfen wurde. In einer besonderen Arbeitsgruppe wurde dieser Fragenkomplex im Zusammenhang mit der die Ökumene immer bewegenden, ja sie geradezu stimulierenden Intention auf die Einheit der Kirche hin verhandelt. Die sichtbare Einheit habe in der Taufe ein vorgegebenes Zeichen. Prüfstein h e u t e sei aber die volle Interkommunion, also nicht nur die Interkommunion aus Gründen der „hospitality". Diese volle communio in sacris hinge aber eben von der gegenseitigen Anerkennung des Amtes ab. Die eigentliche Hauptfrage sei, ob die episkopale Ordination notwendig sei und ob die nichtepiskopalen Kirchen bereit wären, die episkopale Ordination anzuerkennen. In der jetzigen Situation schien dem Berichterstatter bei den Teilnehmern Übereinstimmung in der Überzeugung vorzuliegen, daß die Kirchen ihre Bereitschaft erklären sollten, auf jede Proselytenmacherei zu verzichten. Damit würde ja die Anerkennung der anderen Kirche als „echte Kirche" vorbereitet.

Neben dieser mehr innerkirchlichen Frage stand aber auch die grundsätzliche Frage nach der Autorität zur Diskussion. Ein Brief des Priors von Taizé hatte

hier einige Richtmarken gesetzt, die eingehend diskutiert wurden. In seinem Schreiben ging der Prior auf die sogenannte „Kontestation" ein — jenes weltweite Phänomen des Widerspruchs gegen das Bestehende. Auf der einen Seite wird in der Analyse betont, daß die Jugend in dieser Kontestation die Älteren auf ihren Tiefgang ausloten wollte. „Wenn sie sich an sie wenden, wollen sie zuerst einmal wissen, ob sie ihnen (der älteren Generation) ihr Vertrauen schenken können." „Die Vorstellung, es mit Funktionären einer Religion zu tun zu haben, ist unerträglich geworden." „Die jungen Menschen gehen dann mit der Autoritätsausübung innerhalb der Kirche hart ins Gericht; u. a. fürchten sie, daß die Träger der Autorität Privilegien ausnutzen, insbesondere materielle Hilfsmittel."

Auf der anderen Seite wird betont, daß für eine Minderheit die Kontestation zum Selbstzweck wird und sie damit in eine sektiererische Geisteshaltung verfalle, die mit der Unfähigkeit gepaart sei, „zuhören zu können, ... sich selbst in Frage stellen zu lassen, während man stets die anderen in Frage stellt. Die Kontestation wird selbst zu einer Ideologie und hört auf, schöpferische Kritik zu sein".

Die gesamte Tagung war für den Berichterstatter, der sich für einen kirchenleitenden Normalverbraucher hält, erregend und anregend. Eine Fortsetzung dieser Tagung gerade auf einer solchen Ebene erscheint unbedingt notwendig, um die Integration der ökumenischen Bewegung und Impulse in die eigene Kirche mehr fördern zu können, als das bisher möglich war.

Dieter Andersen

Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit

Ein Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung

Einleitung

In welchem Sinn kann von einer „Einheit der Menschheit" die Rede sein? Was hat die Kirche über die Zusammengehörigkeit des menschlichen Geschlechtes zu sagen? In welchem Verhältnis stehen Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit? Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat vor einiger Zeit beschlossen, diesen Fragen eine besondere Studie zu widmen.[1] Die Überlegungen, die hier vorgelegt werden, sind ein erster Versuch, die theologischen und ekklesiologischen Probleme, die sich in diesem Zusammenhang stellen, zu umschreiben.

Warum soll diese Studie vorgenommen werden? Mehrere Gründe lassen sich dafür anführen.

[1] Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung stellte auf ihrer Sitzung in Bristol (1967) die Frage: „Worin besteht die Rolle der Kirche im Blick auf Gottes Absicht, die Welt zu einen? ... Welche Beziehung besteht zwischen dem Suchen der Kirchen nach Einheit unter sich und der Hoffnung, daß die Menschheit eins sein werde?" (New Directions in Faith and Order, Bristol 1967, S. 131 f.). Der Arbeitsausschuß entschied 1968, daß diese Frage als Ausgangspunkt einer Studie gewählt werden soll. Ein erster

Zunächst ist zu sagen, daß das Thema heute im Vordergrund des Interesses steht. Die Gründe dafür sind offensichtlich und sind schon oft aufgezählt worden. Die Menschen sind einander nähergerückt. Technische Errungenschaften, insbesondere neue Mittel des Transportes und der Kommunikation, haben den Kreis möglicher Begegnungen ausgedehnt. Die technische Welt hat eine weltweite Interdependenz mit sich gebracht, die in früheren Perioden der Geschichte so nicht existierte. Der universale Charakter der technischen Zivilisation stellt die gegenwärtige Generation vor gemeinsame geistige, menschliche, soziale und politische Probleme immer rascherer innerer und äußerer Transformation. Die Menschheit scheint in weit höherem Maße als je eine Einheit geworden zu sein, eine Einheit, die allerdings zugleich von um so größeren und gefährlicheren Konflikten gekennzeichnet ist. Darum stellt sich die Frage unausweichlich, in welchem Sinne die Menschheit als Einheit zu verstehen ist. Diskussionen gehen immer wieder mit merkwürdiger Selbstverständlichkeit von der Annahme aus, daß die Menschheit zusammengehöre. Es ist nicht zu Unrecht gesagt worden, daß diese Annahme ein Grundton in den Diskussionen und Äußerungen der Vierten Vollversammlung von Uppsala gewesen sei. Wenn aber mit soviel Selbstverständlichkeit geredet wird, ist sorgfältige Überlegung doppelt erforderlich. Der Begriff der Einheit der Menschheit darf nicht als Slogan und noch weniger als beschwörende Formel gebraucht werden. Besonders die Kirche hat Anlaß zu fragen, wie die Aussage eigentlich zu verstehen ist und in welchem Verhältnis Evangelium und Kirche zu der behaupteten Einheit der Menschheit steht.

Es handelt sich dabei nicht nur um eine Frage des Verstehens, sondern *angemessenen Handelns.* Wie hat sich die Kirche in der veränderten Situation zu verhalten? Was ist ihre Rolle in den Hoffnungen und Ängsten, die die wachsende Interdependenz der Menschen begleiten? Wie kann sie zu einem Faktor echter Gemeinschaft werden? Sie kann nicht unberührt an der Tatsache vorübergehen, daß heute von allen Seiten nach Einheit und echter Gemeinschaft gerufen wird. Sie muß sich die Frage stellen, wie die Gemeinschaft der Menschen in den gegenwärtigen und kommenden Konflikten erhalten und gefördert werden kann. Sie muß sich damit zugleich auch über sich selbst befragen. Wie muß sie sich selbst verstehen, und welche Gestalt muß sie haben, damit sie ihre Sendung wirklich erfüllen kann? Ergeben sich insbesondere aus der neuen „Einheit" der Menschheit Folgerungen für ihr Selbstverständnis? Ist etwa in der Vergangenheit zu scharf zwischen Kirche und Welt unterschieden worden? Ist der Tatsache zu wenig Bedeutung beigemessen worden, daß alle Menschen, ob sie glauben oder nicht, durch das gemeinsame Menschsein verbunden sind? Oder sind die Kirchen im Gegenteil im Begriff, ihr Salz zu verlieren und in einem allgemeinen Humanismus aufzugehen? Diese Fragen werden heute in allen Kirchen mit immer größerer Dringlichkeit gestellt. Es ist wesentlich, daß sie versuchen, gemeinsam darauf zu antworten.

Entwurf des hier vorgelegten Studiendokuments wurde vom Arbeitsausschuß im Sommer 1969 diskutiert. Der Text ist seither im Lichte dieser Diskussion überarbeitet worden; einige allgemeine Bemerkungen des Arbeitsausschusses sind dem Text als Anhang beigefügt. Der Zweck des Studiendokuments besteht darin, die Diskussion anzuregen; die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hofft auf die Mitarbeit möglichst vieler Gruppen und einzelner. Äußerungen sind an folgende Adresse zu richten: Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung, 150 route de Ferney, 1211 *Genf* 20, Schweiz.

Die Kirchen können sich diese Fragen allerdings nicht einfach in ihrem eigenen Kreise stellen. Sie sehen sich *Philosophien, Ideologien und Religionen* gegenüber, die den Anspruch erheben, der Einheit der Menschen besser oder jedenfalls realistischer als sie zu dienen. Ist die Kirche nicht ihrem Wesen nach partikularistisch, und müssen nicht gerade diese Partikularismen durch umfassendere Konzeptionen überwunden werden? Die Kirchen können sich über ihre eigene Rolle nur klar werden, wenn sie sich darüber in der Auseinandersetzung mit den Strömungen der Zeit befragen. Sie müssen in den Dialog treten mit humanistischen Philosophien, wie sie etwa in internationalen Organisationen verbreitet sind, mit dem Marxismus, mit religiösen Systemen, aber nicht weniger mit revolutionären Programmen oder ausschließlich pragmatischen Haltungen. Wenn dies bei allen Themen notwendig ist, gilt es *a fortiori* von dem Thema der Einheit der Menschheit. Es gehört mit zu den Gründen für die Studie, daß dieser Dialog wirksamer als bisher geführt werden muß.

Wie kommt aber die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zu diesem Thema? Besteht ihr Auftrag nicht darin, die *Einheit der Kirche* zu fördern? Stellt darum diese Studie nicht eine ungebührliche Erweiterung ihres Programmes dar? Die Frage ist jedenfalls auf den ersten Blick berechtigt. Die Studie ist tatsächlich ein neues Element im Programm der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Sie ist aber darum nicht weniger von zentraler Bedeutung. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist im Laufe der vergangenen Jahre mehr und mehr dazu geführt worden, die Berufung und Sendung der Kirche in der heutigen Welt zu untersuchen. Denn ließen sich nicht einzig von daher die Unterschiede der Konfessionen in neuem Lichte verstehen, und ließ sich nicht vor allem einzig von daher zeigen, wie sich die Kirche heute als die eine Kirche bewähren könne? Bereits die Vierte Weltkonferenz in Montreal (1963) hat darauf hingewiesen, daß das Verhältnis von Kirche und Welt neu untersucht werden müsse. „Die Frage, wie *Christi* Herrschaft über die Welt beschrieben werden muß, wurde eingehend diskutiert. Darf man darunter nur die Ausübung seiner Herrschaft durch die Kirche verstehen? Ist es eine Herrschaft, die er *jetzt* ausübt, auch abgesehen von der Gemeinschaft der Gläubigen, und wenn, dann wie? Wie ist die Spannung zwischen dem ‚schon' (Matth. 28, 18; Kol. 1, 15–20; Eph. 1, 10; 20–23) und dem ‚noch nicht' (1. Kor. 15, 24; Hebr. 2, 8; 10, 13; Röm. 8, 23–24; Kol. 3, 3–4) von Christi Sieg zu verstehen? ... Die Konferenz ist der Ansicht, daß ein weiteres Studium darüber in Glauben und Kirchenverfassung angeregt werden sollte. Es handelt sich dabei nicht um interkonfessionelle Probleme, jedoch um Probleme, aus deren gemeinsamer Erforschung die Kirchen Nutzen ziehen können" (Montreal 1963, S. 34). Als die Kommission ein Jahr später in Aarhus zusammentrat, beschloß sie, eine Studie über „Schöpfung, neue Schöpfung und die Einheit der Kirche" zu unternehmen. Sie wies in diesem Zusammenhang darauf hin, daß die Untersuchung des Verhältnisses zwischen Schöpfung und neuer Schöpfung in neuer Weise ein Beitrag zur Einheit der Kirche sein könnte. „Wenn die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung der Kirche wirklich dienen will, muß sie bereit sein, ihr an den Stellen zu dienen, an denen sie heute in Frage gestellt ist; wenn sie dies versucht, wird sie auch die Einheit fördern" (Minutes, S. 44). Denn die gemeinsame Klärung entscheidender Fragen der Gegenwart wird dazu beitragen, die Kirchen zusammenzuführen, ohne daß sie ausdrücklich danach suchen. Die Studie führte zu dem Bericht „Gott in Natur und Geschichte", der der Kommission auf ihrer folgenden Sitzung

in Bristol (1967) vorgelegt wurde.[2] Die Diskussion erwies sich als fruchtbar[3], und die Kommission beschloß einstimmig, daß die eingeschlagene Richtung auch in Zukunft weiter verfolgt werden solle. Die hier vorgeschlagene Studie ist im Lichte dieses Beschlusses zu verstehen. Indem sie die Rolle der Kirche im Verhältnis zur Einheit der Menschheit untersucht, will sie indirekt dazu beitragen, den Weg zur Einheit der Kirche zu öffnen.

Das Studiendokument enthält zunächst einige Hinweise auf die Heilige Schrift und die Kirchengeschichte. Sie sollen zeigen, wie sehr die Frage nach der Einheit bereits durch das Zeugnis der Schrift gestellt ist und die Kirche durch die Jahrhunderte begleitet hat (I). Darauf folgen einige systematische und einige ekklesiologische Überlegungen (II–III). Einige Bemerkungen über die Einheit der Kirche bilden den Abschluß (IV).

I. BIBLISCHE UND GESCHICHTLICHE ÜBERLEGUNGEN

Die Aussage, daß das menschliche Geschlecht eine Einheit bilde, ist im biblischen Zeugnis tief verankert, und es ist darum verständlich, wenn die Kirche diese Aussage heute mit einiger Selbstverständlichkeit als Bestandteil ihrer Verkündigung und Lehre in Anspruch nimmt. Das besondere Gepräge der Aussage darf aber nicht übersehen werden. Wenn der Blick einerseits auf die universale Gemeinschaft der Menschen gelenkt wird, vollzieht sich Gottes Handeln in zunächst partikularem geschichtlichen Handeln. Sein Handeln und damit auch die Verkündigung der Kirche rufen zum mindesten zunächst eine Scheidung hervor. Diese Spannung zwischen dem Universalen und dem Partikularen ist für die Geschichte des Evangeliums und der Kirche von großer Bedeutung. Die Kirche konnte sich selbst innerhalb dieser Spannung verschieden verstehen, und es ist nicht unerklärlich, daß sich mit der Kirche in weiten Kreisen eher der Ruf der Partikularität verbindet. Die für unser Thema entscheidende biblische Frage besteht darin, das Verhältnis zwischen den Aussagen über die universale Zusammen-

[2] Bristol 1967 (Beiheft Nr. 7/8 zur Ökumenischen Rundschau), S. 5 ff.; vgl. auch New Directions in Faith and Order, Bristol 1967, p. 133 f. Für diejenigen, die ein vollständiges Bild der Diskussion gewinnen möchten, seien die folgenden Hinweise gegeben: Joseph Sittler, „Zur Einheit berufen", Neu-Delhi 1961, Stuttgart 1962; Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Montreal 1963, Sektion I; Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Aarhus 1964. Vorträge sind zu finden in Kerygma und Dogma, 1965, Heft 1; Appell an die Kirchen der Welt, Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, Genf 1966; New Directions in Faith and Order, Bristol 1967; Bericht einer Konsultation in Sagorsk, Ökumenische Diskussion IV/2/68; Bericht aus Uppsala 1968, Sektion I, II und III.

[3] Die Diskussion ergab interessante neue Feststellungen im Blick auf die Einheit der Kirche. Es zeigte sich, daß die Probleme je nach den verschiedenen theologischen Ausgangspunkten sehr verschieden verstanden und beantwortet werden konnten. Die Verschiedenheiten fielen aber nicht mit den konfessionellen Unterschieden zusammen. Was bedeutet es, daß diese neue Vielfalt in den Kirchen Raum zu haben scheint? Wie kann die eine Kirche mit ihr leben? Wie können die verschiedenen Ausgangspunkte aufeinander bezogen werden? Wie verhält sich der gegenwärtige Pluralismus zum Pluralismus der Konfessionen?

gehörigkeit der Menschheit und denjenigen über den partikularen Charakter der Offenbarung richtig zu bestimmen.

1. *Altes Testament*

Zunächst ist die Tatsache zu erwähnen, daß der Berufung Abrahams und dem Exodus die Urgeschichte (Gen. 1—11) vorausgeschickt ist. Wenn auch die Erwählung Israels der Ausgangspunkt von Israels Geschichte ist und schließlich das ganze alttestamentliche Zeugnis mehr oder weniger direkt in diesem Lichte entstanden ist, ist die Tatsache von höchster Bedeutung, daß dieser Geschichte der Bericht über die Schöpfung des Menschen und über die Anfänge der Menschheit vorausgeht. Der Nachdruck wird damit von Anfang an darauf gelegt, daß Israels Geschichte mit der Schöpfung, mit allen Menschen zu tun hat.

Die Zusammengehörigkeit der Menschen kommt insbesondere in der doppelten Bedeutung von *adam* (Mensch und Menschheit) zum Ausdruck, aber auch in dem Versuch, eine Übersicht über die Völker zu geben, aus denen die Menschheit zusammengesetzt ist. Israel erscheint in dieser Völkertafel nicht als die von jeher gesetzte Mitte. Die Urgeschichte ist nicht ein Versuch, den erhabenen Ursprung der eigenen Geschichte darzutun; sie sucht vielmehr den gemeinsamen Ursprung der Menschen zu erklären.

Der Blick auf die Menschheit ist nicht von Anfang an vorhanden. Er ergibt sich im Laufe der Geschichte. Die Auseinandersetzungen mit den Völkern führten unausweichlich zu der Frage, welche Rolle Gott ihnen gesetzt habe. Der doppelte Gesichtspunkt von Gericht und Verheißung ist dabei entscheidend. Sowohl die Sprüche Bileams (Num. 22—24) als auch die prophetischen Gerichtsworte über die Völker sind in diesem Zusammenhang zu erwähnen. Die Völker werden hier in den Strom der Geschichte Israels einbezogen. Dies ist in noch höherem Maße der Fall bei den Aussagen über Kyros als Instrument von Gottes Gericht. Der Blick weitet sich über die Gegenwart in die Zukunft aus. Die Erfüllung der Geschichte in Gericht und Verheißung schließt die Völker ein. Gott wird gerade durch das besondere Volk die zerstreuten Völker sammeln. Zion wird sich als Mittelpunkt der Welt erweisen. Zerstreuen und Sammeln werden zu Stichwörtern, unter denen die Geschichte gesehen wird.

Einen besonderen Platz nehmen die Bücher Ruth und Jona im Zusammenhang des Themas ein. Insbesondere das Buch Jona bekennt die Weite von Gottes Gnade gegenüber einem Volke, das in der Gefahr ist, sich abzusondern. Es ist auch von Bedeutung, daß Hiob nicht dem Volke Israel angehört.

Die Visionen im Buche Daniel setzten in neuer Weise ein Verständnis der Geschichte der Menschheit als Ganzer voraus. Die apokalyptische Sicht der Geschichte wird oft fast ausschließlich im Gegensatz zum Prophetismus gesehen und darum in ihrer Bedeutung unterschätzt. Die Visionen sind darum bedeutungsvoll, weil hier Gott in umfassender Weise als Herr der gesamten Geschichte verstanden wird. Die Geschichte ist ein Ablauf, der sich unter seinem Willen und seiner schließlichen Begrenzung vollzieht.

2. *Neues Testament*

Jesus weiß sich zunächst zu Israel gesandt. Er ist aber zu Israel gesandt, so wie es berufen ist. Die Berufung Israels wird in seiner Person zusammengefaßt und erfüllt. Der Blick auf die Menschheit als Ganze ist bereits in ihm angelegt.

Die Geschichte der Versuchung ist für das Thema von besonderer Bedeutung. Jesu Sendung zu allen Menschen wird darin sichtbar, daß ihm die Reiche der Welt angeboten werden. Er hat die Möglichkeit, einen umfassenden Frieden herbeizuführen. Das Modell der Pax Romana scheint die Erzählung zu beherrschen. Er lehnt diese Möglichkeit ab. Er handelt in dem partikularen Rahmen, der ihm gesetzt ist.

Seine Predigt, mehr noch sein Tod und seine Auferstehung bedeuten die Durchbrechung der Grenzen, durch die Israel von den Völkern geschieden ist. Die Ankündigung des Reiches Gottes betrifft die ganze Menschheit. Das eschatologische Volk Gottes nimmt in seiner Verkündigung das Gericht vorweg. Zion wird vom Mittelpunkt zum Ausgangspunkt. Die Begegnungen des Auferstandenen legen den Grund für eine universale Interpretation Christi. Er ist der Herr, der König, alle Dinge sind ihm untertan usw. Insbesondere: er ist der neue Adam, an dem die Glieder des Volkes Gottes durch die Taufe Anteil erhalten. Dasselbe Zeichen der Taufe bedeutet, daß in ihm Unterschiede aufgehoben sind. Menschen sind im neuen Adam gleich.

Die Berichte über Jesu Geburt, vor allem bei Lukas, geben seinem Namen von Anfang an eine universale Auslegung. Sein Stammbaum wird auf Adam zurückgeführt. Die Engel singen: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden" (Luk. 2, 14). „Ein Licht zur Erleuchtung der Heiden" sagt Simeon (2, 32). Diese Öffnung auf die ganze Menschheit ist nicht sofort im Bewußtsein der Christen. Die Apostelgeschichte läßt etwas erkennen von einer stufenweisen Ausdehnung des Horizontes. Die Ausgießung des Geistes zu Pfingsten nimmt die Zukunft voraus: die Gegenwart der Völker, die zur Zeit des Turmbaus zerstreut worden waren. Die Verkündigung dringt aber nur gegen Widerstände Stufe um Stufe über Judäa nach Samarien und über Samarien nach „den Enden der Welt" vor. Das Römische Reich stellt eine weitere Grenze dar; es wird als bestehende Einheit vorausgesetzt, und vermutlich fallen die „Enden der Erde" im Verständnis der ersten Christen mit seinen Grenzen zusammen.

Wenn es auch immer deutlicher wird, daß Gottes Handeln die gesamte Menschheit in sich schließt und das Partikulare des Volkes Israel gesprengt wird, wird das Partikulare doch nicht überhaupt aufgehoben. Das besondere Geschehen um Christus steht im Mittelpunkt, und wenn die Verkündigung von Versöhnung, Frieden und Einheit spricht, geht sie davon aus, daß Menschen in ihm wirklich eins werden. Das „in ihm" setzt aber auch Scheidung voraus. Die Verkündigung Jesu selbst läßt dies deutlich werden: Die Menschen scheiden sich an ihm und seinen Worten. Er gibt zu erkennen, daß er gekommen ist, um das Schwert zu bringen. Das Gericht Gottes vollzieht sich in ihm, eine letzte Trennung der Menschen, die sich quer durch alle Einheit und Trennungen zieht und darum alle diese Einheiten und Trennungen relativiert. Sowohl sein Wirken als auch die Verkündigung seines Namens sind die Quelle einer Unruhe, die Versöhnung, Frieden und Einheit unter den Menschen in Frage stellen. Weil er qualifizierte Versöhnung, Frieden und Einheit will, zerbrechen menschliche Ordnungen vor seiner Botschaft. Das partikulare Geschehen in Christus ist die Grundlage dieser Qualifikation: Er ist der wahre Mensch, er ist darum nicht die Bestätigung des Menschen, wie er ist, sondern die Ermöglichung des freien Menschen. Er dient der Schaffung jener Gemeinschaft, die über die letzte Trennung hinaus die Gemeinschaft in Gott vorwegnimmt. Dies bringt eine Spannung zu „dieser Welt" mit sich. Die Christen leben in dieser Welt als Fremdlinge auf fremdem Boden, und

man kann gelegentlich den Eindruck erhalten, als sei die Sorge, was aus der natürlichen Gemeinschaft der Menschen werde, im Neuen Testament nicht ausgeprägt. Sie fehlt allerdings nicht. Die Kirche ist nicht aus der Welt herausgehoben. Sie bleibt in ihr und ihren Strukturen (1. Kor. 7; Phil. 1 und 4; Haustafeln usw.), und gerade die Spannung ist auch die Quelle einer Freiheit *für* die Welt.

3. *Illustrationen aus der Kirchengeschichte*

Die Aussagen der Schrift sind nicht bloße Versuche des Verstehens. Sie sind Zeugnis von einer tatsächlichen Dynamik, die sich in der folgenden Geschichte ausgewirkt hat. Die Erweiterung des Horizontes, die sich in der Apostelgeschichte findet, setzt sich in der Geschichte fort. Die Kirche wird immer wieder zu der Einsicht gedrängt, daß sie sich die Menschheit zu klein gedacht hat. Die der Botschaft innewohnende Spannung zwischen Universalem und Partikularem läßt sie zögern und nur durch mühsame innere Auseinandersetzungen zu den nötigen Folgerungen kommen. Sie steht vor allem immer wieder vor der Frage, wie sie Bewegungen und Entwicklungen zu beurteilen hat, die sich nicht ausdrücklich auf Christus berufen und doch einer mehr oder minder qualifizierten Einheit unter Menschen dienen.

Die Geschichte ist für dieses Thema nicht nur als Anhängsel zu betrachten. Die biblische Botschaft entfaltet sich in der Geschichte weiter. Die Untersuchung bestimmter entscheidender Phasen kann darum sowohl den biblischen Befund als auch die heutige Situation beleuchten. Einige Beispiele seien genannt:

(a) Die Konzeption, daß die Kirche das „dritte Geschlecht" sei, das nach den Juden und Griechen das wahre Menschsein verwirkliche. Sie dient der Überwindung bestimmter Schranken in einer bestimmten, begrenzten Welt, dient aber zugleich dazu, diese Welt — die römische Ökumene — gegenüber den umliegenden Völkern zu befestigen. Sie bereitet den Weg zur Reichskirche.

(b) Der Übergang vom Römischen Reich zu den Barbaren. Augustin und sein Verständnis der Weltgeschichte. Die Fortsetzung des Reichsgedankens: das Reich als Repräsentant der Menschheit (Römisches Reich deutscher Nation).

(c) Der Aufstieg des Islam und die Folgen, die dieses Ereignis für das Verständnis der Einheit der Menschheit hatte. Indem sich der Ring des Islam um die Christenheit legte, konnte die Verkündigung der Kirche nicht mehr die Bestätigung dafür geben, daß Gott mit der ganzen Menschheit seine Ziele verfolge. Wer sich die Dynamik der vorislamischen Mission vor Augen hält, muß jetzt von einem statischen Gegenüber sprechen, das sich im Bewußtsein der Christenheit festsetzt.

(d) Die Zeit der Entdeckungen und die damit verbundene Erweiterung des Horizontes. Insbesondere die Diskussionen in Spanien sind instruktiv. Sind die Eingeborenen in vollem Maße Menschen? Sind sie nicht dazu geboren, den Spaniern zu dienen? Diese Fragen wurden etwa in der berühmten Auseinandersetzung zwischen Bartolomé Las Casas und Sepulveda diskutiert. Die Meinung setzte sich nicht ohne Hindernisse durch, daß die Entdeckungen eine Gelegenheit zur Erweiterung echter menschlicher Gemeinschaft seien.

(e) Die biblische Begründung der Trennung der Rassen, insbesondere die Geschichte der Auslegung des Textes über die Söhne Noahs.

(f) Biblische Begründungen für messianisches Selbstverständnis bestimmter

Völker oder Gruppen, etwa die christliche Begründung für die koloniale Herrschaft bestimmter Nationen, z. B. England.

(g) Die Reaktion der Kirchen auf die Französische Revolution und ihre bestimmenden Gedanken. Die zögernde Bejahung der Motive und Bestrebungen der Revolution, die verhältnismäßig rasche Identifikation mit der Restauration. Das Zögern hat zur Folge, daß die Ziele der Revolution in nur beschränktem Maße als Ziele der christlichen Botschaft entfaltet werden (vgl. Schleiermacher). Die Romantik mit ihrer sentimentalen Betonung des Partikularen.

(h) Die Reaktion der Kirchen auf das marxistische Denken, insbesondere den Internationalismus. „Der junge Kommunist darf sich nicht auf die Grenzen eines Gebietes beschränken; er muß den Internationalismus praktizieren und ihn persönlich erfahren" (Che Guevara). Das Zögern der Kirchen, ob aktives internationales Handeln Erfüllung ihrer Sendung oder antichristliche Selbstdarstellung sei. Schwanken zwischen wenig wirksamem „Internationalismus" und vermehrter Betonung der Partikularität.

Die Liste entscheidender geschichtlicher Situationen könnte verlängert werden. Jede einzelne läßt die innere Problematik der christlichen Botschaft in Erscheinung treten. Sie müßten darum einzeln für diese Studie untersucht werden.

Nicht nur die Historie, sondern auch Psychologie und Soziologie sind für das Thema von Bedeutung. Es könnte wesentlich zur Klärung beitragen, wenn eine Reihe von konkreten Fällen unter psychologischen und soziologischen Gesichtspunkten untersucht würde. Warum kommt es einmal zur Isolierung und ein andermal zur Öffnung? Was sind die Quellen von Vorurteil, Xenophobie usw.?

II. SYSTEMATISCHE ÜBERLEGUNGEN

Die Zusammengehörigkeit des menschlichen Geschlechts als Tatsache und als Ziel kann nur auf Grund einer Reihe von systematischen Überlegungen richtig verstanden werden. Fünf wichtige Überlegungen seien hier genannt:

1. *Was macht den Menschen zum Menschen?*

Wenn das Wort Menschheit einen Sinn haben soll, muß darüber Auskunft gegeben werden können, was denn den Menschen ausmacht. Denn Menschheit bezeichnet ein genus, das eine Vielzahl von Individuen umschließt, und wenn diese Menschheit als Einheit verstanden wird, muß eine Verständigung darüber stattfinden, auf Grund welcher Eigenheiten die vielen einzelnen als Ganzes bezeichnet werden können.

Zunächst könnten äußere Merkmale der Unterscheidung aufgezählt werden: der aufrechte Gang, die Fähigkeit der Sprache, das Denken usw. Die Bestimmung auf Grund solcher Merkmale hat darin ihre Grenze, daß sich damit nicht die Gesamtheit der Individuen erfassen läßt.

Die Frage ist aber vor allem, ob überhaupt nach feststehenden, bleibenden Merkmalen gefragt werden kann. Ist der Mensch etwas Gegebenes? Ist es nicht vielmehr so, daß er nur im Werden erfaßt werden kann? Er ist Mensch, indem er in der Beziehung zum Mitmenschen und zur Mitwelt lebt, indem er angesprochen wird und anspricht, indem er in der Auseinandersetzung seine Möglichkeiten entfaltet. Es kann darum nicht von einem gleichbleibenden Bild des Menschen die Rede sein. So wie von Gott gesagt wird, daß er sich jeglicher bildlicher Ver-

gegenwärtigung entzieht, könnte in übertragener Weise gesagt werden, daß kein Bild des Menschen möglich ist.

Diese Einsicht drängt sich sowohl von der Betrachtung der entfernten und der näheren Vergangenheit als auch von den Möglichkeiten der Zukunft her auf. Der Mensch ist geworden, und wenn über den Übergang vom vormenschlichen zum menschlichen Stadium auch manches unklar ist, ist die Tatsache eines solchen Übergangs doch offenkundig. Von welchem Augenblick an ist er Mensch? Die Geschichte des Menschen ist eine Geschichte von Veränderungen, und die Kontinuität seines Wesens läßt sich darum nur im Wandel begreifen. Die Zukunft scheint die Möglichkeit von noch größeren Veränderungen in sich zu bergen. Die wissenschaftliche Forschung beginnt an das Wesen des Menschen selbst zu rühren. Nachdem die Wissenschaft zu einer sich immer rascher ausdehnenden Beherrschung der Natur geführt hat, beginnt der Mensch zum Objekt von durch ihn selbst verursachten Veränderungen zu werden. Die Wissenschaft enthüllt damit in neuer und radikaler Weise ihre eigene Geschichtlichkeit; denn während die Forschung bisher ein feststehendes Subjekt zu haben schien, ist das Subjekt nun derart Gegenstand geworden, daß es selber verwandelt wird. Die Folgen solcher Transformation sind weithin unbekannt; auch abgesehen von der eschatologischen Erwartung wissen die Menschen „nicht, was sie sein werden". Menschheit ist vornehmlich Gemeinschaft gemeinsamen Werdens.

Besondere theologische Probleme:

(a) Wie ist der Begriff des Imago Dei zu bestimmen? Die Theologie hat in der Vergangenheit die Tendenz gehabt, das, was im Menschen die Imago Dei ausmacht, durch den Hinweis auf feststehende Eigenschaften zu beschreiben. Wie kann der Begriff so geprägt werden, daß er das Werden des Menschen in höherem Maße zum Ausdruck bringt? Gewiß, der Begriff der similitudo ist oft so ausgelegt worden, daß der Mensch auf Gott hin geschaffen sei und sein Wesen auf ihn hin zu erfüllen habe; das Werden wurde also durch diesen ergänzenden Begriff ausgedrückt. Die Frage ist aber, ob nicht der Mensch bereits als Werdender geschaffen ist. Imago Dei könnte etwa so verstanden werden: Der Mensch ist von Gott bestimmt, in Beziehung zu leben, und er kann diese Beziehung entweder ergreifen oder verspielen. Es ist selbstverständlich, daß dann die alten Kontroversen, die im Zusammenhang mit der Imago Dei geführt wurden, neu bedacht werden müssen. Ist der Mensch durch die Sünde der Imago verlustig gegangen, oder steht Gottes Setzung auch in der Sünde fest?

(b) Der Begriff der menschlichen Natur hat in der Theologie lange Zeit eine beherrschende Rolle gespielt. Ist der Begriff tauglich? Ist er in der Theologie überhaupt notwendig? Muß nicht die nach wie vor selbstverständliche Ineinssetzung von Schöpfung und Natur überwunden werden? Wenn der Begriff gebraucht wird, wie kann er so definiert werden, daß er das geschichtliche Werden des Menschen in sich schließt? Die Klärung des Verhältnisses von Schöpfung und Natur ist auch darum so dringend, weil davon die Klärung des irreführenden Begriffs der Providenz abhängt.

(c) Es wird oft gesagt, daß der Mensch dann wirklich Mensch ist, wenn er Gott anbetet. Du sollst den Herrn, deinen Gott, anbeten und ihm allein dienen. Indem der Mensch Gott anbetet, wird deutlich, daß er nicht für sich selbst, sondern zur Beziehung mit Gott und dem Mitmenschen geschaffen ist. Der Gottesdienst müßte darum der Ort sein, an dem wahrhafte Menschlichkeit in Erscheinung tritt. Der Gottesdienst und insbesondere die Eucharistie müßten ein Zeichen

der Menschlichkeit sein. Was bedeutet diese Aussage? Kann von einem solchen Zusammenhang zwischen Anbetung und Menschsein die Rede sein? Wie hängen sie zusammen? Was hat es für den Gottesdienst zu bedeuten, daß die Menschheit als Gemeinschaft gemeinsamen Werdens zu verstehen ist? Wie kann der Gottesdienst dementsprechend gestaltet werden?

(d) Welche Bedeutung für die Definition von Menschsein und Menschheit hat die Tatsache, daß der Mensch stirbt? Ist der Tod die Verneinung des Menschen? Oder ist er *Teil* seines Wesens? In welchem Verhältnis steht der Tod des einzelnen zur Menschheit als Ganzer? Steht jeder einzelne allein oder zusammen mit der ihn umgebenden, ihm vorausgegangenen und ihm folgenden Menschheit vor Gott? Was ist seine Erwartung über den Tod hinaus?

2. *In welchem Verhältnis stehen Schöpfung und Berufung zueinander?*

Wer davon spricht, daß die Menschheit eins sei, mag sich zunächst darauf berufen, daß Gott die Menschen erschaffen habe. Ihre Zusammengehörigkeit ist durch diesen Akt *gegeben.* Sie muß erkannt, gelebt und entfaltet werden. Ist aber dieser Hinweis ausreichend? Ist nicht die Zusammengehörigkeit der Menschen ein Ergebnis der menschlichen Geschichte? Die Menschen sind nicht von vornherein eins. Ihre Zusammengehörigkeit ergibt sich vielmehr daraus, daß sie eine gemeinsame Geschichte haben, daß sie in immer umfassenderer Interaktion leben. So wie sich das Menschsein in der Begegnung entfaltet, ist auch die Zusammengehörigkeit Ergebnis der Geschichte. Ist darum der Hinweis auf die Schöpfung als Ursprung der Zusammengehörigkeit nicht eine nachträgliche Aussage?

Diese Überlegung wirft die theologische Frage nach dem Verhältnis von Schöpfung und geschichtlicher Berufung auf. Der Bericht über die Schöpfung bietet sich als selbstverständliche Begründung der Zusammengehörigkeit des menschlichen Geschlechts an. Jeder Mensch ist zum Bilde Gottes geschaffen und muß in der Gemeinschaft als Gott in dieser Weise zugeordnet respektiert werden. Dieser Begründung steht entgegen, daß die Einsicht, die in den Berichten über die Schöpfung zum Ausdruck kommt, in der Erfahrung Israels nicht primär ist, sondern in der Auseinandersetzung mit anderen Völkern erworben wurde. Das Bekenntnis zu Gott als Schöpfer ist das Ergebnis der Anfechtung durch die Völker. Je mehr aber diese Dimension der Geschichte betont wird, desto größere Bedeutung erhält die Berufung des Volkes Gottes unter den Völkern und für die Völker. So kann die Frage gestellt werden, welche Rolle dieses besondere Volk mit seiner besonderen Geschichte für die Entfaltung der Einheit der Menschheit spielt. Die Aufgabe der Kirche besteht dann nicht allein darin, die in der Schöpfung gegebene Zusammengehörigkeit zur Geltung zu bringen, sondern die ihr zufallende Rolle in der gegenwärtigen geschichtlichen Interaktion wahrzunehmen.

Die theologische Überlegung steht in Gefahr nach zwei Seiten. Der ausschließliche Hinweis auf die Schöpfung kann zu bloß prinzipiellen und formalen Aussagen über die Zusammengehörigkeit der Menschheit führen, die über der geschichtlichen Realität schweben. Die ausschließliche Betonung der geschichtlichen Rolle kann zu messianischen Bewegungen führen, die sich um die gegebene Realität nicht kümmern.

Die zentrale theologische Frage, die durch diese Überlegung aufgeworfen wird, ist die nach der Rolle Christi. Welche Bedeutung haben sein Kommen und seine

Gegenwart für die Einheit der Menschheit? Wie ist die Christologie im Blick auf dieses Thema zu interpretieren? Er ist Mensch geworden. Inwiefern umfaßt sein persönliches Menschsein die gesamte Menschheit? Er ist der neue Adam. Wie verhalten sich in diesem Ausdruck Schöpfung und geschichtliche Berufung? Er ist der Besondere. Das Heil ist in diesem und keinem anderen Namen. Wie ist seine Herrschaft über die Welt zu verstehen?

3. *Ist die universale Gemeinschaft der Menschen Ziel der Geschichte?*

Die Tatsache, daß, wie heute oft gesagt wird, die Menschen näher zusammengerückt sind, wirft die Frage auf, ob die Zusammengehörigkeit und die Gemeinschaft der Menschen nicht nur als das tatsächliche, sondern auch als das normative Ziel der Geschichte verstanden werden kann und muß. „. . . die Hoffnung, daß nach manchen Revolutionen der Umbildung endlich das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand, als der Schoß, worin alle ursprünglichen Anlagen der Menschengattung entwickelt werden, dereinst einmal zustande kommen werde" (Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, These 8). Diese Hoffnung kann als unrealistisch und illusionär betrachtet werden. Die heutige Interdependenz kann als Etappe auf dem Wege der Selbstzerstörung angesehen werden, auf dem sich das menschliche Geschlecht befindet; „nicht Fortschritt, sondern Fortschreiten mit der Ungewißheit, ob nicht irgendwo auf dem vor uns liegenden Wege die Brücken bereits eingefallen sind" (Huizinga). Die Interdependenz wäre demnach nicht die Vorstufe des sich vollendenden Ziels allgemeiner menschlicher Gemeinschaft, sondern neue Gelegenheit umfassender Vernichtung — eine Furcht, die die heutige Generation bewußt oder unbewußt beherrscht.

Die Antwort auf diese Gegenüberstellung kann lauten, daß das menschliche Erkennen die Geschichte nicht zu durchdringen vermöge und daß sich darum weder aus dem menschlichen Wesen noch aus dem bisherigen Verlauf der Geschichte ein Ziel ablesen lasse. Wer von einem Ziele redet, überschreitet die ihm gesetzten Grenzen. So wie wir den Zusammenhang unseres eigenen Lebens nur nachträglich erkennen, kann auch die Geschichte nur nachträglich erkannt werden. Die einzige Gewißheit ist diejenige des Glaubens, daß Gottes umfassende Herrschaft am Ende der Geschichte steht.

Es macht für das Vermächtnis und das Handeln der Kirche und der Christen einen entscheidenden Unterschied aus, ob anerkannt werden kann, daß der Geschichte eine Zielhaftigkeit innewohnt und daß dieses Ziel die „allgemeine Gemeinschaft" ist. Wenn die Kirche dies bejahen kann, wird sie zwar nach wie vor in erster Linie die über alles hinausreichende Hoffnung des Reiches Gottes verkündigen; sie ist aber zugleich in der Lage, sich in den Dienst dieses Ziels zu stellen. Sie wird gewisse Vorgänge fördern und die Kräfte, die die Gemeinschaft zerstören, bekämpfen.

Die Gegenüberstellung wirft die theologische Frage nach dem Verhältnis zwischen Reich Gottes und Geschichte auf. Ist das Reich Gottes eine so radikale Begrenzung der Geschichte, daß kein Raum für eine eigenständige Sinnhaftigkeit der Geschichte bleibt? Ist das Beste, was in dieser Welt geschehen kann, ein Hinweis auf Gottes endgültige Herrschaft, gegenüber der diese Geschichte ein vorübergehendes Schauspiel ist? Oder besteht zwischen dieser Geschichte und

dem Reiche Gottes ein derartiger Zusammenhang, daß von vorläufigen Zielen die Rede sein kann? Ermöglicht die Hoffnung auf das Reich Gottes die volle Hingabe an bestimmte beschränkte Ziele, so daß die Hoffnung auf das Reich Gottes „globale Utopien" unmöglich macht, zugleich aber zu „realen Utopien" ermutigt? Dabei bleibt die Frage, wie diese vorläufigen Ziele erkannt werden können, und dann, wie Christen sich in den Dienst eines Zieles stellen können, ohne dadurch die Einsicht zu verleugnen, daß das Geschichtliche letztlich doch zweideutig bleibt.

4. *Einheit und Vielfalt der Menschheit*

Einheit der Menschheit ist nur dann eine sinnvolle Aussage, wenn in dem Ausdruck Einheit zugleich die Anerkennung der Vielfalt mitschwingt. Wenn diese Anerkennung fehlt, wird die Einheit zu einer formalen Feststellung und Forderung, die den tatsächlichen Verhältnissen nicht gerecht wird. Einheit ist nicht einfach Gleichheit, sondern Zuordnung der Verschiedenheiten in der Gemeinschaft. Gleichheit als formales Prinzip kann sich darum auf die Gemeinschaft zerstörend auswirken.

Die Kirche hat zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes betont. Während das Gewicht einmal auf die Einheit gegenüber der Vielfalt fiel, konnte es auch auf die Vielfalt gegenüber der Einheit fallen. Die Betonung der ersten Jahrhunderte lag ohne Zweifel auf der Einheit, vor allem nachdem die Kirche zur Religion des Römischen Reiches geworden war. Die Kirche konnte aber in seltsamem Kontrast zu ihren Aussagen über die Einheit der Menschheit auch Nationen und Stände als von Gott gegeben und darum unveränderliche Größen verstehen. Sowohl die Anerkennung der Einheit als auch die Anerkennung der Vielfalt konnten sich demnach verfestigen und dazu führen, daß die Kirche den geschichtlichen Entwicklungen nicht gewachsen war.

Das Verhältnis von Einheit und Vielfalt bedarf darum der ständigen Überprüfung. Wie ist das Verhältnis heute zu bestimmen? Die Kirche hat heute nach wie vor die Neigung — wenn nicht durch ihre Theologie, so doch durch ihre Mentalität und ihre Strukturen —, gegenüber der Zusammengehörigkeit der Menschen als einer Gemeinschaft die Notwendigkeit des Besonderen zu betonen. Sie wird faktisch oft mit Nationen oder auch Klassen identifiziert. Sie tritt oft als Hüterin des geschichtlich Gewordenen auf. Nun ist die Menschheit gewiß nicht ungeschichtlich als Summe von Individuen zu verstehen; sie muß in „Völker" und andere geschichtlich gewordene Einheiten gegliedert sein. Die heutige Interdependenz nötigt aber zu einer kritischen Überprüfung bisheriger Tendenzen. Ist die Kirche mit diesen Tendenzen nicht ein Hindernis für die Entfaltung weiterer Gemeinschaft und größerer Freiheit? Die technische und ökonomische Entwicklung geht über die Grenzen der Nationen hinaus und läßt die bisher als Werte gehüteten Grenzen zu einer Quelle von Konflikten werden. Die Möglichkeiten, die heute jedem einzelnen zur Gestaltung seines Lebens offen stehen, haben sich so gewandelt, daß fixierte Klassen durchbrochen werden müssen.

Diese Beobachtung wirft die Frage auf, in welchem Maße der Zusammengehörigkeit der Menschen sichtbarer Ausdruck gegeben werden kann und soll, und wie die Bedeutung und die Funktion des Besonderen im Rahmen des Ganzen bestimmt werden können.

5. *Beherrschbarkeit der Geschichte?*

Die Forschung hat ein neues Verhältnis zur Zukunft zur Folge. Das wissenschaftliche Durchdringen politischer, ökonomischer und soziologischer Zusammenhänge macht es möglich, Entwicklungen der Zukunft innerhalb gewisser Beschränkungen vorauszusehen und zu berechnen. So unerwartet das geschichtliche Geschehen bleibt, können doch gewisse Faktoren und ihre Folgen für die Gesellschaft vorausgesehen werden. Jedenfalls ist es unausweichliche Verantwortung, die Zukunft zu planen und die Folgen der von Menschen geschaffenen neuen Faktoren im voraus aufzufangen. Diese Aufgabe stellt sich insbesondere auch im Zusammenhang mit der Zusammengehörigkeit der Menschen als *einer* „weltbürgerlichen Gesellschaft". Die Frage ist nicht allein, ob die Geschichte dazu führen wird, sondern ob der Aufbau dieser Gesellschaft zum bewußten Ziel menschlicher Bemühungen gemacht wird. Faktoren, die dazu führen, können bewußt geschaffen werden.

Die Antwort der Kirche auf diese Möglichkeit kann in einem klaren Nein bestehen. Manche Gründe können dafür geltend gemacht werden. Ist es nicht eine Vermessenheit, planend in die Geschichte eingreifen zu wollen? Ist nicht dem Menschen zugemessen, daß er ausschließlich in seiner jeweils bestimmten Situation zum Gehorsam gerufen ist? Ist es nicht die Aufgabe der Kirche, auf die Zukunft hinzuweisen, die auf uns zukommt? Kann es darum je zur Aufgabe der Kirche werden, die Gesellschaft der Zukunft zu konstruieren? Die Berufung auf die Geschichte vom Turmbau zu Babel liegt nahe.

Wird aber eine positive Antwort gegeben, stellt sich eine Reihe von theologischen Fragen:

(a) Wie ist die Aussage von Gottes Providenz heute zu interpretieren? Wie kann Gottes Herrschaft und Gegenwart in der Geschichte so beschrieben werden, daß auch das menschliche Planen und Handeln in der richtigen Weise zur Geltung kommt?

Die überlieferte christliche Sprache ist voll von Hinweisen auf Gottes Providenz. Die Gebete sprechen immer wieder von Gottes allmächtiger Fürsorge für die von ihm geschaffene Welt. Gibt es eine Sprache, die seine Gegenwart und sein Wirken in der Geschichte besser zum Ausdruck bringt?

(b) Wie ist die *hypomone* des Christen zu verstehen? Ist der Christ wirklich in erster Linie durch die geduldige Unterordnung charakterisiert? Oder ist er zur Bewältigung der Welt berufen? Wie kann er diese Aufgabe erfüllen, ohne die *hypomone* zu verleugnen?

(c) Wie kann die Kirche zum Faktor oder gar zum Faber im geschichtlichen Vorgang werden? Wenn ihr bisher eine Funktion im Ablauf der Geschichte eingeräumt wurde, wurde diese immer darin gesehen, daß sie gewissermaßen über ihr eigentliches Wesen hinaus eine Ausstrahlung hatte, die geschichtsmächtig war. Sie wurde nicht so sehr als aktiver Faktor, sondern vielmehr als die feststehende Mitte des geschichtlichen Geschehens verstanden. Das Volk, das Gott die Ehre gibt, und darum das Licht, das unter den Völkern strahlt. Wie kann diese Vorstellung von „Mitte" überwunden werden? Wie wird die Kirche zum aktiven Faktor?

(d) Je mehr geschichtliche Vorgänge analysierbar und planbar werden, desto mehr fallen Entscheidungen in einem Vorgang der Forschung. Die Methoden der

kirchlichen Beteiligung am Geschehen werden dadurch in Frage gestellt. Die Kirchen hatten die Neigung, in bestimmten Situationen Stellung zu nehmen. Das prophetische Wächteramt der Kirche wurde durch Worte zu bestimmten Vorgängen ausgeübt. Die „Beherrschbarkeit" der Geschichte macht diesen Weg nicht überflüssig, macht es aber zugleich notwendig, über die punktuelle Stellungnahme und Kritik hinaus zu einem prophetischen Planen zu gelangen.

(e) Worin besteht der besondere Beitrag der Kirche im Blick auf die Einheit der Menschheit? Läßt sich ein besonderer Inhalt christlichen Handelns angeben (etwa die Sorge für den Menschen)? Ist die Kirche aufgerufen, eigene Modelle des Zusammenlebens zu liefern?

III. EKKLESIOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN

Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit. Dieser Titel setzt voraus, daß zwischen diesen beiden Aussagen eine Beziehung besteht. Wie müssen nun aber Wesen und Aufgaben der Kirche unter dem Gesichtspunkt dieser Beziehung beschrieben werden? Lassen sich Aspekte der Ekklesiologie nennen, die in dieser Hinsicht von besonderer Bedeutung sind?

1. *Die Kirche als „Gemeinschaft der Freien"*

Die Kirche ist der Ort wirklicher Gemeinschaft, und zwar darum, weil sie von Christus geschaffen und am Leben erhalten wird. Sie mag diese Gemeinschaft verleugnen und entstellen; sie hat aber in ihrer Mitte die Quelle echter Gemeinschaft: Christus. Er bleibt die Quelle echter Gemeinschaft selbst da, wo die Christenheit in Trennung und Spannung in Erscheinung tritt. Echte Gemeinschaft ist Gemeinschaft vom freien Menschen. Gott schafft sie in Christus. Indem er sich seiner Freiheit begibt und die Menschen an Gottes Leben Anteil haben läßt, macht er sie für die Gemeinschaft fähig. Der Zusammenhang zwischen Freiheit und Gemeinschaft ist grundlegend. In dem Maße, in dem Menschen frei sind, sind sie auch fähig zur Gemeinschaft. Die Freiheit erwächst aber daraus, daß Menschen freigesetzt werden. Sie setzt die höchste Freiheit voraus, nämlich die Freiheit, sich der Freiheit zu begeben.

2. *Die Kirche als Zeugnis für die Gemeinschaft unter den Menschen*

Indem Christus die Gemeinschaft der Freien ermöglicht, vermittelt er die Erfahrung echter Gemeinschaft. Der privilegierte Ort dieser Erfahrung ist der Gottesdienst, insbesondere die Eucharistie. Diese ist aber gerade um dieser Erfahrung willen ein Zeugnis für die Gemeinschaft unter den Menschen überhaupt. Die Kirche weiß sich mitverantwortlich für die Freiheit und Gemeinschaft unter den Menschen. Sie kann diese Verantwortung nicht allein durch Verkündigung erfüllen. Sie würde das Wesen dessen, was sie verkündigt, verleugnen, wenn sie es nur verkündigte. Freiheit und Gemeinschaft entstehen, indem sie sich in die Bewegung hineinziehen läßt, die ihr in Christus vor Augen steht: aus Freiheit für die Gemeinschaft freizusetzen. Die Kirche ist darum durch die Verantwortlichkeit und den Dienst gekennzeichnet. Das Leiden um der Gemeinschaft willen gehört zu ihrem Wesen. Sie muß sich den Verantwortungen stellen, denen an-

dere ausweichen, sich dem Widerstand aussetzen, der sich aus dem Kampf um die Gemeinschaft ergibt. Die Bewegung Christi zu den Menschen war eine Bewegung der Kenosis und der Armut. Die Kirche folgt darum seiner Bewegung nur, wenn sie bereit ist, um der Gemeinschaft willen arm zu sein — ein Erfordernis, das heute besonders schwierig zu erfassen ist. Was ist Armut in der modernen Zeit?

3. *Die Kirche als provisorische Gemeinschaft*

Wenn die Kirche als Gemeinschaft für die Gemeinschaft unter den Menschen da ist, muß sie provisorischen Charakter tragen. Sie kann nie zu einer fertigen, abgeschlossenen Gemeinschaft werden. Die Bewegung, aus der sie lebt, kann nur weitergehen, wenn sie selbst in dieser Bewegung lebendig und auf die Menschheit als Ganze ausgerichtet bleibt. Sie muß darum in der ständigen Bereitschaft leben, ihre Grenzen von neuem aufzubrechen. Gewiß, sie muß bis an das Ende der Zeit als erkennbare Gemeinschaft existieren. Sie kann nicht in der Welt aufgehen, wie sie heute ist. Sie kann einzig durch das Reich Gottes aufgehoben werden. Sie ist aber gerade darum eine provisorische Gemeinschaft, ständig darauf ausgerichtet, in die weitere, sie umgebende Gemeinschaft einzudringen. Sie steht in der doppelten Gefährdung, sich in der Welt zu verlieren und damit die Quelle echter Gemeinschaft zu verlieren oder sich als Gemeinschaft zu fixieren und damit aufzuhören, Gemeinschaft-stiftend zu sein. Der provisorische Charakter gehört auch darum zum Zeugnis der Kirche, weil nur so menschliche Gemeinschaften, die die Neigung haben, sich absolut zu setzen, in ihrem vorübergehenden Charakter sichtbar werden können.

4. *Die Kirche als zeichenhafte Gemeinschaft*

Da sich Christi Botschaft an alle richtet, ist auch die Gemeinschaft, die er ins Leben ruft, für alle offen. Die Kirche ist ein Zeichen dafür, daß die Menschen in ihrer Vielfalt zusammengehören. Sie muß sich also darin bewähren, daß sie die verschiedenen menschlichen Existenzen wirklich zu umfassen und aufeinander zu beziehen vermag. Sie muß sich insbesondere darin bewähren, daß sie neue, durch Emanzipation entstehende Möglichkeiten der Gemeinschaft entdeckt, und gleichzeitig alte und neue marginale Existenzen in die Gemeinschaft mit einbezogen hält. Einige Brennpunkte dieser Bewährung sind: (a) die Beziehung der Rassen; (b) die Beziehung zwischen Mann und Frau; (c) die Einbeziehung der Alten in die Gemeinschaft (die Konzentration der Produktion auf eine verhältnismäßig kurze Altersstufe macht sie in wachsendem Maße zu marginalen Existenzen); (d) der Platz der Idioten und anderer Existenzen, die nicht entwicklungsfähig sind (Luther sprach von ihnen als massa carnis!); (e) die Entstehung neuer Klassen, wie z. B. die Klasse derer, die durch technisches Wissen besondere Macht und Verfügung innehaben und die Gemeinschaft in neuer Weise gefährden; (f) diejenigen, die bei der wachsenden Notwendigkeit und Möglichkeit von Erziehung und Ausbildung marginal werden, weil ihre Erziehbarkeit begrenzt ist.

5. *Kirche als Gemeinschaft mit der Vergangenheit*

Die Zusammengehörigkeit der Menschheit hat auch eine zeitliche Tiefe. Wenn der Begriff der Menschheit seine ganze Fülle erhalten soll, müssen die

früheren Generationen mit eingeschlossen werden. Wirkliche Einheit der Menschheit verlangt darum Kommunikation mit der Vergangenheit. Vergangene Generationen in ihrer Einmaligkeit müssen gegenwärtig werden können. Vermag die Kirche diesem Erfordernis gerecht zu werden? Sie hat die Voraussetzungen dazu. Denn sie ist ihrem Wesen nach eine Gemeinschaft, in der die Vergangenheit in Erinnerung gerufen wird. Sie muß immer wieder zu den Ursprüngen zurückkehren, aus denen sie lebt. Sie muß den Weg kommemorieren, den sie von ihrem Herrn durch die Jahrhunderte geführt worden ist. Sie weiß sich mit den vorausgegangenen Generationen in Gemeinschaft, ja, sie umschließt sie. Der Umgang mit ihnen ist notwendig, um die eigene gegenwärtige Situation zu verstehen. Indem sie die Vergangenheit mit diesem Ziel in Erinnerung ruft, ist beides ausgeschlossen: Sie kann das Vergangene nicht idealisieren; sie kann es nicht zur Rechtfertigung ihrer selbst oder als Fluchtort vor der Gegenwart mißbrauchen. Sie kann aber die Vergangenheit auch nicht verachten und in ihr eine Fessel für die Gegenwart sehen.

6. Die Kirche als Gemeinschaft auf die Zukunft hin

Die Kirche kann aber zugleich auch eine Gemeinschaft sein, die als Brücke zwischen heute und morgen dient, die dazu hilft, sich der Zeit bewußt zu werden, in der wir leben, ja, die Zeit vorauszunehmen sucht, die wir leben werden. Die Entdeckung immer neuer Möglichkeiten des Menschen und die Erfahrung ständigen, immer rascheren Wandels sind überwältigend. Diese Möglichkeiten können nur *in* der Gemeinschaft genutzt werden. Fehlt die Gemeinschaft, die es sich bewußt zur Aufgabe macht, das Neue zu nutzen, kann der Wandel sterile Reaktionen hervorrufen oder in die innere Verlassenheit führen. Die bewußte und systematische Bewältigung neuer Möglichkeiten für die Gemeinschaft gehört zu den eigentlichen Aufgaben der Kirche; ihre wissenschaftliche Arbeit darf darum nicht wie bisher auf die Historie beschränkt bleiben, sondern muß sich auf die Erforschung der Zukunft ausdehnen.

7. Der übernationale Charakter der Kirche

„. . . in einen Völkerbund zu treten, wo jeder, auch der kleinste Staat, seine Sicherheit und Rechte nicht von eigener Macht und eigener rechtlicher Beurteilung, sondern allein von diesem Völkerbunde, von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten könnte" (Kant, These 7). Ob sich diese Erwartung je erfüllen wird oder nicht, jedenfalls kann die Zusammengehörigkeit der Menschen nur sichtbar werden, wenn das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit wächst und durch gewisse Strukturen Ausdruck erhält. Die Kirche ist ihrem Wesen nach eine supranationale Gemeinschaft und muß sich darum dafür einsetzen, die partikularen Grenzen immer wieder zu durchbrechen. Wie kann die Kirche diesem ihrem Wesen den richtigen Ausdruck und die richtige Gestalt verschaffen? Die gegenwärtige Situation ist durch einander entgegenlaufende Bewegungen gekennzeichnet. Während auf der Seite der nicht-römischen Kirchen die Mauern partikularer Kirchentümer langsam und mit Mühe durchbrochen werden, um der universalen Gemeinschaft etwas größeren Raum zu geben, ist die römisch-katholische Kirche im Begriff, den einzelnen lokalen Kirchen ihre volle Bedeutung zurückzugeben. Diese doppelte Bewegung kann vielleicht als Gelegenheit dienen, der supranationalen Gemeinschaft der Kirche neuen Ausdruck zu verleihen.

8. *Dialog und Militanz*

Das Verhältnis zwischen Kirche und Einheit der Menschheit wirft die Frage nach der Art des Handelns auf. Dialog? Reicht es aus, wenn die Kirche mit den verschiedensten Partnern in Dialog tritt? Gewiß, Dialog ist ein unentbehrliches Mittel des Austausches. Er gehört zu jenem Umgang, der die auf die Menschheit hin orientierte provisorische Gemeinschaft charakterisieren muß. Er kann da, wo er von offenen Partnern geführt wird, zu tiefen Änderungen führen. Kann aber der Kampf um die Gemeinschaft ausschließlich in diesem Rahmen geführt werden? Bedarf es nicht des militanten Einsatzes, wenn die Hindernisse, die Freiheit und Gemeinschaft im Wege stehen, beseitigt werden sollen? Die Kirche als supranationale Gemeinschaft kann darum nicht nur in einer Stelle bestehen, von der aus gesprochen und Dialog gehalten wird, sie muß vielleicht eine zusammenhängende kämpfende Gemeinschaft sein.

9. *Offene Zukunft*

Die Kirche ist eine Gemeinschaft, die die Zukunft offen hält. Diese Eigenschaft ist für das Schaffen von Gemeinschaften besonders wichtig, und die Kirche mag insbesondere auf Grund dieser Eigenschaften ein aktiver Faktor auf dem Weg zur Einheit der Menschheit sein. Denn sie muß durch den Glauben an ihren Herrn fähig sein, sowohl übertriebenen Zukunftsglauben als auch fatalistisches Abwarten zu relativieren. Sie ist sich der Verborgenheit ihres Handelns bewußt und ist darum auf Überraschungen gefaßt. Sie vermag vorschnelle Übertreibungen ihrer eigenen sowie anderer Rollen in der Geschichte entgegenzutreten, und sie kann vor allem einmal Begonnenes auch wieder von vorne beginnen.

Diese Hinweise sind offenkundig keine Beschreibung der Kirche, wie sie sich heute findet. Sie suchen einzig diejenigen Aspekte der Ekklesiologie hervorzuheben, die im Blick auf die Einheit der Menschheit wichtig sind. Ist die Aufzählung zutreffend? Handelt es sich um Aspekte und Eigenschaften, die im Blick auf die Einheit der Menschheit heute besonders zu untersuchen und zu entfalten sind?

IV. EINHEIT DER KIRCHE

Was bedeuten diese Überlegungen schließlich für die Einheit der Kirche? Werden die heute getrennten Kirchen, wenn sie in der oben angedeuteten Weise Kirche zu sein suchen, die Probleme, die ihre Einheit und ihre Trennung umgeben, in neuem Licht sehen? Werden alte Hindernisse etwas von ihrer Bedeutung verlieren? Dies könnte tatsächlich der Fall sein.

1. *Kirche als Gemeinschaft der Freien*

Die Beschreibung legt das Gewicht auf die Verwirklichung echter Gemeinschaft. Ist, wenn dies gilt, damit nicht ein gemeinsames Kriterium gewonnen, an dem die Verkündigung, das Leben und die Strukturen der einzelnen Kirchen gemessen werden müssen? Dienen sie der Freiheit? Stiften sie Gemeinschaft? Die Einheit ist nicht ein Ziel an sich. Sie ist nur sinnvoll, wenn sie diesem Ziele

dient. Die Aufmerksamkeit darf darum nicht in erster Linie daran haften, wie die Verschiedenheiten der einzelnen Kirchen einander angeglichen werden, sondern wie die Gemeinschaft zustande kommt. Manche Unterschiede werden, wenn sie an diesem Maßstab gemessen werden, relativiert.

2. *Strukturen der Gemeinschaft*

Wenn der Verwirklichung der Gemeinschaft beherrschende Bedeutung zukommt, muß insbesondere gefragt werden, welche Rolle die Strukturen zu erfüllen haben. Das Verhältnis zwischen Gemeinschaft und Strukturen muß neu erwogen werden. Die Gemeinschaft kann sich ohne Strukturen nicht entfalten; ihre Entfaltung kann aber durch veraltete oder aus anderen Gründen unangemessene Strukturen gehindert werden. Strukturen müssen darum daraufhin geprüft werden, ob sie Strukturen der Gemeinschaft sind. Da die Kirchen weithin durch unterschiedliche Strukturen getrennt sind, kann sich diese Prüfung als ein für die Einheit wichtiger Gesichtspunkt erweisen.

3. *Provisorische Gemeinschaft und die Grenzen der Kirche*

Wenn die Kirche provisorische Gemeinschaft ist, muß die Frage nach den Grenzen der Kirche neu gestellt werden. Der Versuch, die Grenzen der Kirche in Theorie wie in Praxis mit größtmöglicher Klarheit zu bestimmen, hat in der Geschichte der Trennung eine erhebliche Rolle gespielt. Die Besonderheit der einzelnen Kirche konnte nur dargetan werden, wenn die Grenzen zwischen Innen und Außen unmißverständlich klar waren. Wird aber nicht das Wesen der Kirche durch diesen Versuch verleugnet? Wenn sie provisorische Gemeinschaft ist, muß sie gerade imstande sein, die Grenzen ständig zu überschreiten. Der Versuch, die eigentliche Grenze, diejenige zwischen Kirche und Welt, in der richtigen Weise zu bestimmen, wird darum notwendigerweise die konfessionellen Grenzen in Frage stellen.

4. *Gemeinschaft und Vielfalt*

Die Gemeinschaft der Freien ist eine konkrete Gemeinschaft. Sie muß da Wirklichkeit werden, wo Menschen zusammenleben. Die besonderen Bedingungen jeder einzelnen Gruppe spielen darum eine wichtige Rolle. Die Kirche muß an jedem Ort die ihr angemessene Gestalt finden. Wirkliche Universalität kann sich nur in der Vielfalt entfalten. Universale Strukturen müssen der Gemeinschaft an jedem Ort dienen. Die konfessionelle Trennung führt zu einer fragwürdigen Betonung universaler Strukturen; die Kirche in ihren konfessionellen Besonderheiten muß an allen Orten als solche erkennbar sein. Eine neue Überlegung über das Verhältnis von Universalität und Vielfalt könnte neue Möglichkeiten der Einheit eröffnen.

5. *Kontinuität und Wandel*

Wenn die Kirche Gemeinschaft auf die Zukunft hin ist, muß sie grundsätzlich ständig zu neuem Wandel bereit sein. Kontinuität ist aber bisher als entscheidendes Kennzeichen der Kirche angesehen worden. Insbesondere die einzelnen Konfessionen suchen — gelegentlich in ungeschichtlicher Weise —, unveränderte Identität mit den Ursprüngen in Anspruch zu nehmen. Sie sind oft

gerade aus diesem Grunde zu notwendigen Veränderungen nicht bereit. Geschichtliche Kontinuität ist wesentlich. Eine tiefere Überlegung über Kontinuität und Wandel kann aber manche Probleme der Einheit in neuem Licht erscheinen lassen.

6. Die überwältigenden Ausmaße der Aufgabe

Wenn die Kirche aktiver Faktor auf dem Wege zur Einheit der Menschheit sein soll, sind derart große Änderungen des Verständnisses, der Ethik und der Strukturen nötig, daß die trennenden Faktoren wie zu eng gewordene Schalen gesprengt werden.

ANHANG

Anmerkungen des Arbeitsausschusses der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung

Der Arbeitsausschuß hat den Genfer Arbeitsentwurf zum Thema „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit" mit Dankbarkeit und Anerkennung entgegengenommen. Der Entwurf umreißt sehr klar ein Problem, dem die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in den vergangenen fünf Jahren und besonders seit der Vierten Vollversammlung von Uppsala immer mehr Aufmerksamkeit gewidmet hat.

Im Verlauf einer Diskussion über diesen Entwurf anläßlich der Sitzung des Arbeitsausschusses in Canterbury im August 1969 wurden folgende Bemerkungen, Fragen und Einwände formuliert. Sie werden jetzt zusammen mit dem Entwurf als eine Hilfe zum Studium der betreffenden Probleme vorgelegt. Der Arbeitsausschuß hofft, daß diese Studienaufgabe in vielen Kirchen aufgegriffen wird und daß die Ergebnisse die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bei ihrer Sitzung im Jahr 1971 in Stand setzen, eine noch umfassendere Aussage zu dem Thema zu machen.

I. Ausgangspunkt

Der Entwurf setzt an bei der menschlichen Einheit. Er schafft damit eine Basis für den Dialog mit Menschen innerhalb wie außerhalb der Kirchen, denen möglicherweise nicht viel an der Einheit der Kirche liegt. Dies ist so lange ein brauchbarer Einstieg, als es klar ist, daß die Studie über den Begriff der menschlichen Einheit nicht als Grundlage für eine Lehre von der Einheit der Kirche dienen kann. Im Gegenteil, unser Verständnis der Einheit der Kirche wie der Einheit der Menschheit hängt davon ab, daß und wie wir verstanden haben, was Gott in Jesus Christus getan hat, er, der den Menschen nach seinem Bilde schuf, ihn mit sich versöhnte und ihn durch das ständige Wirken des Heiligen Geistes zur letzten Vollendung aller Dinge in Christus hinführt.

Während also eine Studie über die menschliche Einheit ein legitimer Ausgangspunkt für die Diskussion ist, muß ganz klar gemacht werden, daß man von hier aus nicht zu einer Lehre von der Einheit der Kirche gelangen kann, es sei denn über den Weg der Christologie und Pneumatologie.

In dieser Hinsicht unterscheidet sich eine christliche Lehre von der Einheit der Menschheit nicht von irgendeiner anderen, denn jeder Entwurf von der menschlichen Einheit muß notwendigerweise auf irgendeiner Konzeption vom Wesen des Menschen beruhen, die anfechtbar ist und deshalb möglicherweise zu einer Spaltung führen kann. Das christliche Verständnis der menschlichen Einheit gründet in der Offenbarung der wahren Menschheit in Jesus Christus, aber das Element der Partikularität ist auch in jedem anderen Entwurf über die Grundlage menschlicher Solidarität enthalten.

Während also unsere Lehre von der christlichen wie der menschlichen Einheit von unserer Christologie abhängig sein muß, ist es ebenfalls wahr, daß es keine wirkliche Lehre von der Einheit der Kirche geben kann, wenn sie nicht im Zusammenhang mit einer Lehre von der Einheit der Menschheit steht. Dieser Arbeitsentwurf eröffnet eine Dimension der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung, die bisher vernachlässigt wurde und in Zukunft sorgfältig weiter verfolgt werden muß.

II. *Verständnis des Menschen*

1. In Abschnitt II versucht der Entwurf, die Voraussetzungen für ein Verständnis der „Solidarität des menschlichen Geschlechts als Tatsache und als Ziel" zu schaffen. Aber er konzentriert sich nahezu ausschließlich auf den dynamischen und Entwicklungsaspekt menschlichen Lebens und schließt damit, daß er die Menschheit als „Gemeinschaft des Werdens" definiert. Dies erscheint uns eine einseitige Auffassung zu sein, welche jene beständigen und vorgegebenen Elemente nicht genügend berücksichtigt, die es uns erlauben, von einer der Menschheit zu allen Zeiten und an allen Orten innewohnenden Solidarität zu sprechen. Darüber hinaus kann eine übertriebene Betonung des Menschen als eines „Werdenden" gerade Versuche, eine gemeinsame Verantwortung der Menschheit für ihre Geschichte zu sehen, zum Scheitern bringen. „Werden" kann in einer gefallenen Welt zur Quelle von Spaltungen werden. Das christliche Verständnis menschlichen „Werdens" hat die endgültige Einheit aller Dinge in Christus im Blick.

2. Mit der Würde der menschlichen Person ist ihr Gewissen und ihre Freiheit unlöslich verbunden. Wir Christen können jedoch Gewissen und Freiheit nicht unabhängig von der Lehre der Imago Dei verstehen. Die alten Kirchenväter waren sich darüber einig, daß der Begriff der Gottesebenbildlichkeit die Dimension des „Werdens" einschloß; sie erklärten, daß gerade die dynamische Teilhabe am Leben Gottes (homoiosis Theo) den Menschen zum Menschen mache. Sie waren auch der Meinung, daß diese Teilhabe eine ständig wachsende Verantwortung des Menschen für das Schicksal der Schöpfung als Ganzes bedeute. Ein christliches Menschenbild ist daher nicht statisch, sondern wurzelt in der Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Schließlich kann er nur deshalb sein eigenes Schicksal in Einklang mit dem Plan, den der Schöpfer für ihn bestimmt hat, gestalten, weil er Gottes Ebenbild ist. Nur in Gott findet er seine wahre Freiheit.

3. Der Mensch läßt sich nicht zureichend verstehen ohne eine Interpretation des Leidens, des Bösen und des Tragischen, welche die menschliche Geschichte kennzeichnen. Das Evangelium enthält eine solche Interpretation

ebenso wie die Verkündigung der Rettung und Erlösung durch das Kreuz Christi. In Christus ist der Mensch daher sowohl Sünder als auch Glied der Gemeinschaft der Heiligen. Durch den Heiligen Geist erschließt sich ihm von neuem eine Menschlichkeit, die von der Sünde verzerrt war, ein Leben, das kein Ende hat, und eine schöpferische Kraft, die ihn seinem eigenen Schöpfer ähnlich macht. Der Übergang vom Alten zum Neuen ist der dynamische Gehalt der eucharistischen Feier, die offenbaren soll, woher der Mensch kommt und wohin er geht.

III. *Kirche und Menschheit*

1. Was auch über die positive Beziehung von Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit gesagt werden mag, so müssen doch immer die Integrität, die Kraft und der universale Anspruch der christlichen Einheit betont werden. Kirchliche Einheit — und daher wirkliche menschliche Einheit — ist nicht irgendeine Einheit, sondern eine Gemeinschaft, die in Christus gegründet, im Geist gestärkt und in der Liebe allen Geschöpfen gegenüber uneingeschränkt offen ist. Die Menschheit kennt in Natur und Geschichte viele Arten von Einheit. Einige sind sinnvoll, andere widersinnig, wieder andere durch und durch dämonisch. Weil es zur Berufung der Kirche gehört, die „Geister zu prüfen", die in diesen verschiedenen Arten von Einheit wirksam sind, ist die Frage nach den Grenzen der Kirche unvermeidlich; denn es geht letztlich darum, ob wir ihn ehren, der allein die ganze Schöpfung vereinen kann. Die Kirche grenzt sich mit Entschiedenheit von jeder Auffassung von Einheit ab, die sich weigert, die universale Einheit Christi zum Ausdruck zu bringen. Das bedeutet jedoch nicht, daß die Kirche zwangsläufig natürliche und legitime Verschiedenheiten zwischen den Menschen oder deren gesellschaftlichen Ausdrucksformen unterdrückt. Vielmehr muß die Kirche alle solche Gemeinschaften im Lichte von Gottes Gericht und Erlösung sehen und eine Einheit suchen, welche hinreichende „Katholizität" und ausgeglichene Mannigfaltigkeit miteinander verbindet.

2. Man muß indessen vor der ständigen Neigung warnen (die auch in dem Entwurf nicht fehlt), von der christlichen Einheit, wie sie in der Kirche Gestalt gewinnt, mit einem leicht triumphalistischen Unterton zu sprechen. Als Gottes Schöpfung ist die Kirche der Ort wirklicher Gemeinschaft (III 1). In ihrer geschichtlichen Verwirklichung jedoch hat die Kirche auch allzu oft als Quelle von Uneinigkeit unter den Menschen gewirkt. Und obwohl sie bei solchen Gelegenheiten sich häufig auf ihre notwendigen „Grenzen" gegenüber der Welt beruft, ist es nicht immer klar, ob sie nicht selber unter den Einfluß der Welt geraten ist. Viele werfen der Kirche heute vor, ein wichtiges Werkzeug in den Strukturen der Unterdrückung zu sein, da sie durch ihre Lehren von Vergebung und Himmel die anhaltende Gleichgültigkeit der Unterdrücker und das ständige Hinnehmen des Leidens seitens der Unterdrückten rechtfertige. Haben wir unseren Gehorsam angesichts solcher Beschuldigungen genügend überprüft? Der Entwurf gesteht in einem kurzen Abschnitt (II 3) ein, daß unser Verständnis von der Einheit der Kirche diese Schattenseite aufweist, aber dieser Aspekt bedarf noch einer viel genaueren Erörterung. Daher ist es wichtig, die Einheit der Kirche nicht nur ontologisch und historisch, sondern auch eschatologisch zu betrachten. Aus diesem Grunde meinen wir, daß die eschatologischen Per-

spektiven der Abschnitte III 3 und 4 einen angemessenen Ausgangspunkt für die ekklesiologische Überlegung des Entwurfes darstellen.

3. Die universalen Forderungen christlicher Einheit konfrontieren uns in der gegenwärtigen Situation offenbar mit zwei fundamentalen Problemen. Es geht an erster Stelle um die Frage, wie die natürlichen und legitimen Verschiedenheiten der Menschheit innerhalb der Einheit, die wir in Christus haben, angemessen berücksichtigt werden. Dabei stellt sich das Problem der Katholizität in einer Weise, der wir nur gerecht werden können, wenn wir das Verhältnis von Kirche und Welt bedenken.

Auf der einen Seite nehmen solche Verschiedenheiten nicht ohne Grund einen vorletzten Platz ein. Die Menschheit bildet eine menschliche Familie; jeder Mensch ist aber auch Glied eines bestimmten Volkes, und nur als solches ist er Mensch und kann sein Menschsein zum Ausdruck bringen. Wie die Londoner Konsultation* sagte: „Unser Herr wurde Mensch als Glied eines bestimmten Volkes und wurde *als solches* der neue Mensch und der Bruder aller Menschen. Seine Zugehörigkeit zum jüdischen Volk ist von seinem repräsentativen und universalen Menschsein nicht zu trennen . . ." Selbstverständlich soll eine in ihm gegründete Einheit der Menschheit weder gleichförmig noch eintönig sein. Diese positive Dialektik des Universalen und Partikularen im Menschen wird in dem Entwurf angedeutet, aber nicht genügend entwickelt.

Auf der anderen Seite können diese vorletzten Verschiedenheiten eine dämonische Rolle in den menschlichen Angelegenheiten spielen. Verabsolutiert man sie, so lassen sich damit maßlose ideologische Forderungen rechtfertigen, und in extremen Fällen konfrontieren sie die Kirche mit dem Problem der Häresie. Wo die Kirche auf die Weigerung stößt, alle Rassen rückhaltlos in die eucharistische Koinonia einzubeziehen, kann sie sich da ihrerseits weigern, eine „Grenze" zu ziehen und die Personen oder Gemeinden, die schuld sind an dieser Weigerung, als Apostaten zu behandeln?

4. Das zweite grundlegende Problem, das die gegenwärtige Situation im Blick auf die universalen Forderungen christlicher Einheit aufwirft, ist folgendes: Wie kann ein und dieselbe Gemeinschaft beides verkörpern, den priesterlichen Auftrag der Versöhnung unter den Menschen und den prophetischen Auftrag, das Böse zu verurteilen und entschlossen gegen seine Angriffe auf Gottes Geschöpfe und besonders auf das Volk Gottes vorzugehen? Das schwierige Problem für die Kirche liegt in der Spannung zwischen Offenheit gegenüber den Sündern und Kampf gegen die Sünde. In demselben Maße, in dem sie die Verschiedenheiten der Menschheit in einer katholischen Einheit umschließt, muß sie auch den Mut haben, die Kontroversen zwischen den Menschen zu umschließen, zu läutern und fruchtbar werden zu lassen, immer mit dem Ziel, den Angriff auf das wahre Übel zu konzentrieren. Einerseits kann das heißen, daß sie die Praxis der Kirchenzucht verstärkt, um klarzumachen, daß Katholizität nicht Gleichgültigkeit und Relativismus gegenüber den ethischen und dogmatischen Folgerungen wirklicher Einheit bedeutet. Andererseits kann es heißen, darauf zu bestehen, daß jene Christen, die sich besonders in wichtigen sozialen und politischen Problemen sehr stark voneinander unterscheiden, ler-

---

* Studientagung über Rassismus, Notting Hill, London, 19.–24. Mai 1969.

nen sollten, was es bedeutet, innerhalb christlicher Gemeinden starke und fruchtbare Kontroversen auszutragen, und daß sie lernen sollten, die Grundsätze einer sinnvollen Kontroverse („die Wahrheit in Liebe sagen", Eph. 4) zu achten und miteinander als Zeugen und Brüder Christi Verantwortung zu tragen. Könnte das nicht wiederum bedeuten, daß Gemeinden es nicht nur dulden, sondern auch erwarten und sogar ihre Glieder ermutigen sollten, sich zu gemeinsamem Zeugnis in der Welt zusammenzuschließen, wenn nötig auf verschiedenen Seiten derselben Kontroverse? Diese Frage, wie die militante Kirche Versöhnung und prophetisches Handeln miteinander vereint, ist unserer Meinung nach heute die stärkste Herausforderung an die universalen Forderungen der christlichen Einheit.

Chronik

Eine sorgfältige Analyse und Auswertung der bilateralen Gespräche, die in allen Teilen der Welt zwischen verschiedenen Kirchen und Kirchenfamilien stattfinden, forderte die Jahreskonferenz konfessioneller Weltfamilien in Genf. Das Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung soll gebeten werden, für diese Aufgabe einen zweijährigen Studienauftrag an einen von den konfessionellen Weltbünden zu finanzierenden Mitarbeiter zu erteilen.

Auf Grund schwerwiegender Spannungen innerhalb der Prager Christlichen Friedenskonferenz (CFK) haben Prof. Josef L. Hromádka und Pfarrer Dr. Jaroslav N. Ondra ihre Ämter als Präsident bzw. Generalsekretär der Konferenz niedergelegt.

Mit großer Mehrheit hat die Synode der Gereformeerden Kerken in den Niederlanden beschlossen, die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen zu beantragen.

Zum ersten Male seit 1934 konnte vom 29. Oktober bis 1. November in Barcelona ein Kongreß der protestantischen Kirchen Spaniens stattfinden, der unter dem Thema „Einheit, Dienst, Zeugnis" stand.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland führte am 7. November in Frankfurt/Main ein zweites theologisches Gespräch mit Vertretern der deutschen Pfingstbewegung, an dem sich diesmal neben dem Mülheimer Verband auch die Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden (Erzhausen bei Darmstadt) beteiligte. Das einführende Referat über den Heiligen Geist im Alten und Neuen Testament hielt Prof. Ferdinand Hahn (Mainz).

Im Zuge der kirchlichen Gesamtentwicklung stellte die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland auf ihrer Sitzung am 6. November in Frankfurt/Main fest, daß sich ihre Tätigkeit nur auf die Kirchen in

der Bundesrepublik erstrecke. In der DDR besteht schon seit 1962 eine eigene „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der DDR".

Das Kirchliche Außenamt der EKD hatte die Uppsala-Teilnehmer erneut zu der Jahrestagung der Ökumene-Referenten der Landes- und Freikirchen sowie der kirchlichen Werke eingeladen, die vom 27. bis 30. Oktober in Arnoldshain stattfand und sich mit Fragen der Weiterarbeit an den Uppsala-Ergebnissen, der künftigen Gestaltung der innerdeutschen Ökumene und dem Rassismus beschäftigte.

Der Vorsitzende des Rates der EKD, Landesbischof D. Hermann Dietzfelbinger, stattete dem Genfer Generalsekretariat des ÖRK am 12./13. November einen Informationsbesuch ab.

Von Personen

Für „hervorragende Verdienste um die Bibelverbreitung" erhielt Bischof D. Kurt Scharf als erster eine besondere Auszeichnung der Vereinigten Bibelgesellschaften (United Bible Societies).

Prof. Jan Tinbergen (Rotterdam), der auf den Weltkonferenzen in Genf 1966 und Beirut 1968 eine führende Rolle spielte, erhielt den Nobelpreis für Wirtschaftswissenschaften.

An Stelle des ausgeschiedenen Landesbischofs i. R. D. Dr. Erich Eichele (Stuttgart) entsandte der Rat der EKD Landesbischof Dr. Gerhard Heintze in die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland.

Zum neuen Direktor des Ökumenisch-Missionarischen Amtes in Ost-Berlin und gleichzeitig zum Leiter der Berliner Missionsgesellschaft in der DDR ist in Nachfolge von D. Gerhard Brennecke Pfarrer Dr. Heinz Blauert berufen worden.

Der ungarische reformierte Theologe, Prof. Barnabas Nagy (Budapest), starb am 17. September im Alter von 60 Jahren.

Der Generalsekretär des Baptistischen Weltbundes, Josef Nordenhaug (Washington), starb am 18. September im Alter von 66 Jahren.

Eine der ökumenisch führenden Persönlichkeiten des französischen Protestantismus, Prof. Jean Bosc (Paris), starb am 17. Oktober im Alter von 59 Jahren.

Der erste Präsident der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien, D. Ernesto Schlieper, starb am 31. Oktober in Porto Alegre im Alter von 60 Jahren.

Der frühere Bischof der Evangelisch-lutherischen Tamulenkirche in Südindien, Rajah B. Manikam, ist am 7. November im Alter von 72 Jahren gestorben.

Zeitschriftenschau

Die mit einem *) versehenen Artikel können in deutscher Übersetzung bei der Ökumenischen Centrale, 6 Frankfurt/Main, Postfach 17–4025, angefordert werden.

Lukas Vischer, „Auf dem Weg zu einem universalen Konzil?", Evangelische Kommentare, Nr. 11 / November 1969, S. 641–644.

Das Wort vom Dialog der Kirchen habe merklich an Faszination verloren und sei jetzt eher mit einem gewissen Unbehagen umgeben. „Die Sorge nimmt ... zu, daß die Kirchen mit einem immer größeren Aufwand von Kommissionen und einer vollkommeneren Technik von Konferenzen an der Stimme Gottes vorübergehen könnten, wie sie heute zu ihnen reden will, daß der Dialog zur Institution werden könnte, die sie vor Gottes Zugriff schützt." Nicht Dialog, sondern Gemeinschaft heiße das Ziel der ökumenischen Bewegung. Die Gespräche müßten in ein „gemeinsames Ziel einmünden", sonst bedeuteten „auch die spektakulärsten Konsensustexte keinen wirklichen Fortschritt, sondern möglicherweise eine Quelle von neuer Uneinigkeit". Die gegenwärtig denkbare Zielvorstellung heiße: Vorbereitung eines ökumenischen Konzils. Als Bedingungen dafür nennt Vischer: 1. Ausdrückliche und greifbare Versöhnung der Kirchen; 2. Gemeinschaft in der Eucharistie; 3. Das klare Bewußtsein universaler Zusammengehörigkeit; 4. Die Fähigkeit der Kirchen, „authentische Gemeinschaft zu verwirklichen".

Schon dieses Ziel eines ökumenischen Konzils könne nur durch tiefgreifende Veränderungen in den Kirchen erreicht werden. Die Gemeinschaft in Christus werde aber schließlich nur „aus der Hoffnung und dem Einsatz geboren".

Hans-Heinrich Wolf, „Ökumene am Ort", Una Sancta, Nr. 3, September 1969, S. 145–155.

Dieser Vortrag vor Vertretern von freien ökumenischen Arbeitskreisen ist eine einzige große Exegese der Einheitsformel von Neu-Delhi, des Satzes der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung von Montreal 1963, wonach das Universale lokal sein muß, wenn es real sein soll, und des Lund-Prinzips, wonach alles, was nicht aus Gewissensgründen getrennt getan werden muß, gemeinsam getan werden sollte. In dieser „Exegese" verweist Wolf auf bereits vorhandene gemeinsame Grundlagen wie den Gottesdienst, die Taufe, das Abendmahl. Er ermuntert dazu, die Frömmigkeit, das Ethos, die Gesellschaftsverantwortung anderer Kirchen kennenzulernen und dann zu fragen, wie man gemeinsam zum Zeugnis in Wort und Dienst kommen könne. Auf dem Wege dahin habe die kleine unabhängige ökumenische Gruppe ihr besonderes Gewicht. Sie sei nicht nur der Kreis, der am ehesten zum Experiment in der Lage sei, sondern sie sei auch so etwas wie das „ökumenische Gewissen der Ortsgemeinden". Das Wort „ökumenisch" sei dabei zu verstehen einmal: „als theologische Arbeit, als kirchliche Arbeit, die auf das Ganze der Welt, der Menschheit bezogen ist, auf ihr Heil im umfassenden Sinn einer Friedensordnung, geistlich, leiblich, individuell – sozial, diesseitig – jenseitig." Es heiße aber auch: „Auf das Ganze der Kirche bezogen, die in ihrer Einheit noch in der Vielfalt von Kirchen verborgen ist." Wolf schließt sich einer Definition des Zentralausschusses von 1957 an, wonach ökumenische Arbeit eine Arbeit sei, „die den bestehenden Kirchen in einem Prozeß der Erneuerung dazu hilft, die eine in der Sendung stehende Kirche zu werden".

Als mögliche Aufgabe der „freien Kreise" sieht Wolf die Vorarbeit für einen lokalen Christenrat. Er stellt die Bedeutung solcher Räte, die er „Institutionen

des Übergangs" nennt, klar heraus. Diese Räte seien „eine Station in dem Prozeß der Erneuerung der Kirchen, die eine, ihre Sendung ausübende Kirche zu werden".

Klaus Haendler, „Haben wir nicht alle einen Gott?", Evangelische Theologie, Nr. 10, Oktober 1969, S. 534–554.

Hinter der Themafrage, mit ihr eng verbunden, steht die Frage nach der Legitimität der Konfessionen. Haendler macht sich die Antwort nicht leicht. Er weist auf, daß Konfessionalität nicht auf die Polarität „Abraham–Moses" reduzierbar ist. Er fragt nach Begründung von „Trennung" und „Unterschied" im „Konfessionellen". Auf dem Weg zur Antwort beschreibt er „Konfession" und findet heraus: „Die Konfession ... ist die einzige Gestalt und der einzige Ort, in der und an dem die Sache des Glaubens da ist." Glaube sei deswegen immer schon katholischer oder protestantischer Glaube, „weil er von katholischer oder von protestantischer Schrift-Verkündigung herkommt". Der Glaubende ist so „konfessioneller Christ", was wiederum damit zusammenhänge, daß der Glaube entweder geschichtlich, und damit konfessionell, oder überhaupt nicht sei.

„Es gibt die Sache des Glaubens, es gibt Sach-Bezug des Glaubens nicht ohne und außerhalb von Konfession: Die Konfession ist der einzige Ort, an dem die Sache des Glaubens von Menschen erfahren, wahrgenommen und verstanden, d. h.: *konkret* zur Sache des Glaubens wird."

Nach dieser Feststellung wird die Frage nach der Wahrheit unumgänglich, und auch hier kommt Haendler zu der Antwort: „Die christliche Wahrheit ist stets geschichtlich, oder was dasselbe ist: konfessionell." Doch gilt eins: „So wenig es eine ‚ewige' Wahrheit gibt, so wenig gibt es eine ‚ewige' Konfession!" Auch die Konfessionalität bedarf des Wandels, um heute relevant zu sein. Und da der christliche Glaube für die Welt da sein will, gelte diese Forderung auch für die Konfessionalität und für die Frage ihrer möglichen Aktualisierung im „Ökumenischen".

Die Frage nach der Legitimität der Konfessionen beantwortet Haendler schließlich so: „*Ja* – sofern und weil christlicher Glaube und Christ-sein nicht anders als geschichtlich konkret vollzogen und wahrgenommen werden können; *nein* – sofern und weil sich verewigende und so verabsolutierende Konfessionalität eben solchen konkreten Vollzug und solche konkrete geschichtliche Wahrnehmung von Glaube und Christ-sein wie auch das konkrete, d. h. verständliche Vertreten und Verantworten der Sache des Glaubens und des Bekenntnisses vor der Welt behindert, ja unmöglich macht."

Hendrikus Berkhof, „Re-Opening the Dialogue with the ‚Horizontalists'". The Ecumenical Review, Nr. 4/Oktober 1969, S. 289–298.*)

Mit diesem Aufsatz will Professor Berkhof das Gespräch zwischen „Horizontalisten" und „Vertikalisten" wieder in Gang bringen, um eine Wiederholung der „sterilen Diskussion" von Uppsala zu vermeiden. Er geht dabei von der Voraussetzung aus, daß kein Vertreter der einen Richtung die andere völlig ablehnt. In zwölf Thesen versucht er als „Vertikalist" die Möglichkeiten und Aufgaben, aber auch die Grenzen christlichen Handelns heute aufzuzeigen:

1. Das Anliegen der „Revolutionäre" korrespondiert mit einem wesentlichen Zug des Evangeliums; 2. Erlösung durch Revolution ist Gottes eigenes Werk, an dem der Mensch als Werkzeug des erneuernden Geistes beteiligt ist; 3. Im menschlichen Leben und im Humanisierungsprozeß spielen Strukturen eine wesentliche Rolle;

4. Die gegenwärtige Sorge um strukturelle Erneuerung ist ein wesentliches Element in der Heiligung des Christen; 5. Strukturelle Erneuerung bedarf in bestimmtem Maße einer Ideologie; 6. Der Auftrag zu struktureller Erneuerung kann nicht ohne die Hilfe anderer Dimensionen des christlichen Glaubens durchgeführt werden; 7. Aber auf diesem Hintergrund kann die Forderung nach struktureller Erneuerung zur Gesetzlichkeit oder zur Resignation führen; 8. Es ist die vordringlichste Aufgabe der christlichen Kirche, die Menschen zu der Quelle göttlicher Gnade und Verheißung zu rufen; 9. Strukturelle Erneuerung ist nicht ausschließlich Aufgabe der christlichen Kirche, sondern die Verantwortung der ganzen Menschheit; 10. Angesichts des Kampfes um strukturelle Erneuerung und um mögliche Enttäuschungen hat sich die Kirche erneut auf ihre Hauptaufgabe zu konzentrieren; 11. Im Kampf für Entwicklung und strukturelle Erneuerung hat die Kirche eine inspirierende, aber auch eine relativierende Rolle wahrzunehmen; 12. Der Aufweis kirchlicher Authentizität wird darin zu sehen sein, daß ihr – nacheinander oder gleichzeitig – die Dogmatiker des Establishments und die der Revolution mißtrauen.

Lutherische Rundschau, Nr. 4/69, S. 467–488, „Das Evangelium und die Kirche".

Harding Meyer und *August Hasler* kommentieren zwei wichtige Ereignisse und deren offizielle Berichte: Die Tagungen der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Studienkommission in Zürich (1967) und Båstad/Schweden (1968). Diese Studienkommission zum Thema „Das Evangelium und die Kirche" ist einer von zwei Ausschüssen, die der Lutherische Weltbund und die römisch-katholische Kirche auf Anregung ihrer „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" (nicht zu verwechseln mit der Gemeinsamen Arbeitsgruppe ÖRK/Rom!) geschaffen haben.

Die erwähnten Berichte werden hier im Wortlaut wiedergegeben. Der erste Bericht beginnt mit einer Feststellung, die am Ende des zweiten Berichtes wiederholt wird: „Es zeigte sich, daß die theologischen Meinungsverschiedenheiten oft nicht mit den konfessionellen Grenzen zusammenfielen." Eine geläufige Erscheinung, die sicher auch einige Fragen an bilaterale Gespräche stellt!

Markante Punkte sind ferner

a) im Zürich-Bericht: Die Feststellung, daß das Evangelium grundlegend auf dem Osterkerygma beruht und daß Leben und Verkündigung Jesu nur auf dem Wege der urkirchlichen Überlieferung zugänglich sind. Man stimmte ferner darin überein, „daß die Offenbarung nicht nur eine intellektuelle Lehre, sondern ein Heilsereignis ist und als solches verkündigt werden soll". Nachdem man sich auch einig war über die Pluriformität neutestamentlicher Aussagen, fragte man nach der „Mitte des Evangeliums", wobei sich das katholische Konzept einer „Hierarchie der Wahrheiten" als Brücke zur besseren Verständigung erwies (die Frage wird im zweiten Bericht erneut aufgenommen). Einmütig gibt man auch der Hoffnung Ausdruck, „es möge der Kirche geschenkt werden, das Evangelium in seiner schlichten Gestalt neu zu sagen". Auch ließ man keinen Zweifel daran, „daß die Autorität der Kirche nur Dienst am Wort sein kann, das als Wort des Herrn unverfügbar (supreme) bleibt".

b) Im Båstad-Bericht: Am Anfang steht die Entdeckung, daß Evangelium und Kirche mit der Frage nach der „Welt" aufs engste zusammengehören. „Die Berücksichtigung des Weltaspektes ermöglichte neue Zugänge zu einem gemeinsamen Verständnis von Evangelium und Kirche." Die Welt wird verstanden als „Ort" des Evangeliums, und als Ziel dieses Evangeliums wird herausgestellt „eine eschatologisch erneuerte und geheilte Welt".

Die „eschatologische Hoffnung", so sagt man, entidealisiere die gesellschaftlichen Strukturen, stelle sie durch die Liebe in Frage und ordne sie neu. Damit werde eine prophetische Funktion der Welt gegenüber wahrgenommen, die Konsequenzen für die Strukturen der Kirche selbst habe: „Die Ausübung dieser prophetischen Funktion erfordert einen Raum der Freiheit und der öffentlichen Meinung innerhalb der Kirche. Diese sich hier eröffnende Möglichkeit wurde übereinstimmend als ökumenisch verheißungsvoll erachtet."

In ihren Kommentaren erläutern Meyer und Hasler, wie es zu den einzelnen Formulierungen der Berichte gekommen ist. Sie liefern Inhaltsangaben der gehaltenen Referate und fassen die Ergebnisse der jeweiligen Aussprache zusammen. Dieses schwierige (aber gut gelungene) Unternehmen ist darum um so gewichtiger, als hier Fragen erörtert worden sind, die nicht nur für die beiden am Gespräch beteiligten Kirchen akut und relevant sind.

Anastasios G. Yannoulatos, „Initial Thoughts toward an Orthodox Foreign Mission", Porefthendes, Nr. 38–39, April–September 1968, S. 19–23.

Mit diesem Artikel, der in den nächsten Nummern von Porefthendes fortgesetzt werden soll, wird ein entscheidender Punkt in der Geschichte der griechisch-orthodoxen Kirche markiert. Diese Kirche beginnt darüber nachzudenken, wie ihr Sendungsauftrag außerhalb ihrer Landesgrenzen Gestalt annehmen soll und kann. Der Punkt „Außenmission" ist mit diesem Artikel, der auch im offiziellen Organ der Kirche von Griechenland erschienen ist, auf die Tagesordnung gekommen. Die Bewältigung der vielen theoretischen und praktischen Probleme, die sich damit für die griechische Kirche ergeben, wird mit diesem Artikel in Angriff genommen. Von vornherein will man hier versuchen, Mission nicht durch „Gesellschaften" wahrnehmen zu lassen, sondern sie soll von Anfang an als das erscheinen, was sie ist: Auftrag der Kirche in ihrer Gesamtheit. Ebenso wird von Anfang an als Ziel ins Auge gefaßt, nicht quasi „Niederlassungen" der eigenen Kirche im Ausland zu schaffen, sondern lebendige, eigenständige Kirchen ins Leben zu rufen.

Man darf gespannt sein, wie sich Yannoulatos und andere griechische Theologen die Verwirklichung ihres Sendungsauftrages im einzelnen vorstellen.

Die Oktober-Nummer der International Review of Mission beschäftigt sich in neun Artikeln ausschließlich mit der Frage des Verhältnisses zur „Entwicklung". Die Beiträge stammen von Vertretern aus der nördlichen, aber auch aus der südlichen Hemisphäre, von Vertretern aus dem protestantischen wie auch aus dem katholischen Raum. U. a. gibt Richard Dickinson einen Überblick über den Stand der Diskussion zu „kirchlichen Anstrengungen in Sachen Entwicklung".

Der Entwicklungsfrage ist auch die Nummer 2/1969 der ökumenischen Jugendzeitschrift RISK gewidmet. Sie bringt Berichte über die Zuckerkampagne in den Niederlanden, über die Friedenswoche 1969, sie veröffentlicht die Haslemere Erklärung, das Schwarze Manifest, sowie einen Artikel über „Christen, Kirchen und Entwicklung", der in einer ISAL-Dokumentation im Januar dieses Jahres erschienen ist (sämtliche Beiträge in Englisch).

Eine dokumentarische Übersicht über den Stand der Migration in Lateinamerika hat der Ökumenische Rat veröffentlicht. Die Beiträge stammen ausschließlich von Fachleuten aus Lateinamerika selbst. Dieses über 100 Seiten starke Heft unter dem Titel *„Internal Migration in Latin America"* ist das Ergebnis einer ökumenischen Konsultation in Piriapolis, Uruguay.

Der Ausschuß der Kirchen für Fragen der Ausländischen Arbeitnehmer in Westeuropa hat einen Aufruf an die Christen in den Ländern erlassen, die ausländische Arbeitnehmer aufnehmen, und hat gleichzeitig eine kleine Materialhilfe bereitgestellt unter dem Thema *„Was können die Ortsgemeinden in den Aufnahmeländern tun?"*. Hier wird eine Reihe praktischer Hinweise gegeben, die jeder Gemeinde im Umgang mit den ausländischen Arbeitnehmern ein Stück weiterhelfen kann. Beides ist erhältlich vom Sekretariat des Ausschusses in Genf.

Eine ausgezeichnete Idee hat Ans J. van der Bent, Bibliothekar des Ökumenischen Rates in Genf, in die Tat umgesetzt. Er hat eine kommentierte Bibliographie über den *„Dialog zwischen Christen und Marxisten"* für die Jahre 1959–1969 herausgegeben. Die dreisprachige (deutsche Titel werden in deutscher Sprache kommentiert, englische in englischer etc.), 90 Seiten starke Dokumentation ist zum Preis von DM 5,80 beim ÖRK in Genf erhältlich.

Die Nummer 25 der Civitas Praesens, die den Untertitel trägt „Brüdergemeine im Gespräch", veröffentlicht eine Stellungnahme der Theologischen Arbeitsgemeinschaft Bad Boll-Königsfeld zur Frage der Taufe. Da dieser Arbeitsgemeinschaft die führenden Theologen der Brüder-Unität in Deutschland angehören, wird man dieses Votum als repräsentative Stellungnahme der Brüdergemeine bezeichnen können. In dieser Stellungnahme sind Taufe und Entscheidung einander zugeordnet, wobei der Teil „Entscheidung" an erster Stelle steht und zum Teil im Sinne von „Initiation" interpretiert wird. Dieser Grundlegung folgt die Aufnahme der Tauffrage, die von verschiedenen Aspekten her angegangen wird (Taufe als Sakrament des Anfanges, als Geschenk, die Taufsituation, der Taufaufschub etc.).

Die Frage der Christologie steht im Mittelpunkt der Nummer 1/1969 der Zeitschrift The Indian Journal of Theology, die leider erst in diesen Tagen erscheinen konnte. In diesen Aufsätzen wird eine Reihe von Ansätzen zu einer „einheimischen Theologie" deutlich sichtbar.

Dem Andenken von Jean Bosc ist die Nummer 1284 der französischen Zeitschrift Réforme vom 25. Oktober gewidmet.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

G. R. Beasley-Murray, „Überlegungen zur ökumenischen Bewegung", Die Gemeinde, Nr. 46/1969, S. 3–5, und Nr. 47.

René Beaupère, „Synode de l'Eglise Réformée de France" (Avignon, 7–9 juin 1969), Vers l'Unité Chrétienne, Nr. 8–9/1969, S. 81–88.

„Einheit in der Taufe – ein ökumenisches Ziel". Ein Gespräch mit *Lukas Vischer*, Genf. Evangelische Kommentare, Heft 10, Oktober 1969, S. 587–590.

G. A. Galitis, „Le problème de l'intercommunion sacramentelle avec les non-Orthodoxes d'un point de vue Orthodoxe", Istina, Nr. 2, April–Juni 1969, S. 197–237.

Imanuel Geiss, „Israel – Frühjahr 1969", Junge Kirche, Nr. 10/1969, S. 557–587.

Willi Höpfner, „Koptische Kirche in einem islamischen Staat", Das Wort in der Welt, Nr. 5, Oktober 1969, S. 129 bis 132.

„Brennpunkte der Mission. Bericht über eine Tagung der LWB-Kommission für Weltmission". Lutherische Rundschau, Nr. 4, Oktober 1969, S. 455–459.

DIE BIBEL IN DER ÖKUMENE

Die Bibel. Die Geschichte Israels und seines Glaubens in Bildern erzählt von Erich Lessing. Mit Textbeiträgen von Claus Westermann, Ernst Würthwein, M. J. Steve und P. P. Kahane. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1969. Quart, 330 Seiten mit 115 vierfarbigen Abbildungen. Leinen mit vierfarbigem Schutzumschlag und Schuber DM 128,–.

Kern dieses kostbaren Bandes bilden 115, von Erich Lessing meisterhaft aufgenommene Farbbilder biblischer Landschaften und zeitgeschichtlicher Kunstwerke, erläutert und verlebendigt durch alttestamentliche Texte und Berichte des Geschichtsschreibers Josephus, um den Weg des auserwählten Volkes von Abraham bis zu seinem äußeren, durch die Kreuzigung des Rabbi Akiba im Jahre 135 n. Chr. markierten Ende zu verfolgen. In diesem Zeitraum bestand die Geschichte Israels in dem lebendigen Dialog zwischen Einzelmensch, Stamm bzw. Staat und Gott, was ihr Dramatik und Einzigartigkeit verlieh.

Der plastische Spannungsreichtum, den die Bilder und Texte eingefangen haben, wird von der Wissenschaft her durch die einrahmenden Beiträge begründet: „Das Alte Testament" (Claus Westermann), „Der Text des Alten Testaments" (Ernst Würthwein), „Die Geschichte der biblischen Archäologie" (P. Marie Joseph Steve OP) und „Kunst und Kultur in biblischer Zeit" (Penuel Peter Kahane). Eine Zeittafel und ein Bild- und Literaturregister (Pierre Amiet) runden den Band ab.

Dieses großartige, in ökumenischer Zusammenarbeit entstandene Werk ist dazu angetan, dem Menschen von heute den Zugang zu der Welt der Bibel auf eine ebenso faszinierende wie überzeugende Weise von neuem zu erschließen. Kg.

Anton Grabner-Haider (Hrsg.), Praktisches Bibellexikon. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1969. 1276 Spalten mit 8 mehrfarbigen Karten. Leinen DM 36,–.

Mit frohem Erstaunen hat man besonders im evangelikalen Teil des protestantischen Lagers die Tatsache vermerkt, daß in der katholischen Kirche eine ständig wachsende Hinwendung zur Bibel festzustellen ist. Aber in welch progressiver Art geschieht diese Hinwendung! Wie selbstverständlich werden hier Ergebnisse historisch-kritischer Forschung von vornherein mitbedacht (eine Einstellung, die gerade den Evangelikalen Vorbild sein könnte), und welch hervorragende Arbeitsmittel werden dem Gemeindeglied von Anfang an in die Hand gegeben! Da ist nicht nur die nach Text und Anmerkungen in gleicher Weise beispielhafte JERUSALEMER BIBEL, sondern da ist zum Beispiel auch das vorliegende Praktische Bibellexikon, das wirklich Praktischste und Hilfreichste (allerdings auch Fortschrittlichste), was dem Rezensenten auf diesem Sektor seit langem zu Gesicht gekommen ist. Dabei muß gleich herausgestellt werden, daß beide genannten Werke von katholischen und evangelischen Mitarbeitern gemeinsam gestaltet worden sind. Und auch das dürfte beispielhaft sein für weitere Arbeiten ähnlicher Art.

Bei der Konzeption des „Lexikons" ist man schlicht von der Voraussetzung ausgegangen, daß „die Sprache der Bibel uns heute fremd ist" und daß darum ein gut Stück hermeneutischer Arbeit erforderlich ist, um dem „Gott der Väter" heute zu begegnen, um die Botschaft Jesu heute in Zuspruch und Anspruch zu begreifen. Darum ist das Buch auch nur zum Teil als Lexikon angelegt, das wichtige biblische Begriffe erläutert, und zum andren Teil als Arbeitsbuch, das Begriffe bringt, „die dem Verständnis oder der Weiterinterpreta-

tion der Bibel dienen oder die direkt zur Methodik der Bibelauslegung beitragen" (Vorwort). Zu diesen Begriffen gehören etwa solche wie Demokratisierung, Entprivatisierung, Gesellschaftskritik, Koexistenz etc. Es wird gerade auch für den, der etwas gegen diese Schlagwörter einzuwenden hat, interessant sein zu sehen, wie diese Begriffe zum Teil auf urchristliche Motive oder biblische Tatbestände zurückzuführen sind.

Das „Praktische Bibellexikon" ist eine wesentliche Hilfe für die „Bibelarbeit" des einzelnen, der Gemeinde wie auch für alle ökumenischen Studien und Arbeitskreise, die bekanntlich beim gemeinsamen „Forschen in der Schrift" am ehesten zueinander finden.

Otmar Schulz

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. 3 Bände. Herausgegeben von Herbert Vorgrimler und Robert Vander Gucht. Band I. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1969. 472 Seiten. Subskription Leinen DM 56,–.

Die letzten Jahrzehnte haben in allen Kirchen und besonders in der theologischen Wissenschaft aller Konfessionen einen Erdrutsch ausgelöst, dessen Ursachen bekannt sind, dessen Auswirkungen sich hingegen der Übersicht entziehen, ja vielleicht im einzelnen auch noch kaum erfaßbar zu sein scheinen. Darum ist es ein ebenso verdienstliches wie gewagtes Unternehmen, wenn der Herder-Verlag in einem dreibändigen Werk eine „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert" zu ziehen versucht, vorwiegend ausgerichtet auf die europäische Situation (darf es eigentlich diese Begrenzung in unserem ökumenischen Zeitalter noch geben?), erstellt von „Theologen der Mitte" aus dem deutschen und dem französischen Sprachraum (warum diese Einschränkung?), die der Vergangenheit ebenso wie der Gegenwart und damit letztlich der Zukunft gerecht werden möchten. Indem das Werk die theologischen Wandlungen in einen größeren Kontext hineinstellt, soll eine zusammenordnende Überschau erreicht werden, um aus der Isolierung theologischer Fachwissenschaft heraus eine Brücke des Verstehens in die Breite des (katholisch-) kirchlichen Lebens zu schlagen.

Der jetzt vorliegende erste Band skizziert ausführlich den geistesgeschichtlichen Hintergrund, auf dem die theologischen Denkprozesse unseres Jahrhunderts sich in Antwort und Auseinandersetzung vollzogen haben oder wenigstens hätten vollziehen sollen. Kunst und Literatur, die Natur- und Sozialwissenschaften (man vermißt jedoch die historische Disziplin!) und die Philosophie kommen dabei ebenso zu Worte wie die großen nichtchristlichen Religionen. Jenes Ordnungsprinzip, auf das die Anlage des Gesamtwerkes hinzielt, wird freilich bei der Verschiedenartigkeit der Autoren und der Aspekte vorläufig noch nicht hinreichend sichtbar. Die meist hochqualifizierten Beiträge vermitteln indes im einzelnen trotz möglicher und berechtigter Einwendungen, die sich unvermeidlicherweise bei einer aktuellen Bestandsaufnahme immer erheben lassen, viel Wissenswertes und Anregendes, obwohl gelegentlich schon weit mehr von theologischer Seite gefragt wird als daß man sich vom Gesprächspartner zunächst einmal fragen läßt. Die folgenden Bände werden zeigen, wie diese weitgespannte Grundlegung aufgenommen und fruchtbar gemacht wird.

Kg.

Die hermeneutische Frage in der Theologie, herausgegeben von Oswald Loretz und Walter Strolz. (Schriften zum Weltgespräch, Bd. 3.) Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1968. 513 Seiten Oktav. Leinen DM 56,–.

Seitdem wir – schon des längeren – gelernt haben, die Bibel nicht nur als Heilige Schrift, sondern auch als historische Urkunde zu lesen und spätestens, seitdem der Philosophie die Sprache selbst zum Problem geworden ist, hat die hermeneutische Frage einen geradezu überragenden Stellenwert erhalten. Das ist an sich so überraschend nicht, denn *das Wort* ward Fleisch, und ein Evangelium, eine gute *Botschaft*, ist der Christenheit zum Weitersagen aufgetragen. Verständlicherweise muß denn auch über dieses Weitersagen, seine Inhalte und seine Strukturen reflektiert werden; überraschend ist höchstens, daß es erst heute, da aber in dieser Breite geschieht. Mitunter hat man sogar den Eindruck, als beherrsche die hermeneutische Frage so stark das Feld, daß es zu einer hermeneutischen Antwort gar nicht mehr komme.

Der vorliegende Band versucht, die nun seit Jahrzehnten aufgestaute Problematik zu verarbeiten; er geht dabei von der Voraussetzung aus, daß in diesem Problemfeld Philosophie und Theologie einander begegnen, aber auch die theologischen Disziplinen unter sich, Exegese vorab und Systematik. Man braucht diese Interdependenz heute nicht mehr begründen, man könnte höchstens das Unbehagen, das Rezensenten in der Regel vor Sammelbänden haben, dadurch abmildern, daß man erkennt und erklärt, daß die Bewältigung einer solchen Aufgabe wie die hermeneutische Fragestellung von einem einzelnen gar nicht mehr geleistet werden kann. Und so fügen sich hier – wie in kaum einem anderen Sammelband – die verschiedenen Arbeiten zu einem Ganzen zusammen, die sich sämtlich um die eine Frage mühen: „Wie wird die menschliche Rede der biblischen Verfasser für uns über den geschichtlichen Abstand hinweg zur Quelle von Gottes Offenbarung?" Man erwarte auf diese Frage keine Antwort. Es gibt deren mehrere, die der Philosophie, die der Theologie. Sie beziehen meist die Geschichtserfahrung ein, mit Recht, denn beide sind historische Wissenschaften, oder besser: Wissenschaften mit einer historischen Dimension.

Freilich, auch die Antwort der Theologie ist keine einheitliche, sprechen doch jüdische und christliche Autoren, letztere wieder getrennt nach Konfessionen. Aber sind sie eigentlich so tief geschieden? Die gestellte Frage geht schließlich alle an, für die das – in sich selbst nicht einheitliche, der Systematisierung je und je sich entziehende – Sammelwerk „Heilige Schrift" mehr ist als ein geschichtliches Dokument antiker Frömmigkeits- und Glaubenserfahrung. Daß es aber mehr ist, suchen die Autoren schlüssig nahezulegen, jeder auf seine Weise, die Alttestamentler Westermann und Loretz, der Neutestamentler Pesch, die Systematiker Bonhoeffer und Schäfer, und nicht zuletzt auch die jüdischen Theologen. So ist dieser Sammelband nicht nur eine Frucht wissenschaftlicher Ökumene, sondern auch christlich-jüdischer Zusammenarbeit.

Hans Weißgerber

Rudolf Pesch, Neuere Exegese, Verlust oder Gewinn? Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1968. 175 Seiten. Brosch. DM 13,80.

Seit Jahren, so hören wir, sind „die Gemeinden beunruhigt" über die Ergebnisse theologischer Forschung und das Auseinanderklaffen zwischen Forschung und Verkündigung. Beides, Unruhe und Diastase, ist nicht zuletzt auf den Mangel an Information zurückzuführen. Die Theologie entwickelte sich zu einer Geheimwissenschaft, die Verkündigung suchte

auch ohne Theologie auszukommen, und die Verwirrung der Gemüter wurde größer und größer. Sicherlich können sachliche, sachlich geschriebene Bücher diesem Übelstand abhelfen, aber welcher Wissenschaftler beherrscht den feuilletonistischen Stil des modernen Sachbuches, und welcher Praktiker hätte den Überblick über die Materie? Neben Heinz Zahrnt „Es begann mit Jesus von Nazareth" und Speichers „Und sie können ihn nicht töten", die die geschichtlichen Grundlagen allgemeinverständlich darstellen, ist mit dem vorliegenden Band nun ein Sachbuch erschienen, das in den gegenwärtigen Stand der Forschung selber einführt und den interessierten Laien einen Blick tun läßt in die Werkstatt des Forschers. Freilich ist das kein Blick, der zu ehrfürchtigem Staunen Anlaß gibt, sondern zum Mitdenken, Mitfragen und Mitarbeiten anregt.

Der Verfasser führt den Leser in die Grundlagen wissenschaftlicher Exegese ein, stellt das Programm der Entmythologisierung (einschließlich seiner Kritik) dar und erläutert die Entstehung des Neuen Testamentes nach dem Stand der gegenwärtigen Forschung sowie die Erforschung des Neuen Testamentes. An einem Textbeispiel, der Heilung der Schwiegermutter des Petrus, erläutert er abschließend Methoden, Fragestellungen und Ergebnisse der modernen Exegese. Eine gewisse apologetische Tendenz (die offensichtlich auch zu dem reißerischen Titel führte) täuscht nicht darüber hinweg, daß wir hier ein Sachbuch zur modernen Exegese von der Qualität vor uns haben, die an ein modernes Sachbuch zu stellen ist.

Der Autor ist katholischer Theologe, aber man merkt das gar nicht. Das Buch ist für evangelische Leser genauso instruktiv. So wird einmal mehr gezeigt, was sich die wissenschaftlichen Exegeten längst hinter vorgehaltener Hand zuraunen, daß nämlich in der Exegese keine klassischen Konfessionsgrenzen mehr bestehen. Hier gibt es ganz neue Gruppierungen und Spaltungen.

Hans Weißgerber

Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1969. 566 Seiten. Leinen DM 19,80.

Report über den Holländischen Katechismus. Dokumente, Berichte, Kritik. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1969. 230 Seiten. Kart. DM 9,80.

W. Bless SJ. / H. van Leeuwen SJ., Bildungsarbeit mit dem Holländischen Katechismus. Erfahrungen mit der Glaubensverkündigung für Erwachsene. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1969. 216 Seiten. Kart. DM 12,80.

Gerhard Wolfgang Ittel, Der Holländische Katechismus. Eine Interpretation. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1969. 88 Seiten. Kart. DM 5,80.

Der Streit um die deutschsprachige Veröffentlichung des sog. „Holländischen Katechismus" ist nunmehr, wie aus einem Begleitwort des Freiburger Erzbischofs hervorgeht, auch im deutschen Bereich dadurch beigelegt worden, daß entsprechend einer Vereinbarung zwischen dem Hl. Stuhl und den holländischen Bischöfen in einem angefügten, 94 Seiten umfassenden Sonderheft der Text der Veränderungen veröffentlicht wurde, „der auf Grund der Erklärung der mit der Prüfung des Holländischen Katechismus beauftragten Kardinalskommission erarbeitet ist". Dieses Heft ist der jetzt vorliegenden Ausgabe beigelegt. Ein Lesezeichen weist zusätzlich auf die beanstandeten Stellen hin.

Um über das bewegte Schicksal des Holländischen Katechismus zu orientieren, hat der Herder-Verlag in Auswahl Dokumente, Berichte und kritische theologische Beiträge zusammengestellt, die an die Brennpunkte

der Auseinandersetzung heranführen. Auch die Erklärung der Kardinalskommission wird in vollem Wortlaut gebracht.

Das Buch von W. Bless / H. van Leeuwen enthält eine Aufarbeitung des Holländischen Katechismus für die Verwendung und Verwertbarkeit in Predigten und Bildungsabenden und Gesprächsgruppen sowie Informationen über Initiativen in einzelnen holländischen Dekanaten und einen Wegweiser für die tägliche Glaubenslektüre im Kirchenjahr. Was hier für die Praxis fruchtbar gemacht wird, könnte und sollte auch nichtkatholischen Kreisen als ökumenische Arbeitshilfe dienen.

Die Darstellung von Gerhard Wolfgang Ittel schließlich gibt aus evangelischer Sicht eine Interpretation der Geschichte und des Inhalts des Holländischen Katechismus. Wer sich mit dem ganzen Fragenkomplex vertraut machen will, sollte zuvor diese ausgewogene Einführung und Erläuterung zur Hand nehmen.

Kg.

Karl Barth, Letzte Zeugnisse. EVZ-Verlag, Zürich 1969. 82 Seiten. Kart. DM 8,60.

Die hier vorgelegte kleine Sammlung enthält schriftliche Äußerungen, die aus den letzten Lebensmonaten Karl Barths stammen. Es ist bewegend, daß es gerade ein ökumenischer Vortrag war, den er unter dem Thema „Aufbrechen – Umkehren – Bekennen" während der Gebetswoche für die christliche Einheit im Januar 1969 in Zürich halten wollte und über dem ihm der Tod die Feder aus der Hand nahm. Das mag uns erneut an den nachhaltigen und wohl noch längst nicht genügend erkannten Einfluß erinnern, den Karl Barth auf die ökumenische Bewegung ausgeübt hat.

Kg.

ÖKUMENISCHER DIALOG

Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs. Herausgegeben von Jean-Louis Leuba und Heinrich Stirnimann. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M., und Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1969. 510 Seiten. Leinen DM 28,–.

Dieser Band mit 21 Beiträgen namhafter katholischer und evangelischer Autoren ist Otto Karrer zu seinem 80. Geburtstag am 30. November 1968 gewidmet. Der Leser erinnert sich daran, daß die gleichen Verlage bereits zum 70. Geburtstage des Jubilars eine ebenfalls gewichtige Festschrift herausbrachten (Roesle–Cullmann, Begegnung der Christen). Der neue Band spiegelt die ökumenischen Wandlungen wider, die sich seither vollzogen haben und weithin die Erfüllung des Lebenswerkes von Otto Karrer brachten – wenn auch noch nicht im vollen Maße des Erstrebten und Erreichten, so doch wenigstens im Ziel und in der Richtung. Darum ist auch hier nur von einer „Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs" die Rede, aber eben eines jetzt zustande gekommenen echten „Dialogs", der die alten Kontroverspunkte in den größeren ökumenischen Kontext einordnet und vom „Christusereignis" her neu zu sehen sucht. Dadurch sind Freiheit und Treue der eigenen Tradition gegenüber in gleicher Weise gewährleistet. Mit Recht sagen die Herausgeber im Vorwort: „Noch vor zwanzig Jahren wäre es nicht möglich gewesen, daß Katholiken und Protestanten Theologie in einer solchen Weise überhaupt treiben und dies noch dazu miteinander."

„Zwischenbilanz" will diese Sammlung auch in dem Sinne sein, daß sie um die weitreichenden Aufgaben der Kirche in Gesellschaft und Welt durchaus weiß, die aber nur eine Kirche zu erfüllen vermag, die ihres Selbstverständnisses sicher ist. Darum beschränken sich die vorliegenden

Beiträge ausnahmslos auf Gebiete, die nach katholischem Sprachgebrauch der sogenannten „Fundamentaltheologie" zuzurechnen sind, gleich, ob sie grundsätzliche „Vorfragen", „Geschichtliches", die „Wahrheitsfrage", die „Ekklesiologie", „Ethik und Pastoral", den „ökumenischen Dialog" selbst oder die „Begegnung mit den Weltreligionen" zum Gegenstand haben. Einzelne Abhandlungen hier besonders zu nennen, hieße anderen Unrecht tun. Die Thematik ist so vielfältig, wie es die Impulse waren, die von Otto Karrer im Laufe seines langen Lebens ausgegangen sind.

Auch dieser Band enthält wie vor zehn Jahren eine kurze Autobiographie sowie eine Bibliographie des bedeutenden Theologen, dem die ökumenische Bewegung weit über seine eigene Kirche hinaus vieles verdankt.

Kg.

Nikos A. Nissiotis, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog – Kirche und Welt in orthodoxer Sicht. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1968. 250 Seiten. Leinen DM 29,50.

Der derzeitige Direktor des Ökumenischen Instituts von Bossey und Theologieprofessor an der Universität Athen, legt hier in deutscher Sprache ein äußerst wichtiges Werk vor. Hier unternimmt es ein griechischer Theologe, die orthodoxe Tradition in das ökumenische Gespräch einzubringen.

Das Werk besteht aus zwei Teilen: Im ersten Teil macht der Verf. klar, was die orthodoxe Ekklesiologie seiner Ansicht nach zum ökumenischen Dialog beiträgt. Es ist vor allem die Pneumatologie und damit ein trinitarischer Ansatz, aus dem heraus die Realität des kirchlichen Lebens gedeutet und Theologie entfaltet wird. „Pneumatologie" bedeutet hierbei nicht „Reden über den Hl. Geist", sondern „die Wirklichkeit des Parakleten im Logos, in uns Fleisch gewordenes Wort" (S. 64). Das abendländische Christentum ist in den Augen des Verf. seit dem großen Schisma von 1054 und durch die teilweise Lösung von der Tradition der Gesamtkirche, die besonders in der Aufnahme des filioque in das Glaubensbekenntnis manifest wird, in Gefahr, sein „theologisches Gleichgewicht" zu verlieren, weil sich (im Westen) zwei radikale, entgegengesetzte Formen des Christozentrismus entwickelten. „Die römische Kirche neigte dazu, den Hl. Geist in einem institutionalisierten Sakralbereich", der vom Papst als Vicarius Christi gelenkt wird, „unterzuordnen" (S. 66). Auf diese Gefahr habe die Reformation hingewiesen, habe aber den Hl. Geist „zu sehr als innere Kraft zur Erlösung des einzelnen Gläubigen und nicht als Fundament der einen Kirche gesehen" (vgl. S. 65–74). Pneumatologie als trinitarisches Denken eröffnet erst das rechte Verständnis der Präsenz Christi in der Kirche. Er ist „allein im Geist und durch den Geist" in seiner Kirche gegenwärtig. So ist die Beziehung im Hl. Geist zu ihm eine Gottesbeziehung, nicht nur ein historisches Verhältnis in der Ebene menschlicher Geschichte. Gleichzeitig bedeutet diese Gegenwart Christi im Hl. Geist, daß sich Jesus Christus an die Gründung und das Leben der historischen Gemeinde freiwillig gebunden hat. „Die Kirche erscheint als die historische Realität, durch die das Zeitalter des Parakleten in die Geschichte einbricht" (S. 76). Sie ist darum mehr als die soziologisch zu analysierende oder hierarchisch organisierte Summe der einzelnen Gläubigen, nämlich ein pneumatisches Organon, durch das der dreieinige Gott in der Welt wirkt und das Leben aller Menschen, auch der Nicht-Christen, zu sich in Beziehung setzt und ihm Sinn verleiht, ob dieser Sinn nun erkannt wird oder nicht.

Unter diesem Aspekt setzt sich der Verfasser im 2. Teil seiner Arbeit mit dem Verhältnis „Kirche und Welt" auseinander.

Er behandelt die brennenden Fragen nach der Stellung der Kirche in der sich im Zeichen der technischen Revolution radikal verändernden Welt und nach ihrem Auftrag bei der Herstellung sozialer Gerechtigkeit in globalen Maßstäben; von hier aus deutet er auch das eigentliche Missionsgeschehen und nimmt Stellung zur „kritischen Theologie" der Gegenwart.

Man kann nicht behaupten, daß in allen Partien des Buches der beabsichtigte ökumenische Brückenschlag schon geschafft ist, obgleich der Verf. dank seiner ökumenischen Erfahrung die aktuellen Fragen und die gegenwärtige Diktion in der Ökumene souverän beherrscht. Der Versuch, auf die heute gestellten Probleme in ihrer „westlichen" Formulierung einzugehen und dabei die eigene Tradition zu bewahren, führt manchmal zu einer gewissen Vieldeutigkeit des Ausdrucks, zu einem verbindlichen „sowohl – als auch", das Gegensätze überbrücken will, die sich nicht immer so leicht überbrücken lassen. Doch handelt es sich hier um den wichtigen Anfang, orthodoxes, theologisches Denken der westlichen Christenheit, besonders dem Protestantismus „kommunikabel" zu machen, die eigene Position in eine, auch dem Partner verständliche Sprache zu kleiden und sie ihm so zu erschließen. Möchten wir, unsere „kritische Theologie" mit eingeschlossen, eine Antwort in gleicher „Kommunikabilität" zur Orthodoxie hin auf dieses Buch geben und so den Dialog realisieren, auf den hin es angelegt ist.

Fairy v. Lilienfeld

Augustin Kardinal Bea, Der Ökumenismus im Konzil. Öffentliche Etappen eines überraschenden Weges. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1969. 496 Seiten. Leinen DM 52,–.

Dieses Buch ist Vermächtnis und Fazit zugleich, geschrieben von dem Manne, mit dessen Namen die ökumenische Öffnung der römisch-katholischen Kirche unlösbar verbunden ist. Es schildert die Vorgeschichte des katholischen „Ökumenismus" seit Leo XIII., um dann seine Entfaltung während der vier Konzilsperioden des Zweiten Vaticanums in Dokumenten und Kommentaren eingehend darzustellen. Der letzte Abschnitt verfolgt die weitere Entwicklung nach Abschluß des Konzils auf den verschiedensten Gebieten kirchlichen Lebens und zwischenkirchlicher Beziehungen. Damit erhält der Leser nicht nur eine in ihrer Art erstmalige und einzigartige chronologische Übersicht, sondern wird durch den Ablauf der geschichtlichen Vorgänge und Ereignisse nochmals mit allen jenen Fragen und Schwierigkeiten konfrontiert, die sich der Einheit der Christenheit nach wie vor in den Weg stellen und das gemeinsame Nachdenken und Bemühen der Christen aller Konfessionen herausfordern. Ein Standardwerk, das in keiner ökumenischen Bibliothek fehlen sollte!

Kg.

J. Deretz / A. Nocent, Konkordanz der Konzilstexte. Verlag Styria, Graz–Wien–Köln 1968. 628 Seiten. Leinen DM 68,–.

Diesem nach Umfang wie Inhalt gewichtigen Werk liegt die bei Éditions Universitaires, Paris, erschienene „Synopse des Textes Conciliaires" in einer dem deutschen Sprachgebrauch angepaßten und die inzwischen vorliegenden Indices und Register berücksichtigenden Form zugrunde. Nach der Absicht der Bearbeiter soll damit nicht ein „Zitatensteinbruch" angeboten werden, „der das Material für die Mauer von Streitgesprächen liefert", vielmehr will die Konkordanz den Zugang zu den Ergebnissen des II. Vaticanums für die Verwendung in der theologischen, kirchlichen und öffentlichen Diskussion erleichtern, um den im Konzil vollzogenen Aufbruch lebendig zu erhalten und weiterzuführen.

Die wichtigen Schlüsselbegriffe sind aus den verschiedenen Konzilsdokumenten

sorgfältig erhoben und zusammengestellt, und zwar nicht nur die jeweiligen Stichworte, sondern eingebettet in den dazugehörigen Sinnzusammenhang. (Insofern ist der französische Titel „Synopse" weit zutreffender als der deutsche!) Größere Fragenkreise sind in Unterthemen aufgegliedert, Verweise stellen die notwendigen Querverbindungen her. Von den durch das Konzil selbst behandelten Hauptthemen wie „Ökumenismus", „Liturgie", „Kirche" usw. werden nur die Kerntexte gebracht, ergänzt durch diesbezügliche Äußerungen aus anderen Dokumenten.

Von der Lektüre der Gesamttexte des Konzils kann und will das Werk ebensowenig dispensieren wie jedes andere Sachwörterbuch. Das schnelle Auffinden von Material und Leitgedanken in der erdrückenden Fülle der Konzilsdokumente aber auf diese Weise ermöglicht zu haben, verdient gerade auch von ökumenischer Seite Dank und Anerkennung.

Kg.

Oecumenica 1969 – Jahrbuch für ökumenische Forschung, herausgegeben vom Institut für Ökumenische Forschung, Straßburg, durch Friedrich Wilhelm Kantzenbach und Vilmos Vajta. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh / Augsburg Publishing House, Minneapolis / Editions Delachaux et Niéstlé, Neuchâtel / Les Editions du Cerf, Paris 1969. 342 Seiten. Leinen DM 38,–.

Das Jahrbuch des Institutes für Ökumenische Forschungen, das Vilmos Vajta mit seinen Mitarbeitern seit 1966 herausgibt (was schon eine gewisse Tradition bedeutet), bedarf heute keiner Einführung und Empfehlung mehr. Es ist Niederschlag einer intensiven ökumenisch-theologischen Arbeit und gleichzeitig Informationsquelle über den Stand des Gesprächs (das betrifft nach Lage der Dinge primär das Gespräch mit der römischen Kirche, begrenzt aber den Bereich der Mitarbeiter aus nichtrömischen Kirchen nicht auf Theologen des Luthertums).

Der diesjährige Band, dem ökumenisch verdienstvollen Dominikaner Yves Congar gewidmet, steht unter dem Thema „Dialog als theologische Methode". Die Zufälligkeit der Zusammensetzung, die noch den beiden ersten Bänden anhaftete, ist damit endgültig überwunden. Über die Wichtigkeit des Themas „Dialog" braucht kein Wort verloren zu werden. Die systematische Perspektive ist freilich nur eine Seite der Sache. Sie wird u. a. in den Beiträgen von Vajta (Zur ekklesiologischen Bedeutung des Dialogs), Heinrich Fries (Von der Polemik zum Dialog), G. Gusdorf (Dialogue et verité) und P. E. Persson (Dialog als theologische Methode) behandelt. Die Herausgeber haben Wert darauf gelegt, daß auch die missionarische Dimension des Dialogs einbezogen werde; ihr sind vier weitere Beiträge gewidmet: J. Aagaard, Witness and Dialogue in Missionary Perspective; Le Guillou OP., L'unique témoignage et le dialogue oecuménique en perspective missionaire; Schillebeeckx OP., L'unique témoignage et le dialogue dans la rencontre avec le monde, und schließlich J. G. Davis, The One Witness and the Dialogue with the World (Es ist sicher nicht unerheblich, daß der Dialog mit der Welt aus lutherischer, römischer und anglikanischer Sicht dargestellt wird). Schließlich sei vermerkt, daß die Herausgeber in diesem Zusammenhang auch das Gespräch mit den anderen Fakultäten, insbesondere den Naturwissenschaften, nicht ausklammern. Hierzu äußern sich Ch. Moeller (En marge du Concile: La mission de L'Eglise dans le monde scientifique et culturel) und T. F. Torrance (Ecumenism and Science).

Soviel sei aus der Fülle der Beiträge herausgegriffen. Im ganzen ein Buch, an dem niemand, der sich heute mit ökumenischen Fragen beschäftigt, vorbeigehen kann.

Hans Weißgerber

Albert Brandenburg, Martin Luther gegenwärtig. Katholische Lutherstudien. Verlag Ferdinand Schöningh, München–Paderborn–Wien 1969. 159 Seiten. Leinen DM 12,80.

Einer lediglich kirchengeschichtlichen Betrachtung Luthers den Abschied zu geben, dafür aber um so mehr die offenkundigen und verborgenen Nachwirkungen seiner Reformationstat in unserer Gegenwart darzustellen, ist das gemeinsame Ziel der in diesem Band vereinigten Aufsätze des Paderborner katholischen Lutherforschers Brandenburg. Die Beiträge „Thesen zur theologischen Begründung der Rechtfertigungslehre Luthers", „Luthers Theologia crucis und die Auffassung von der Pilgernden Kirche", „Solae aures sunt organa Christiani hominis (Luther) – Zu Luthers Exegese von Hebr. 10, 5 f.", „Auf dem Wege zu einem ökumenischen Lutherverständnis", „Evangelische Lutherdeutung in der Gegenwart unter katholischem Aspekt" erschienen zwischen 1962 und 1967 in Zeit- und Festschriften und sind bekannt. Neu ist der gründliche und sehr beachtliche Bericht über die „Lutherforschung und postkonziliare Theologie" (S. 91–152), ein Aufsatz, in dem die neuesten kirchengeschichtlichen und systematischen Forschungsergebnisse von evangelischer und katholischer Seite auf dem Hintergrund der Reformationsfeiern von 1967 eingehend referiert werden. Dabei finden die Arbeiten über die hermeneutischen Probleme heutiger Lutherinterpretation besondere Berücksichtigung. Eine Erstveröffentlichung ist auch der letzte Beitrag des Bandes über „Luther, die alte und eine ‚neue' Reformation?" (S. 153–158). Hier zieht Brandenburg einige Verbindungslinien zwischen bleibenden Impulsen der historischen Reformation Luthers und seiner Freunde und jenen Theologien, die mit der Wiederentdeckung des Humanen heute eine „neue Reformation" (J. A. T. Robinson) proklamieren. Diese „neue Reformation" vollzieht sich in der „Einebnung alles Überweltlich-Göttlichen in die Begrenzung mitmenschlicher Fürsorge", ein Vorgang, in dem sich „die alte Reformation geradezu wie *provinzieller Streit innerhalb des christlichen Abendlandes* ausnimmt" (S. 157).

Daß wichtige Anliegen und Erkenntnisse Luthers heute in der katholischen wie evangelischen Kirche neu, wieder oder noch gegenwärtig sind, gesteht man Brandenburg gerne zu. Es fragt sich nur, ob man – wie er – alte und neue Reformation lediglich in ihrer Gegensätzlichkeit richtig versteht. Brandenburg vermochte die Frage nach dem „Zusammenhang Luthers mit der ‚neuen' Reformation (noch) nicht zu beantworten", wie er selbst zugibt (S. 157). Sein Verdienst ist es aber, diese Frage aufgeworfen und damit der ökumenischen Lutherforschung unserer Tage eine neue Aufgabe gestellt zu haben.

Bernd Jaspert

Christliche Ehe und getrennte Kirchen. Dokumente – Studien – Bibliographie. Herausgegeben von H. Stirnimann. 124 Seiten. Brosch. DM 9,80.

Einheit und Erneuerung der Kirche. Zwei Vorträge von Karl Barth und H. U. von Balthasar. 38 Seiten. Brosch. DM 4,80.

Beide Schriften erschienen als Nr. 1 und 2 der Reihe „Ökumenische Beihefte" zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, herausgegeben vom Institut für Ökumenische Studien, Freiburg/Schweiz. Paulus-Verlag, Freiburg/Schweiz 1968.

Diese neue Schriftenreihe ist darauf ausgerichtet, ökumenischen Arbeitsgruppen Studienmaterial zur Information vorzulegen und dadurch zur weiteren Behandlung der gestellten Fragen anzuregen. Das erste Heft bringt unter den Überschriften „Theologie der Ehe" und „Die bekenntnisverschiedenen Ehen" Erklärungen, Vorträge und Studien, vor allem aber eine

650 Titel umfassende Bibliographie. Heft 2 enthält die von Karl Barth und H. U. von Balthasar im Februar 1968 vor den offiziellen ökumenischen Gesprächskommissionen der Schweiz gehaltenen Referate „Kirche in Erneuerung" bzw. „Einigung in Christus".

Den ersten beiden Heften nach zu urteilen, werden auch die ökumenischen Studienkreise in Deutschland an diesen Beiheften eine wertvolle Hilfe finden.

Kg.

MARXISMUS UND CHRISTENTUM

Vitězslav Gardavský, Gott ist nicht ganz tot — ein Marxist über Religion und Atheismus. Mit einem Vorwort von J. Moltmann. 2. Auflage. Chr. Kaiser Verlag, München 1968. 236 Seiten. Brosch. DM 14,—.

Der Buchtitel „Gott ist nicht ganz tot" hat eine notwendige zweite Aussage neben sich: „Der Mensch ist nicht ganz lebendig." Beide Sätze charakterisieren Offenheit und Intention des Autors, der die Grundthesen dieses Buches zuerst in der renommierten Prager Zeitschrift „Literárni noviny" veröffentlichte. Gardavský kennt die zeitgenössische theologische und philosophische Literatur vorzüglich, steht mit ihr wirklich im Dialog, befragt ihre Geschichte, „was es in ihr an Gutem gibt für das Glück der Menschen". Dieses Gespräch wird in einer Tiefe und einer Aufgeschlossenheit geführt, die viele Dialoge zu Geschwätz und viele Publikationen zu Makulatur entwerten. Gardavský schildert in einem ersten Teil „Monumente" Jakob, Jesus, Augustin, Thomas und Pascal als wesentliche Gestalten der Kirchen- und Menschheitsgeschichte. „Jesus predigt nicht eine Liebe zu allen. Er sagt uns nicht, was wir in jedem einzelnen Fall tun sollen. Er verlangt nur, daß wir uns stets ganz in die Situation hineinbegeben. Und mit seinen eigenen Taten zeigt er uns an, daß das möglich ist: Der Mensch ist fähig, Wunder zu tun." In einem zweiten Teil (vor allem in Auseinandersetzung mit der modernen katholischen Theologie) bietet Gardavský eine „Selbstreflexion des Theismus", der in einem dritten Schlußabschnitt die Selbstreflexion des Atheismus folgt. Wer begreifen will, daß das, was in der ČSSR geschah, nicht eine Liberalisierung, nicht eine Rückkehr zum Kapitalismus war, wird hier lernen können, wie ein Marxist nach vorne denkt, wie er mit einem orthodoxen Atheismus ins Gericht geht und dem von ähnlicher Sklerose ständig bedrohten Christentum die ehrlichste Form eines Atheismus entgegensetzt, der auf der Höhe der Zeit ist. Er versteht sich als „Liebe voller Abenteuer" ... „Sie ist in schlichtem Wortsinn wunderbar: Sie hebt die Kausalität der Natur auf, indem sie sie menschlich prägt ... Wir werden sie nicht ärmer machen an Hoffnung auf eine Gemeinschaft, in der zu leben des Menschen würdig sein wird. Diese Hoffnung nennen wir Kommunismus. Deshalb glauben wir nicht an Gott, wiewohl das absurd ist."

So schließt das Buch. Es eröffnet eine großartige Perspektive.

Martin Stöhr

Pavel Kohout, Aus dem Tagebuch eines Konterrevolutionärs. Verlag C. J. Bucher, Luzern und Frankfurt/Main 1969. 295 Seiten mit 24 Graphiken von Pravoslav Sovák. Leinen DM 25,—.

Was an diesem Buch des international bekannten Dramatikers Pavel Kohout fesselt, ist nicht allein der literarisch kunstvolle Aufbau mit der Überblendung dreier, sehr persönlich gehaltener Tagebücher aus verschiedenen Zeiten und politischen Stadien der Tschechoslowakei seit 1945 und der gelegentlich verschwimmenden Grenze zwischen Traum und Wirklichkeit. Es spie-

gelt vielmehr vor allem in einer eindringlichen, ja bedrängenden Weise den Weg der jüngeren Generation in der Tschechoslowakei wider, die als gläubige Kommunisten einen „Sozialismus mit menschlichem Gesicht" anstrebten und darüber scheiterten. Uns interessiert an dieser Stelle jedoch nicht die politische Seite jener Entwicklung, sondern die Mentalität und die Gedankenwelt, die uns hier begegnen und mit denen sich die Kirchen in einem sozialistischen Lande tagtäglich konfrontiert sehen. Der christliche Glaube scheint für diese Generation dem Buche von Kohout nach zu urteilen so völlig bedeutungslos geworden zu sein, daß er weder der Erwähnung wert ist noch gar zur Auseinandersetzung herausfordert. Das erhellt – jedenfalls auf die Breite der kommunistischen Intelligenz gesehen – die ganze Schwierigkeit der Anknüpfungspunkte für einen marxistisch-christlichen Dialog. Es bleibt dann letztlich – wie es Hromádka schon vor Jahren einmal ausdrückte – nur das gelebte Zeugnis christlicher Existenz.

Kg.

KIRCHENKUNDE UND -GESCHICHTE

Kurt Hutten, Seher – Grübler – Enthusiasten. Sekten und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart. 11. Auflage. Quell-Verlag, Stuttgart 1968. 822 Seiten, 37 Fotos. Leinen DM 42,–.

Dieses Standardwerk der Sektenkunde ist von uns anläßlich früherer Auflagen jeweils ausführlich gewürdigt worden. In der hier angezeigten 11. Auflage, mit der das 52. Tausend erreicht wird, sind die statistischen, organisatorischen, personellen und bibliographischen Angaben auf den neuesten Stand gebracht, außerdem zwei inzwischen entstandene Gemeinschaften aufgenommen. Strenge Objektivität und sachliche Vollständigkeit lassen dieses Werk in der ökumenischen Weltliteratur nach wie vor nicht seinesgleichen finden.

Kg.

Oswald Eggenberger, Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen. Ein Handbuch. EVZ-Verlag, Zürich 1969. 156 Seiten. Leinen DM 13,80.

Dieses Handbuch orientiert in präziser und konzentrierter Kürze über Kirchen, Sondergruppen, synkretistische Gemeinschaften, außerchristliche Religionen und Weltanschauungsgemeinschaften in Deutschland und in der Schweiz. Eine ungeheure Stoffülle ist jeweils zu einer knappen Darstellung der Geschichte, der Organisation und der Glaubenslehre verarbeitet, ergänzt durch Veröffentlichungen, statistische Angaben und Anschriften. Auch weltweite interkonfessionelle Vereinigungen wie der Ökumenische Rat und die Evangelische Allianz sind einbezogen. Fachausdrücke werden im Anhang erklärt, ein dreifach gegliedertes Register erleichtert das Auffinden von Namen, Orten und Bezeichnungen. Damit sind alle Voraussetzungen erfüllt, diesem für die Praxis bestimmten Handbuch einen Höchstgrad von Zuverlässigkeit und Verwendbarkeit für die Gemeindearbeit zu sichern. Es sollte in jeder Pfarr- oder Gemeindebücherei seinen festen Platz haben.

Kg.

Erich Beyreuther, Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1969. 176 Seiten, 16 Kunstdruckbildseiten. Paperback DM 8,80.

Ein über Erwarten interessantes Buch über einen der wichtigsten Vorläufer – und heute mitunter auch kritischen Partner – der ökumenischen Bewegung, die Evangelische Allianz. Bisher hat solch eine allgemeinverständliche Geschichte dieses Bruderbundes gefehlt, der leider den Weg

hinein in die Kirchen und Gemeinden nicht in dem Maße gefunden hat, wie es sich seine Gründer erhofft hatten und wie es für eine effektivere Arbeit notwendig gewesen wäre. Durch diese fehlende Basis in der Gemeinde ist es dann auch zu gewissen einseitigen Entwicklungen in der theologischen und gesellschaftlichen Ausrichtung der Allianz gekommen. Hier mag auch einer der Gründe dafür liegen, daß die Evangelische Allianz heute den Gemeinden und besonders den Jugendlichen in ihnen kaum oder keine Hilfe zu bieten vermag in der Auseinandersetzung mit anstehenden theologischen und gesellschaftspolitischen Fragen, so daß man in der Allianz sicher gut beraten wäre, wenn man das eigene Selbstverständnis kritisch revidieren würde. Ob das in den Folgerungen des zweiten Bandes, der von Ludwig Rott bearbeitet wurde, bereits in Angriff genommen worden ist?

Diese Arbeit von Professor Beyreuther enthält eine Reihe von Ansatzpunkten zur Weiterführung des stets notwendigen Gespräches zwischen Allianz und Ökumene. Keiner, der in diesem Gespräch mitreden will, wird es sich versagen können, die hier vorliegende Geschichte der Evangelischen Allianz sorgfältig durchzugehen.

Otmar Schulz

Jutta Reich, „Twentieth Century Reformation". Dynamischer Fundamentalismus nach Geschichte und Erscheinung. (Schriften des Instituts für Wissenschaftliche Irenik der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität, Frankfurt/Main, herausgegeben von Wolfgang Philipp †, fortgeführt von Axel Hilmar Swinne, Band III.) N. G. Elwert Verlag, Marburg 1969. 328 Seiten. Brosch. DM 16,–.

Dieses Buch, eine Frankfurter Dissertation, war seit einiger Zeit fällig. Die Thematik hat für den „Ökumeniker" geradezu in der Luft gelegen, nachdem McIntire, der Hauptakteur auf der fundamentalistischen Bühne und damit auch Titelfigur dieses Buches, sich als der nicht abzuschüttelnde Schatten ökumenischer Veranstaltungen erwiesen hatte.

Jutta Reich macht dem Namen des Instituts, in dem sie tätig war, alle Ehre und zeichnet in „irenischer" Form ein getreues Bild des dynamischen – ich würde hinzufügen: des kämpferischen und separatistischen – Fundamentalismus aus den dreißiger Jahren bis heute, eines Fundamentalismus, der mindestens ebenso vom „anti" wie vom „pro" lebt. Die Verfasserin stellt diese in Amerika beheimatete, eigentlich sehr kleine Bewegung (nicht ganz 250 000 „Mitglieder") hinein in den sozialen und kirchlichen Hintergrund ihres Ursprungslandes, zeigt die verschiedenen politischen, theologischen und ökumenischen „Gegner" auf und berichtet Wissenswertes über Organisation, publizistische und andere Zentren, über Selbstverständnis und Kritiker des Fundamentalismus.

Dieses Buch bringt nicht nur notwendige Information, es stellt auch eine Herausforderung dar, die hierzulande feststellbaren fundamentalistischen Strömungen einmal genauer auf ihr Verhältnis zur ökumenischen Bewegung, zur gegenwärtigen politischen und theologischen Problemstellung zu befragen und so ebenfalls einen irenischen Beitrag zum Dialog zwischen den Fronten zu Hause zu leisten.

Für eine eventuelle zweite Auflage wäre vorzuschlagen, die englischen Zitate zu übersetzen oder ihnen wenigstens eine Übersetzung beizufügen. Das Buch würde dadurch breiteren Schichten zugänglich.

Otmar Schulz

Hermann Schempp, Gemeinschaftssiedlungen auf religiöser und weltanschaulicher Grundlage. J. C. B. Mohr Verlag, Tübingen 1969. 362 Seiten, mit 36 Abbildungen und einer Ausschlagtafel. Brosch. DM 41,–, Leinen DM 46,–.

Der Verfasser, Geograph, hat sich der Mühe unterzogen, alle die Siedlungen darzustellen, deren Bewohner sich durch ein ganz bestimmtes soziales Verhalten auszeichnen und sich dadurch von ihrer Umwelt unterscheiden. Das Ziel ist eine vergleichende Darstellung aller Gemeinschaftssiedlungen, auf religiöser oder weltanschaulicher Grundlage, angefangen von Qumran bis hin zu den Volkskommunen Chinas.

Die außerordentliche Vielfalt der Siedlungen hinsichtlich ihrer Motivierung und historischen Gestaltwerdung bedingt eine überwiegend beschreibende Darstellung, bei der den sozialen Verhältnissen unter Einbeziehung der kulturgeographischen Aspekte ein breiter Raum gewidmet wird. Auf jede unnötige Systematisierung verzichtet der Verfasser. Wegen der erdrükkenden Fülle des Stoffes — 600 bis 800 utopisch-kommunistische Gründungen, 2000 bis 3000 siedlungskommunistische Gründungen, nicht mitgerechnet die auf staatliche Weisung eingeführten Kolchosen und Volkskommunen — wird sehr häufig auf Spezialabhandlungen verwiesen. Der Anhang des Buches enthält ein Literaturverzeichnis mit 800 entsprechenden Titeln.

Schempp teilt die Siedlungen in drei Hauptgruppen ein:

a) die sektenkommunistischen Siedlungsformen: nach einer eingehenden Beschreibung von Qumran und einer summarischen Darstellung der mittelalterlichen Klöster folgt eine sehr detaillierte Darstellung der religiös-kommunistischen Siedlungen in Nordamerika seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts. Die Formen gemeinsamen Lebens in unserem Jahrhundert werden dagegen nur knapp behandelt.

Die Einbeziehung rein monastischer Lebensformen beeinträchtigt zwar die Klarheit der Ausführungen, sie ist aber durch die Tatsachen geboten, da einerseits eine Reihe nordamerikanischer protestantischer Gemeinschaftssiedlungen ebenfalls das Zölibat praktiziert hat und andererseits die Grenzen wirklich fließend sind. Sehr aufschlußreich ist die Einbeziehung der Gemeinschaftssiedlungen auf sozialistischer Grundlage, wie sie seit dem 19. Jahrhundert vor allem auftreten, in denen Brüderlichkeit und Gleichheit praktiziert werden. Das stellt die Christen vor die Frage nach dem Proprium ihrer eigenen Versuche.

b) In der zweiten Gruppe werden unter dem Sammelbegriff „Siedlungskommunismus" die Jesuitenreduktionen in Paraguay, die Mennoniten-, Duchoborzen-, Templer- und Mormonensiedlungen dargestellt.

c) Eine ausführliche Darstellung der israelischen Gemeinschaftssiedlungen, die der Verfasser aus eigener Anschauung sehr gut kennt, leitet über zu den nicht aus eigener Initiative entstandenen Gemeinschaftssiedlungen des „Staatskommunismus".

Mögliche Ungenauigkeiten der Arbeit — so beruht z. B. die falsche Darstellung Taizés wohl auf zu ausschließlicher Heranziehung von Presseinformationen — sind bei der Fülle der dargestellten Gemeinschaften kaum zu vermeiden und beeinträchtigen in keiner Weise den Wert dieser Materialsammlung, einer Fundgrube schon gemachter Erfahrungen. Den christlichen Leser fordert die distanzierte Darstellungsweise des Verfassers dazu heraus, sich zu fragen, wie sich heute die gemeinschaftsbildende Kraft des Glaubens manifestieren läßt, damit die Kirche ihrer Gabe, Gemeinschaft unter allen Menschen hervorrufen zu können, gerecht werden kann.

Die meisten freiwilligen Siedlungen sind schon nach einer Generation wieder verschwunden, oft noch früher. Eintretender wirtschaftlicher Erfolg komplizierte das gemeinsame Leben, und nur dieser hat sich im allgemeinen bis heute erhalten. Die „United Bethlehem Steel Cooperation" ist eines der frappierendsten Bei-

spiele dafür und kann gleichzeitig ein Element für die Neubesinnung unter Christen darstellen.

Alle bisherigen Arbeiten blieben auf einen Kontinent und auf einen bestimmten Zeitabschnitt beschränkt. Der Verfasser schließt daher mit dieser Arbeit eine empfindliche Lücke. Das Buch enthält zahlreiche Skizzen und Karten und am Schluß 30 Seiten mit Verzeichnissen und Statistiken der wichtigsten Siedlungen.

Rudolf Stökl

Samuel McCrea Cavert, The American Churches in the Ecumenical Movement 1900–1968. Association Press, New York 1968. 268 Seiten. Geb. $ 9.95.

Dieses Buch berichtet über die ökumenische Geschichte der amerikanischen Kirchen, die mit der Jahrhundertwende einsetzte. Kaum ein anderer bringt so gute Voraussetzungen für ein solches Unternehmen mit wie der Autor, der – heute 81jährig – durch mehr als ein halbes Jahrhundert diese Periode der ökumenischen Öffnung in den Kirchen seines Landes nicht nur bewußt miterlebt, sondern an maßgeblicher Stelle mitgestaltet hat. Der vorliegende Band ist chronologisch angelegt, berichtet kapitelweise aufgegliedert über die jeweils markanten Geschichtsabschnitte und vermittelt dadurch eine eindrucksvolle Gesamtübersicht. Ein angekündigter zweiter Band wird denselben Zeitraum unter bestimmten Gesichtspunkten beschreiben (z. B. religiöse Erziehung, Evangelisation, Mission, soziale Fragen, rassische Beziehungen usw.).

Der Verfasser hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht. Seine strenge Objektivität haben ihn einen trockenen Chronikstil ebenso vermeiden lassen wie eine romantische Verklärung. Er hat sich bei Abfassung seines Werks des Rats und der Hilfe einer Gruppe von namhaften Fachleuten bedient, so daß dem verarbeiteten Material ein Höchstmaß von Verläßlichkeit zuzusprechen ist. Aber über die historischen Fakten hinaus gewinnt der Leser auch Einsichten, die das landläufige Bild amerikanischen Kirchenlebens an entscheidenden Punkten korrigieren, z. B. hinsichtlich der angeblichen Geringschätzung theologischer Grundfragen. Der ökumenische Beitrag der amerikanischen Kirchen wird zweifellos tiefer und substantieller einzuschätzen sein, als es unseren bisherigen Vorstellungen entspricht.

Man wird bei der Lektüre dieser für die Geschichte der gesamten ökumenischen Bewegung überaus wichtigen und interessanten Darstellung nur mit Bedauern daran denken, daß für die deutschen Kirchen eine vergleichbare Untersuchung bisher noch nicht in Angriff genommen worden ist.

Kg.

Wolfgang Herbst, Quellen zur Geschichte des evangelischen Gottesdienstes von der Reformation bis zur Gegenwart. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1968. 324 Seiten. Brosch. DM 22,–.

Rupert Berger, Kleines liturgisches Wörterbuch. Herder-Bücherei, Freiburg 1969 (Band 339/41). 495 Seiten Kleinoktav. Brosch. DM 6,80.

Einschlägige Quellen zur Geschichte des evangelischen Gottesdienstes hat *W. Herbst* in einem handlichen Band zusammenzustellen gesucht. Von der Kantzschen Messe 1522 bis zu den Ordinarien der VELKD und EKD, von Luthers Grundsätzen zur Ordnung des Gottesdienstes bis zu den Arnoldshainer Abendmahlsthesen finden sich hier gut ausgewählte Quellen, die dem Studenten wie dem Pfarrer den Überblick über den evangelischen Gottesdienst erleichtern.

Daß bei dem knappen Umfang eine Auswahl getroffen werden mußte, die nicht jeden befriedigen wird, liegt auf der Hand. Aber die Zusammenstellung ist sehr verdienstvoll und brauchbar.

Das kleine liturgische Wörterbuch von *R. Berger* gehört zu den Hilfen, die lange gefehlt haben. Knappe, verständliche Erklärungen der Geschichte und praktischen Bedeutung von 700 liturgischen Begriffen dienen der Information. Dabei ist der katholische Autor deutlich bemüht, auch den evangelischen und orthodoxen Leser seines Buches mit — soweit eine erste Prüfung ein Urteil erlaubt — zutreffenden Erklärungen zu versehen. Das Lexikon ist zur Hilfe für die Gemeinde, den Gottesdienst tiefer zu erfassen, geschrieben. Und dies scheint dem Autor wohl gelungen zu sein.

Hans-Christoph Schmidt-Lauber

NOCH EINMAL UPPSALA

Günter Lorenz, Uppsala 68 — erlebt und notiert. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1969. 148 Seiten. Kart. DM 3,80.

Dies ist ein Uppsala-Bericht aus der DDR, verfaßt von dem Chefredakteur des Evangelischen Nachrichtendienstes und durch zahlreiche Bilder veranschaulicht. Die Darstellung folgt dem äußeren Ablauf, gibt in faszinierender Lebendigkeit Eindrücke wieder, dringt aber zugleich tief in die Materie selbst ein, zitiert, analysiert, kommentiert so abgewogen, daß der Leser Uppsala nicht nur miterlebt, sondern als Aufgabe mitvollzieht und -durchdenkt. Einer der besten Uppsala-Berichte, die geschrieben wurden! Man möchte ihm im deutschsprachigen Raum auch jetzt noch eine weite Verbreitung wünschen.

Kg.

Nachwort der Schriftleitung

Die vier Hauptartikel dieses Heftes möchten an ihrem Teil dazu beitragen, den lutherisch-reformierten Gegensatz im deutschen Protestantismus zu klären und zu überbrücken, indem sie auf die gemeinsame biblische Grundlage zurückzuverweisen und für die geschichtlichen Tatbestände neue Perspektiven zu eröffnen suchen. Der ausführlich gehaltene Dokumentar- und Berichtsteil lenkt den Blick auf die Konferenz Europäischer Kirchen, die Situation in Frankreich und Skandinavien nach Uppsala und eine Konferenz in Bossey, die nach der Relevanz ökumenischer Faktoren im praktischen Vollzug kirchlicher Entscheidungen fragte. Wir meinen, daß solche Berichte über die Information hinaus dazu anleiten können und sollen, die eigenen, oft so festgefahrenen Verhältnisse im größeren ökumenischen Kontext zu sehen und entsprechende Folgerungen für neue Wege und Lösungen in seinem Aufgabenbereich zu ziehen.

Das Dokument „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit", das mitten in das ökumenische Gespräch der Gegenwart über das „Humanum" hineinführt, kann auch als Sonderdruck zum Preise von DM –,60 beim Verlag bezogen werden. Das gleiche gilt für das im letzten Heft (4/1969 S. 574 ff.) veröffentlichte Dokument „Interkommunion oder Gemeinschaft?" (Stückpreis DM –,60). Auf Wunsch versenden wir gerne kostenlos die in Anhang 3 des letztgenannten Dokumentes erwähnte Ausarbeitung „Die Eucharistie im ökumenischen Denken" (ursprünglich erschienen in: Ökumenische Diskussion, Nr. 3/1968, S. 152 ff.), die wir in den Materialdienst der Ökumenischen Centrale aufgenommen haben.

In dem uns von Genf übersandten und in Heft 4/1969 S. 569 ff. abgedruckten „Brief an die Mitgliedskirchen" fehlten zwei Sätze, die wir nachzutragen bitten. Es muß auf S. 570 am Ende von Abschnitt 6 in der zweitletzten Zeile hinter „offenbart ist?" eingefügt werden: „Wie soll die biblische Heilsbotschaft heute verstanden und verkündet werden? Wie können wir Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen gegenüber in aller Achtung und Demut, aber doch fest und klar unseren Glauben bezeugen?" Auch in den im Oktober an die Mitgliedskirchen versandten Exemplaren fehlen die zitierten Sätze, die für das rechte Verständnis des Gedankenganges unerläßlich sind.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Landessuperintendent Dieter Andersen, 314 Lüneburg, Am Schifferwall 5 / Prof. D. Dr. Wilhelm Dantine, Bartensteingasse 14, A–1010 Wien / Dozent Dr. Holsten Fagerberg, Luthagesplanaden 14, S–752 25 Uppsala / Prof. D. Leonhard Goppelt, 8132 Tutzing, Bergwiesenstr. 7 / Bernd Jaspert, 355 Marburg, Calvinstr. 14 / Prof. Dr. Fairy von Lilienfeld, 852 Erlangen, Kochstr. 6 / Pastor Georges Richard-Molard, 116 Ave. de la Paix, F–92 Chatillon / Pastor Dr. Hans-Christoph Schmidt-Lauber, 23 Kiel, Lorentzendamm 41/42 / Pastor Otmar Schulz, 6 Frankfurt/M., Bockenheimer Landstr. 109 / Prof. Dr. Joachim Staedtke, 852 Erlangen-Buckenhof, Im Herrengarten 14 / Frère Rudolf Stökl, Communauté de Taizé, F–71 Taizé / Pfarrer Martin Stöhr, Studienleiter, Evangelische Akademie, 6381 Arnoldshain / Dozent Dr. Lars Thunberg, Box 68, S–190 30 Sigtuna / Pastor Dr. Hans Weißgerber, Evangelische Akademie, 3055 Loccum / Pastor Dr. Glen Garfield Williams, Konferenz Europäischer Kirchen, 150 route de Ferney, CH–1211 Genf 20.

BEIHEFT NR. 11
ZUR ÖKUMENISCHEN RUNDSCHAU

Dialog des Glaubens und der Liebe

Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland

ca. 48 Seiten, ca. DM 5,80

erscheint in Kürze

im **Evang. Missionsverlag**

ÖKUMENISCHE ARBEITSHEFTE, HEFT 6

– Eine Handreichung für die Ortsgemeinde –

Modell für die Kirche von morgen?

Kritische Darstellung der evangelischen Freikirchen

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland von der Ökumenischen Centrale, Frankfurt am Main, Postfach 17 4025.

ca. 40 Seiten, ca. DM 1,50

Bezug durch die Ökumenische Centrale und den evangelischen Buchhandel.

Anschauung zur Weltmission und Ökumene

GUSTAV FRANZ

Die Ausbreitung des Christentums

Eine Übersicht in Karten, Bildern, Texten und Zahlen

Ausgabe als Leporello 16,8 x 30,4 cm, vierfarbig, 12 Seiten, DM 4,–
Vergrößerung auf 3 Tafeln als Wandfries je 60 x 100 cm, quer, DM 30,–

Der Fries ist für die religiöse Unterweisung gedacht und behandelt in Kartenskizzen, Bildern, Symbolen und Texten die Ausbreitung der christlichen Kirche von Paulus bis heute. Er stellt gleichzeitig eine anschauliche Ergänzung zur „Karte der Religionen und Missionen" dar.

MARTIN SCHLUNK und HORST QUIRING

Karte der Religionen und Missionen der Erde

4. Auflage, in 11 Farbstufen, Format 100 x 140 cm, 1:23 Mill.
Gefalzt im Umschlag DM 13,80, auf Papier mit 2 Stäben DM 30,– auf Leinen mit 2 Stäben DM 40,–; ferner 20 Diapositive zur Karte mit Erläuterungen DM 30,–.
Alle Ausgaben auch in englischer Sprache.

„Die in der Welt einzig dastehende Karte ist ein schönes Zeugnis sorgfältiger wissenschaftlicher Arbeit, großen Fleißes, kartographischer Genauigkeit und guter Drucktechnik. **Das Neueste, Stuttgart**

„You are to be highly congratulated on this excellent piece of work, which will be extremely useful throughout the Christian world for a long time to come."
Prof. Herbert C. Jackson, Ph. D., New York

EVANG. MISSIONSVERLAG 7 STUTTGART 1

Der Mensch zwischen Bedrohung und Geborgenheit

Ein Tillich=Brevier – Zusammengestellt und herausgegeben von Erhard Seeberger und Gotthold Lasson

150 Seiten, Leinen DM 11,80

Das vorliegende Tillich=Brevier ist keine nur erbauliche Zitaten=Sammlung im üblichen Sinne. Wer Tillich zitiert, muß seine philosophischen und theologischen Voraussetzungen mitbedenken. So entstand eine strenge Auswahl meditativer Texte, nach besonders aktuellen Themen zusammengestellt, vertieft durch philo=sophische und theologische Kon=Texte.

Sinn des Breviers ist es, suchenden Menschen Hilfe und Antwort zu geben und das Werk Paul Tillichs unter diesem Anliegen für sie aufzuschließen. So zeigt sich Tillich in dieser geglückten Auswahl nicht nur als der große Theologe und Philosoph, sondern vielmehr als der stets bereite Gesprächspartner.

Oekumenischer Katechismus

Neuauflage 1969

Kurze Einführung in Wesen, Werden und Wirken der Ökumene.

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen verfaßt von D. theol. W. Menn †, neubearbeitet von Dr. Hanfried Krüger.

6. überarbeitete Auflage. 80 Seiten, broschiert DM 2,50 (bei Abnahme von mehr als 50 Ex. 2,25; bei Abnahme von mehr als 100 Ex. DM 2,–)

Nach der Konferenz in Uppsala war eine Neubearbeitung notwendig. Der Kate=chismus ist nun wieder up to date!

„Das Bändchen gibt zuverlässige Information, verständliche Erläuterung der theologischen Grundprobleme, dazu noch einige wichtige Dokumente und An=schriften. Zur Einführung und als Arbeitsgrundlage gut geeignet und sehr zu empfehlen."

Evang. Gemeindeblatt für Württemberg

EVANGELISCHES VERLAGSWERK STUTTGART

Die Wiederaufnahme des Gesprächs mit den „Horizontalisten"

VON HENDRIKUS BERKHOF

Die Vollversammlung von Uppsala war klar und einmütig auf das Handeln hin ausgerichtet. Die Kirchen sind bereit und sogar eifrig bemüht, an der Bewegung teilzuhaben, die auf die Entwicklung des menschlichen Lebens und der menschlichen Gesellschaft im Sinne eines volleren Menschseins hin abzielt. Zugleich war die Vollversammlung zögernd und in sich uneinig im Hinblick auf die Beziehung zwischen dieser Entwicklung und der Botschaft des Evangeliums. Diese dualistische Situation muß überwunden werden, wenn wir nicht unseren sozialen Impetus oder das Evangelium oder beide verlieren wollen.

Theoretisch und theologisch gesprochen scheint das Problem ziemlich einfach zu sein: das Evangelium von Gottes erlösender Gnade für die Menschheit umfaßt weit mehr als das Gebot des Dienstes an der menschlichen Not, aber es umfaßt dieses Gebot auch. Im Evangelium ist die „vertikale" Beziehung zwischen dem Menschen und Gott unauflöslich mit der „horizontalen" Beziehung zwischen dem Menschen und seinem Nächsten verbunden. Und „Entwicklung" (als Teil des gesamten Heils, das Gottes Wille für seine Geschöpfe ist) ist unter den augenblicklichen Umständen eine Hauptausdrucksform der Nächstenliebe. Darum konnte die Mehrheit der Vollversammlung den Worten Dr. Visser 't Hoofts zustimmen, die er in seinem Vortrag „Der Auftrag der ökumenischen Bewegung" diesem Problem gewidmet hat:

> „Ich glaube, daß wir im Hinblick auf die große Spannung zwischen der vertikalen Interpretation des Evangeliums mit seiner Betonung von Gottes erlösendem Handeln im Leben des einzelnen einerseits und der horizontalen Interpretation mit dem Schwerpunkt auf den menschlichen Beziehungen in der Welt andererseits aus dem ziemlich primitiven Hin- und Herschwanken von einem Extrem zum anderen herauskommen müssen; das ist einer Bewegung nicht würdig, die ihrem Wesen nach die Wahrheit des Evangeliums in seiner Fülle zu erfassen sucht" (Uppsala-Bericht 1968, S. 335).

Trotzdem haben wir während der Vollversammlung die Erfahrung gemacht, daß nicht einmal diese ausgewogene Darstellung der verschiedenen Anliegen die Spannungen lösen konnte. In einigen Erklärungen sind diese Spannungen hinter vagen Worten verborgen geblieben. In anderen, besonders im Bericht von Sek-

tion II, tritt der Bruch zwischen diesen beiden Gruppen ganz offen zutage. Diese Tatsachen sind um so beunruhigender, als der Ökumenische Rat der Kirchen von seinen ersten Anfängen an die Einheit von Gott und seiner Welt, von Glauben und Ethos, von den beiden Seiten des Doppelgebotes der Liebe bekannt und betont hat. Er hat diese Einheit in unzähligen Erklärungen zum Ausdruck gebracht, von denen einige ein tiefgehendes gemeinsames Nachdenken über diese Einheit widerspiegeln, wie zum Beispiel „Christus – die Hoffnung für die Welt" (1954) und „Gott in Natur und Geschichte" (1967). Trotzdem waren wir nicht in der Lage, unsere Sorge für die menschliche Entwicklung in überzeugender Weise im Rahmen eines umfassenden Verständnisses des Evangeliums darzustellen. Viele Teilnehmer werden der sorgfältigen Beurteilung zustimmen, die Norman Goodall in seiner „Einleitung" zum Uppsala-Bericht auf Seite XVIII gibt:

„In einer Sache glauben manche, daß Uppsala mehrdeutig oder unsicher blieb oder daß immerhin fundamentale Fragen aufgeworfen, aber nicht beantwortet wurden,* nämlich in den letztgültigen Dimensionen, in denen die Welt und das christliche Engagement in ihr gesehen werden müssen." (Man sollte den ganzen wichtigen Abschnitt Seite XVII–XIX lesen.)

Die Frage ist, was wir nach Uppsala tun können, um die Gruppen einander näherzubringen. Oder wäre das ein unmöglicher Versuch? Ich bin davon überzeugt, daß das nicht der Fall ist. Ich bin in Uppsala „Vertikalisten" begegnet, zum Beispiel Missionaren, die ein Leben der Selbstaufopferung für die medizinische und erzieherische Entwicklung eines Volkes gelebt haben. Zugleich war der bewegendste Gottesdienst für mich der Fastengottesdienst, den die „horizontale" Jugend veranstaltet hat und der durch ein tiefes Bewußtsein der Sünde und der Buße vor Gott gekennzeichnet war. Ich kenne keinen „Vertikalisten", der die horizontale Dimension leugnet, oder umgekehrt. Doch in ihrem Ausgangspunkt und in ihrem Gesichtswinkel sind sie einander entgegengesetzt. Was können wir tun, um einander zu verstehen und um damit zu verhindern, daß sich diese sterile Kontroverse auf der nächsten Vollversammlung wiederholt? In der Annahme, daß ich in den Augen der „Horizontalisten" ein „Vertikalist" bin, möchte ich nun versuchen, dort anzusetzen, wo sie stehen, und sehen, wo wir übereinstimmen und wo wir nicht übereinstimmen. Ich will dies unter zwölf Punkten tun, die hoffentlich andere dazu führen, auch ihrerseits ihre Einsichten zu formulieren.

1. *Das Anliegen derer, die den Gedanken revolutionärer Entwicklung in den Mittelpunkt ihrer Überzeugung und ihres Handelns stellen, entspricht einer wesentlichen Ausrichtung des Evangeliums.*

* Die genaue Übersetzung aus dem Englischen lautet: „aber in keiner Weise einmütig beantwortet wurden". Anm. d. Üb.

Nach der Schrift hat das Wirken Gottes revolutionären Charakter. Er ist der Gott, der sich nicht mit dem Zustand seiner sündigen Geschöpfe abfindet. Er ist der Gott des Exodus und der Auferstehung Jesu, der Gott von Psalm 146 und der Gott des revolutionären Magnificats der Jungfrau Maria (Luk. 1, 51–53!). Seine Kirche hört das Stöhnen der Menschheit, und durch den Heiligen Geist, der ihr gegeben ist, stöhnt auch sie innerlich und wird so zu einer tiefen Solidarität mit der Welt geführt (Röm. 8, 18–25, NT 68). Darum muß der Christ, der um die neue Menschheit in Christus weiß, immer in Auflehnung gegen die Welt stehen, so wie sie ist. Keiner sollte mehr Gespür haben als er für jedes Zurückbleiben des einzelnen oder der Kultur hinter dem wahren und vollen Menschsein. Trotzdem nimmt die Mehrheit der Christenheit den gegenwärtigen Zustand einfach hin. Und was „Sünde" und „Entfremdung" im sozialen Leben bedeuten, wird meistens von Existentialisten und Marxisten weit besser verstanden und zum Ausdruck gebracht:

„Die Verleugnung der Menschlichkeit zieht sich durch alle Errungenschaften hindurch. Sie zeigt sich in der täglichen Bereitschaft zur Vernichtung, in der Ausrüstung für eine unterirdische Existenz, in der immer erfindungsreicheren Planung der Verschwendung, in der unentrinnbaren Leere der Massenmedien, in der Aufhebung des Privatbereichs und – vielleicht die wirkungsvollste Form der Verleugnung – im hilflosen Wissen um all das, im öffentlichen Zugeständnis und öffentlicher Kritik, die unvermögend sind und zur Macht des Ganzen beitragen, wenn sie nicht vernichtet und mit Gewalt zum Schweigen gebracht werden. Das Bedürfnis nach Befreiung besteht also; es besteht als universales Bedürfnis weit über das einer bestimmten Klasse hinaus." (Herbert Marcuse in „Socialist Humanism", Ed. Erich Fromm, S. 117. Freie Übersetzung aus dem Englischen. Anm. d. Üb.)

Ist das nicht die Anwendung von Römer 8, 20–22 auf die heutige Zeit? Und was kann die Kirche des gekreuzigten und auferstandenen Jesus anderes tun als einzustimmen in dieses Stöhnen und diese Auflehnung?

2. *Erlösung durch Revolution ist Gottes eigenes Werk; doch der Mensch ist mit hineingezogen als Werkzeug seines erneuernden Geistes.*

Man kann leicht einwenden, daß die Befreiung, von der Marcuse spricht, Pflicht des revolutionären Menschen ist, während die Befreiung, von der Paulus spricht, Gottes Gabe der eschatologischen Erlösung ist. Aber es ist vollkommen falsch, Gottes Werk vom Werk des Menschen in Abzug zu bringen oder umgekehrt. Die Wirklichkeit des Geistes macht das unmöglich. Der Geist – das bedeutet, daß Gott so wirkt, daß der Mensch dazu getrieben wird, unter Ihm und mit Ihm zu wirken. Gott selbst wird alle Dinge neu machen. Doch in sein himmlisches Jerusalem werden die Ergebnisse der menschlichen Bemühungen, werden „Pracht

und Reichtum der Völker" gebracht werden. Darum glauben wir, daß der Mensch im allgemeinen als Gottes Sohn und Stellvertreter und die Kirche Jesu Christi als Erstling unter den Geschöpfen Gottes eine wesentliche Rolle bei der Vorbereitung des Reiches des Friedens und der Gerechtigkeit spielen.

3. *Im menschlichen Leben und bei dem Prozeß der Humanisierung spielen Strukturen eine wesentliche Rolle.*

Die christliche Kirche hat immer — und zu Recht — den Menschen und seine geistlichen Bedürfnisse zum zentralen Anliegen ihres Denkens und Handelns gemacht. Doch indem sie das tat, hat sie oft vergessen, daß so wie die Seele ohne den Leib ein Gespenst ist, so auch das persönliche Leben des Menschen getragen, gestaltet und beschützt wird von den sozialen, wirtschaftlichen, politischen, juristischen, kulturellen usw. Strukturen, in die es eingefügt ist. Ein Kampf für volleres Menschsein muß immer zugleich ein Kampf für angemessenere Strukturen sein. Man kann nicht sagen, daß diese Wahrheit in der christlichen Kirche vergessen worden ist. Besonders auf den Missionsfeldern waren sich die Christen sehr wohl dessen bewußt, und auch in den Ländern christlicher Tradition kam es unter dem Einfluß des Evangeliums vielfach zu strukturellen Erneuerungen. Es kann jedoch nicht geleugnet werden, daß die zunehmende Tendenz zur Individualisierung und Verinnerlichung in der Christenheit in den letzten drei Jahrhunderten mit einem Verlust des strukturellen Bewußtseins Hand in Hand ging. Früher oder später mußten wir diesen Rückstand aufholen. Das ist jetzt eine dringende Aufgabe, die nur erfüllt werden kann, wenn einige von uns, sozusagen stellvertretend, ein ganz einseitiges Interesse an der strukturellen Seite des menschlichen Lebens und der menschlichen Bedürfnisse zeigen.

4. *Die gegenwärtige Sorge um strukturelle Erneuerung ist ein wesentliches Element christlicher Heiligung.*

Wenn wir uns fragen, welcher Aspekt des christlichen Glaubens für die „Horizontalisten" im Mittelpunkt steht, so müßten wir in theologischer Begrifflichkeit antworten: die Lehre von der Heiligung. In der klassischen Theologie versteht man unter Heiligung die Erneuerung des inneren Lebens und Handelns des Menschen als eine Folge seiner Rechtfertigung durch den Glauben. Sie wird gewöhnlich als ein Leben in Liebe zu Gott und zum Nächsten beschrieben. Um diese Lehre geht es heute in einem weiteren und in gewisser Weise auch in einem reichhaltigeren Sinne. Weiter und reichhaltiger aus zwei Gründen: erstens, weil darin nicht nur die persönliche Beziehung zum Nächsten zum Ausdruck kommt, sondern auch die sozialen und strukturellen Konsequenzen, die sich daraus ergeben; und zweitens, weil die falsche Bedeutung des Wortes „Heiligung" — als ob der Dienst am Nächsten nur ein Mittel zur Erlangung der eigenen persön-

lichen Heiligkeit wäre – heute vollständig abhanden gekommen ist. Wir können nicht mehr hinter diesen weiter gefaßten Begriff zurückgehen. Im Gegenteil, wir müssen ihn als einen Ausdruck dafür verstehen, wie ernst die christliche Berufung zur Heiligung genommen wird. Man könnte einwenden, daß diese Heiligung im Neuen Testament nirgends strukturelle und weltweite Formen annimmt. Doch das wäre ein billiges Argument. Die Situation der winzigen christlichen Gemeinde des ersten Jahrhunderts im römischen Kaiserreich unterschied sich wesentlich von unserer Situation heute. Außerdem haben wir nicht umsonst das Alte Testament, in dem immer wieder Land, Staat, Strukturen, Wohlstand, soziale Gerechtigkeit und das Leben der Völker betont werden. Der Inhalt der Heiligung ändert sich entsprechend der „Gesamtschau", und die Gesamtschau hängt von der Weite und Tiefe des Lebens und der Erfahrungen ab. Ein Verständnis von Heiligung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, das die weltweiten und strukturellen Perspektiven unseres heutigen Lebens auslassen oder etwa als sekundär behandeln würde, würde an Ungehorsam gegenüber dem göttlichen Ruf für die Gegenwart grenzen.

5. *Strukturelle Erneuerung bedarf eines gewissen Maßes an Ideologie.*

Solange wir Heiligung vor allem unter individualistischem oder zumindest individuellem und persönlichem Aspekt betrachten, mag jeglicher Gebrauch von Ideologien in unserer Betrachtungsweise und in unserem Handeln als Hemmnis erscheinen, weil wir dadurch daran gehindert werden, die Einzigartigkeit des Nächsten und der Situation zu sehen. Wo es jedoch um allgemeine Strukturen geht, brauchen wir allgemeine Gesichtspunkte, um in angemessener und wirksamer Weise mit ihnen umzugehen. Das trifft sogar noch in höherem Maße zu, wenn diese Strukturen geändert werden müssen. In diesem Falle benötigen wir eine Ideologie als ein Gefüge von allgemeinen Gesichtspunkten, Zielen und Regeln, um in wirksamer Weise den erforderlichen Wandel zu schaffen. Der christliche Glaube hat nie etwas entwickelt, was wie eine Ideologie des Wandels aussieht. Der Marxismus ist die einzige relevante Bewegung, die eine solche Ideologie zu bieten hat. Darum ist es kein Wunder, daß viele Christen nach dieser Seite um Hilfe Ausschau halten, und das vor allem, weil diese Ideologie es sich zum Ziel gesetzt hat, den Menschen aus einer Situation der Selbstentfremdung heraus zu einer vollen Verwirklichung seiner menschlichen Möglichkeiten zu führen. Für eine große Zahl von Christen hat das Wort „Ideologie" einen schlechten Ruf, weil die Gefahr besteht, daß eine solche Macht eine mehr oder weniger unabhängige Größe wird, ein Gesetz, das uns daran hindert, die Stimme Gottes in jedem Augenblick neu zu hören. Wir werden auf diese Schwierigkeit später noch zurückkommen. Zunächst ist zu sagen, daß eine solche Ansicht die Kontinuität des menschlichen Lebens und Handelns unterschätzt und

daß sie die Tatsache außer acht läßt, daß kein Mensch ohne Ideologie leben kann. Ideologien sind nötig, um die Kluft zwischen Geist und Materie oder Denken und Handeln zu überbrücken. Der Christ bildet hier keine Ausnahme. Um in besonderen Situationen seinen Weg im Gehorsam gegenüber dem Evangelium zu finden, muß der Christ, entsprechend seiner Einschätzung der Situationen, diesen Gehorsam in das umsetzen, was John Oldham „middle axioms" (mittlere Axiome) genannt hat. Für den Christen kann der Gebrauch von Ideologien eine Analogie zum Wirken Gottes werden, der seinen Geist in einer Welt inkarnierte, die nicht im Einklang mit ihm steht, und die darum verändert werden muß. In der Bibel gibt es verschiedene ideologische Schichten. Die Kirchengeschichte ist voll davon. Der Ökumenische Rat der Kirchen läßt sich von zwei oder drei Ideologien leiten. Jetzt, wo es um strukturellen Wandel geht, ist der Bedarf an solchen Ideologien dringender denn je.

6. Der Auftrag zur strukturellen Erneuerung kann nicht ohne die Hilfe anderer Dimensionen des christlichen Glaubens ausgeführt werden.

Ich nehme an, daß so weit mein Standpunkt mit dem der meisten „Horizontalisten" übereinstimmt. Sie stehen für bestimmte Wahrheiten ein, die der Ökumenische Rat und die Kirchen annehmen müssen, wenn nicht ihre Darstellung des Evangeliums unangemessen und wirkungslos werden soll. Doch meines Erachtens sind die „Horizontalisten" von der gleichen Gefahr bedroht, wenn sie nicht allen Ernstes den Zusammenhang berücksichtigen, in dem das schwere Werk der strukturellen Erneuerung geleistet werden muß. Wir brauchen unermeßliche Quellen der Selbstverleugnung und der Liebe, um es auszuführen. Es stimmt, daß eine solche Erneuerung ihre Kraft auch von anderen Quellen (guten, schlechten oder neutralen) her beziehen kann, so wie Klassenbewußtsein, Selbstsucht, Idealismus, Nationalismus, Ressentiment, Konkurrenz usw. Doch in diesem Falle sind der Erneuerung unweigerlich durch die Quelle Grenzen gesetzt, weil die Erneuerung nicht über die Grenzen der Interessen dieser Quelle hinausgehen kann. Allein die sich selbst verleugnende universale Liebe ist eine unbegrenzte Kraft der Erneuerung. Doch niemand verfügt von sich aus über diese Quelle. Wir können nur in dem Maße Liebe geben, in dem wir Liebe empfangen. Das nämlich drückt Paulus durch seine Beziehung zwischen Indikativ und Imperativ aus, und das nennt die Kirche offiziell die Beziehung zwischen Rechtfertigung und Heiligung. Um nicht in Verzweiflung zu verfallen angesichts der ungeheuren Aufgabe, angesichts unseres eigenen Versagens und der Enttäuschung, die unsere Nächsten uns bereiten, müssen wir ständig gehalten werden von dem Gott, dessen Liebe kein Ende hat, und der uns annimmt mit all der Enttäuschung, die wir ihm bereiten, und der sich nie entmutigen läßt in seinem festen Vorsatz, nicht zu ruhen, bis die vollständige Humanisierung seiner Welt verwirklicht ist.

Darum sollten wir nicht sagen, daß wir „nicht nur" der Heiligung, „sondern auch" der Rechtfertigung bedürfen, sondern vielmehr, daß wir der Rechtfertigung bedürfen, weil wir der Heiligung bedürfen, und sogar in dem Maße, in dem wir ihrer bedürfen. Welchem viel vergeben ist, der liebt viel.

7. *Ohne diesen Hintergrund könnte die Forderung nach struktureller Erneuerung zur Gesetzlichkeit oder zur Resignation führen.*

Wenn Gott nur der Gesetzgeber und Christus nur das vollkommene Vorbild ist, dann sind wir diejenigen, die die Sache machen müssen, und zwar wir alleine. Früher oder später werden wir erkennen, daß wir es aus verschiedenen Gründen mit einer unmöglichen Aufgabe zu tun haben. Die Strukturen bieten dem Wandel einen ungeheuer starken Widerstand. Und wenn dieser Widerstand überwunden ist, werden neue Strukturen errichtet, die sich genau wie ihre Vorgänger, wenn auch auf andere Weise, als mehr oder weniger repressive Elemente auf dem Wege zum vollen Menschsein erweisen. Und vor allem: wo der Mensch unverändert bleibt, mögen wohl neue Strukturen manche seiner selbstsüchtigen Instinkte und Gewohnheiten unterdrücken, doch seine nicht erneuerte Natur findet immer neue Wege, um sich selbst auf Kosten seiner Mitmenschen zu entfalten. So erkennen wir früher oder später, wie unmöglich es ist, den göttlichen Auftrag zu erfüllen. In dieser kritischen Situation besteht die Gefahr, daß wir eine von zwei Haltungen einnehmen. Entweder predigen wir nach wie vor das Gesetz in einer doktrinären Weise ohne Rücksicht auf die Wirkung, die eine solche Predigt auf den nicht erneuerten Menschen hat; oder aber wir verfallen in Resignation, wenn nicht in Zynismus, und erklären, daß es vollkommen sinnlos ist, auch nur zu versuchen, die Welt zu erneuern. In beiden Fällen erfahren wir die Wahrheit des paulinischen Wortes: „Das geschriebene Gesetz tötet" (2. Kor. 3, 6, NT 68). Das Evangelium zeigt über diese beiden Entgleisungen hinaus einen dritten Weg: fortzufahren angesichts der Gnade und der Verheißung Gottes trotz der menschlichen Frustrationen. „Es ist nicht nötig, Erfolg zu haben, um durchzuhalten" (Wilhelm I. von Oranien). „Der Herr wird nicht müde noch matt. Er gibt dem Müden Kraft und Stärke genug dem Unvermögenden. Männer werden müde und matt und Jünglinge straucheln und fallen; aber die auf den Herrn harren, kriegen neue Kraft" (Jes. 40, 28 ff., neubearbeitete Lutherübersetzung).

8. *Die Hauptaufgabe der christlichen Kirche besteht darin, die Menschen zur Quelle der göttlichen Gnade und Verheißung zu rufen.*

Die Kirche hat die Aufgabe, das Gesetz zu predigen; doch das isolierte Gesetz tötet, sei es nun ein nur menschliches oder ein wahrhaft göttliches Gesetz. Es ist die ursprüngliche und spezifische Aufgabe der Kirche, den Menschen in ihrem Selbstvertrauen und in ihrer Mutlosigkeit zu sagen, daß das Gesetz von der

göttlichen Gnade umschlossen ist und daß Gott bereit ist, verlorene Söhne zu Seinen Kindern zu machen und sie für Sein Werk zu gebrauchen trotz all ihrer Unzulänglichkeiten. Bei Gottes erneuerndem Handeln mit den Menschen gehen Annahme und Weisung, Trost und Herausforderung immer Hand in Hand, und zwar immer in dieser Reihenfolge. Karl Barth hat einmal gesagt: „Die Botschaft des Evangeliums heißt nicht: ‚schlechte Menschen müssen besser werden', sondern ‚Gott ist gut für schlechte Menschen'". Man könnte hinzufügen, daß diese Wirklichkeit die einzige Atmosphäre ist, in der schlechte Menschen eine echte Erneuerung erfahren können. Alle Heiligung ist verwurzelt in Rechtfertigung. Und auch: Rechtfertigung hat Heiligung zum Ziel.

9. *Strukturelle Erneuerung ist nicht ausschließlich Aufgabe der christlichen Kirche, sondern die ganze Menschheit trägt die Verantwortung dafür.*

Wir können diese These nicht ohne ein tiefes Gefühl der Scham formulieren. Wie oft waren nicht-christliche Vertreter der Menschheit sehr viel hellhöriger für die Notwendigkeit struktureller Erneuerung und mutiger im Kampf dafür als die christlichen Kirchen! Wir sagen das mit einem Gefühl der Scham, aber auch der Dankbarkeit. Gott ist nicht von Seiner Kirche abhängig. Sein Geist ist in der ganzen Welt am Werk. Zugleich muß aber gesagt werden, daß es die Kirche ist, die „des Geistes Erstlingsgabe" (Röm. 8, 23) empfangen hat. Darum „stöhnt sie innerlich", weil die Befreiung, die ihr in der Auferstehung ihres Herrn verheißen ist, noch nicht eingetreten ist. Dieses Stöhnen entspricht dem Stöhnen der ganzen Menschheit angesichts der Sklaverei und des Scheiterns unserer heutigen Welt. Sie erkennt in diesem weltweiten Stöhnen die „Geburtswehen" des verheißenen Gottesreiches. In diesem ständigen Sehnen und Drängen nach einem volleren Menschsein wird die allgemeine Gegenwart Gottes in Seiner Welt spürbar. Darum ist zu erwarten, daß die christliche Kirche und die Bewegungen, die für die Neugestaltung der menschlichen Situation eintreten, sich immer wieder finden werden. Es wird Zeiten geben, wo solche Bewegungen der Kirche voraus sind und ihr die Augen für die Situationen öffnen, die dem Willen Gottes widersprechen. Es wird andere Zeiten geben, wo die Kirche mit Freude feststellen wird, daß einige ihrer Anliegen Bestandteil des allgemeinen menschlichen Bewußtseins geworden sind. Sie kann nicht erwarten, daß das mit ihrer Predigt von der Quelle wahren Menschseins geschieht, so wie es nur im Sterben und Auferstehen mit Jesus verwirklicht ist. Die unbekehrte Welt hat kein Interesse an der Wurzel, nur an den Früchten. Doch ihr tiefes Sehnen nach den Früchten wahren Menschseins ist Gottes Werk in den Menschen. Darum kann die Kirche, wenn sie für Entwicklung oder strukturelle Erneuerung eintritt, damit rechnen, daß sie früher oder später viele Verbündete finden wird. Dieses An-

liegen ist kein kirchliches Monopol und darf es auch nicht sein. Je eher es Bestandteil des allgemeinen menschlichen Bewußtseins wird, desto besser.

10. *Angesichts des Ringens um strukturelle Erneuerung und der möglicherweise damit verbundenen Enttäuschungen, muß die Kirche sich wieder erneut auf ihre Hauptaufgabe konzentrieren* (siehe 8).

Was unter Punkt 9 gesagt ist, kann nicht bedeuten, daß die Kirche als solche sich jemals vom Feld der Entwicklung und der strukturellen Erneuerung zurückziehen kann. Ihre diakonische Aufgabe kann von allgemeinen Organisationen übernommen werden, in denen Christen als einzelne auf der Grundlage ihres Glaubens mit allen Menschen guten Willens zusammenarbeiten. Doch solange die Menschheit um Erneuerung ringt, unter Mißachtung der Quelle der Erneuerung, die in der Liebe Gottes im gekreuzigten und auferstandenen Jesus zu finden ist, kann die Kirche sich nicht auf die Ergebnisse verlassen. Ideologie kann Ausdruck der Liebe sein, doch wenn sie verabsolutiert wird, wird sie zum Idol und damit zum Hindernis für wahres Menschsein. Darum müssen Ideologien immer relativiert werden, das heißt, immer erneut in Beziehung gebracht werden zu den letztgültigen Zielen, zum Vorhaben Gottes und zur Befreiung der Menschen, denen sie dienen sollen. Darum muß die Kirche als Vertreterin der Liebe Gottes die Menschheit ständig auf den göttlichen Kontext ihres Ringens hinweisen: damit hat sie sowohl eine ermutigende als auch eine relativierende Funktion.

In Jesaja 45, 18 heißt es: „Denn so spricht der Herr, der den Himmel geschaffen hat (er ist Gott!), der die Erde bereitet und gemacht hat — er hat sie gegründet, er hat sie nicht geschaffen, daß sie leer (= Einöde) sein soll, sondern sie bereitet, daß man auf ihr wohnen solle —: ‚Ich bin der Herr und sonst keiner mehr'" (Neubearbeitete Lutherübersetzung). Was mir an diesen Worten auffällt, ist die Tatsache, daß die Bewohnbarkeit der Erde als ein Anliegen Gottes selbst dargestellt wird, daß dieses Anliegen aber in einem eingefügten Satz ausgedrückt wird. Dieses letzte Faktum besagt nicht, daß es sich hier nur um ein geringfügiges Anliegen Gottes handelt. Im Gegenteil, die ganz zufällige Stellung des Satzes legt seine Selbstverständlichkeit nahe. Jedermann kann wissen, daß die Welt nicht dazu ausersehen ist, ein Ort der Einöde zu werden: nicht nur Israel, sondern auch die Babylonier, nicht nur die Christen, sondern auch die Humanisten und die Marxisten. Aufgrund dieser gemeinsamen Überzeugung hat der Hauptsatz etwas Neues zu sagen, was zugleich entscheidend dafür ist, daß die Erde in rechter Weise bewohnt wird: „Ich bin der Herr und sonst keiner mehr." Diese Aussage wird in den nächsten Versen erweitert: „Keine Erkenntnis haben, die sich abschleppen mit den Klötzen ihrer Götzen und zu einem Gott flehen, der nicht helfen kann" (20). „Wendet euch zu mir, so werdet ihr gerettet, aller Welt

Enden; denn ich bin Gott und sonst keiner mehr" (22). In die Sprache des Neuen Testaments übersetzt bedeutet das: die Bewohnbarkeit der Erde ist ein gemeinsames menschliches Anliegen, das jedoch ständig von (konservativen oder revolutionären) Idolen und Ideologien bedroht ist. Um auf dem richtigen Pfad zu gehen, bedürfen wir der erneuernden Vergebung Gottes, die uns neu schafft nach dem Bilde Seines Sohnes und dessen siegreichen Weges der Selbstaufopferung. Eine Kirche, die diesen Hauptsatz vergessen oder verschleiern würde, würde ihrem besonderen Auftrag der Erneuerung der Welt untreu werden.

11. *Die Kirche hat in ihrem Kampf für die Entwicklung und strukturelle Erneuerung neben ihrer treibenden eine relativierende Rolle zu spielen.*

Das kann anhand von zwei Beispielen deutlich gemacht werden, denen eine besondere Bedeutung zukommt. Das erste ist die Relevanz und die Wirkungskraft der Strukturen. Der Marxismus hat recht darin, daß neue Strukturen einen erneuernden Einfluß auf das menschliche Verhalten haben. Das ist von den Christen oft übersehen worden. Doch die christliche Kirche muß vor der gegenwärtigen Überschätzung der Rolle der Strukturen warnen. Anderenfalls wird sie indirekt zu der Enttäuschung und Resignation beitragen, die unausweichlich auf diese Zeit folgen werden. Sie hat für ihre eigene Botschaft einzutreten: daß es keine Erneuerung der Welt geben kann ohne persönliche Erneuerung, die Gott uns durch Seinen Geist zu geben verheißen hat. Und sie muß diese Botschaft jetzt sagen, denn sie ist jetzt relevant, weil sie unpopulär ist. Das zweite Beispiel ist der Begriff des Wohlstandes. Die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen haben in den letzten Jahren viel Energie für die Förderung und Verbreitung des Wohlstandes eingesetzt, und das zu Recht. Gott mag mit einer Wüste beginnen, doch Sein Ziel ist „ein Land, darin Milch und Honig fließt". Der Wohlstand gehört zum vollen Menschsein, das heißt, daß Menschsein im Reiche Gottes sehr viel mehr ist als ein Leben im Wohlstand zu führen. Sobald der Wohlstand zum Selbstzweck wird und nicht mehr in Beziehung zu anderen und umfassenderen Aspekten steht, muß die Kirche ihre relativierende Funktion ausüben. Dann ist es nicht mehr ihre erste Pflicht, das zu sagen, was jeder andere auch schon sagt, sondern den modernen Menschen sowohl auf das Zentrum als auch auf die Weite vollen Menschseins hinzuweisen, nämlich die Umkehr zu Gott, die Nachfolge Jesu, die Selbsthingabe an unseren Nächsten und nicht zuletzt die Verheißung des ewigen Lebens, in dem Gott all unser Sehnen nach wahrem Menschsein erfüllen wird. Wenn die Kirche diese verborgenen Elemente des göttlichen Vorhabens mit dem Menschen verschweigen sollte, dann würde sie den Weg für eine Welt der Selbstsucht und der Langeweile bahnen. Sie hat die Wahl, unpopulär oder salzlos zu werden.

12. *Die Glaubwürdigkeit der Kirche wird sich daran erweisen, daß ihr die Dogmatiker des Establishment und die Dogmatiker der Revolution nacheinander oder gleichzeitig Mißtrauen entgegenbringen werden.*

Ein Knecht ist nicht größer als sein Meister. Jesus diente der Menschheit und erlöste sie, indem er den Weg des sterbenden Samenkorns ging und sich somit weigerte, den Ideologien und den Methoden der Bewegungen seiner Umwelt zu folgen. Er war weder ein Konformist wie die Anhänger des Herodes, noch ein Revolutionär wie die Zeloten; er war auch kein Gesetzesmensch wie die Pharisäer. Christen unterscheiden sich von anderen Menschen dadurch, daß sie glauben, daß allein der Weg Jesu Heil bringt, und dadurch, daß sie trotz all ihres inneren Widerstandes gewillt sind, demgemäß zu handeln. Wenn sie das tun, wählen sie einen einsamen Weg. Wenn sie wirklich glauben, daß das für sie selbst und für alle Menschen der Weg zum wahren Leben ist, dann müssen sie bereit sein, den Preis dafür zu zahlen. Die Geschichte der christlichen Anpassung an weltliche Verhaltensweisen ist schon viel zu lang.

Christliche Hoffnung und Entwicklung der menschlichen Gesellschaften

VON JÜRGEN MOLTMANN

I.

Das theoretische Problem, das mit diesem Thema aufgeworfen ist, liegt nicht in der Theologie der Hoffnung auf der einen Seite und der Entwicklung und Veränderung der Welt durch Wissenschaft, Bildung und Technik auf der anderen Seite, sondern in dem Wörtchen „und". Die denkbaren Auslegungen des beide miteinander vermittelnden „und" reichen von der radikalen Trennung von christlicher Hoffnung und menschlicher Entwicklung bis zur direkten Identifizierung. Daraus ergeben sich die bekannten Fragen, ob man beides strikt voneinander trennen kann und ob man das Getrennte mit mehr oder weniger großer Beliebigkeit dann aufeinander beziehen darf. Die wichtigste Frage ist aber die nach dem Ort, wo die Vermittlung in der Geschichte stattfindet und praktiziert werden kann.

Die traditionellen Denkschemata der Theologie, in denen Differenz und Vermittlung von Hoffnung und Entwicklung gedacht werden, sind

1. das scholastische Schema von *„Natur und Übernatur (Gnade)"* und 2. die reformatorische *Zwei-Reiche-Lehre.*

1. In dem Schema von „Natur und Gnade" muß „Natur" nicht statisch als ein in sich geschlossener Kosmos gedacht werden, sondern kann durchaus als zukunftsoffene Geschichte begriffen werden. Dann behindert und zerstört die Gnade nicht diese in Evolution begriffene Natur, sondern überhöht sie und bringt sie zu ihrer übernatürlichen Vollendung. In diesem Sinne sagt die Pastoralkonstitution: „Da es der Kirche anvertraut ist, das Geheimnis Gottes, des letzten Zieles des Menschen, offenkundig zu machen, erschließt sie dem Menschen gleichzeitig das Verständnis seiner eigenen Existenz, das heißt die letzte Wahrheit über den Menschen". Der irdische Humanisierungsprozeß kann also nicht mit dem Wachstum des Reiches Gottes identifiziert werden, wohl aber ist er in das „Reifen des Gottesreiches" einbezogen, sofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gemeinschaft beiträgt (Schillebeeckx). Der christliche Glaube an Gottes Gnade und die christliche Hoffnung auf Gottes Reich sind also kein Hemmschuh für den Fortschritt und die Entwicklung der Völker, sondern nehmen diesen Fortschritt in sich auf, befördern, rektifizieren und stimulieren ihn kraft ihrer über alle endlichen Ziele hinausschießenden unendlichen Kräfte. Die christliche Hoffnung wird so zur „Hoffnung der menschlichen Hoffnungen" (Kasper). Es ist aber die Frage, wo konkret diese Vermittlung von eschatologischer Gnade und natürlicher Evolution stattfindet. Geschieht das in und durch die Kirche, das Lehramt und die Sakramente? Ist die Kirche in der modernen Welt überhaupt noch in der Lage, jenen mittelalterlichen Suprematsanspruch auf Natur und Gesellschaft angesichts von Fortschritt und Entwicklung aufrechtzuerhalten, wenn doch die Christenheit in der Welt mehr und mehr zur Minderheit wird? Erkennt nicht jeder die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit der Kirche? Ist also die christliche Hoffnung, wenn sie im Schema von Übernatur und Natur auf die irdische Evolution bezogen wird, etwas anderes als kirchliche Ideologie ohne Realitätsbezug? Ist die Reklamation des Humanisierungsprozesses für das von der Kirche vertretene Wachstum des Reiches Gottes praktikabel, und zwar 1. für Christen und 2. für Nichtchristen? Es ist weiter die Frage, ob die dem Schema von „Natur und Gnade" zugrunde liegenden christologischen Gedanken der Inkarnation und der assumptio carnis ausreichen, um das christliche Zentralgeschehen von Kreuz und Auferweckung Christi verständlich zu machen.

2. Das andere theologische Denkschema, um Differenz und Vermittlung von Hoffnung und Entwicklung zu begreifen, findet sich in der lutherischen *Zwei-Reiche-Lehre.* Nach ihr hat der Glaube auf die menschliche Vernunft und die Entwicklung ihrer Welt keine direkte Wirkung (potestas directa), sondern nur eine indirekte, entlastende Wirkung. Der Glaube befreit die Vernunft von Illu-

sionen und Ideologien zu ihrer endlichen Vernünftigkeit. Er entlastet die Vernunft und die vernünftige menschliche Welt von Idolatrien und Selbstrechtfertigungen. Er verweltlicht die Welt von ihren Vergötterungen. Er vermenschlicht den Menschen und befreit ihn von seinen Träumen der Göttlichkeit. Entsprechend befreit der Glaube die sich entwickelnde und planende Vernunft zur wahren Vernünftigkeit und Sachlichkeit, indem er der Vernunft alle Gläubigkeit entzieht. Er entzieht der Vernunft die Kategorien des Totalen und des Absoluten und des Geschichtssubjektes und macht sie so menschlich, endlich, geschichtlich und pragmatisch. Man kann dieses Schema das Modell der Kontrapunktik nennen. Nicht durch direktes Einreden, weder durch christliche Ethik, noch durch christliche Soziallehre, noch durch christliche Zukunftsvisionen, sondern allein durch ihre Andersartigkeit wirken Glaube, Verkündigung und Kirche auf die Welt. Die Zwei-Reiche-Lehre muß dabei keineswegs statisch gedacht werden. Sie ist im guten Gebrauch das Schwert der permanenten scharfen Unterscheidung zwischen Gott und Welt sowie zwischen Gott und Mensch. Das ist zweifellos notwendig, denn in der Wirklichkeit sind beide Reiche ständig vermischt. Menschen erwarten von den vorletzten Dingen wie Entwicklung, Technik und Revolution ständig letzte Dinge und fallen so von einer Enttäuschung in die andere. Kirchliche Verlautbarungen über die Evolution der Welt und das Reich Gottes sind auf der anderen Seite oft entweder so abstrakt, daß sie den nächsten Schritten der Entwicklung nichts nützen, oder so konkret, daß sie dem Reiche Gottes nichts nützen.

Es ist aber 1. die Frage, ob die Theorie vom christlichen Glauben, der die Vernunft zu sich selbst befreit, nicht nur zu apologetischen und nachträglichen Adoptionen der modernen Selbstbefreiung der Vernunft aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit (Kant) führt. Ist es so, dann wiederholt sich hier das Dilemma des Schemas von „Natur und Gnade". Der Anspruch des Glaubens auf die wahre Befreiung der Vernunft zur Vernünftigkeit gleicht der Veränderung der potestas directa zur potestas indirecta genau. Es wurden in den letzten Jahrzehnten viele kleine Völker von Großmächten okkupiert mit dem ideologischen Deckmantel ihrer „Befreiung" entweder vom Kapitalismus oder vom Kommunismus. Ihre Selbstbefreiung wurde damit verhindert. So schützt also auch diese These nicht vor falschen christlichen Machtansprüchen. Man sollte genauer fragen, welches Interesse die zur Vernünftigkeit befreite Vernunft leitet, und nicht von ihrer nackten Vernünftigkeit schwärmen. Es ist 2. die Frage, ob hier die Vermittlung von Glauben und Vernunft nicht lediglich im Individuum gesehen wird, das zum Glauben gerufen wird, während zu den Kollektiven, in denen das Individuum steckt, wenig gesagt werden kann.

II.

Ich meine, daß wir heute aus den sekundären Vermittlungsschemata – durch die Kirche oder durch den Glauben – wieder auf die primäre Vermittlung von Gottesherrschaft und Geschichte zurückkommen sollten. Das Schema „Natur und Übernatur" galt konkret für die Kirche. Das Schema der Zwei-Reiche-Lehre galt konkret für den Glaubenden. Das primäre und für das Christentum grundlegende Ereignis der Vermittlung von Reich Gottes und menschlicher Geschichte ist jedoch das *Christusgeschehen.* Wir meinen damit das Geschehen von *Kreuz und Auferweckung* Jesu Christi. Eine „Theologie der Hoffnung und der Entwicklung" muß im Christusgeschehen selbst begründet sein, wenn sie den Anspruch darauf erhebt, christlich zu sein. Sie muß die Vermittlung von Gott und Mensch, von Reich Gottes und menschlicher Geschichte streng im Blick auf diesen Mittler, sein Wirken, Leiden, Sterben und Auferstehen selbst denken und zu den entsprechenden Konsequenzen kommen. Die eschatologische *Gottesherrschaft* und mit ihr die neue Schöpfung und das erlöste Dasein sind in der Geschichte allein in der *Christusherrschaft* vermittelt. Diese Christusherrschaft aber ist die versöhnende und befreiende Herrschaft des Gekreuzigten. Wie ist das zu denken?

1. Das Zentraldatum urchristlichen Glaubens ist die Auferweckung des gekreuzigten Jesus und seine Erhöhung zum Christus des kommenden Gottes. Mit den Ostererscheinungen begann der christliche Glaube an Jesus von Nazareth. Es war von Anfang an ein eschatologischer Glaube. Denn in seiner Auferwekkung von den Toten sah man die Vorwegnahme der allgemeinen Totenauferwekkung (1. Kor. 15), d. h. die *Antizipation* jener Zukunft der Geschichte, die qualitativ eben anders ist als zukünftige Geschichte und geschichtliche Zukunft. In ihr ist Gott Gott, der Mensch schaut ihn von Angesicht zu Angesicht, und die ganze harrende Kreatur wird vom Frieden und der Gerechtigkeit einer neuen Schöpfung erfüllt. Diese Antizipation eschatologischer Zukunft Gottes mitten in der Geschichte ist dabei noch nicht identisch mit der vollen Gottesherrschaft selbst, sondern erst ihre Vorwegnahme und ihre Stellvertretung in den Verhältnissen der Geschichte durch den *„Christus* Gottes". Mit diesem Titel ist eine Vermittlung gemeint. Er meint soviel wie „Stellvertreter", „Mandatar", „Repräsentant", „Vorläufer" des kommenden Gottes. Darum ist nach 1. Kor. 15 die innere Zukunft der hier gegenwärtigen Christusherrschaft die volle Gottesherrschaft, und umgekehrt ist die volle erlösende Gottesherrschaft nirgendwo anders in der Geschichte gegenwärtig als in der ohnmächtigen Macht des auferweckten Gekreuzigten. *Christus* ist der anticipator des kommenden Gottes, der mit ihm kommenden Verwandlung und Erlösung der Welt und der darin lebendigen Humanität des neuen Menschen. Ich glaube, daß sich aus den ökumenischen Diskussionen

in „Faith and Order" und „Kirche und Gesellschaft" immer stärker dieses Christusverständnis herausbildet.

2. Der Gedanke der Antizipation, mit dem hier christologisch die Zukunft Gottes mit der Geschichte der Welt vermittelt wird, bleibt aber in der Luft hängen und kann zu Illusionen verführen, wenn man nicht deutlich genug sagt, wo denn diese göttliche Antizipation der Zukunft stattgefunden hat und stattfindet. Wir werden hier von der „Theologie der Hoffnung", die die Auferstehung Christi in ihrer Bedeutung für die Weltgeschichte mit Hilfe des Gedankens der Antizipation begreift, umkehren müssen zu einer „Theologie des Kreuzes". Die Antizipation des kommenden Reiches Gottes hat in der Geschichte am gekreuzigten Jesus von Nazareth stattgefunden. Das heißt: das kommende Reich Gottes hat keinen anderen Fuß auf dieser Erde als das Kreuz auf Golgatha. Nicht in Zukunftsträumen, sondern im Angesicht des Gekreuzigten sieht uns die Zukunft Gottes an. Im Gekreuzigten ist der Auferstandene irdisch gegenwärtig, sichtbar und erzählbar. Ist aber im Auferstandenen Gott selbst nahe, dann ist der Gekreuzigte das Angesicht und die Offenbarung des kommenden Gottes.

Was bedeutet das? Es bedeutet a) daß am Gekreuzigten offenbar wird, was an dieser Welt wirklich nicht in Ordnung ist. Das Kreuz Christi deckt die Gottlosigkeit und die Gottverlassenheit der Welt auf. Man kann darum bei allen Vorstellungen über die Zukunftsoffenheit der Welt und die Evolution der Menschheit nicht übersehen, daß die Mächte der Geschichte Gesetz, Sünde und Tod heißen und daß die Evolution nicht bedeutet, daß die Welt in dieser Hinsicht immer besser wird. Man wird christlich sein Augenmerk vielmehr auf die Opfer der Evolution richten müssen. Wenn die Antizipation der Zukunft Gottes an dem, nach dem Gesetz verurteilten und vom Staat gekreuzigten Christus stattfand, dann ist damit auch der soziale Ort bleibend bezeichnet, an welchem die Antizipationen der christlichen Hoffnung und der christlichen Liebe stattfinden sollen; nämlich an denen, die Jesus nach Matth. 25 seine geringsten Brüder nennt und mit denen er sich identifiziert: „Wer sie besucht, der besucht mich." Das aber sind nicht die progressiven Spitzen der Gesellschaft und der Evolution der Wirtschaft, sondern genau deren Opfer: die Hungrigen, Nackten, Unbehausten, Gefangenen usw.

Das bedeutet b), daß am Gekreuzigten offenbar wird, wie die Zukunft Gottes, der Freiheit und der Gerechtigkeit in dieser Geschichte vermittelt werden; nämlich durch das *stellvertretende Leiden Jesu Christi* und das ihm folgende *Handeln in Solidarität* mit den Leidenden. Die Form, die die Auferstehungsantizipation durch den Gekreuzigten bleibend gewonnen hat, ist seine Stellvertretung, sein Leiden und Sterben „für andere". Wir brauchen hier nicht auf die verschiedenen Vorstellungen über das „Für-Andere-Dasein Jesu Christi" eingehen. Wohl

aber ist es wichtig, zu sehen, daß die Antizipation der christlichen Hoffnung allein in der Stellvertretung für die lebendig und wirksam ist, die keine Zukunft haben. Um der Hoffnungslosen willen ist uns Hoffnung gegeben (W. Benjamin).

3. Wenn in Christus die Zukunft Gottes mit dieser Geschichte des Lebens und des Todes durch *Antizipation* und *Stellvertretung* vermittelt wird, so werden die weiteren Wege der Christenheit klar. Das *Evangelium* und die Sakramente antizipieren und zelebrieren die zukünftige Herrlichkeit Gottes, indem sie den gekreuzigten Christus vergegenwärtigen. Sie sind *signa prognostica*, indem sie *signa commemorativa* Christi sind (Thomas von Aquin).

Den *Glaubenden* wird Freiheit von Gesetz, Sünde und Tod durch die Kraft des Geistes zuteil. Sie werden vom „Angeld des Geistes" hier schon bewegt, der nach prophetischer Verheißung über „alles Fleisch" ausgegossen werden soll. Darum sind sie nicht von der Welt separiert, sondern stehen als die Erstlinge der neuen Schöpfung stellvertretend für die ganze harrende Kreatur ein. Indem sie das Kreuz auf sich nehmen, nehmen sie die Zukunft der Erlösung vorweg. Indem sie für andere eintreten, leben sie schon hier aus jener Zukunft, in der Gerechtigkeit und Leben herrschen.

Die *Gemeinde* der Glaubenden lebt von der Anerkennung der anderen. Sie durchbricht damit das Gesetz menschlicher Gesellschaft, nach dem nur gleich und gleich sich gern gesellt. Sie wird aus „Juden und Heiden, Herren und Knechten, Gebildeten und Ungebildeten, Männern und Frauen" konstituiert und beweist nur so, daß der Geist Christi in ihr lebt. Indem sie aber aus Ungleichen und anderen besteht, nimmt sie die Zukunft der menschlichen Emanzipation des Menschen vorweg.

Im *leiblichen Gehorsam*, und das schließt den politischen, sozialen und ökonomischen Gehorsam mit ein, folgen sie Christus nach und antizipieren damit schon hier unter den Bedingungen des Todes die Auferstehung des Leibes und des Fleisches. So gehören Vergegenwärtigungen des Gekreuzigten und Antizipationen der neuen Welt zusammen.

III.

Wir kommen nach dieser christologischen Begründung auf das moderne Problem von christlicher Hoffnung und Entwicklung zurück und fragen nach den Konsequenzen.

1. Wir haben *zwei Möglichkeiten, von der Zukunft zu sprechen.* Wir sprechen *von dem, was wird,* und *von dem, was kommt.* Darin steckt ein tiefer Unterschied. Das, was wird, kann man seiner Möglichkeit und seiner Wahrscheinlichkeit nach aus den Faktoren und Tendenzen der Gegenwart errechnen. Man ana-

lysiert die Entwicklungen und kalkuliert die Zuwachsraten. Man extrapoliert die mögliche Zukunft aus Vergangenheit und Gegenwart. Das ist die Methode der Futurologie und wissenschaftlichen Prognostik. Ich würde das die *berechenbare Zukunft* nennen. Sie ist aber nicht identisch mit der *wünschbaren* und *erhofften* Zukunft. Auf Grund der Erkundung möglicher Zukünfte muß man sich stets für eines oder mehrere Ziele entscheiden. Man muß die Prioritäten festlegen. Die wünschbare Zukunft und die Wertprioritäten ergeben sich keineswegs aus der errechenbaren Zukunft von selbst.

Wir sollten diese Unterscheidung zwischen errechenbarer Zukunft und erwünschbarer Zukunft machen, um aus der nur technokratischen Verlängerung gegenwärtiger Verhältnisse in die Zukunft herauszukommen und humane Zukunft überhaupt denken zu können. Es ergibt sich aus unserer Sprachgeschichte, daß wir zwei Worte für Zukunft haben. Für das, was wird, haben wir das Wort *futurum*, future. Für das, was kommt, haben wir das Wort *avenir, Zukunft*. Das deutsche Wort „Zukunft" ist nicht ein Äquivalent für das lateinische Wort futurum, sondern eine Übersetzung des lateinischen Wortes adventus, und dieses ist ein Äquivalent für das griechische Wort parusia. Das futurum kann man aus den Eingeweiden der gegenwärtigen Geschichte extrapolieren. Es entspricht der berechenbaren Zukunft. Den adventus aber kann man nur antizipieren. Wünschbare Zukunft, erhoffte Zukunft gehört in den Bereich der Parusieerwartung.

Extrapolation und *Antizipation* sind verschiedene Weisen der Zukunftsvergewisserung. In der konkreten Praxis aber müssen wir ständig beides miteinander verbinden. Erst wenn soziologische, ökonomische und wissenschaftstheoretische Extrapolationen mit ethischen Antizipationen verbunden werden, ergibt sich Sozialpolitik. Sie ergibt sich weder aus der berechenbaren und extrapolierten Zukunft allein, noch aus ethischen Maximen und Wünschen allein, sondern erst aus der Verbindung dessen, was man weiß und kann, mit dem, was man hofft und wünscht. Die moderne Verwissenschaftlichung der Futurologie in „forecasting units" und „lookout institutions" nimmt uns keineswegs die Verantwortung für die wünschbare Zukunft ab, sondern setzt im Gegenteil die soziale Phantasie frei. Denn bei der Erweiterung der Möglichkeiten und der möglichen Zukünfte brauchen wir nichts so sehr wie Entwürfe wünschbarer Zustände. Die Reduktion der Zukunftsplanung auf Technologie und angeblich wertfreie Analysen verschleiert nur die vorhandenen Wünsche der herrschenden Mächte. Planen kann sinnvoll nur, wer die Macht der Durchsetzung hat. Die in der Planungsmentalität versteckte wünschbare Zukunft ist die Perpetuierung der vorhandenen Machtverhältnisse auf der Erde. Wenn wir also berechenbare von wünschbarer Zukunft unterscheiden und gegenüber den vorhandenen Wirtschafts- und Hochschulplanungen, die auf reiner Extrapolation beruhen, die Antizipationen wünschbarer Zukunft betonen, so müssen wir sofort fragen: *wünschbar für*

wen? „Jedes Jahr scheinen wir besser gerüstet, das zu erreichen, was wir wollen. — Aber was wollen wir eigentlich?" fragte Bertrand de Jouvenel.

2. Aus dem Gesagten ergibt sich zweierlei:

a) Wenn der christliche Glaube von den Antizipationen der verheißenen Zukunft Gottes in Christus und im Geiste lebt, so ist es in den heutigen Verhältnissen seine Aufgabe, soziale Phantasie für die wünschbare Zukunft einer bewohnbaren Erde zu entwickeln. Denn das heutige Verhältnis von berechenbarer und wünschbarer Zukunft ist in ein Mißverhältnis durch die Überwucherung der Wünsche durch die Berechnungen geraten. Uns ist so vieles möglich geworden, daß wir nicht mehr wissen, was wir wollen. „Die Menschen sind Götter geworden, aber noch keine phantasievollen" (Robert Jungk). Bei der Mairevolte 1968 gab es in Paris die Parole: „L'imagination au pouvoir!" Wir brauchen also soziale, ökonomische und politische Wunschkataloge. Wer das Ende nicht bedenkt, macht sich die Zukunft zum Feind. Der „cultural lag" der einseitigen Investition menschlicher Phantasie in machbare und berechenbare Zukunft muß durch neue Anreize der gesellschaftspolitischen und humanen Phantasie überwunden werden.

b) Nun steht, wie gesagt, die wünschbare Zukunft aber keineswegs leer und offen. Hinter der Reduktion auf technisches Zukunftsdenken verbirgt sich der klare Wunsch nach der Perpetuierung bestehender Machtverhältnisse. Darum kann der christliche Glaube nicht einfach die bisherigen Verhältnisse, die in Evolution begriffen sind, mit seiner „großen Hoffnung" (ultimate hope) überhöhen und stimulieren. Er kann auch nicht die Vernunft einfach zur Vernünftigkeit befreien wollen, sondern muß fragen: cui bono? D. h. er muß die vorhandenen Interessen und Interessenkonflikte an wünschbarer Zukunft aufdecken und die ideologischen Hintergründe der Technokratie aufdecken.

Der Ansatzpunkt dafür liegt in seiner grundsätzlichen Erkenntnis, daß die Antizipation der Zukunft Gottes am Gekreuzigten stattfand. Infolgedessen wird er seine soziale Zukunftsphantasie nicht evolutionär entwickeln dürfen, sondern dialektisch und stellvertretend für jene, die zu Opfern der bisherigen und gegenwärtigen Evolution geworden sind und werden. Die Zukunft, auf die der christliche Glaube hofft, beginnt nicht „oben" an den Spitzen der Evolution und in den advanced societies, sondern, wie am Gekreuzigten zu sehen ist, „unten" bei den Zukunftslosen und Hoffnungslosen, den Opfern der Weltgeschichte. Diese Umkehrung bewirkt die Dialektik des Kreuzes. Die christliche Hoffnung muß darum die Phantasie der Liebe für die Ungeliebten und Vernachlässigten und Zurückgebliebenen entwickeln. Das bringt diese Hoffnung stets in eine gewisse Nähe zu revolutionären Zukunftshoffnungen, zu den Aufständen der Bedrückten und

Vernachlässigten und in eine kritische Distanz zu den Fortgeschrittenen und „Entwickelten". Nicht die sog. unterentwickelten Länder sind das Problem, sondern umgekehrt die sog. entwickelten Gesellschaften. Auf Grund des Glaubens an den Gekreuzigten gibt es für die Sicht der christlichen Hoffnung so etwas wie einen „Messianismus der Armen", denn in der Zukunft Gottes werden die Armen die Reichen retten (Luk. 16) und nicht die Reichen die Armen. Das Manifest der christlichen Theologie der Hoffnung sind die Seligpreisungen Jesu, die den Armen, Trauernden und Hungernden die Zukunft des Reiches Gottes verkünden.

IV.

Zusammenfassung:

1. Der christologische Begriff der *Antizipation* der Zukunft, den wir verwendet haben, macht dem christlichen Glauben in allen seinen Lebensäußerungen seine eigene Vorläufigkeit bewußt und bewegt ihn darum zur Entfaltung seiner Phantasie.

2. Der christologische Begriff der *Stellvertretung*, den wir verwendet haben, weist die Christen darauf hin, für wen und wo sie sich mit der Phantasie der Liebe einsetzen sollen.

3. Die für das Christentum grundlegende Erkenntnis, daß die Zukunft Gottes mit dem Gekreuzigten begonnen hat, bringt die Christen in einen kritischen Konflikt mit den technokratischen Entwicklungsvorstellungen. Dieser Konflikt wird nicht im Namen der letzten, übernatürlichen Hoffnung gegen die vorletzten, irdischen Hoffnungen geführt, sondern im Namen und zugunsten der jetzt und in Zukunft vom Entwicklungsprozeß Vernachlässigten, Unterdrückten und Ausgeschlossenen.

4. Es kommt darauf an, die *gewünschte Zukunft* von der geplanten und *berechneten Zukunft* unterscheiden zu lernen, um 1. die vorhandenen Wünsche hinter der jetzt geplanten und berechneten Zukunft offenzulegen und nach Interessen und Machtverhältnissen zu fragen, und 2. die wahren Wünsche aller Menschen zu formulieren und sie zur Geltung zu bringen.

5. Die christliche Hoffnung auf die letzte Zukunft darf sich nicht zur höheren Weihe der Hoffnungen der sich jetzt Entwickelnden hergeben. Das wäre ein Verrat des Kreuzes und derer, die der Gekreuzigte seine Brüder genannt hat. Man sollte darum versuchen, ohne das übliche Schema von „Natur und Gnade" und ohne die herkömmliche „Zwei-Reiche-Lehre" die Zukunft um Christi willen zu bedenken.

Weltliche und kirchliche Katholizität

VON JOSEF SMOLIK

Die Frage der Einheit der Kirchen, das eigentliche Thema der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, erschien auf der Vollversammlung in Uppsala manchen Teilnehmern als eine Art Flucht vor der Wirklichkeit. Die Vollversammlung konzentrierte sich auf die Erneuerung der Welt. Die Frage nach der Einheit der Kirche wurde in den Kontext der Erneuerung der Welt hineingestellt, in der die Rassen-, Klassen- und Altersunterschiede überwunden, die Güter der Erde recht gebraucht und vermehrt und die Menschenrechte hergestellt werden. Das Ziel der ökumenischen Bewegung — die kirchliche Katholizität — geriet in dieser veränderten Lage an die zweite Stelle. Das stellt die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vor die Frage, ob sie nicht ein Gebiet ist, in das man sich vor den aufgewühlten Wellen der Welt flüchten kann, das jedoch für die junge Generation jede Anziehungskraft verliert, weil es statt des engagierten Dienstes den Luxus der theologischen Diskussion betreibt.

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieses Artikels diese Lage erschöpfend zu analysieren. Seit Uppsala ist es klar, daß man die kirchliche Katholizität nicht isoliert von der weltlichen Katholizität sehen kann. Die ökumenische Bewegung kann nicht nur aus den theologischen Faktoren erklärt werden. Die nichttheologischen Faktoren spielten bei ihrer Entstehung und in ihrem Leben eine bedeutende Rolle mit. Man kann nicht leugnen, daß die radikale Säkularisierung, die besonders in den sozialistischen Ländern in Erscheinung tritt, indirekte Auswirkungen auf die ökumenische Bewegung hatte. Das Ringen um die kirchliche Katholizität wird von marxistischen Soziologen als eine Art Selbstverteidigung des Christentums, das seine Positionen und seinen Einfluß verliert, interpretiert. Die ökumenische Bewegung stellt nach dieser Auffassung eine Antwort auf die universalistischen Ansprüche des Säkularisierungsprozesses dar.

Wir wollen in den folgenden Ausführungen das Verhältnis kirchlicher und weltlicher Katholizität im ökumenischen Denken des letzten Jahrzehnts erörtern. Sodann wollen wir einige grundsätzliche Gedanken zum Problem der Katholizität entwickeln.

I. Von Montreal nach Canterbury

In der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung spürte man seit dem Anfang der sechziger Jahre, daß das Verhältnis zwischen der Einheit der Welt und der Einheit der Kirche ein ernstes theologisches Problem darstellt. Die Welt-

konferenz in Montreal 1963 formulierte als die Aufgabe für die weitere Arbeit an diesem Problem die Frage, wie „Christi Herrschaft über die Welt beschrieben werden muß ... Darf man darunter nur die Ausübung seiner Herrschaft durch die Kirche verstehen? Ist es eine Herrschaft, die er *jetzt* ausübt, auch abgesehen von der Gemeinschaft der Gläubigen, und wenn, dann wie?"[1] In dem Wort an die Kirchen aus Montreal finden wir Formulierungen, die dieses Problem signalisieren: „Wir sind auf dem Weg zur Einheit der Christen. Das haben wir in Montreal von neuem gesehen, denn uns wurde gezeigt, daß der Herr der ganzen Welt am Werk ist, was auch immer wir tun. Er gestaltet eine Welt, die nicht verleugnen kann, daß sie e i n e Welt ist, es sei denn, sie zerstörte sich selbst. In dieser Welt finden wir Christen uns zueinandergezogen und -getrieben. Das ist gemeint, wenn wir von einer ‚ökumenischen Wirklichkeit' sprechen, die schneller Gestalt gewinnt, als wir es verstehen oder zum Ausdruck bringen können."[2]

Die weitere Entwicklung war nicht ohne Spannungen, wie die Konferenz in Aarhus (1964) zeigt. Einerseits bestand die Tendenz, die traditionelle Thematik der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Taufe, Eucharistie, Ordination usw.) als das einzig legitime Gebiet zu betrachten, andererseits spürte man, daß man der Problematik der Welt nicht ausweichen kann. Das Thema „Schöpfung, neue Schöpfung und die Einheit der Kirche" war das Ergebnis der Auseinandersetzungen über diese Frage.

Eine Wendung in dem Denken über das Verhältnis kirchlicher und weltlicher Katholizität brachte die Konferenz in Bristol (1967). Der Vorsitzende des Arbeitsausschusses, Bischof O. Tomkins, charakterisierte diese Wendung auf folgende Weise: „Wir wurden uns in wachsendem Maße der Tatsache bewußt, daß eine *neue Dimension* der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und eine neue Konzeption ihrer Aufgabe unausweichlich sind. Einheit wird so gesehen, daß in ihr der Mensch in der Schöpfung und in der Geschichte erscheint. Viele von Ihnen beteiligten sich an dem geistigen Ringen, das dem Referat von Professor Sittler in Neu-Delhi folgte, und an unseren Auseinandersetzungen in Aarhus, ob dies eine legitime Aufgabe für die Kommission sei."[3]

Die Entdeckung der neuen Dimension hatte Konsequenzen für die inhaltliche und methodische Arbeit der Kommission. Man erkannte, daß die Frage der Einheit der Welt für die Frage der Einheit der Kirche nicht nur im soziologischen, sondern auch im theologischen Zusammenhang zu beurteilen ist. Das Dokument der I. Sektion aus Uppsala bringt das zum Ausdruck: „Wenn wir die Schau der Einheit, die dieser Generation gewährt ist, und die vielen Gaben göttlichen Großmuts betrachten, die zur Bereicherung der Menschheit gegeben sind, wird uns die Tragik unserer Spaltungen — einschließlich unserer Spaltungen auf dieser Vollversammlung — erneut bewußt. Wir sehen ein, wie hohl und leer unser

Reden über Katholizität klingen mag und wie weit wir hinter dem Ruf des Heiligen Geistes zurückbleiben."[4]

Man machte jedoch noch eine weitere inhaltliche Entdeckung. Es ist unmöglich, das Verhältnis zwischen der Einheit der Welt und der Einheit der Kirche in statisch-ontologischen Kategorien auszudrücken. Das Studienprojekt über die Herrschaft Christi (Finality of Christ) scheiterte ebenso, wie das Thema „Schöpfung, neue Schöpfung und die Einheit der Kirche" unerfüllt blieb, wahrscheinlich auch darum, weil man sich vom ontologischen Denken nicht genug trennen konnte. Man kann das Verhältnis von kirchlicher und weltlicher Katholizität nur unter dem Aspekt der Sendung der Kirche in der Welt in dynamischen, eschatologischen Kategorien betrachten.

Es ist allerdings noch zu einer weiteren Akzentverschiebung gekommen, die durch den Wechsel des ursprünglich vorgeschlagenen Titels für die erste Sektion der Vollversammlung gekennzeichnet ist. Die Kommission wählte statt des Titels „Die Einheit der Kirche in einer zusammenschrumpfenden Welt" den Titel „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche". So taucht in den ökumenischen Auseinandersetzungen der Begriff der Katholizität auf, der die Atmosphäre der sich vertiefenden Gespräche mit der römisch-katholischen Kirche zeigt.

Die methodische Veränderung bestand in der Aufnahme der dialogischen Methode. Diese Methode wurde bei der Ausarbeitung des Dokumentes „Gott in Natur und Geschichte" erfolgreich gebraucht. Es ist interessant, daß sich die Legitimierung der dialogischen Methode fast gleichzeitig mit der Aufnahme der kritisch-historischen Methode für die traditionellen Themen der Kommission ereignete.

Die weitere Entwicklung nach Bristol und Uppsala geht in der Richtung der sich vertiefenden Konvergenz der ökumenischen Thematik. Diese Thematik konzentriert sich auf den Begriff des Humanum. Dieser Begriff bildet den gemeinsamen Nenner weltlicher und kirchlicher Katholizität. In der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung kommt dadurch endlich das lange Zeit umstrittene Thema zur Geltung. Die Tagung des Arbeitsausschusses in Canterbury besprach das Studiendokument „Einheit der Kirche — Einheit der Welt". Im folgenden wollen wir einige Gedanken als Beitrag zur Aussprache über dieses Thema darlegen.

II. Die Problematik der Katholizität

Das Thema der Katholizität heute?

Wir erwähnten schon, daß auf der Vollversammlung in Uppsala die Frage der Katholizität an den Rand geriet. Die Situation wurde von der Theologie des Säkularen beherrscht. Der orthodoxe Theologe J. Meyendorff charakterisiert diese

Theologie auf folgende Weise: „Die Kirche hat für diese Theologen keine zentrale Stelle in der Ökonomie des Heils; die Einheit wird zur Frage zweiten Ranges; Probleme von Glauben und Kirchenverfassung scheinen ihnen uninteressant. Ein anderer Aspekt dieser Theologie (repräsentiert auf verschiedene Weise bei Bultmann und Tillich) ist die Verneinung der Bedeutsamkeit der Geschichte für den christlichen Glauben."[5]

Diese Lage, in der noch das Echo der ökumenischen Desillusionierung nach der Konferenz in Montreal nachklingt, hat zweifellos ihre positiven und negativen Züge. Zu den negativen Zügen gehört die Gefahr, daß die ökumenische Bewegung ihr Gesicht verliert, daß sie nur ein verspätetes Echo der Forderungen der säkularen Humanismen darstellt, worauf E. Schlink aufmerksam macht.[6] Ich sehe jedoch in dieser Lage auch positive Motive. Die ökumenische Bewegung kommt zu der Erkenntnis, daß die Grundlagen für eine ökumenische Theologie tiefer und breiter angelegt werden müssen. Es ist nötig, die Bedeutsamkeit der Geschichte für den christlichen Glauben in der Auseinandersetzung mit dem theologischen Existentialismus zu klären und das Verhältnis zwischen der Ökonomie des Heils, in der die Kirche ihre wichtige Rolle hat, und der Theologie der Entwicklung zu analysieren.

Dies alles stellt die Frage, ob die Zeit nun schon reif ist, die Frage kirchlicher Katholizität präziser als bisher theologisch zu konturieren, oder ob es noch zu früh wäre, weil noch viel Studienarbeit zu leisten ist und in der ökumenischen Gemeinschaft noch mehr zusammengelebt werden muß. Dieses Zögern und Abwarten, dem Gedanken kirchlicher Katholizität schärfere Konturen zu geben, hat seine Analogie auch auf dem Gebiet der organisatorischen Bestrebungen in der Ökumene. Man kann das an dem Problem der Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im Ökumenischen Rat illustrieren. Lukas Vischer zeigt, daß die Gemeinsame Arbeitsgruppe zu dem Schluß kam, daß keine Kirche oder Institution den Anspruch erheben kann, die ökumenische Bewegung zu repräsentieren, weil es nur *eine* ökumenische Bewegung gibt.[7] Laßt uns noch die Feststellung Barths hinzufügen, daß „der motus oecumenicus außerhalb der katholischen Kirche entstanden ist".[8] L. Vischer erwähnte schon im Jahre 1966, daß die römisch-katholische Kirche die Mitgliedschaft in der ökumenischen Gemeinschaft annehmen könnte. „Der Umstand, daß die Forderung im § 12 des Dekrets über den Ökumenismus nach anfänglichem Zögern schließlich in verhältnismäßig starker Weise in anderen Texten des Konzils, wie dem Dekret über die Kirche in der heutigen Welt, aufgenommen worden ist, könnte darauf hindeuten, daß die Schwierigkeit allmählich überwunden werden kann und daß sich die römisch-katholische Kirche in immer stärkerem Maße bereit findet, der Gemeinschaft der Kirchen nicht nur in Offenheit gegenüberzutreten, sondern sich in sie einzufügen."[9]

Ein anderer Weg zur Einheit, der seit der Reformation nicht mehr erwogen

wurde, ist der Weg des ökumenischen Konzils. Man findet ganz kontroverse Urteile darüber, wie sich die Reformation zu diesem Gedanken stellte. Hans Küng, der sich mit dem Gedanken des ökumenischen Konzils eingehend befaßt hat, schreibt, daß „schon Luther und Melanchthon im späteren Stadium der Reformation ein evangelisches Konzil im Grunde fürchteten, da von ihm eher eine Schwächung als eine Stärkung der Einheit zu erwarten war".[10] Demgegenüber behauptet K. E. Skydsgaard, daß Luther „sein ganzes Leben sich nach einem Konzil, das christlich und frei wäre, sehnte".[11] Die evangelischen Kirchen in der Tschechoslowakei feiern in diesem Jahre die dreihundertjährige Wiederkehr des Todestages des letzten Bischofs der Brüderunität, Johann Amos Comenius. Sein von dem Heidelberger Slawisten Tschischewski vor dem Kriege gefundenes Werk „De emendatione rerum humanarum consultatio catholica"[12] schlägt ein ökumenisches Konzil und ein kirchliches Konsistorium (eine Analogie des Weltrates der Kirchen) vor.

Die Vollversammlung in Uppsala äußerte sich positiv zu dem Gedanken des ökumenischen Konzils. „Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen, die einander verpflichtet sind, sollten auf die Zeit hinarbeiten, wenn ein wirklich universales Konzil für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann."[13] So taucht dieser Gedanke seit der Reformationszeit wieder auf. Von viel mehr als von einem Auftauchen kann man jedoch zur Zeit nicht sprechen. In diesem Zusammenhang scheint es, daß in der Frage der Vertiefung der Einheit innerhalb der ökumenischen Bewegung die Frage des Kairos eine wichtige Rolle spielt.

Die Gefahr der Abstraktheit

Das kirchliche und das weltliche Denken über die Katholizität leiden an gefährlicher Abstraktheit. Sowohl der Begriff säkularer Katholizität wie auch der Begriff kirchlicher Katholizität sind sehr vage und unbestimmt in ihrer Abstraktheit. Der Mangel ökumenischer Erwägungen über die Einheit liegt in der Unklarheit, die daraus entsteht, daß man diesen Begriff gebraucht, ohne ihn näher zu definieren. Was versteht man unter dem Begriff der säkularen Katholizität? Es kann sich doch nicht nur um eine Summe von Menschen, von Völkern, von verschiedenen Kulturen und Traditionen handeln. Man kann sich die Menschheit in ihrer Einheit auch nicht als eine utopisch aufgefaßte Weltbruderschaft vorstellen. Es handelt sich um einen geschichtlichen Prozeß, wobei allerdings die Perspektiven und die Gestalt dieses Prozesses aus verschiedenen Teilen der Welt verschiedenartig erscheinen. Wir laufen immer wieder Gefahr, die Menschheit nach unserem eigenen Muster vereinigen zu wollen, nach dem Muster, das wir uns auf Grund unserer spezifischen geschichtlichen Erfahrungen bildeten und das wir an andere Teile der Welt anpassen möchten. Allmählich bahnt sich in der

Ökumene das Bewußtsein den Weg, daß die Anthropologie den Schlüssel für das Verständnis der Einheit der Welt liefert. Die Analysen der säkularen Anthropologien zeigen jedoch, daß es sich auch in ihnen nicht um den universalen Menschen handelt, sondern um eine ideologische Abstraktion, die partikularistisch ist, die nicht vereinigt, sondern trennt.

Ebenso vage sind die Vorstellungen von kirchlicher Katholizität. Auch sie stellt oft nur eine entweder platonische oder juristische Abstraktion dar. Die unsichtbare Einheit der Kirche, wie sie besonders Calvin hervorhebt, war nicht imstande, nationale und politische Spannungen innerhalb des Protestantismus zu überwinden. Auch die missionarisch und eschatologisch verstandene Katholizität bleibt oft nur ein Ideal, das sehr weit von der geschichtlichen Wirklichkeit entfernt ist. Der Mangelhaftigkeit der juristischen Auffassung der Katholizität, die die charismatischen Momente im Leben der Kirche ablehnt, versucht die Betonung des Volkes Gottes in „Lumen gentium" entgegenzuwirken. Das Echo der Einheitsformel von Neu-Delhi ist ein überzeugendes Beispiel dafür, daß man gerne das Gebiet der bloßen Abstraktion im Denken über die Katholizität verlassen möchte. Die Neigung zu logischen oder juristischen Abstraktionen ist besonders im westlichen Christentum sehr groß. Der Beitrag des orthodoxen Denkens in den Diskussionen über die Einheit besteht gerade darin, daß er durch seinen Nachdruck auf die Liturgie, auf das logisch Unfaßbare und juristisch Unverfügbare hinweist und so auf die doxologisch erlebte Katholizität dringt, die logische und juristische Strukturen überragt, weil sie im Geheimnis der Heiligen Trinität ihren Ausgangspunkt findet.

Liturgie als Ausgangspunkt der Katholizität

Die theologische Diskussion über die Katholizität wird von der Spannung zwischen der missionarisch-eschatologischen Auffassung der Katholizität, die zur Abstraktion verführt, und der ontologischen Auffassung, die sich leicht institutionalisiert, beherrscht. Diese Spannung zeigt, daß kirchliche Katholizität sich in den Rahmen der einfachen aristotelischen Logik nicht einordnen darf. Diese beiden Auffassungen können nur in der gottesdienstlichen Gemeinschaft überwunden werden. Der logisch unlösbare Widerspruch zwischen der Katholizität als Gegebenheit und der Katholizität als Aufgabe wird in der gottesdienstlichen Dimension aufgehoben. Kirchliche Katholizität kann nicht ohne den gemeinsamen Gottesdienst gefunden werden. Im Gottesdienst begegnen wir dem universalen Menschen Jesus in der Partikularität seiner jüdischen Menschlichkeit. In dieser Begegnung finden wir die wahre Menschlichkeit in der Vergebung, die nicht nur eine Abstraktion, sondern wahre Realität ist. Die tiefste Lösung der Spannung zwischen den Heiden und den Juden konnte nur in der Vergebung Christi gefunden werden.

Dieser Erfahrung der gottesdienstlichen Begegnung mit dem universalen Menschen gibt die patristische Theologie ihren Ausdruck im christologischen Dogma vom Gottmenschen und im Dogma der Trinität. Die Doxologie, in der die Heilige Trinität immer wieder vorkommt, ist das Bekenntnis der universalen Tragweite der in Christus erlebten Gemeinschaft. (Es ist nicht uninteressant, daß Hegel seinen Universalismus aus dem Gedanken der Trinität ableitet. Die Theologie des Todes Gottes ist unter anderem auch ein Ausdruck des Verlustes der universalen Dimension der Theologie in den protestantischen Denominationen, die ihre Gottesvorstellung mit ihren engen geschichtlichen Horizonten verbunden haben.)

Die christliche Gottesdienstversammlung ist eine höchst engagierte Versammlung, weil sie innerhalb des Gottesdienstes den Ruf zur Sendung hört, dem sie nicht ausweichen kann. In der Verwirklichung dieser Sendung wird die Katholizität real in der säkularen Geschichte bis in das Märtyrertum, wie die Heiligenfeste zeigen. Wenn die Einheit Wirklichkeit annehmen soll, muß sie im Gottesdienst und in der konkreten Aktion im geschichtlichen Kontext verankert werden. Dieser Kontext wird heute am schärfsten durch die Rassenfrage und durch die Frage des Hungers konturiert.

Die Theologie des Säkularen?

Wenn es schon schwierig ist, den Inhalt kirchlicher Katholizität begrifflich zu bewältigen, obwohl man sich dabei auf eine tausendjährige Tradition stützen kann, so ist diese Aufgabe im Falle weltlicher Katholizität theologisch fast unlösbar. Die Theologie des Säkularen versteht säkulare Katholizität als einen geschichtlichen Prozeß der Humanisierung. Das Ziel dieses Prozesses fordert die Veränderung der gegebenen Strukturen. Die hervorragenden Vertreter dieser Theologie sind fast dabei, diesem Prozeß nicht nur einen universalen, sondern sogar einen theologischen Charakter eines neuen Äons zu geben. Der Prozeß der Humanisierung und der Demokratisierung hat seine philosophischen Wurzeln im Naturrecht, wie J. Habermas nachweist.[14] Er wuchs nicht direkt aus den christlichen Kirchen, die ihm lange Zeit höchst kritisch gegenüberstanden. Erst in der Gegenwart, da dieser Prozeß eine globale Gestalt annimmt, kommt es in der ökumenischen Bewegung zu einer Veränderung, wie das auf der Vollversammlung in Uppsala dokumentiert wurde.

Es wäre jedoch eine falsche Beurteilung der Lage, wenn man meinen würde, daß in den Kirchen die positive Einstellung zum Säkularisierungsprozeß schon die Oberhand gewonnen hat. Die orthodoxen Theologen sehen in der Säkularisierung keinesfalls eine Erscheinung solcher Potenz, die ihr die Theologie des Säkularen zuschreibt. Ebenso lehnt die Tradition der konservativen Evangelikalen diese Theologie ab. Inmitten einzelner Kirchen läuft die Trennungslinie

in diesen Fragen hindurch. Die ökumenische Bewegung muß sich mit den säkularen Humanismen, die besonders die junge Generation ansprechen, die in ihnen einen Weg zur Einheit der Menschheit in Frieden und Gerechtigkeit sieht, konfrontieren. In dieser Konfrontation teilt sich die gegenwärtige Christenheit in zwei Strömungen: die eine verbindet den Gedanken der kirchlichen Katholizität mit dem Universalismus der säkularen Humanismen so eng, daß das zu einem ekklesiologischen Ausverkauf führt, die andere verschanzt sich in alten Traditionen, so daß sie den Kontakt mit dem Menschen von heute verliert, was zum allmählichen Absterben der Kirche führen muß. Keiner von diesen Wegen ist theologisch gangbar. Die Frage der Konfrontierung mit dem Universalismus der säkularen Humanismen wird so zum Prüfstein der kirchlichen Katholizität. Die ökumenische Bewegung in der gegenwärtigen Form kann nur dann überleben, wenn es ihr gelingt, eine Plattform des Dialogs für diese Positionen zu sein.

Neue Schöpfung

Säkulare Katholizität erreicht in der Gegenwart eine kosmische Dimension. Josef Sittler[15] machte auf diese Entwicklung schon in Neu-Delhi aufmerksam. Die Ergebnisse der Naturwissenschaft veränderten schrittweise seit der Renaissancezeit das Gesicht der Welt. Diese Tatsache blieb eine lange Zeit außerhalb des Interesses des theologischen Denkens und des geschichtlichen Bewußtseins der Menschheit. Der Marxismus machte auf die geschichtliche Bedeutung dieser Tatsache aufmerksam. In der Gegenwart kommt es auf dem Gebiet der technischen Entwicklung zu neuen, tiefen Veränderungen. Die technisch-wissenschaftliche Revolution ermöglicht, in den Kosmos einzudringen. Die allmähliche Vereinigung der Menschheit ist eine technische Notwendigkeit. Es kommt allerdings nicht nur zu äußeren Veränderungen. Die Konsequenzen der technisch-wissenschaftlichen Revolution spiegeln sich im Bewußtsein der Menschen ab. Im menschlichen Bewußtsein kommen neue Gedanken auf, die in ihm verschüttet waren. Man wird sich dessen bewußt, daß es nur e i n e Welt gibt. Die atomare Bedrohung ruft Weltbewegungen für den Frieden hervor. Bei der Teilnahme an den Ergebnissen der kosmischen Forschung erlebt die Menschheit die Tatsache der Einheit wie nie zuvor. Die Verbindung des wissenschaftlich-technischen und des geschichtlichen Bewußtseins mündet in die Futurologie aus, die eine Art säkularer Eschatologie darstellt. Die kosmische Dimension, die vor einigen Jahrzehnten Teilhard de Chardin entdeckte, wird vom Menschen des 20. Jahrhunderts immer mehr erlebt.

Der Prozeß der Humanisierung und der Technisierung entwickelt sich jedoch nicht automatisch in einer harmonischen Beziehung. Er wird auch von einer ganzen Reihe von Schattenseiten begleitet, wie die schon erwähnte Atombombe verdeutlicht. Das Humanum wird in diesem Prozeß einer der schwersten Prüfungen ausgesetzt. Die Kirche, die in der Eucharistie die universale Menschlichkeit

Jesu in ihrer geschichtlichen Partikularität erlebt, stellt schon durch ihre bloße Existenz einen Beitrag für das Humanum dar, indem sie die tiefsten Spannungen unter den Menschen zur Versöhnung bringt. Die Kirche ist jedoch auch dazu berufen, sich von der Ebene des unmenschlichen Handelns prophetisch zu distanzieren. Die kirchliche Katholizität ist nicht eine solche Katholizität, die die geschichtliche Totalität nur versöhnt. Sie schließt auch aus der geschichtlichen Wirklichkeit und aus der Schöpfung jene Kräfte aus, die die Existenz und die Möglichkeit der einen Welt ernsthaft bedrohen. In dieser zweifachen Bewegung der diakonischen Solidarität und der prophetischen Distanz findet die Kirche ihre Sendung, die Welt von innen als die neue Schöpfung zu integrieren. In dieser Sendung besteht das Bindeglied weltlicher und kirchlicher Katholizität.

Katholizität in der Sendung

Eine bewußte Begegnung kirchlicher und weltlicher Katholizität steht jetzt erst am Anfang. In den letzten Jahren prägte man für diese Begegnung den Namen „Dialog". Im Dialog verändert sich das Verhältnis von Welt und Kirche. Die Kirche gibt das Bestreben auf, die Welt in der Verbindung mit der Macht zu christianisieren, die Welt hört auf, die Kirchen nur als Requisiten der Geschichte zu betrachten. Der Dialog hilft, die Kluft der Vorurteile zu überbrücken, die zwischen der Kirche und der Welt aus der Disproportionalität ihrer gegenseitigen Entwicklung, in der die Kirche zurückblieb, entstanden sind. Der Dialog dient der Kirche, das Anliegen der säkularen Humanismen zu erkennen und sachlich und sachgemäß in ihrer Verkündigung zu reden.

Das Verhältnis der Kirche und der Welt erschöpft sich jedoch nicht nur im Dialog. Verhältnismäßig schwer setzt sich der Gedanke des Dialogs in der Kirche durch, was ein Zeichen dafür ist, daß die Kirche ihr Gegenüber in der Welt als das Gebiet ihrer Sendung und ihres Dienstes nur schwer zu erkennen vermag. Aber die Kirche enthüllte endlich die missionarische Tragweite der Katholizität und der Apostolizität. Der Gedanke der Sendung in der Welt und die kirchliche Katholizität gehören zusammen, wie aus dem Gebet Jesu ersichtlich ist (Joh. 17, 21). Die Einheit der Christen, für die Jesus betet, ist nicht ein Ziel in sich, ist nicht auf sich selbst bezogen. Der Einheitsgedanke wird in einem Atem mit dem Sendungsgedanken ausgesprochen.

Wir dürfen jedoch nicht vergessen, daß der Einheitsgedanke im Gebet Jesu in der trinitarischen Theologie verwurzelt ist. Die Existenz der Einheit der Kirche, nicht die Auflösung der Kirche in der Welt, ist die Voraussetzung der Erfüllung der Sendung Jesu. Kirchliche Katholizität ist in der johanneischen Theologie nicht durch die Bedrohung der Christen in der Welt bedingt. Erst eine spätere, institutionelle Auffassung der Einheit nahm diese Züge der Verteidigung vor der Welt im Ringen mit der Gnosis an. In der biblischen Auffassung ist die Einheit die

Einheit des Glaubens, daß Gott Jesus Christus gesandt hat, und die Einheit der Liebe in der Gemeinschaft der Kirche. Diese Liebe spiegelt die Liebe zwischen Gott dem Vater und dem Sohn im Heiligen Geist wider. Diese trinitarisch verankerte Einheit wird allerdings falsch verstanden, wenn sie die Perspektive der Welt aus ihrer Sicht verliert. Die Bitte um die Einheit, damit die Welt glaubt, zeigt, daß kirchliche Katholizität einen missionarischen Charakter hat.

Zur Erfüllung der Sendung genügt jedoch nicht nur die Verkündigung der Versöhnung, sondern auch der diakonische und prophetische Dienst an der Rettung der Menschlichkeit und der Menschheit. Kirchliche Katholizität kann der Welt nicht aufgezwungen werden. Die Welt kann sie nur im Glauben erkennen. Darin besteht auch die Schwierigkeit der Frage, ob kirchliche Katholizität auch für Nichtgläubige institutionell sichtbar sein muß. Die Wahrnehmung der Katholizität in der Sendung hilft den Vorwurf zu widerlegen, daß die ökumenische Bewegung nur einen Abglanz weltlicher Katholizitäten darstellt, und glaubwürdiger zu bekennen: credo unam sanctam catholicam ecclesiam.

ANMERKUNGEN

[1] Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Montreal 1963, S. 34.
[2] L. Vischer, Die Einheit der Kirche, 1965, S. 181.
[3] New Directions in Faith and Order, 1967, S. 163.
[4] Berichte aus Uppsala 1968, S. 16.
[5] New Directions, S. 93.
[6] E. Schlink, Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche, Ök. Rundschau, 1/1969, S. 6–22.
[7] L. Vischer, The World Council of Churches – Fellowship of All Churches, in: Ecumenical Review, 3, 1968, S. 225–244; deutsch in: Ök. Rundschau, 3/1968, S. 197 ff.
[8] K. Barth, Ad limina apostolorum, 1967, S. 33.
[9] L. Vischer, Das römisch-katholische Verständnis des Ökumenismus und der Ökumenische Rat der Kirchen, in: Kerygma und Dogma, 3/1966, S. 234.
[10] H. Küng, Kirche im Konzil, 1963, S. 57.
[11] K. E. Skydsgaard, La Reformation en tant qu'événement oecumenique, in: Oecumenica 1969, S. 246.
[12] Dm. Tschischewski, Neue Comeniusfunde, Zeitschrift für slavische Philologie XII, Leipzig 1935.
[13] Uppsala 1968, S. 14.
[14] J. Habermas, Naturrecht und Revolution in Theorie und Praxis, 1967.
[15] J. Sittler, Zur Einheit berufen, Neu-Delhi 1961, S. 512–523.

Anglikanische Gemeinschaft und zwischenkirchliches Recht

Lambeth 1968 über „Renewal in Unity"

VON HANNS ENGELHARDT

Im Sommer 1968 trat in London im Anschluß an die Weltkirchenversammlung in Uppsala die Lambeth-Konferenz zusammen. Diese Versammlung aller Bischöfe der Anglikanischen Kirchengemeinschaft findet ziemlich regelmäßig in etwa zehnjährigen Abständen in London statt und wird nach dem dortigen Palast des Erzbischofs von Canterbury genannt. Der Erzbischof von Canterbury hat keine über die Kirche von England und einige ihm unterstellte ausländische Diözesen hinausgehende Jurisdiktionsgewalt. Ihm wird in der Anglikanischen Gemeinschaft aber ein Ehrenprimat eingeräumt. Insofern ist seine Stellung der des Ökumenischen Patriarchen in der orthodoxen Kirche vergleichbar. Auch die von ihm einberufene und geleitete Lambeth-Konferenz besitzt keine Rechtsgewalt über die auf ihr durch ihre Bischöfe vertretenen Kirchen. Rechtlich sind die Provinzen der Anglikanischen Kirchengemeinschaft völlig frei in ihren Entschlüssen. Die Lambeth-Konferenz kann nur Empfehlungen äußern. Indes darf die geistliche Autorität der Konferenzbeschlüsse nicht unterschätzt werden, die allerdings in den außereuropäischen Kirchenprovinzen größer zu sein scheint als in England selbst.

Auch im Bereich des zwischenkirchlichen Rechts können also von der Lambeth-Konferenz keine verbindlichen Normsetzungsakte erwartet werden. Ihre Äußerungen sind aber eines eingehenden Studiums wert. Denn sie zeigen deutlich an, in welcher Richtung die zwischenkirchliche Politik der Anglikanischen Gemeinschaft sich in der nächsten Zeit vermutlich entwickeln wird. Die Äußerungen der Lambeth-Konferenz zu Fragen des zwischenkirchlichen Rechts finden sich im Report der Section III, der den Titel „The Reneval of the Church in Unity" trägt, und in den Resolutionen der Gesamtkonferenz, die sich auf ihn beziehen.[1]

Die Konferenz befaßte sich sowohl mit Fragen, die die innere Struktur der Anglikanischen Gemeinschaft betreffen, als auch mit ihren Außenbeziehungen zu anderen Kirchengemeinschaften. Berücksichtigt man, daß alle Mitgliedskirchen der Anglikanischen Gemeinschaft in voller Kirchengemeinschaft miteinander stehen und die Gemeinschaft als Ganze damit die materiellen Merkmale einer Kirche erfüllt, so können strenggenommen nur die Außenbeziehungen zum

zwischenkirchlichen Recht gerechnet werden. Geht man aber von dem Kirchenbegriff aus, der in den Satzungen des Ökumenischen Rates dem zwischenkirchlichen Recht zugrunde gelegt ist, so kann auch das Recht der Beziehungen zwischen den Mitgliedern der Anglikanischen Gemeinschaft als zwischenkirchliches Recht bezeichnet werden. Eine autonome Kirche im Sinne von Abschnitt I 3 a der Satzungen des Ökumenischen Rates der Kirchen „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". *Rechtlich* verantwortlich sind die Provinzen der Anglikanischen Gemeinschaft keiner anderen Kirche. Sie sind daher autonome Kirchen im Sinne dieser Satzungsbestimmung und als solche auch — jede für sich — Mitglieder des Ökumenischen Rates.

Die Gestalt des zwischenkirchlichen Rechts ist freilich stark davon beeinflußt, ob zwischen verschiedenen Kirchen volle Kirchengemeinschaft besteht oder nicht. Andererseits bestehen zwischen den Beziehungen autonomer Kirchen in voller Gemeinschaft und den Beziehungen von Kirchen, zwischen denen eine solche Gemeinschaft sich noch nicht hat verwirklichen lassen, unverkennbare Ähnlichkeiten und gleitende Übergänge. Deshalb empfiehlt es sich in jedem Falle — gleichgültig wie die Frage nach dem Begriff des zwischenkirchlichen Rechts im strengen Sinne beantwortet wird — auch die Beziehungen der anglikanischen Kirchen untereinander in die Betrachtung einzubeziehen.

I

Das zwischenkirchliche Recht läßt sich einteilen in das Recht der einfachen zwischenkirchlichen Beziehungen und das zwischenkirchliche Organisationsrecht. Einfache zwischenkirchliche Beziehungen liegen vor, wenn zwei oder mehrere Kirchen unmittelbar miteinander in Berührung kommen, ohne daß ein drittes selbständiges Rechtsgebilde entsteht. Diese Beziehungen bestehen auf verschiedenen Stufen. Die unterste Stufe betrifft die Anerkennung der Gültigkeit von Amtshandlungen anderer Kirchen. Größere Schwierigkeiten wirft die auf der nächsten Stufe stehende Frage auf, ob Spendung und Empfang von Amtshandlungen in bezug auf Mitglieder anderer Kirchen erlaubt werden können. Ein weiterer Schritt führt zu gemeinsamen Gottesdiensten verschiedener Kirchen.

Die Lambeth-Konferenz, und vor allem ihre Section III, beschäftigte sich vornehmlich mit der mittleren dieser drei Stufen; doch implizieren die insoweit gefaßten Beschlüsse natürlich bestimmte Entscheidungen auf der ersten Stufe. Die beiden hauptsächlichen Empfehlungen in diesem Bereich betrafen die Zulassung von Nichtanglikanern zur Kommunion und die Kommunion von Anglikanern in nichtanglikanischen Kirchen.

1. In Resolution Nr. 45 empfiehlt die Konferenz, nach näherer Weisung des Bischofs Christen, die ordnungsgemäß auf den Namen des dreieinigen Gottes getauft und in ihrer eigenen Kirche zum Abendmahl zugelassen sind, am Tisch des Herrn in der Anglikanischen Gemeinschaft willkommen zu heißen, um besonderen seelsorgerlichen Bedürfnissen entgegenzukommen. Dieser Beschluß begegnete keinem Widerstand. Für die Anglikaner auf dem europäischen Festland bringt diese Empfehlung nichts Neues. Sowohl in der (englischen) Jurisdiction of North and Central Europe, die dem Bischof von Fulham unterstellt ist, als auch in der Convocation of American Churches in Europe, die der amerikanischen Episkopalkirche angeschlossen ist, besteht die ständige, von den Bischöfen gebilligte Praxis, alle vollberechtigten Mitglieder anderer christlicher Kirchen zur Kommunion zuzulassen. Mit dem Wortlaut der Confirmation Rubric des Book of Common Prayer ist diese Praxis allerdings schwerlich vereinbar; denn danach „soll niemand zur hl. Kommunion zugelassen werden, bevor er konfirmiert ist oder bereit ist, konfirmiert zu werden". Als gültig wird dabei nur die Konfirmation durch den in apostolischer Sukzession stehenden Bischof anerkannt. Eine der Confirmation Rubric entsprechende Vorschrift enthielt Canon B.15 § 3 des Entwurfs der revidierten Canons der Kirche von England.[2] Jedoch war in § 4 in der Fassung von 1965 bereits eine der Lambeth-Empfehlung entsprechende Bestimmung vorgesehen. Dort hieß es:

> Nothing in these Canons shall be deemed to forbid the admission to the Holy Communion at the discretion of the Minister
>
> . . . . .
>
> b) subject to the general direction of the Bishop, of an individual baptized communicant member of a Church not in communion with the Church of England, to meet occasional and particular pastoral needs.[3]

In die endgültige Fassung des Canon B.15, die 1969 beschlossen und verkündet wurde, sind beide Vorschriften nicht aufgenommen worden. Der Grund dafür ist folgender: Die Rubric des Prayer Book, die die Zulassung zur Kommunion an die Konfirmation bindet, beruht — mit dem ganzen Prayer Book — auf Parlamentsgesetz. Es ist daher mindestens zweifelhaft, ob sie durch Canon Law abgeändert werden kann; denn das Canon Law der Kirche von England ist grundsätzlich auf die Regelung von Tatbeständen beschränkt, die nicht bereits durch Gesetzesrecht geregelt sind. Gesetze, die durch das Parlament beschlossen worden sind, können auch nur durch das Parlament geändert werden.[4] Die Frage, ob auch Nichtkonfirmierte zur Kommunion zugelassen werden sollen, ist daher der Canon Law Commission zur weiteren Erörterung überwiesen worden.

2. Die Empfehlung, Nichtanglikaner zur Kommunion in anglikanischen Kirchen zuzulassen, wenn besondere seelsorgerliche Bedürfnisse es gebieten, stieß in

der Konferenz nicht auf nennenswerten Widerstand. Dies wird verständlich, wenn man bedenkt, daß die rite vollzogene Taufe herkömmlich zwischen den christlichen Kirchen anerkannt wird, auch wenn die Ordination oder Priesterweihe nicht anerkannt wird; denn die Taufe kann nach christlicher Tradition auch durch Laien gespendet werden. Anders ist die theologische Lage bei dem hl. Abendmahl. Seine Gültigkeit hängt bei den Kirchen katholischer Tradition an der Gültigkeit der Weihe des Zelebranten. Diese Gültigkeit wird von den anglokatholischen Kreisen in der Anglikanischen Gemeinschaft nur dort anerkannt, wo der historische Episkopat in apostolischer Sukzession bewahrt worden ist. Es kann daher nicht verwundern, daß 75 Bischöfe gegen Resolution 46 gestimmt haben, in der empfohlen wird, in besonderen Fällen Anglikanern zu erlauben, an der Eucharistiefeier anderer Kirchen teilzunehmen, die nicht volle Gemeinschaft mit der anglikanischen Kirche haben. Nach Resolution 46 soll diese Erlaubnis nach allgemeiner Weisung des zuständigen Bischofs nur voraussetzen:

a) ein besonderes seelsorgerliches Bedürfnis;
b) Bewahrung des apostolischen Glaubens, wie er in der Hl. Schrift enthalten und im Apostolischen und Nizänischen Glaubensbekenntnis zusammengefaßt ist, durch die andere Kirche;
c) Zulassung durch die andere Kirche.

Der historische Episkopat ist nicht genannt und daher nicht erfordert. Dabei ist zu bedenken, daß die anglikanische Kirche in ihrer Mehrheit zwar immer daran festgehalten hat, daß der historische Episkopat zum plene esse der Kirche gehört; sie hat aber niemals die Amtshandlungen von Kirchen ohne historischen Episkopat offiziell für ungültig erklärt.[5]

3. Über die einseitige Zulassung der Kommunion von Anglikanern in nichtanglikanischen Kirchen und von Nichtanglikanern in anglikanischen Kirchen hinaus geht die vereinbarte gegenseitige Interkommunion zwischen anglikanischen und nichtanglikanischen Kirchen. Auch sie gehörte zu den umstrittenen Themen der Konferenz; Resolution 47, die sich mit ihr befaßt, erhielt 341 Ja- und 87 Neinstimmen. Eine solche Vereinbarung wird nur unter der Voraussetzung empfohlen, daß die beteiligten Kirchen in Verhandlungen über eine Union stehen, die Übereinstimmung in apostolischer Lehre und Kirchenordnung einschließt, und daß die Unionsbemühungen ihren Ausdruck in einem Vereinigungsabkommen oder in einer anderen angemessenen Form gefunden haben. Die etwas undeutlich formulierte Resolution 47 findet nähere Erläuterung in dem Bericht der Section III. Dort heißt es, gegenseitige Interkommunionvereinbarungen seien zulässig und in vielen Fällen ratsam, „wenn die Verhandlungen ein fortgeschrittenes Stadium erreicht haben und Übereinstimmung über die apostolische Lehre und Kirchenordnung erzielt ist". Interkommunion ist damit bewußt

nur als Vorstufe vor der organischen Vereinigung gedacht, die insbesondere die kirchlichen Ämter vereinheitlicht. Im übrigen wäre es wohl ein Mißverständnis, wenn man hier eine Empfehlung zur generellen Interkommunion sehen würde. Vielmehr ergibt sich aus dem Sektionsbericht ziemlich klar, daß nur an einzelne gemeinsame Abendmahlsfeiern gedacht ist. Denn „reciprocal intercommunion" wird an anderer Stelle definiert als „gelegentliche (!) gegenseitige Teilnahme an der Eucharistie durch Mitglieder verschiedener Kirchen". Als geeignete Gelegenheiten nennt der Sektionsbericht die Karwoche, Gebetswochen für die Einheit der Kirche, besondere Gemeindegottesdienste und Konferenzen.

Mit der Interkommunion in engem Zusammenhang steht die Interzelebration. Handelt es sich im einen Fall um die Teilnahme von Gemeindegliedern am Sakramentsgottesdienst, so im anderen Falle darum, unter welchen Voraussetzungen Geistliche eines anderen Bekenntnisses in einer Kirche das Sakrament feiern dürfen. Diese Frage ist ebenfalls eng verknüpft mit der gegenseitigen Anerkennung des geistlichen Amtes zwischen den verschiedenen Kirchen. Für die Anglikanische Gemeinschaft steht die Frage des historischen Episkopates dabei im Vordergrund. Praktische Bedeutung hat diese Frage insbesondere erlangt, wenn im Zuge der ökumenischen Bewegung bischöflich und anders organisierte Kirchen sich vereinigt haben. Zum Beispiel die Bildung der Church of South India (CSI), in der auch anglikanische Diözesen aufgingen, hatte beträchtliche Unruhe in der Anglikanischen Gemeinschaft verursacht. Insbesondere angesichts der Tatsache, daß für einen Zeitraum von 30 Jahren in der CSI auch Geistliche amtieren dürfen, die nicht von einem Bischof ordiniert sind, sahen frühere Lambeth-Konferenzen sich gehindert, volle Gemeinschaft mit dieser Kirche zu empfehlen. Section III der Konferenz von 1968 hat nun keine Gründe mehr für anglikanische Kirchen gesehen, mit der Kirche von Südindien nicht in volle Gemeinschaft zu treten. Das Plenum der Konferenz empfahl in Resolution 48 etwas vorsichtiger, „die Kirchen und Provinzen der Anglikanischen Gemeinschaft sollten ihre Beziehungen zur CSI überprüfen im Hinblick auf eine volle Gemeinschaft mit dieser Kirche". Daneben wurde empfohlen, die Beschränkungen aufzuheben, die Bischöfen und bischöflich ordinierten Geistlichen bisher bei Besuchen in anglikanischen Diözesen auferlegt wurden. Dabei handelt es sich (zum Beispiel) um folgendes:

Die Convocations der Kirchenprovinzen Canterbury und York haben im Jahre 1950 übereinstimmend beschlossen, die Diözesanbischöfe könnten nach ihrem Ermessen entscheiden, ob ein Bischof oder bischöflich ordinierter Priester der Kirche von Südindien auf Einladung eines Gemeindepfarrers in einer anglikanischen Kirche die Eucharistie feiern dürfe. Sie haben aber zur selbstverständlichen Voraussetzung erklärt, daß derjenige Geistliche, der eine solche Einladung und Erlaubnis annehme, in England nur in Kirchen zelebriere, die unter der Juris-

diktion der Bischöfe der Kirchenprovinzen Canterbury und York stehen.[6] Rechtliche Verbindlichkeit hatte dieser Beschluß allerdings nicht. Bischöfe und Geistliche, die sich über ihn hinwegsetzen, brauchen rechtliche Sanktionen nicht zu fürchten. Indes darf die moralische Autorität der Convocations und ihrer Beschlüsse nicht unterschätzt werden.

II

1. Um zwischenkirchliche Organisationsfragen, wenn auch noch nicht um die Errichtung einer selbständigen zwischenkirchlichen Organisation, geht es bei den parallelen Jurisdiktionen. In einigen (glücklicherweise wenigen) Ländern der Welt existieren zwei organisatorisch selbständige anglikanische Kirchenorganisationen nebeneinander, weil die Kirche von England und die amerikanische Episkopalkirche dort Gemeinden und ihre Zusammenschlüsse gebildet haben. Dies gilt vor allem für den europäischen Kontinent. Im Laufe der Jahrhunderte nach der Reformation haben die auf dem Kontinent wohnenden Engländer sich zu Gemeinden zusammengeschlossen. Die Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts unterstützte sie beim Bau von Kirchen. Aus England wurden Priester gesandt. Die bischöfliche Aufsicht wird teils durch den Bischof von Gibraltar ausgeübt, dessen Diözese sich über das südliche Europa erstreckt. Das übrige Europa bildet keine selbständige Diözese. Die sogenannte Jurisdiction of North and Central Europe untersteht auf Grund einer Kabinettsorder Karls I. dem Bischof von London;[7] in seinem Auftrag übt der Bischof von Fulham, sein Suffragan, die Aufsicht aus.

Im Lauf der letzten 150 Jahre haben aber auch zunehmend Amerikaner Europa bereist und sich hier niedergelassen. In einer Reihe von Städten haben sie episkopalianische Gemeinden gebildet, die sich zur Convocation of American Churches in Europe zusammengeschlossen haben. Sie unterstehen dem Leitenden Bischof der Episkopalkirche;[8] er kann aber die Aufsicht einem anderen Bischof übertragen.[9]

Die beiden Gemeindegruppen sind rechtlich völlig selbständig. In einigen Städten Europas gibt es sowohl eine englische als auch eine amerikanische Gemeinde, z. B. in Paris, Rom und Genf. Indes bestehen enge Beziehungen zwischen ihnen. In Frankfurt am Main ist an die Stelle der englischen Gemeinde, die im Zweiten Weltkrieg zerstreut wurde und ihr Gotteshaus verlor, eine amerikanische Gemeinde getreten. An der anglikanischen Kirche in Wiesbaden, die dem Bischof von London untersteht, aber von zahlreichen Amerikanern besucht wird, amtiert ein amerikanischer Pfarrer. Die englischen und amerikanischen Gemeinden halten auch ihre Jurisdiktionskonferenzen — zuletzt im April 1969 in Ostende — gemeinsam ab.

Die Lambeth-Konferenz bedauert in Resolution 63, daß es solche Paralleljuris-

diktionen noch gibt. Theologische Gründe stehen ihrer Vereinigung natürlich nicht entgegen. Indes bestehen gewisse strukturelle Unterschiede. Die amerikanischen Gemeinden werden in stärkerem Maße vereinsmäßig von ihren Mitgliedern getragen und genießen eine größere Eigenständigkeit, während in den englischen Gemeinden das Schwergewicht mehr bei dem von der Heimatkirche gesandten Pfarrer liegt. Schwierigkeiten könnten bei einer Vereinigung auch durch die mehr oder weniger starke finanzielle Abhängigkeit der Gemeinden von ihren jeweiligen Heimatkirchen entstehen. Diese Probleme müssen durchdacht und bewältigt werden, wenn die anglikanischen Gemeinden verschiedener Jurisdiktionen eine gemeinsame Organisationsbasis finden sollen.

2. Keine Kirchengemeinschaft kann, wenn sie ein gewisses Maß an gemeinsamer Handlungsfähigkeit besitzen will, völlig auf eine Organisation verzichten. Das hat sich auch bei der Anglikanischen Gemeinschaft bewahrheitet. Schon 1879 wurde auf der Lambeth-Konferenz die Bildung eines Gremiums vorgeschlagen, das die Arbeit der Konferenz zwischen den Tagungen fortsetzen und den Zusammenhalt der Gemeinschaft stärken sollte. Erst 1958 kam es aber zur Bildung des Lambeth Consultative Body, der aus den Häuptern der verschiedenen Kirchenprovinzen besteht und zwischen den Plenarkonferenzen zu Beratungen zusammenkommt. Irgendwelche kirchenrechtlichen Kompetenzen besitzt er nicht. Daneben wurde das Amt des Anglican Executive Officer geschaffen, der als ständiger Verbindungsmann zwischen den einzelnen Kirchen der Gemeinschaft wirkte.

Über diese bisherigen Organisationsansätze geht die Konferenz nunmehr hinaus und schlägt die Bildung eines Anglican Consultative Council vor. Aufgabe dieses Rates soll es sein, Informationen über die Entwicklung in einzelnen Provinzen der Gemeinschaft zu sammeln und zugänglich zu machen, Ratschläge in kirchlichen und zwischenkirchlichen Fragen zu erteilen, die ökumenische Zusammenarbeit zu fördern. Etwas undeutlich ist daneben die Bestimmung des Rates „to serve as needed as an instrument of common action". Ein Recht, selbständig im Namen der Anglikanischen Gemeinschaft tätig zu werden, kann daraus nicht hergeleitet werden. Der Rat wird aber bereitgestellt zur Erfüllung von Aufgaben, die die Mitgliedskirchen der Gemeinschaft ihm im Einzelfall übertragen.

Die Mitgliedschaft im Rat ist durch eine dem Statut beigefügte Tabelle geregelt. Ständiges Mitglied und Präsident ist der Erzbischof von Canterbury. Die fünf größten Mitgliedskirchen entsenden drei Vertreter, einen Bischof, einen Priester oder Diakon und einen Laien. Alle anderen Kirchen und Provinzen entsenden zwei Vertreter, darunter einen Bischof. Der Rat selbst kann bis zu 6 Mitglieder kooptieren, von denen mindestens zwei Frauen und zwei Laien unter 28 Jahren (zur Zeit der Ernennung) sein sollen. Ferner ernennt der Rat einen Generalsekretär.

Der Rat soll zweijährlich tagen, ein von ihm zu bildender Ständiger Ausschuß jährlich. Beide haben das Recht, Berater zuzuziehen. Bei dem Rat ist ausdrücklich gesagt, daß es sich dabei nicht um Anglikaner handeln muß. Bei dem Ständigen Ausschuß fehlt ein ausdrücklicher Hinweis, doch dürfte hier das gleiche gelten.

Das Statut sieht vor, daß der Rat ein Jahresbudget aufstellt, das auf die Mitgliedskirchen der Anglikanischen Gemeinschaft umgelegt werden soll.

3. Der Bereich der Anglikanischen Gemeinschaft wird überschritten mit dem Vorschlag einer Allgemeinen Bischöflichen Konsultation. Schon die Lambeth-Konferenzen von 1948 und 1958 hatten ähnliche Anregungen ausgesprochen. Daraufhin hatte 1964 auf Einladung des Erzbischofs von Canterbury eine Konferenz von 39 Erzbischöfen und Bischöfen stattgefunden, auf der außer den anglikanischen Kirchen vor allem nichtrömische katholische Kirchen sowie die lutherischen Kirchen von Schweden und Finnland vertreten waren. Nunmehr empfiehlt die Konferenz erneut eine Beratung, zu der der Erzbischof von Canterbury in erster Linie Kirchen einladen soll, die mit dem Stuhl von Canterbury oder mit anderen Provinzen der Anglikanischen Gemeinschaft in voller oder partieller Kirchengemeinschaft stehen. Daneben werden regionale Bischofskonsultationen empfohlen, zu denen ein weiterer Kreis eingeladen werden soll als zu der Allgemeinen Konsultation.

Diese Bischofskonferenzen werden, wie schon ihr Name sagt, ausschließlich beratenden Charakter haben. Sie können keine Beschlüsse fassen, die für die auf ihnen vertretenen Kirchen in irgend einer Weise rechtlich verbindlich sind. Trotzdem darf ihre ökumenische Bedeutung nicht unterschätzt werden. An der Konferenz von 1964 hat zum Beispiel die Kirche von Südindien teilgenommen; an der nächsten Konferenz werden vielleicht schon die Kirchen von Nordindien und Pakistan teilnehmen. Es handelt sich dabei um Unionskirchen, die unter maßgeblicher Beteiligung anglikanischer Diözesen und Provinzen zustande gekommen sind, aber den anglikanischen Bereich weit überschreiten. Durch die Verbindung dieser jüngeren Unionskirchen mit dem Stuhl von Canterbury und ihre Einbeziehung in die geplante Allgemeine Bischöfliche Konsultation könnte die Anglikanische Gemeinschaft zum Kern einer Kirchenfamilie werden, die die bisherige Form konfessioneller Kirchenbünde sprengt und zugleich untereinander ihre Mitglieder enger verbindet, als das dem Ökumenischen Rat der Kirchen kraft seiner Struktur möglich ist. Das könnte ein weiterer wesentlicher Schritt sein auf dem Wege zur sichtbaren Einheit der Kirche Jesu Christi.

1 Beide abgedruckt in: The Lambeth Conference 1968 – Resolutions and Reports, S.P.C.K. and Seabury Press, London and New York 1968.

2 Canon Law Revision 1959, p. 44.

3 Canon Law Revision 1965.

4 Vgl. E. Garth Moore, An Introduction to English Canon Law, Oxford 1967, p. 8.

5 Vgl. K. Carey (ed.), The Historic Episcopate in the Fullness of the Church, London, 2nd ed. 1960, passim.

6 Canterbury: Chronicle of Convocation, Group of Sessions May 23, 24 and 25, 1950, pp. XIII, XXIII; York: The York Journal of Convocation, May 1950, p. XL.

7 Vgl. Halsbury's Laws of England, 3rd ed., Ecclesiastical Law, Church Assembly Edition, London 1957, p. 19, Fußnote (c.). E. Garth Moore, Loc. cit. p. 160.

8 Constitution and Canons for the Government of the Protestant Episcopal Church in the United States of America, Can. 14 Sec. 6.

9 Can. 14 Sec. 7.

Vereinigte Staaten - Vereinigte Kirche?

Einige Beobachtungen über die christlichen Kirchen in Amerika unter besonderer Berücksichtigung der ökumenischen Entwicklung

Amerika ist ein Land der sozialen Revolution und darum ein Land der Spannungen zwischen verschiedenen Klassen und Menschentypen. Alte Lebens- und Verhaltensformen („alt" = 1960!) sind in schnellem Wandel begriffen. Die wissenschaftliche Technologie schüttet immer neue Erfindungen und Vorrichtungen auf den übersättigten Markt aus. Doch die sogenannten Arbeitskraft-sparenden Erfindungen geben dem Leben eine noch größere Komplexität, treiben die Menschen dazu, den Rhythmus ihrer Tätigkeit zu beschleunigen, wodurch sie noch angespannter und nervöser werden. In Musik, Film und Mode versucht die neue Kultur der Jugend die nationale Kultur zu beherrschen. Rebellionen und Aufstände an den Universitäten und auf den Straßen der Großstädte sind etwas Alltägliches geworden. Oft agitieren die Jugendlichen für die besten aller Ziele: für Frieden, für Rassengleichheit, für die Unterstützung und das Wohl der Armen, für Freiheit von einer gesetzlichen und heuchlerischen Moral. Am meisten Beachtung darunter verdient die Erhebung der Black-Power-Bewegung, die zu einer massiven, aber schmerzhaften Verschiebung in den Beziehungen zwischen Weißen und Negern geführt hat. Zu all den Unruhen der sozialen Revolution kommt noch die aufsehenerregende und gefährliche Zunahme von schweren Verbrechen und Gewalttaten. Die Nixon-Regierung mag in dem Glauben stehen, daß sie die ruhige Stabilität der älteren bourgeoisen Lebensweise vertritt, mit der Unterstützung der konservativen Religion eines Billy Graham und Norman Vincent Peale, die im Weißen Haus Sonntagsgottesdienste halten. Aber dieses ehrwürdige Präsidentenhaus ist eine weiße Insel inmitten eines dunklen und stürmischen Meeres der amerikanischen Gesellschaft.

Die Kirchen haben in den vergangenen Jahren „schwere Zeiten" durchgemacht. Mit Ausnahme der kleinen Minderheit ultra-liberaler führender Sozialreformer ist die Mehrheit der Gemeindeglieder konservativ. Dazu gehören viele Pastoren. Wie Lot's Weib schauen sie nach wie vor zurück in der Hoffnung, daß die Zeiten relativer Ordnung und Stabilität zurückkehren. Doch das ist eine Illusion, weil die Vergangenheit nicht wiedergewonnen werden kann. Die Gegenwart ist unbehaglich. Und die Zukunft erscheint in höchstem Grade ungewiß. Die freiwillige Mitgliedschaft in der Kirche — die im Vergleich zu anderen Ländern noch beachtlich ist — geht zurück. Obwohl 42 % der Gemeindeglieder regelmäßig an den Gottesdiensten teilnehmen (63 % der Katholiken, 37 % der Protestanten), ist das weniger als früher. Die finanziellen Beiträge werden geringer trotz eines inflationistischen Preisanstiegs. Scharfe Spannungen innerhalb der Kirchen aufgrund politischer und sozialer Probleme führen zu einer Polarisierung der Gemeindeglieder, die von radikal zu reaktionär reicht. Die Reaktionäre sind die, die das Geld haben; darum bekommen die Kirchen weniger als früher. Von Rivalitäten

und Streitigkeiten zwischen verschiedenen Denominationen als solchen hört man kaum je noch etwas. Doch Feindschaft und tatsächliche Spaltungen innerhalb ein- und derselben Denomination oder Gemeinde sind an der Tagesordnung. Die beiden Probleme, die dieser Polarisierung und dieser Bitterkeit zugrunde liegen, beherrschen auch das sittliche Empfinden der amerikanischen Öffentlichkeit: nämlich der Vietnamkrieg und der Rassismus. Durch diese furchtbaren Geißeln für das kollektive Gewissen der Bevölkerung sind die Nerven der Nation bloßgelegt worden.

Will man die ökumenische Bewegung in Amerika untersuchen, so muß man sie im Kontext dieser stürmischen Revolution sehen und zugleich den verwirrten Zustand der Kirchen berücksichtigen. Die Gegebenheiten, die es zu untersuchen gilt, sind einerseits die Ereignisse, die ökumenischen Charakter tragen, und andererseits die gängige Literatur über den christlichen Glauben, die Kirchen und die Gesellschaft.

I. KIRCHENUNION

Der Plan für die umfassendste Union protestantischer Denominationen ist im Januar fertiggestellt worden. Als Ergebnis achtjähriger Unionsverhandlungen wird darin die Schaffung einer einheitlichen Kirchenverfassung und -ordnung vorgeschlagen, wobei eine einzige Kirche an die Stelle der neun Kirchen (Denominationen) treten soll, die jetzt daran teilnehmen. Die Gesamtmitgliedschaft wird mehr als 25 Mill. Gläubige betragen. Die neun Denominationen sind folgende:

a) Die Christlichen Kirchen (Jünger Christi)
b) Die Protestantische Bischöfliche Kirche
c) Die Presbyterianische Kirche in den Vereinigten Staaten (Südliche Provinz)
d) Die Vereinigte Presbyterianische Kirche in den Vereinigten Staaten von Amerika (eine im Jahre 1958 gebildete Union zweier Denominationen)
e) Die Vereinigte Kirche Christi (eine 1957 gebildete Union der Kongregationalistischen Kirchen und der Evangelisch-reformierten Kirche)
f) Die Vereinigte Methodistenkirche (eine 1968 gebildete Union der Methodistenkirche und der Evangelischen Vereinigten Brüderkirche)
g) die Afrikanische Bischöfliche Methodistenkirche (schwarz)
h) Die Afrikanische Bischöflich-methodistische Zionskirche (schwarz)
i) Die Christliche Bischöfliche Methodistenkirche (schwarz).

Einiges geht klar aus dieser Liste hervor. Zunächst, daß der Prozeß der Kirchenzusammenschlüsse in jüngster Zeit schon zu mehreren Kirchenunionen geführt hat. Zweitens, daß die Bischöfliche Kirche anglikanischer Tradition mit inbegriffen ist, wie das auch in Südindien und in der kürzlich anerkannten Vereinigten Kirche von Nordindien der Fall ist. Und drittens, daß trotz der Spannungen durch die Revolution der Black-Power-Bewegung die drei schwarzen Denominationen an dem Unionsplan beteiligt sind. Und das ist tatsächlich erstmalig in der Geschichte, daß so viele schwarze Christen im Verhältnis zu weißen sich auf eine Union eingelassen haben.

Wie es in drei Büchern, die sich mit diesem Plan befassen[1], beschrieben ist, wird die darin entworfene Kirche die drei Merkmale katholisch, evangelisch und reformiert tragen. Es wird ein gemeinsamer Glaube bekannt, der die Autorität der Bibel und den gemeinsamen Schatz der Tradition anerkennt. Das Amt der Laien, das heißt aller Gemeindeglieder, wird bestätigt. Doch innerhalb des allgemeinen Amtes besteht das dreifache ordinierte Amt des Bischofs, Presbyters und Diakons. Was die Kirchenleitung betrifft, so werden die Kirchenbehörden dezentralisiert und über das ganze Land verteilt sein, um die Leitung nahe bei den Gemeinden zu halten. Es sind 50 Bezirke vorgesehen, die den 50 Staaten der USA vergleichbar sind. Aber sie werden in keiner Weise den Landeskirchen entsprechen. Kein Bund, sondern eine Union.

Der Unionsplan wird im März an die Öffentlichkeit gebracht und im April der ersten der neun Kirchen vorgelegt werden; das wird die Generalkonferenz der Vereinigten Methodistenkirche in St. Louis sein. Innerhalb von zwei Jahren wird er allen neun Kirchen vorgelegt werden. Und dann folgt die ziemlich lange Periode der Durcharbeitung, der Diskussion, der Änderungen und schließlich der Abstimmung.

Die Vorhersagen weichen voneinander ab entsprechend dem Optimismus beziehungsweise dem Pessimismus des Mutmaßenden. Einige glauben, daß die Kirchen den Unionsplan innerhalb von 10 Jahren oder weniger annehmen werden. Sie begründen diese Annahme damit, daß die Kirchen anerkanntermaßen unter der Dringlichkeit stehen, flexibel und beweglich genug zu werden, um sich der sozialen Revolution in Amerika anzupassen. Andere sind sicher, daß der Unionsplan durch eine Koalition der Konservativen und der Radikalen zu Fall gebracht werden wird, und zwar weil die Konservativen eine Union für einen zu radikalen Wandel halten, während die Radikalen der Meinung sind, daß es ein unzureichender und irrelevanter Wandel ist.

Und wie steht es mit den anderen protestantischen Kirchen, die jetzt in dem Unionsplan nicht inbegriffen sind? Wie Robert G. Torbet sagt, halten es die Baptisten, Mennoniten und Brüder für fast unmöglich, sich an einer Bewegung zur Wiederherstellung einer Einheit zu beteiligen, die zumindest teilweise durch ihre eigene Abweichung vom Bekenntnis zerbrochen worden ist[2]. Die Annahme eines Bischofsamtes und einer nationalen Synodalverfassung würde für die sogenannten Freikirchen keine echte Union sein, sondern würde vielmehr bedeuten, daß sie von den anderen absorbiert werden.

Die Lutheraner stehen der Union nach wie vor mit Argwohn gegenüber. Die wohlbekannten Gründe dafür sind die Reinheit der Lehre und die Notwendigkeit, die lutherische Einheit in Amerika zu stärken.

II. DIE RATSSTRUKTUR (CONCILIARITY)

Es gibt zahlreiche Kirchenräte in Amerika, doch ihr Wesen und ihre Aufgabe sind in jüngster Zeit ernsthaft in Frage gestellt worden. Der Nationalrat der Kirchen Christi, der 1950 gegründet worden ist, ist zu einer riesigen Bürokratie geworden. Er umfaßt als Mitgliedskirchen fast alle östlich-orthodoxen Kirchen sowie alle größeren protestantischen Kirchen mit Ausnahme der Lutherischen Kirche der Missouri-Synode, der Amerikanischen Lutherischen Kirche und des Baptistenkonvents (Südliche Provinz). Der Nationalrat der Kirchen hat wie der Ökumenische Rat der Kirchen ein Stadium der Entwicklung erreicht, in dem er zum Gegenstand historischer Untersuchungen wird. Einer seiner bedeutenden

Pioniere, Samuel McCrea Cavert, hat einen Rückblick veröffentlicht unter dem Titel *The American Churches in the Ecumenical Movement, 1900–1968*[3] (Die amerikanischen Kirchen in der ökumenischen Bewegung). Er berichtet darin, wie die Kirchen sich durch das Medium der Kirchenräte im wesentlichen praktischer Zusammenarbeit gewidmet haben und nicht so sehr um eine theologische Annäherung oder Einigung bemüht waren. Die Amerikaner haben immer eine offensichtliche Sympathie für die Bewegung des Praktischen Christentums gehabt, so wie es in dem Buch von J. Curtis über das Denken von Erzbischof Söderblom[4] zum Ausdruck kommt. Und die neue Auflage des von Ruth Rouse und Stephen C. Neill herausgegebenen Buches *A History of the Ecumenical Movement*[5] (Eine Geschichte der ökumenischen Bewegung) verstärkt noch dieses Bild eines praktischen Ökumenismus in Amerika.

Heute jedoch können sich die führenden Persönlichkeiten des Nationalrates der Kirchen nicht mehr damit zufriedengeben, in die Geschichte zurückzublicken und das weiter zu tun, was sie schon immer getan haben. Drei Hauptfaktoren sind es, die eine Neueinschätzung erforderlich machen. Zunächst die Unionsverhandlungen. Wenn diese neun Denominationen zu einer zusammengeschlossen werden, so wird das einen radikalen Wandel in der Zusammensetzung des Nationalrates der Kirchen mit sich bringen. So ist die Kirchenunion auf der Grundlage eingehender Untersuchung und Anwendung der Fragestellung von Glauben und Kirchenverfassung wirklich zu einer „praktischen" Angelegenheit geworden. Zweitens erfordert die Offenheit der römisch-katholischen Kirche für eine Zusammenarbeit mit Protestanten und Orthodoxen im Rahmen von Kirchenräten eine Ausweitung des Rates. Es sind schon offizielle Gespräche mit den Katholiken über die Mitgliedschaft in einem solchen modifizierten Rat im Gange, wie es von Dr. Espy, dem Generalsekretär, im Jahre 1969 vorgeschlagen worden ist. Drittens werden seitens der Neger und der radikalen Jugendlichen zahlreiche Veränderungen im Rat gefordert. Sie dringen darauf, daß der Rat seine paternalistische Einstellung gegenüber den schwarzen Kirchen und der nicht-weißen Minorität aufgibt. Die Neger (die jetzt lieber Schwarze genannt werden wollen) stellen auf verschiedene Weise ihre Forderungen an den Nationalrat und auch an die einzelnen Denominationen.

In ihrer ersten Phase versuchte die Black-Power-Bewegung die verschiedenen Formen der Segregation zwischen den Kirchen und innerhalb der einzelnen Kirchen zu beseitigen. Das bedeutet eine Öffnung weißer Gemeinden für die Mitgliedschaft von Negern. Doch angesichts des Widerstandes, den die weißen konservativen Kräfte der Integration entgegenbrachten, kam dieser Prozeß vor 10 Jahren so langsam in Gang, daß die Neger ungeduldig wurden. In letzter Zeit haben die Neger auf die Lethargie und den Widerstand der Weißen in der Welt reagiert, indem sie ihre eigene „Schwarze Identität" in ihren eigenen Kirchen gestärkt haben. Heute ist wenig die Rede von Integration von Schwarzen und Weißen in den Kirchen oder in der Gesellschaft. Sie geben augenblicklich nicht nur rein schwarzen Kirchen den Vorzug, sondern sind sehr bewußt und ernsthaft um die Formulierung einer „Schwarzen Theologie" bemüht. Ein junger Mann namens James Cone hat ein Buch geschrieben mit dem Titel *Black Theology and Black Power*[6], in dem er darlegt, daß das Christentum durch viele Jahrhunderte hindurch seine Formulierung von Weißen mit ihrem Gefühl der Überlegenheit der weißen Rasse erhalten hat. Das Evangelium jedoch weist Aspekte auf, die in besonderer Weise der Erfahrung der Schwarzen zugänglich sind.

Die neue Dynamik der „Schwarzen Kirchen" fand im Jahre 1969 einen dramatischen Ausdruck in der Forderung nach Reparationen. Reparationen bedeuteten in diesem Falle die großen Geldsummen, die erforderlich sind, um die arme Negerbevölkerung von der furchtbaren Armut der städtischen Elendsghettos und des unfruchtbaren, unproduktiven Agrarlandes zu befreien, um die Ausbildung in Schulen und Colleges sicherzustellen und um schwarzen Christen den Besitz von Druckerpressen und Radio und Fernsehen zu ermöglichen. Am wichtigsten dabei ist das Prinzip, daß die Kontrolle über diese ökonomischen Mittel in den Händen der Schwarzen und nicht der gönnerhaften Weißen liegen muß. Der berühmte Wortführer für viele schwarze Christen ist im Grunde genommen kein eigentlicher Kirchenführer. Wie dem auch sei, James Forman forderte für die Schwarzen viele Millionen Dollar, die diesen Zwecken dienen sollten, und zwar mit der Begründung, daß die Kirchen und die jüdischen Synagogen den Schwarzen dieses Geld *schulden* aufgrund der in der Vergangenheit begangenen Sünden der Sklaverei und der Ausbeutung. Obwohl es nicht zu einer direkten Zahlung von Millionen von Dollar gekommen ist, so hatte doch diese Forderung auf alle Kirchen insgesamt eine sehr starke Wirkung. Eine Reihe von Kirchen haben Programme zur Stärkung der schwarzen Position (black empowerment) laufen. Schwarze werden auf verantwortlichere Führungsposten im Nationalrat der Kirchen und in den einzelnen Denominationen berufen.

Der Lutherische Rat in den USA ist eine andere Form der Ratsstruktur. Seine bisherige Form ist umgestaltet worden, um die Lutherische Kirche der Missouri-Synode zusammen mit den meisten anderen, wenn auch nicht allen, lutherischen Gemeinschaften darin aufnehmen zu können. Einige Aufsätze in der Sammlung *The Maturing of American Lutheranism*[7] (Das Wachstum des amerikanischen Luthertums) erklären den schwierigen geschichtlichen Hintergrund der Spaltungen innerhalb des Luthertums wie auch der jüngsten Einheitsbewegung. Eugene M. Skibbe's Buch *Protestant Agreement on the Lord's Supper*[8] (Protestantische Übereinstimmung in der Abendmahlsfrage) ist eine ausgezeichnete Untersuchung der neuen Möglichkeit der Altargemeinschaft unter den Lutheranern und mit anderen reformatorischen Kirchen. Er analysiert die theologische Bedeutung der Arnoldshainer Thesen in Deutschland und die Lösungsversuche in Südindien und zeigt daran, daß man in den USA, wo das Luthertum immer zur Vorsicht in ökumenischen Fragen neigte, berechtigterweise mit einer ähnlichen Bewegung rechnen kann. Diese Vorsicht gegenüber dem römischen Katholizismus wird sehr lebendig in dem Buch von Myron A. Marty (nicht Martin E. Marty) *Lutherans and Roman Catholicism: the Changing Conflict, 1917–1963*[9] (Die Lutheraner und der römische Katholizismus: der sich wandelnde Konflikt, 1917–1963) beschrieben. Die darin dargestellte Geschichte betrifft hauptsächlich die Missouri-Synode. Es wird gezeigt, wie auch diese Kirche dem neuen Katholizismus gegenüber ökumenisches Verhalten beweist.

Der Gedanke der Konziliarität oder der Kollegialität im römischen Katholizismus hat natürlich im katholischen Denken in Amerika eine entscheidende Revolution verursacht. Die Zahl der von katholischen Theologen und Kritikern veröffentlichten Bücher ist besonders hoch; aber nur wenige versuchen, den alten Traditionalismus zu verteidigen. Doch kommt es vor, daß sogar progressive Theologen den katholischen Glauben und die katholische Kirche den Radikalen gegenüber verteidigen. So greift zum Beispiel Gregory Baum, ein sehr produktiver Schriftsteller, die Argumentation von Charles H. Davis[10], dem britischen

Theologen, an, der aus der Kirche ausgetreten ist, weil er die Ansprüche des Katholizismus letztlich für unglaubwürdig hielt. Baum verteidigt *The Credibility of the Church Today*[11] (Die Glaubwürdigkeit der Kirche heute), indem er sich sowohl auf den geschichtlichen Glauben als auch auf die entscheidenden Reformen seit dem Zweiten Vaticanum beruft. Diese johanneische Reformation ist dabei, den Charakter der katholischen Kirche in den meisten Ländern zu wandeln; das ist selbstverständlich. Doch viele Katholiken wünschten, daß sie weiterginge in Richtung auf eine größere Übereinstimmung mit den Verhaltensweisen und dem Lebensstil zeitgenössischer demokratisch gesinnter Christen. So beantwortet Richard McBrien die Frage seines Buchtitels *Do We Need the Church?*[12] (Brauchen wir die Kirche?) mit einem vorsichtigen „Ja": Wir brauchen die Kirche nur, nachdem sie sowohl eine „kopernikanische" als auch eine „Einstein'sche" Revolution durchgemacht hat, um in die neue Zeit zu passen.

Die eindeutige ökumenische Bedeutung des katholischen Denkens in den USA liegt darin, daß die römische Kirche sich immer wieder mit orthodoxen und protestantischen Kirchen an den Kirchenräten der Bundesstaaten (z. B. Texas, Massachusetts, Ohio) und an den örtlichen Kirchenräten (z. B. Chicago, Portland) beteiligt. Zu guter Letzt wird sie vielleicht dem Nationalen Rat der Kirchen in seiner neuen Gestalt und dem Ökumenischen Rat der Kirchen beitreten.

III. SÄKULARER ÖKUMENISMUS

Neben kirchlichen Einheitsbestrebungen und Kirchenräten und neben interkonfessionellen Gesprächen gibt es die Bewegung eines radikalen oder säkularen Ökumenismus. In der Regel handelt es sich dabei um eine Auflehnung gegen alle kirchlichen Institutionen, Behörden, Hierarchien und Räte. Die Macht eines prophetischen sozialen Zeugnisses gegen Armut, Ungerechtigkeit, Rassismus und Krieg ist eine der Haupttriebfedern dieser Bewegung. Die andere ist die Macht des Geistes, die erfahren wird in einer engen Gemeinschaft, die sich in einer spontanen Liturgie oder einem freudigen „Happening" zur Feier versammelt. Einige glauben, daß diese Art von Radikalismus die Kirchen selbst verwandeln könne. Diesen Anspruch erheben die „Erneuerer" sowohl auf katholischer als auch auf protestantischer Seite. Es gibt ein neues Buch, das diese Bemühungen um Erneuerung innerhalb der Kirchen untersucht und sie praktisch für hoffnungslos erklärt.[13] Die andere Bewegung steht außerhalb der Grenzen der Kirche oder nimmt die Inkognito-Gestalt sogenannter „Untergrund"-Kirchen an.[14] Hier gibt es keine Probleme des Konsensus in der Lehre, der Übereinstimmung in Fragen des Abendmahls oder der Verschmelzung der Ämter. Die unmittelbare Einheit wird einfach vorausgesetzt. Das Leben wird gefeiert. Zeugnis geschieht.

Trotz der Ausbreitung des säkularen Ökumenismus ist es bislang in keiner Weise klar, daß er an die Stelle des institutionellen Ökumenismus der Kirchen treten wird. Der säkulare Ökumenismus ist zweifellos eine geistige Potenz. Doch er läßt die historische Notwendigkeit einer soziologischen Form außer acht.

J. Robert Nelson

ANMERKUNGEN

[1] Peter Day, *Tomorrow's Church: Catholic, Evangelical, Reformed* (Die Kirche von Morgen: Katholisch, evangelisch, reformiert), Seabury Press, 1969.

James K. Mathews, *A Church Truly Catholic* (Eine wahrhaft Katholische Kirche), Abingdon Press, 1969.

J. Robert Nelson, *Church Union in Focus* (Kirchenunion im Brennpunkt), United Church Press, 1968.

[2] Robert G. Torbet, *The Free Church dilemma* (Das Dilemma der Freikirchen), Judson Press, 1968.

[3] Association Press, 1968. Vgl. die Besprechung in ÖR 1/1970 S. 124.

[4] *Söderblom, Ecumenical Pioneer* (Söderblom, ein ökumenischer Pionier), Augsburg Press, 1967.

[5] Westminster Press, 1968.

[6] Seabury Press, 1969.

[7] Aufsätze zu Ehren von Willard Dow Allbeck, herausgegeben von Herbert T. Neve und Benjamin A. Johnson, Augsburg, 1968.

[8] Augsburg, 1968. Dr. Skibbe hat diese Untersuchung unter der Leitung von Professor E. Schlink in Heidelberg gemacht.

[9] University of Notre Dame Press, 1968.

[10] *A Question of Conscience* (Eine Gewissensfrage), Harper & Row, 1968.

[11] Herder and Herder, 1969. Deutsche Ausgabe: *Glaubwürdigkeit* (Herder, Freiburg i. Br. 1969).

[12] Collins, 1968.

[13] Robert E. Lecky und Elliott Wright, *Can these Bones Live?* (Können diese Gebeine leben?), Sheed and Ward, 1969.

[14] *The Underground Church* (Die Untergrund-Kirche), herausgegeben von Malcom Boyd, Sheed and Ward, 1968.

Zur Frage des institutionalisierten Rassismus

Interpretation eines ökumenischen Programms

In Aufnahme der Anregungen der Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968 und der Expertenkonsultation von London, Mai 1969, hat der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates auf seiner Sitzung vom 21. August 1969 in Canterbury den „Plan eines ökumenischen Programms zur Bekämpfung des Rassismus" gebilligt.[1] Der Text, der nun auch in deutscher Fassung vorliegt, war auch ein Gegenstand der Beratung auf der Jahrestagung der ökumenischen Referenten in Arnoldshain im Oktober 1969.[2] Die Erklärung der Arnoldshainer Konferenz zur Rassenfrage als Antwort auf die ökumenische Herausforderung hat Aufsehen erregt, obwohl oder weil sie die Thesen des Programms von Canterbury weitgehend übernahm. Die Erklärung von Canterbury und die neue Problematik der Rassenfrage ist in Deutschland noch nicht hinlänglich bekannt. Weit verbreitet ist die Meinung, die Rassenfrage sei für Deutschland erledigt und liege ganz fern. Deshalb sei im Folgenden eine Interpretation des ökumenischen Programms versucht.

Der Plan geht in seinem I. Teil auf die Anregungen der Studientagung in Notting Hill, London, vom 19.—24. Mai ein.[3] An dieser Tagung hatten 40 Vertreter aus der ganzen Welt und 25 Berater teilgenommen. Die Konferenz konzentrierte sich auf die Frage des „weißen Rassismus", wie es schon in Uppsala geschehen war, ohne andere Formen des Rassismus auszuschließen. Gerade wegen dieser Frage war es ja zu der Experten-Konferenz gekommen. Der Plan von Canterbury übernimmt in einer Anmerkung eine Definition des Rassismus, wie sie in Uppsala vorgelegt worden ist: „Mit *Rassismus* meinen wir ethnozentrischen Stolz auf die eigene rassische Gruppe, die Überzeugung, daß diese Merkmale grundsätzlich biologischer Art sind und den nachfolgenden Generationen weitergegeben werden, negative Empfindungen gegenüber anderen Gruppen, die nicht an den eigenen Merkmalen teilhaben, verbunden mit dem Drang, die andersrassische Gruppe zu diskriminieren und von der vollen Teilhabe am Leben der Gemeinschaft auszuschließen."[4] Von Notting Hill her liegt nun der Ton vor allem auf dem letzten Teil der Definition. Es wurde hier unüberhörbar und durch Demonstrationen auch unübersehbar deutlich, daß die Rassenfrage heute weltweit vor allem als eine politische und wirtschaftliche Frage verstanden wird in ihrer Verklammerung mit der Weltarmut. Es wurde wirtschaftliche Gleichstellung gefordert, die These der Wiedergutmachung tauchte auf, und in diesem Sinne muß man die volle Teilhabe am Leben der Weltgemeinschaft verstehen.

Der entscheidende II. Teil des Planes bringt die Empfehlung und die Begründung des Programms zur Bekämpfung des Rassismus. Zunächst wird festgestellt, daß der ÖRK zwar von Anfang an den Rassismus als Sünde angeprangert habe, daß es ihm aber nicht gelungen sei, das Problem wirklich bewußt zu machen oder gar einen wirksamen Beitrag zu seiner Bekämpfung zu leisten: „Je intensiver der Kampf gegen den Rassismus wird, desto stärker sind die Kirchen aufgerufen, zu einem tieferen Verständnis vorzustoßen, sich neu zu engagieren und

beträchtlichen Wiedergutmachungsforderungen nachzukommen."[5] Die neuen Dimensionen in der Rassenfrage werden ausdrücklich anerkannt, und die Kirchen werden aufgerufen, in der sich zuspitzenden Krise ein überzeugendes Beispiel zu geben.

Unter der Überschrift „Ziel und Zweck des Programms" werden fünf Feststellungen getroffen: 1. Die Christen müssen sich im Kampf gegen den Rassismus vom Evangelium her engagieren und mit allen gutwilligen Kräften zusammenarbeiten. 2. Der Rassismus ist ein weltweites Problem, es gibt nicht nur den weißen Rassismus. 3. Durch die geschichtliche Entwicklung der letzten 400 Jahre, vor allem im Blick auf Reichtum und Armut, steht aber der weiße Rassismus im Mittelpunkt des Interesses. 4. Lange Zeit war der Kolonialismus das Kennzeichen des weißen Rassismus. Heute leiden noch zahlreiche frühere Kolonialgebiete unter den Folgen. 5. Der Kampf gegen alle Formen des Rassismus ist nicht vom Ziel der einen Weltgemeinschaft und von der Weltentwicklung zu trennen.[6] Diese Bemerkungen geben nur einige Stichworte über Ziel und Zweck des Programms an.

Am wichtigsten ist der Mittelteil des Planes, Abschnitt B und C. Hier werden die Thesen von der Ausbeutung und der Beteiligung der Kirchen und die Forderung der Wiedergutmachung erörtert, die in Deutschland am meisten diskutiert worden sind. Hier heißt es unter 2.: „Wir müssen betroffen erkennen, daß die Bedrohung durch den Rassismus – ungeachtet des Kampfes, den Kirchen, Missionsgesellschaften und Kirchenräte unter oft heroischem, persönlichem Einsatz gegen ihn geführt haben – heute größer ist als je zuvor. Wir müssen weiter betroffen bekennen, daß sich Kirchen an der Rassendiskriminierung beteiligt haben. Viele religiöse Institutionen in der weißen, nördlichen Hemisphäre haben von rassenausbeuterischen Wirtschaftssystemen profitiert. Viele Kirchenglieder merken nichts vom Rassismus und sind sich auch nicht bewußt, daß ihre kirchlichen und sonstigen Einrichtungen zur Konsolidierung des Rassismus beitragen. Weil den Christen Informationen über den institutionalisierten Rassismus und die Möglichkeiten fehlen, differenzierte Strategien zur Sicherung der Gleichberechtigung der Rassen zu entwickeln, machen sie häufig nur unbedeutende und zaghafte Versuche, die Beziehungen zwischen den Rassen zu verbessern. Sie tun zu wenig und das Wenige zu spät."[7]

In der Konferenz von Arnoldshain gab es eine Debatte über die Beteiligung auch der deutschen Mission an der verhängnisvollen Entwicklung der Rassenfrage. Die Arbeitsgruppe war der Meinung, daß der Satz über den heroischen Kampf der Missionen gegen den Rassismus im historischen Sinne für Deutschland nicht unbedingt gilt, daß es in der Zeit der deutschen Kolonien eher an mutigen Stimmen gefehlt hat. Gustav Menzel schreibt am Schluß seines Aufsatzes über den Anteil der deutschen Mission an der Entwicklung der Rassenfrage im Blick auf Südwestafrika: „Es ist dies die not- und schuldvolle Lage einer Missionsarbeit, die in einer vielrassischen Gesellschaft geschah und die es nicht vermocht hat, das Evangelium so vollmächtig zu sagen, daß der Friede gewahrt blieb."[8] Auch im Text von Canterbury ist der Duktus die betroffene Erkenntnis des Versagens von Kirche und Mission, also von *einer* Sache, da Kirche und Mission zusammengehören.

Die These der Partizipation von Kirche und Mission an der Ausbeutung der Entwicklungsländer in Geschichte und Gegenwart – dem zweiten umstrittenen Punkt – meint nicht bewußte Beteiligung an wirtschaftlicher Ausbeutung, son-

dern indirekte Beteiligung durch die Verflechtung der Kirche in das kapitalistische oder staatskapitalistische Gesellschafts- und Wirtschaftssystem Europas und Nordamerikas. Der Wohlstand der Kirchen in der Bundesrepublik hängt doch von der Entwicklung der Wirtschaft ab. Diese Wirtschaft verdiente und verdient erheblich an ihrem Handel mit den Entwicklungsländern, z. B. durch ungerecht niedrige Rohstoffpreise. Diese niedrigen Rohstoffpreise sind für die Entwicklungsländer verhängnisvoll wegen der Monokulturen, die die Existenz von wenigen Produkten abhängig machen. Diese Monokulturen sind durch den früheren Kolonialismus gefördert worden. Man kann durch Preisveränderungen im Welthandel die ganze Entwicklungshilfe illusorisch machen. So werden die reichen Länder und die Kirchen in ihnen finanziell immer reicher und die Entwicklungsländer in der Relation immer ärmer. Der Unterschied zwischen „reichen" und „armen" Ländern ist allerdings begrifflich problematisch und selber schon diskriminierend im Blick auf menschliche und kulturelle Werte.

So ist es zu verstehen, wenn die weißen Christen von ihren farbigen Brüdern gebeten werden, daß sie an der Veränderung d e r politischen und wirtschaftlichen Strukturen arbeiten, die faktisch zur Ausbeutung der Entwicklungsländer führen und, da es sich fast ausschließlich um Länder mit farbiger Bevölkerung handelt, dadurch den Rassismus neuer Prägung konsolidieren. Das geschieht in der Bundesrepublik Deutschland z. B. dadurch, daß Christen etwa ein entwicklungspolitisches Hearing im Bundestag fordern oder ihre Abgeordneten fragen, was sie in dieser Sache zu tun gedenken. Der Versuch von Kirche und Diakonie, durch Information, Werbung und Beispiel mehr Verständnis bei der Bevölkerung für die Notwendigkeit der Entwicklungshilfe zu wecken, gehört auch zu solchem Einsatz zur Veränderung der Strukturen, da das Parlament vom Meinungsklima beeinflußt wird. Es wird deutlich gemacht werden müssen, daß Entwicklungshilfe auch echten Verzicht bedeuten kann.

Die Gründe der Anfragen der „Dritten Welt", so wie sie in Notting Hill zur Sprache kamen und in Canterbury aufgenommen wurden, beruhen vor allem auf zwei Erkenntnissen, wie sie W. H. Crane in seinem Bericht „Von der Methode der Konsultation zur Methode der Konfrontation" zum Ausdruck bringt.[9] Das eine ist die Rolle der *Macht* und das andere die Erkenntnis des Vorranges der Bekämpfung des *institutionalisierten Rassismus* vor der überschätzten Komponente des Vorurteils. „Die Linderung der Leiden der Opfer des Rassismus trifft gewöhnlich nicht das Problem der (politischen, wirtschaftlichen und sozialen) Institutionen, die ihr Leiden verlängern."[10] Es handelt sich um *Machtfragen*, die bei der heutigen Form des Rassismus zur Debatte stehen. In London wurden darunter legislative und richterliche Exekutivgewalt verstanden und Machtgruppen der Wirtschaft, der Gewerkschaften, der politischen Parteien und der Presse, „die unter dem Vorwand von Recht und Ordnung oft nur einen ungerechten rassistischen *status quo* unterstützen".[11] Der institutionalisierte Rassismus wurde von der Londoner Tagung infrage gestellt, und deshalb sah sie von traditionellen moralischen Appellen ab. „Sie hat sich vielmehr primär an die Kirchen als soziale Institutionen gewandt, die an der Aufrechterhaltung des Status quo wesentlich beteiligt sind. Sie ist dafür eingetreten, daß die Kirchen ernsthaft ihre Herauslösung aus rassenfeindlichen Institutionen in Erwägung ziehen und daß sie in einem gewissen Maße das an den Opfern des Rassismus verübte Unrecht wieder gut machen."[12]

Zur Frage der Wiedergutmachung (reparations) heißt es im Programm von Canterbury unter B, Punkt 4: „Von einigen Gruppen in den Vereinigten Staaten auf der ÖRK-Studientagung in Notting Hill ist die Frage nach Wiedergutmachungsleistungen aufgeworfen worden. Sie läßt sich deshalb nicht umgehen. Viele der Kirchen, die mit dieser Forderung konfrontiert sind, gehören unserer ökumenischen Gemeinschaft an und sind aufgerufen, eine wirkliche Antwort auf diese Frage zu geben. Der Begriff der ‚Wiedergutmachung' ist jedoch unangemessen, denn er soll nur dazu dienen, die Schuld für Vergangenes zu messen, und er steht lediglich für eine Handlungsweise, die die Notwendigkeit von Akten der Solidarität, Brüderlichkeit und Gemeinschaft, die über finanzielle Leistungen hinausgehen, verkennt. Denen, die gelitten haben, und denen, die Leid zugefügt haben, sagt das Evangelium, daß es keine billige Versöhnung gibt."[13] Der deutsche Text zeigt die Schwierigkeit der Übersetzung von „reparations" durch „Wiedergutmachung" und damit erneut die Problematik dieser Begriffe überhaupt. Der Ton des englischen Textes liegt darauf, daß der Begriff reparations unzulänglich ist, weil er einfach versucht, die Schuld zuzuteilen, und weil er eine Methode der Aktion überschätzt, die die Notwendigkeit für Akte der Solidarität, Bruderschaft und Gemeinschaft außer Rechnung läßt, die über finanzielle Leistungen hinausgehen.[14] Es wird also der Eindruck erweckt, es handele sich ausschließlich um finanzielle Fragen für *eine* Seite, während das Evangelium *beide* Seiten auf die Kosten der Versöhnung (keine „billige Gnade") aufmerksam macht. Jener unangemessene Begriff der Wiedergutmachung dürfte aber gerade unter den angegebenen Vorbehalten für die deutsche Situation und Sprache weiterhin seine Bedeutung behalten, weil eine neue Antwort auf die gestellte Frage über den Bedeutungsinhalt *hinaus*gehen will.

Der 5. Punkt macht das vollends klar: „Wir rufen die Kirchen auf, über Wohltätigkeit, Zuwendungen und die üblichen Programme hinaus zu sachgerechtem und opferbereitem Handeln zu finden, um damit menschenwürdige und gerechte Beziehungen der Menschen untereinander zu schaffen und einen radikalen Neuaufbau der Gesellschaft voranzutreiben. Ohne daß wirtschaftliche Mittel bereitgestellt werden, um damit die Neuverteilung der politischen Macht auf ein festes Fundament zu stellen und kulturelle Eigenständigkeit sinnvoll zu machen, wird es in unserer Welt keine Gerechtigkeit geben. Bei der Beschaffung der finanziellen Mittel kann ein gemeinsamer Akt der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen ein leuchtendes sittliches Beispiel geben."[15] Hier ist die Rede von einem radikalen Neuaufbau der Gesellschaft und von einer Neuverteilung der politischen Macht. Das muß sich auf alle betroffenen Länder und ihr Verhältnis zueinander beziehen. Es kommt auf Solidarität und auf Strukturveränderung beider Seiten an. Entwicklungspolitik ist keine einseitige Sache, es gilt auch, entwicklungshemmende Faktoren im eigenen System zu beachten. Das meint die These vom institutionalisierten Rassismus.

Der Abschnitt C wendet sich nun als Aufruf an die Mitgliedskirchen des ÖRK, sich selbst zu prüfen und Mittel freizugeben:

„1. Wir rufen die Kirchen auf zu bekennen, daß sie mit dazu beigetragen haben, den Rassismus zu festigen. Die Kirchen sollten ihre finanzielle Situation überprüfen, um festzustellen, in welchem Maße ihr Finanzgebaren im eigenen Lande und auf internationaler Ebene Regierungen, die bestimmte Rassen unterdrücken, diskriminierende Industriezweige und unmenschliche Arbeitsbedingun-

gen unterstützt hat. Die Wirkung wäre größer, wenn dies in einem ökumenischen Akt geschähe.

2. Die Kräfte, die danach trachten, die Angehörigen nichtweißer Rassen von dem Joch des weißen Rassismus zu befreien, haben zu Recht gefordert, daß sich kirchliche Institutionen daran beteiligen, den Menschen Reichtum und Macht zurückzugeben. Wir ermahnen die Kirchen dringend, unentgeltlich oder zu niedrigen Preisen für rassisch unterdrückte Gruppen Grund und Boden für den Aufbau von Gemeinwesen und für Entwicklungsprojekte zur Verfügung zu stellen. Die Kirchen, die von den rassenausbeuterischen Wirtschaftssystemen profitiert haben, sollten unverzüglich – und ohne sich paternalistische Kontrollmechanismen vorzubehalten – einen bedeutenden Anteil ihrer Finanzmittel an Organisationen rassisch unterdrückter Gruppen oder an Hilfsorganisationen für die Opfer der Rassendiskriminierung überweisen."[16]

Der Aufruf richtet sich in der Formulierung offensichtlich vor allem an die nordamerikanischen Kirchen, die schon in Notting Hill im Vordergrund der praktischen Forderungen standen. Sie wurden schon in Notting Hill aufgefordert, aus ihrem Vermögen und Grundbesitz wirkliche Hilfe für die farbigen Amerikaner (Wohnhäuser, Schulen, Gemeinwesenprojekte, Farmland) zur Verfügung zu stellen. Dabei wurde das jährliche Einkommen der protestantischen Kirchen in den USA mit 3,5 Milliarden Dollar als mehr als dreimal soviel wie der jährliche Profit von General Motors, dem größten Wirtschaftszentrum der USA, angegeben.

Es stünde den Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland aber auf dem Hintergrund der Anfrage nach dem institutionalisierten Rassismus und der engen wirtschaftlichen Verbindung mit den USA schlecht an, sich mit dem Hinweis, daß es Probleme solchen Ausmaßes hier nicht gibt, aus der Selbstprüfung zu entlassen. Es gibt die Probleme der ausländischen Arbeitnehmer („Gastarbeiter"), der farbigen Studenten und Praktikanten im eigenen Land.[17] Es gibt die Gefahren der Verklammerung des kirchlichen Entwicklungsdienstes mit den Problemen des weltweiten Rassismus. In diesem Zusammenhang ist die Forderung nach der Vergabe der Gelder, „ohne sich paternalistische Kontrollmechanismen vorzubehalten", so wichtig. An diesem Punkte sind die farbigen Länder besonders empfindlich, weil sie Neo-Kolonialismus befürchten. Sie müssen die Freiheit haben, sich ihre Berater selber auszusuchen.[18] Die Frage nach den rassenausbeuterischen Wirtschaftssystemen richtet sich auch an Europa. Und schließlich gibt es auch für die Kirchen in der Bundesrepublik die Möglichkeit, sich finanziell an dem beim ÖRK in Genf eingerichteten Fonds zur Unterstützung von Gruppen in ihrem Kampf um wirtschaftliche, soziale und politische Gerechtigkeit und zur Unterstützung der Opfer der Rassendiskriminierung, der selber ein Teil des hier interpretierten ökumenischen Programms zur Bekämpfung des Rassismus ist, zu beteiligen.

Der Plan von Canterbury umfaßt in seinem zweiten Teil D–G den Entwurf eines Fünfjahresprogramms des ÖRK zur Bekämpfung des Rassismus, der genau ausgearbeitet ist. Hinsichtlich der Struktur des ÖRK heißt es, daß der Ökumenische Rat bei sich selber das rassische und kulturelle Ungleichgewicht beseitigen muß (E). Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus setzt eine koordinierte Arbeit *aller* Referate und Abteilungen voraus, da praktisch alle Fragen des ÖRK mitbetroffen sind. Darüber hinaus sollen sich drei hauptamtliche Mitarbeiter in

Unterstützung des Generalsekretärs der neuen Arbeit besonders annehmen. Dazu kämen ein aus 20 Sachverständigen zusammengesetzter internationaler Beratungsausschuß und eine Koordinierungsgruppe des Genfer Stabes (F).

Die Finanzen für die Arbeit in Genf sollen aus den drei zentralen Haushalten des ÖRK zur Verfügung gestellt werden. Die Programmprojekte umfassen Studienaufgaben, Ausbildungsprojekte und den genannten Sonderfonds zur Unterstützung der Opfer der Rassendiskriminierung. Auch hierzu ist aus Mitteln des ÖRK eine erhebliche Summe zur Verfügung gestellt worden, was die Einschätzung der Bedeutung dieses Programms seitens des ÖRK eindrucksvoll unterstreicht (G).

Der Plan von Canterbury schließt mit folgenden Sätzen: „Wir kämpfen nicht gegen Fleisch und Blut; gegen die ‚Mächte und Gewalten', die Mächte des Bösen, die tiefverwurzelten teuflischen Kräfte der Rassenvorurteile und des Hasses müssen wir ankämpfen. Es geht darum, den Teufel auszutreiben. Die Dämonen bedienen sich unserer sozialen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen. Die Wurzel des Übels aber sitzt so tief wie die Sünde des Menschen, und nur Gottes Liebe und die gehorsame Antwort des Menschen können sie ausreißen. Das Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen ist jedoch nur ein Teil dieser Antwort. Gottes Liebe, und nicht der Haß der Menschen, muß letztlich triumphieren. Durch die Liebe Gottes, durch die Kraft seines Geistes werden wir eines Tages, bald schon, siegen."[19] Aus diesen Sätzen spricht die Erkenntnis der Größe und Tiefe des angesprochenen Problems des Rassismus innerhalb und außerhalb der Kirche gerade im Hinblick auf den vorher oft übersehenen institutionalisierten Rassismus. Die Rassenfrage ist ein brennendes, wenn nicht das brennende Weltproblem, von dessen Lösung der Friede mindestens mit abhängt. Die Hoffnung für eine Lösung beruht dabei nicht in erster Linie auf den Aktivitäten der Menschen, sondern auf eschatologischer Gewißheit („we shall overcome").

Die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland sind unüberhörbar aufgefordert, sich in diesem Kampf gegen die verderblichen Vorurteile und gegen jede Form des Rassismus in Wort und Tat einzusetzen. Die Erklärung der Tagung der Ökumene-Referenten in Arnoldshain hat als erste deutsche Antwort zu eben solchem Engagement aufgerufen.[20] Gerade von deutscher Seite werden in der Ökumene Worte und Taten aus der Erkenntnis der Solidarität der Schuld herauserwartet. Das hängt auch mit der Frage der „Wiedergutmachung" zusammen, die ja für Deutschland eine besondere Bedeutung hat. Dabei sollte man es sich in der Bundesrepublik Deutschland, auch theologisch gesehen, nicht zu leicht machen. Die Fragen der ausländischen Arbeitnehmer, der farbigen Studenten und Praktikanten behalten ihre Bedeutung, aber dahinter stehen die umfassenderen Fragen nach dem institutionalisierten Rassismus und nach dem Verhältnis von individueller Liebe und sozialer Gerechtigkeit. Es geht hier nicht um eine Alternative, eher ist die Frage nach den Prioritäten gestellt. Die Christenheit Europas und Nordamerikas ist gefragt, was sie in der Sache des „institutionalisierten Rassismus" zu tun gedenkt. Von der Antwort auf diese Frage wird die Reaktion der „Dritten Welt" abhängen, die ja in Wahrheit nur ein Teil der einen Welt ist.

Klaus-Martin Beckmann

[1] Zu Uppsala vgl. K. M. Beckmann, Die Kirchen vor den Problemen der Welt, Z.E.E. 1961/1, S. 1–13, bes. S. 4 f.

[2] Zum Text vgl. „Plan eines ökumenischen Programmes zur Bekämpfung des Rassismus", Materialdienst der Ök. Centrale Nr. 24 vom November 1969.

[3] Vgl. auch K. M. Beckmann, Die Rassenkonsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen, Z.E.E. 1969/5, S. 305–309.

[4] Vgl. Materialdienst 24/1, Anm. 2 (Bericht aus Uppsala 68, S. 253).

[5] Materialdienst 24, S. 2.

Genauer müßte es nach dem englischen Text heißen: So konfrontiert der Kampf gegen den Rassismus, wie er sich ständig intensiviert, heute die Kirchen mit einer Herausforderung zu einem tieferen Verständnis, frischem Engagement und kostspieliger Versöhnungs-Aktion (costly redemptive action). Vgl. Final text as approved by the Central Committee on August 21, 1969, W.C.C., Canterbury 1969, Document No. 71, S. 2.

[6] Materialdienst 24, S. 2 und 3.

[7] Materialdienst 24, S. 3.

[8] Vgl. G. Menzel: Zum Anteil der Mission an der Entwicklung der Rassenfrage, in: Rasse, Kirche und Humanum, hg. von K. M. Beckmann, Gütersloh 1969, S. 257–270, bes. S. 270.

[9] Vgl. W. H. Crane, Von der Methode der Konsultation zur Methode der Konfrontation, in: Materialdienst der Ök. Centrale Nr. 23 vom November 1969.

[10] Crane, S. 2.

[11] Zitiert bei Crane, S. 6.

[12] Crane, S. 6.

[13] Materialdienst 24, S. 4.

[14] Vgl. Final text a.a.O., S. 3.

[15] Materialdienst 24, S. 4.

[16] Materialdienst 24, S. 4.

[17] Vgl. K. M. Beckmann, Rasse als Herausforderung an den christlichen Glauben, in: Verspielter Friede? Die Menschheit vor der Rassenfrage, hrsg. von K. M. Beckmann, Wuppertal 1969, S. 11–28, bes. S. 16–17.

[18] Vgl. K. M. Beckmann, Diakonie und Macht. Ein Beitrag zu einer „Theologie der Entwicklung", in: Ev. Komm. 3. Jg./1, Stuttgart 1970, S. 24–27, bes. S. 27.

[19] Materialdienst 24, S. 7.

[20] Vgl. den Text der Erklärung in epd ZA Nr. 252 vom 1. November 1969, S. 6.

Ökumenische Aspekte von Pôrto Alegre 1970

Die neue ökumenische Situation des Lutherischen Weltbundes

Man hat im Laufe der Planung und Vorbereitung der 5. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes mit einem gewissen Nachdruck immer wieder hervorgehoben, es handle sich in Pôrto Alegre, mehr noch als bei den bisherigen Vollversammlungen, um eine „Arbeitskonferenz", eine „working assembly". Man darf annehmen, daß es dabei nicht um eine versteckte Anspielung geht, die bisherigen Vollversammlungen hätten es sich leicht gemacht. Einem verschieden überlieferten, aber gern zitierten Wort des ehemaligen Präsidenten des Lutherischen Weltbundes, Franklin C. Fry, zufolge, haben die Lutheraner bereits auf der Vollversammlung in Hannover (1952) „miteinander zu arbeiten" gelernt, lange bevor sie in Minneapolis (1957) auch „miteinander zu denken" lernten.

Gemeint ist mit dem Stichwort „Arbeitskonferenz": Die Vollversammlung von Pôrto Alegre wird sich bewußt darauf konzentrieren, die in der Zwischenzeit vom Lutherischen Weltbund geleistete Arbeit zu überprüfen und die zukünftige Arbeit in großen Zügen zu bestimmen. Damit, so ist der Gedanke, entspricht sie besser ihrer durch die Verfassung festgelegten Funktion, „die Grundlinien für die Arbeit des Weltbundes festzulegen".

Man rückt damit von einem Versammlungsstil ab, der die Vollversammlung im Sinne einer „Arbeitskonferenz" mit einer Vollversammlung im Sinne eines „Kirchentags" und einer Vollversammlung in der Art einer überdimensionalen theologischen „Studienkonferenz" zu verbinden versuchte. Daß damit die Tätigkeit der Vollversammlung nicht zur bloßen synodalen Routinearbeit (Entgegennehmen von Arbeitsberichten, Wahl des Präsidenten, Berufung von Kommissionen usw.) zu verarmen braucht, ist klar und geht aus dem Plan für Pôrto Alegre, besonders aus der von langer Hand vorbereiteten und thematisch reichen Sektionsarbeit mit aller Deutlichkeit hervor. Wie sollte man auch die zukünftigen Aufgaben und ihre Inangriffnahme recht bestimmen, ohne gründliche — auch theologische — Überlegungen und Analysen!

Gerade weil es in Pôrto Alegre primär um die *Arbeit* des Lutherischen Weltbundes geht, läßt sich bereits am Plan der Vollversammlung deutlich ablesen, wo der Lutherische Weltbund in der gegenwärtigen Situation seine dringlichsten Aufgaben sieht. Die drei Sektionsthemen machen es deutlich: „Gesandt mit dem Evangelium" — „Ökumenische Verpflichtung" — „Verantwortliche Mitarbeit in der gegenwärtigen Gesellschaft".

Daran muß im Vergleich zu früheren Vollversammlungen auffallen, daß neben dem Verkündigungsauftrag und der sozialen Aufgabe die *ökumenische Verantwortung* einen starken Akzent erhält. Man wird hier in gewissem Sinne ein Novum sehen müssen.

Damit ist nicht vergessen, daß es schon nach der ursprünglichen Verfassung zu den Zielen des Lutherischen Weltbundes gehört, „die lutherische Beteiligung an ökumenischen Bewegungen zu fördern". Und auch diese Zielsetzung von 1947

stand ihrerseits in engstem Zusammenhang mit der Arbeit des Lutherischen Weltkonvents, dessen Exekutivkomitee 1936 eine Stellungnahme über den „ökumenischen Charakter des Luthertums" erarbeitete, die bis zur 3. Vollversammlung (1957) das wichtigste lutherische Dokument zur Frage der Einheit der Kirche und zur ökumenischen Bewegung war.

Die ökumenische Zielsetzung war also von vornherein gegeben. Sie wirkte sich etwa darin aus, daß nicht zuletzt durch Ermutigung und Einflußnahme von seiten des Lutherischen Weltbundes eine Reihe lutherischer Kirchen dem Ökumenischen Rat zugeführt wurden. Aber auch auf den einzelnen Vollversammlungen wurde die ökumenische Frage wiederholt behandelt. Eine besondere Bedeutung hatte in dieser Hinsicht die Vollversammlung von Minneapolis (1957) mit ihren Thesen zur „Einheit der Kirche in Christus", die auf dem Hintergrund einer dreijährigen Studienarbeit der Theologischen Kommission standen. Man ließ es in Minneapolis aber nicht nur mit einer Erklärung zur Einheit der Kirche bewenden, sondern beschloß gleichzeitig die Bildung eines ökumenischen Forschungszentrums, das 1960 seine Arbeit aufnahm. Die Vollversammlung in Helsinki (1963) zeigte eine weitere Intensivierung der ökumenischen Zielsetzung und Arbeit. Einmal wurde der entsprechende Passus in der Verfassung verstärkt, so daß er nunmehr lautet: Es gehört zu den Aufgaben des Lutherischen Weltbundes, „Interesse und Beteiligung der lutherischen Kirchen an ökumenischen Bewegungen zu fördern und ihre Verantwortlichkeit für diese zu stärken". Zum anderen wurde die ökumenische Forschung weiter intensiviert, indem man die Gründung der „Lutherischen Stiftung für Ökumenische Forschung" beschloß, die dann (1965) ihr Forschungsinstitut in Straßburg errichtete.

Das alles sind keine müßigen historischen Reminiszenzen. Sie zeigen, daß der Lutherische Weltbund sein ursprüngliches Bekenntnis zur ökumenischen Bewegung ernst nahm und bereit war, es sich etwas kosten zu lassen. Sie zeigen weiter die deutlich wachsende Tendenz, mit der man die ökumenische Verpflichtung wahrzunehmen versuchte. Sie zeigen schließlich — und darauf kommt es mir im Blick auf Pôrto Alegre an — den deutlichen Sprung, mit dem diese Entwicklung in den letzten Jahren über Helsinki hinausgeführt hat.

Man wird in der Tat von etwas wie einem „Sprung" reden müssen. Sieht man von einigen Einzelstimmen ab, so zeigen die Diskussionen und Beschlüsse der Vollversammlung von Helsinki, daß der LWB seine ökumenische Verantwortung vor allem auf der Ebene theologisch-ökumenischer Forschung wahrnehmen wollte. Es sollte, wie es mehrfach heißt, der lutherische theologische Beitrag in die ökumenische Bewegung eingebracht werden. Dem sollte die „Lutherische Stiftung für Ökumenische Forschung" dienen, in deren Verfassung es heißt: „Zweck dieser Stiftung ist es, zur Wahrnehmung der ökumenischen Verantwortung der lutherischen Kirchen beizutragen."

Was Helsinki und erst recht die vorausgegangenen Vollversammlungen noch *nicht* ins Auge gefaßt hatten, war eine direkte, aktive und offizielle Aufnahme von Gesprächen zwischen dem Lutherischen Weltbund und anderen Kirchen oder konfessionellen Weltbünden.

In dieser grundlegend neuen Situation aber steht der Lutherische Weltbund heute. Er nimmt seine ökumenische Verantwortung nicht mehr allein wahr auf dem Wege über seine Mitgliedskirchen, durch theologisch-ökumenische Forschung oder durch irgendeine Form von Mitarbeit in ökumenischen Organisationen oder

Veranstaltungen. Er nimmt diese Verantwortung nunmehr auch in direkter Weise wahr, indem er als solcher sich als Partner im ökumenischen Gespräch versteht und entsprechend handelt.

Hier liegt ohne Zweifel der dominierende ökumenische Aspekt der Arbeit in Pôrto Alegre, soweit sie sich den im engeren Sinne ökumenischen Fragen widmet. Ihm sind die übrigen ökumenischen Einzelfragen und Einzelaspekte, wie sie vor allem in Sektion II behandelt werden, weitgehend zugeordnet: die Frage nach der Einheit des Luthertums und die damit eng verbundene Frage nach der Stellung des Lutherischen Weltbundes zum Unionsproblem (Untersektion 2 A), die Frage nach dem Selbstverständnis des Lutherischen Weltbundes als einer „Konfessionsfamilie" und seinem Verhältnis zum Ökumenischen Rat der Kirchen (Untersektion 2 B) oder die Frage nach der „Erweiterung unserer ökumenischen Begegnungen" (Untersektion 3). Auch die stärker theologische Erörterung der Einheitsfrage an Hand des von der Theologischen Kommission erarbeiteten Studiendokuments „Mehr als Einheit der Kirchen" (Untersektion 1), der die Diskussion über den „Säkular-Ökumenismus" (Untersektion 4) sachlich zuzuordnen ist, und die gleichfalls der Vollversammlung vorzulegenden „Richtlinien für ökumenische Begegnungen" sind eng mit jenem Hauptaspekt verbunden, sofern die grundsätzliche Besinnung über die Einheitsfrage und die stärker pragmatischen „Richtlinien" der Orientierung der interkonfessionellen Gespräche dienen.

Man hat gelegentlich kritisiert, daß sich der Weltbund mit der Aufnahme zwischenkirchlicher Gespräche eine Funktion anmaßt, die ihm aufgrund seines Charakters als einer „freien Vereinigung von lutherischen Kirchen" nicht zukommt. Dieser Vorwurf ist unbegründet. Denn einmal kann der Weltbund in Angelegenheiten, die ihm von seinen Mitgliedskirchen übertragen werden, als deren Organ handeln — und dieser Fall ist bei den interkonfessionellen Gesprächen gegeben; zum anderen haben die vom Weltbund durchgeführten Gespräche keinen die Mitgliedskirchen bindenden und damit ihre Autonomie beschränkenden Charakter.

Wieweit diese neue ökumenische Funktion des Weltbundes im Wortlaut seiner Verfassung bereits zum Ausdruck kommt oder durch eine Neuformulierung eventuell zum Ausdruck gebracht werden sollte, ist freilich eine andere Frage. Es ist möglich, daß Pôrto Alegre dazu Stellung nimmt. Es wird aber kaum zu erwarten sein, daß die Vollversammlung diese neue Entwicklung kritisiert oder gar von ihr abrückt. Man wird eher das Gegenteil erwarten dürfen: eine nachdrückliche Befürwortung dieser Entwicklung, möglicherweise sogar konkrete Empfehlungen zur Erweiterung der bisherigen ökumenischen Begegnungen und Gespräche. Der vom Exekutivkomitee gebilligte Plan der Sektion II sieht, wie schon erwähnt, eine Untersektion vor, die eben die Frage nach der „Ausweitung unserer ökumenischen Begegnungen" zum Thema hat. Sie soll in drei Diskussionsgruppen erörtert werden: erstens im Blick auf die „nachreformatorischen Freikirchen", wobei besonders an Methodisten und Baptisten gedacht ist; zweitens im Blick auf die „Pfingstkirchen", die gerade im Land der Vollversammlung eine rapid wachsende Bedeutung gewinnen; drittens im Blick auf die „unabhängigen christlichen Bewegungen und Gruppen", die häufig sektenhaften oder gar synkretistischen Charakter tragen und denen die lutherischen Kirchen besonders in Südafrika und Südamerika gegenüberstehen.

Diese neue ökumenische Situation, in der der Lutherische Weltbund steht, und

die neuen Aufgaben, die damit auf ihn zukommen, werfen natürlich eine Reihe von Fragen auf. Dabei geht es vor allem um die gleichfalls in Pôrto Alegre zu behandelnde Grundfrage, wie diese aktive ökumenische Rolle, die der Weltbund — und mit ihm auch andere konfessionelle Weltbünde — übernommen hat, sich in den Gesamthorizont der ökumenischen Bewegung recht einordnet, und wie sie sich insbesondere zu Organisation und Tätigkeit des Ökumenischen Rates verhält.

Dem soll im Folgenden nachgegangen werden. Es könnte angebracht erscheinen, zunächst den gegenwärtigen Stand der vom Lutherischen Weltbund geführten bzw. vorbereiteten interkonfessionellen Gespräche — mit dem Reformierten Weltbund, der römisch-katholischen Kirche, der Anglikanischen Gemeinschaft und den orthodoxen Kirchen — zu beschreiben. Aus Presseberichten wird man darüber jedoch im großen und ganzen informiert sein. Hingewiesen sei auf H.-W. Hesslers Bericht „Zur Situation des Lutherischen Weltbundes" (Luther. Monatshefte, 1968, S. 556 ff.), der die Entwicklung allerdings nur bis zum Frühjahr 1968 beschreibt, und auf einen ausführlichen Kommentar zu den ersten beiden Sitzungen der römisch-katholisch/lutherischen Studienkommission (Lutherische Rundschau, Oktober 1969, S. 467 ff.). Daß der Plan der kommenden Vollversammlung von der Tatsache dieser Gespräche so wenig widerspiegelt, liegt daran, daß die Sektion II sich im wesentlichen mit *neuen* Aufgaben und Problemen beschäftigen wird, statt das im interkonfessionellen Bereich Geschehene und Geschehende zu erörtern. Der Platz, an dem die gegenwärtigen Gespräche auf der Vollversammlung behandelt werden, ist, da alle Gespräche im Verantwortungsbereich des Generalsekretariats liegen, der Bericht des Generalsekretärs. Für die hier zu behandelnden Fragen scheint jedoch eine Beschreibung des gegenwärtigen Standes und — soweit man davon überhaupt schon reden kann — der bisherigen Ergebnisse der Gespräche weniger wichtig zu sein als die Frage ihrer Veranlassung und ihrer Form.

Die Veranlassung der Gespräche

Man wird zunächst beachten müssen, daß es sich bei der Aufnahme dieser Gespräche nicht um die Verwirklichung eines vom Lutherischen Weltbund lang gehegten Planes oder eines im voraus entworfenen Konzeptes handelt. Vielmehr hat die Entstehung aller Gespräche deutlich einen ad-hoc-Charakter. Sie ergab sich jeweils aus einer konkreten Veranlassung heraus, die — schematisierend gesprochen — von zwei Seiten kam, von außen, d. h. von seiten anderer Kirchen, oder von innen, d. h. von seiten der eigenen Mitgliedskirchen. Da dies für eine rechte Beurteilung wichtig ist, soll es an zwei Beispielen kurz exemplifiziert werden.

Der erste Fall war gegeben mit der von der römisch-katholischen Kirche an den Lutherischen Weltbund — und auch an andere konfessionelle Weltbünde — gerichteten Einladung, Beobachter zum Zweiten Vatikanischen Konzil zu entsenden. Die Kontakte und Verbindungen, die sich im Laufe der Konzilsjahre zwischen den Beobachtern des Lutherischen Weltbundes und Vertretern der römisch-katholischen Kirche ergeben hatten, erwiesen sich als so eng und verheißungsvoll, daß es zur Bildung einer gemeinsamen Arbeitsgruppe kam. Der abschließende Bericht dieser Arbeitsgruppe gab der Überzeugung Ausdruck, daß eine „spezifische Verantwortung" beider Kirchen füreinander besteht und darum

„besondere und offizielle Kontakte zwischen der römisch-katholischen Kirche und den lutherischen Kirchen nötig sind". So kam es dann zur Bildung einer gemeinsamen Studienkommission und damit verbunden zu zunehmenden Kontakten zwischen Lutherischem Weltbund und römisch-katholischer Kirche — wie z. B. dem dreitägigen Besuch einer Delegation des Weltbundes im Vatikan (Mai 1969) — und zu weitergreifenden Plänen, etwa der Aufnahme eines Gesprächs über die Mischehenfrage.

In welch starkem Maße die Einladung von Beobachtern zum Vaticanum II sich als Anstoß zur Aufnahme bilateraler Gespräche mit der katholischen Kirche auswirkte, zeigte sich auch bei anderen konfessionellen Weltbünden, nicht zuletzt beim Reformierten Weltbund, der noch bis vor kurzem darauf bestand, das Gespräch mit der katholischen Kirche im Rahmen des Ökumenischen Rates, also multilateral, zu führen.

Der andere Fall, die Aufnahme eines interkonfessionellen Gesprächs auf Veranlassung von seiten der Mitgliedskirchen, kann anhand des Dialogs mit der Anglikanischen Gemeinschaft verdeutlicht werden. Den Anstoß gaben hier die Unionsverhandlungen lutherischer Kirchen in Südindien und Ostafrika. In diesen Verhandlungen waren eine lutherische und eine anglikanische bzw. eine anglikanisch geprägte Auffassung vom kirchlichen Amt in einer Weise aufeinandergestoßen, daß darüber die Verhandlungen ins Stocken, ja zu einem vorläufigen Abbruch kamen. Die Probleme, die sich stellten, schienen Implikationen zu haben, die unmittelbar das Verhältnis der verhandelnden Kirchen zu ihrer jeweiligen Konfessionsfamilie betrafen. Angesichts des von seinen Mitgliedskirchen getragenen Wunsches, diese Probleme in der rechten Weise zu klären, entschloß sich der Lutherische Weltbund zur Aufnahme von Kontakten und ersten Gesprächen mit der Anglikanischen Gemeinschaft, die schließlich zum offiziellen Plan eines umfassenden anglikanisch/lutherischen Dialogs führten.

Kurz: die interkonfessionellen Gespräche, die der LWB gegenwärtig führt, entsprangen ganz konkreten Situationen, die den Charakter einer ökumenischen Herausforderung hatten. Der Lutherische Weltbund mußte sich dieser Herausforderung stellen, wenn er seine ökumenische Verantwortung ernst nehmen wollte. Es ist vielleicht nicht ganz unzutreffend, wenn man sagt, der LWB sei von der Notwendigkeit dieser Gespräche selbst überrascht worden.

Freilich, im Hintergrund steht — das kann und soll nicht übersehen werden — das Selbstverständnis des Lutherischen Weltbundes als einer durch ein bestimmtes Verständnis der evangelischen Wahrheit, wie es sich in dem gemeinsamen Bekenntnis ausdrückt, eng verbundenen Kirchenfamilie. Es beruht seinerseits auf der grundlegenden Überzeugung, daß die wahre Einheit der Kirche nicht ohne Gemeinschaft im rechten Verständnis des Evangeliums bestehen oder erreicht werden kann und daß dieses rechte Evangeliumsverständnis seinem Wesen nach universal ist und darum nicht in örtlicher Isolierung gefunden werden kann. Dieses Selbstverständnis aktualisiert sich in den neu aufgenommenen interkonfessionellen Gesprächen auf Weltebene. Ohne dieses Selbstverständnis wäre es, so wird man sagen müssen, trotz aller Veranlassung und Herausforderung gar nicht zur Aufnahme solcher Gespräche gekommen. Ein solches Selbstverständnis kennzeichnet aber nicht nur den Lutherischen Weltbund, sondern mutatis mutandis alle Kirchenfamilien, mit denen der Lutherische Weltbund bislang in Gespräche eingetreten ist.

Im Hintergrunde steht aber auch — und das sollte ebensowenig übersehen werden — das Selbstverständnis und die Struktur des Ökumenischen Rates als eines Forums territorialer und nationaler Kirchen, das zur Begegnung der Konfessionen und zur Aufarbeitung konfessioneller Probleme nicht die geeigneten Voraussetzungen bot und darum Probleme liegen lassen mußte, die auf die Dauer nicht unbearbeitet bleiben konnten. Dieses Urteil soll nicht bestreiten, daß die besondere Struktur des Ökumenischen Rates seine Vorteile und sich im Laufe der beiden Jahrzehnte seiner Existenz bewährt hat. Es besagt lediglich, daß in der Bildung des Ökumenischen Rates und in seinem sog. „geographischen" oder „regionalen" Prinzip eine Verstärkung der konfessionellen Bewußtwerdung, eine Konsolidierung der konfessionellen Weltfamilien und — sowohl im Zuge des wachsenden ökumenischen Engagements wie angesichts bestimmter Situationen — eine gewisse Verselbständigung der ökumenischen Tätigkeit dieser Kirchenfamilien von vornherein angelegt war. Daß diese Entwicklung streckenweise vorauszusehen und, wenn sie sich recht vollzieht, im Gesamtzusammenhang der ökumenischen Bewegung eher zu begrüßen als zu befürchten war, zeigen z. B. die Äußerungen Vissert 't Hoofts in Amsterdam (1948) wie auf der ersten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Lund (1947).

Die Form der Gespräche

Formal gesehen zeigen die interkonfessionellen Gespräche und Begegnungen des Lutherischen Weltbundes vor allem zwei Merkmale: Sie sind (a) *Gespräche auf Weltebene,* und sie sind (b) *bilaterale Gespräche.*

a) *Gespräche auf Weltebene*

Daß der Lutherische *Welt*bund seine interkonfessionellen Gespräche auf *Welt*ebene führt, versteht sich von selbst und bedarf darum als Tatsache kaum einer weiteren Erklärung. Damit ist freilich die Sachfrage nach Nutzen und Notwendigkeit solcher Gespräche noch nicht beantwortet. Man kann sie zunächst unter einem stärker pragmatischen Gesichtspunkt beantworten. Eine solche Antwort hat durchaus ihr Recht und ihr Gewicht. Die „Richtlinien für ökumenische Begegnungen", die von der Theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes jüngst erarbeitet wurden und der kommenden Vollversammlung vorgelegt werden sollen, reden in diesem Sinne. Dort, wo es diesen „Richtlinien" darum geht, das jeweilige Spezifikum der verschiedenen Ebenen ökumenischer Begegnung (internationale, regionale, lokale Ebene) herauszustellen, heißt es von den Begegnungen auf Weltebene:

> „Ihre spezifische Aufgabe liegt darin, diejenigen zwischenkirchlichen Fragen zu klären, die ihrem Wesen nach universalen Charakter haben und darum nur auf dieser Ebene angemessen beantwortet werden können; denn obgleich die regionalen und nationalen Kirchen unabhängig sind, müssen sie doch des gemeinsamen Glaubens und Lebens eingedenk sein, die sie mit den anderen Kirchen ihrer Gemeinschaft verbinden. Dazu gehören in erster Linie Fragen des Glaubens und des kirchlichen Bekenntnisses, die alle lutherischen Kirchen betreffen und darum von ihnen gemeinsam verantwortet werden sollten. Auf Grund der umfassenden Perspektive, in der sich diese Begegnungen vollziehen, lassen sich die an vielen Orten historisch beding-

ten speziellen Schwierigkeiten eher lösen. Sekundären Fragen kann ihre örtlich oft überbewertete Bedeutung genommen, örtlich zurückgestellten Grundfragen dagegen ihr Gewicht zurückgegeben werden. So dienen diese Begegnungen zugleich den Begegnungen auf der regional-nationalen oder der Gemeindeebene, indem sie diese anregen, fördern und ergänzen.

Freilich liegt hier zugleich die Grenze weltweiter Begegnungen. Sie vermögen in der Regel nicht hinreichend unmittelbar und gezielt genug die besonderen Möglichkeiten zu nutzen, die in der konkreten regionalen, nationalen oder lokalen Situation das Verhältnis der Kirchen zueinander bestimmen. Auch sind die historischen, geistigen und terminologischen Voraussetzungen auf Weltebene nicht von vornherein gegeben. Hinzu kommt, daß die rechtliche Selbständigkeit der nationalen Kirchen der Verbindlichkeit weltweiter Begegnungen und Gespräche auch eine formale Grenze setzt."

Die in diesem Text enthaltenen Grundgedanken verdienen der Hervorhebung: Den Begegnungen auf Weltebene bieten sich im Vergleich zu anderen Begegnungen *spezifische Möglichkeiten;* sie sollen die *regionalen und lokalen Gespräche* nicht ersetzen, sondern sie *fördern;* sie haben ihre Grenzen und bedürfen zu ihrer *Ergänzung* darum der Begegnungen auf anderen Ebenen.

Über diese stärker pragmatischen Erwägungen hinaus ist nun aber in den „Richtlinien" auch auf eine tieferliegende Notwendigkeit der Begegnungen zwischen den konfessionellen Weltfamilien hingewiesen. Wenn sie das Proprium weltweiter konfessioneller Gespräche darin sehen, zwischenkirchliche Probleme zu klären, die *„universalen* Charakter" tragen, so ist darin letztlich die Frage der *Universalität* der Kirche und ihrer Einheit angesprochen.

In den konfessionellen Weltfamilien findet diese über die einzelnen Länder, Nationen und Kontinente hinausgreifende universale Dimension der Kirche und ihrer Einheit einen — wenn auch partiellen — Ausdruck, stärker, sichtbarer und eindeutiger noch, als das im Ökumenischen Rat der Kirchen aufgrund seines Wesens und seines Aufbaus der Fall ist und je der Fall sein kann, selbst dann — zugespitzt gesagt —, wenn er alle Kirchen der Welt zu Mitgliedskirchen hätte. Um dieser universalen Dimension der Kirche willen ist es dringend zu begrüßen, daß die Weltbünde auch als solche und nicht nur auf dem Wege über ihre einzelnen Mitgliedskirchen ihre ökumenische Verantwortung wahrnehmen. Sie haben ganz offensichtlich eine spezifische Funktion innerhalb der ökumenischen Bewegung, eine genuin ökumenische Aufgabe, die ihnen zum gegenwärtigen Zeitpunkt von keiner anderen kirchlich-ökumenischen Organisation abgenommen werden kann.

Es ist bezeichnend, daß Uppsala mit seinem „neuen Verständnis der Einheit aller Christen an allen Orten" und der Hervorhebung des universalen, „katholischen" Charakters der Kirche zugleich eine positive Sicht der konfessionellen Weltbünde als „einer wirklichen (obwohl unvollständigen) Erfahrung der Universalität" gewann (Bericht aus Uppsala 1968, S. 14; vgl. S. 235 und 237).

Beides steht, wie auch die Texte von Uppsala zeigen, in einem deutlichen Unterschied zu Neu-Delhi, das sich mit seiner allzu starken Betonung des „Alle an jedem Ort" blind machte für die spezifische und genuin ökumenische Funktion der konfessionellen Weltbünde. Denn es war sicherlich ein unangemessenes und in seiner Einseitigkeit falsches Kriterium, die ökumenische Bedeutung der

konfessionellen Weltbünde daran messen zu wollen, „ob die führenden Persönlichkeiten konfessioneller Körperschaften der von uns mit Nachdruck gemachten Feststellung zustimmen, daß die Einheit aller Christen an jedem Orte ... von zentraler Wichtigkeit ist" (Neu-Delhi 1961, S. 148).

Allerdings wäre es unangebracht, wenn die konfessionellen Weltbünde diesen Satz von Neu-Delhi vergäßen. Man mag ihn als einziges Kriterium für die ökumenische Einstellung der Weltbünde ablehnen. Richtig aber bleibt daran — die „Richtlinien" des Lutherischen Weltbundes sagen es ausdrücklich und die Aufnahme des Gesprächs z. B. mit der Anglikanischen Gemeinschaft ist ja von dorther motiviert —, daß die Gespräche auf Weltebene die regionalen und lokalen Begegnungen „anregen, fördern und ergänzen" sollen. Denn es ist klar, daß die kirchlich verbindlichen ökumenischen Schritte nicht auf der Ebene der Weltbünde, sondern nur auf der Ebene der selbständigen Kirchen getan werden können. Nur auf dieser Ebene kann über die Aufnahme von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft und über Kirchenunion entschieden werden.

Das bedeutet jedoch nicht, daß die Weltbünde ihre ökumenische Verantwortung lediglich dadurch wahrnehmen und unter Beweis stellen, daß sie ein pauschales Placet oder eine pauschale Ermutigung zu regionalen und lokalen Einigungsbestrebungen und Unionsverhandlungen aussprechen. Von ihnen sollte mehr als das erwartet werden. Was nottut, ist eine sachliche Hilfe, die vor allem darin besteht, daß die Weltbünde ihren Mitgliedskirchen helfen, ihre ökumenischen Entscheidungen so zu fällen, daß dadurch die universale Dimension der Einheit nicht preisgegeben wird.

Bislang mag es den Anschein gehabt haben, als hätten die Weltbünde — und sicherlich nicht zuletzt der Lutherische Weltbund — diese universale Dimension dadurch zu wahren versucht, daß sie direkt oder indirekt ihre Mitgliedskirchen überhaupt davon abhielten, regionale Vereinigungen mit anderen Kirchen einzugehen. Die Aufnahme der Gespräche zwischen den Weltbünden markiert demgegenüber einen neuen Weg in der Lösung des Unionsproblems. Er zielt letztlich darauf, daß regionale Einheitsverwirklichungen nicht mehr durch Preisgabe des universalen Elements erkauft werden müssen und — umgekehrt — regionale Einheitsverwirklichungen auf universaler Ebene fruchtbar gemacht werden können. Es ist zu hoffen, daß die Erörterung des Unionsproblems in Pôrto Alegre von diesen neuen Perspektiven und Möglichkeiten bestimmt ist, die sich aufgrund der Aufnahme interkonfessioneller Gespräche zwischen den Weltbünden ergeben.

b) *Bilaterale Gespräche*

Das zweite Kennzeichen der vom Lutherischen Weltbund durchgeführten Gespräche, ihr bilateraler Charakter, unterscheidet sich in besonderem Maße von den im Rahmen des Ökumenischen Rates geführten multilateralen Gesprächen.

Nun wird man sich auch hier von vornherein davor hüten müssen, im Sinne einer Alternative zu fragen, welche Form die bessere, die verheißungsvollere, die „ökumenischere" sei. Vielmehr sollte von der Frage ausgegangen werden, welches denn die Spezifika, die besonderen Möglichkeiten wie auch Grenzen der einen und der anderen Form sind.

Freilich für den, nach dessen Ansicht der Weg zur Einheit der Christenheit im Grunde nichts mehr mit der Überwindung der konfessionellen Divergenzen zu

tun hat, das konfessionelle Bewußtsein abgestorben ist, die bisherigen konfessionellen Trennungslinien im Kreuzfeuer neuer und relevanterer Fragen zerbröckelt sind und in jeder Kirche eine multilaterale und pluralistische Situation entstanden ist, die sie von der anderen Kirche nicht mehr grundlegend unterscheidet, für den ist das bilaterale Gespräch zwischen konfessionellen Weltbünden sinnlos.

Für denjenigen aber, der bei aller Anerkenntnis dieser neuen Entwicklungen, Tendenzen und Tatsachen doch sieht, daß konfessionelles Bewußtsein und konfessionelle Divergenzen — ob er es nun begrüßt oder bedauert — noch nicht unter einem „erledigt ist" stehen, sondern weiterwirken, nicht nur von kirchlichen Institutionen, sondern auch von Überzeugungen getragen sind und sogar angesichts neuer Fragen sich wieder aktualisieren können, für den bleiben Gespräche zwischen den Konfessionen elementarer Bestandteil des ökumenischen Bemühens.

Für ihn zeigt sich aber zugleich auch die Notwendigkeit, diese Gespräche zwischen den Konfessionen nicht nur multilateral, sondern auch und vor allem bilateral zu führen. Denn der gegenwärtige Zustand einer in eine Vielzahl von Kirchen, Konfessionen und Traditionen getrennten Christenheit geht ja nicht zurück auf eine Art „Explosion", die an irgendeinem Zeitpunkt die Christenheit gleichzeitig nach den verschiedensten Seiten hin auseinanderbersten ließ. Vielmehr waren Kirchentrennungen, historisch und phänomenologisch gesehen, „im Kern bilaterale Vorgänge".

Von dieser Voraussetzung gehen die bereits erwähnten „Richtlinien für ökumenische Begegnungen" des Lutherischen Weltbundes aus, wenn sie die Frage bilateraler interkonfessioneller Begegnungen erörtern. Sie versuchen den Vorgang der Kirchentrennung verallgemeinernd so zu beschreiben, „daß in einer bestimmten geschichtlichen Situation, aus jeweils spezifischen Gründen der Lehre oder Anlässen anderer Art heraus entweder die Einheit einer bestehenden Kirche auseinanderbrach oder eine kritische Bewegung innerhalb einer Kirche nicht mehr integriert werden konnte, aus dieser Kirche herauswuchs oder hinausgedrängt wurde und sich am Ende als ein eigener Kirchenkörper konstituierte". Dabei ist wichtig, daß „neben den spezifischen Unterschieden, die zur Trennung führten ... stets zugleich spezifische Gemeinsamkeiten bewahrt (wurden), die freilich nicht stark genug waren, die Trennung zu verhindern oder wieder rückgängig zu machen".

Auf diesem Hintergrund müssen bilaterale Begegnungen „als ein notwendiger und adäquater Modus ökumenischer Bemühungen" erscheinen. „Sie sind geeignet, die kirchentrennenden Probleme in ihrer spezifischen Gestalt, ihrem theologischen Gewicht und ihrer historischen Verwurzelung entsprechend gezielt zu behandeln, und auch die besonderen Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen, die durch die Trennung hindurch bewahrt wurden, wirkungsvoll zum Tragen zu bringen." Zugleich schafft diese „Konzentration auf das jeweils Spezifische im Verhältnis der einzelnen Kirchen zueinander, die das bilaterale Gespräch kennzeichnet ..., größere Möglichkeiten, zu konkreten Ergebnissen und ökumenischen Schritten und Entscheidungen zu gelangen". Damit scheinen bilaterale Gespräche der gegenwärtigen ökumenischen Situation, die deutlich über Koexistenz, Zusammenarbeit und Dialoge hinaus- und auf konkrete, verbindliche ökumenische Schritte und Entscheidungen hindrängt, besonders angemessen zu sein.

Die Sorge, daß eine bilaterale konfessionelle Konfrontation etwa zwischen Katholiken und Lutheranern, Lutheranern und Reformierten, Anglikanern und

Methodisten, oder wie immer man die Partner bestimmen mag, schnell zu einem Stellungskrieg werden würde, in dem man sich der alten Waffen bedient und in die alten Gräben eingräbt, hat sich überlebt. Und damit haben sich auch gewisse ökumenische Prinzipien, die z. T. aus jener Sorge heraus bilaterale konfessionelle Konfrontationen möglichst zu vermeiden suchten, in gewisser Hinsicht überlebt, freilich nicht, ohne ihren wesentlichen Beitrag zur Schaffung dieser neuen Situation erbracht zu haben.

Es hieße nun aber die Lage gründlich mißzuverstehen, wollte man angesichts der gegenwärtigen Situation, die eine verheißungsvolle bilaterale Begegnung zwischen den Konfessionen ermöglicht, und nicht nur ermöglicht, sondern um der heute dringend gebotenen ökumenischen Schritte und Entscheidungen willen auch fordert, die multilaterale Begegnung als überholt hinzustellen. Denn was die Gespräche zwischen den konfessionellen *Welt*bünden an Universalität zu besitzen scheinen, scheint ihnen qua *bilateralen* Gesprächen zu fehlen.

Damit stellt sich die Gefahr der Isolierung, die sich etwa darin konkretisiert, daß die Gespräche zwischen zwei Partnern, seien es nun regionale Kirchen oder Weltbünde, zu Ergebnissen führen, die zwar eine bilaterale Annäherung darstellen, aber zugleich im Blick auf andere Partner eine wachsende Entfremdung bedeuten. So könnte z. B. — und in dieser Art wird nicht selten argumentiert — eine zweiseitige Verständigung zwischen Katholiken und Lutheranern im Sakramentsverständnis oder eine Verständigung zwischen Anglikanern und Methodisten im Verständnis des kirchlichen Amtes zu einer ernsten Belastung der lutherisch/reformierten oder anglikanisch/katholischen Gespräche führen.

Nun ist das freilich kein Argument *gegen* bilaterale Begegnungen. Man sollte sich in einer Zeit, die nach konkreten ökumenischen Schritten und Entscheidungen ruft, von der Illusion freimachen, als sei der Weg zur Einheit der Kirchen ein kontinuierlicher Prozeß, ein bruchlos vorwärtsführender Weg, auf dem alle Kirchen gemeinsam — gleichsam im Konvoi — Schritt für Schritt der vollen Einheit zustreben. Es ist vielmehr eine alte und immer wieder neue, aber kaum genügend durchreflektierte Erfahrung, daß konkrete Schritte im Vollzug kirchlicher Einheit und verbindliche ökumenische Entscheidungen nicht nur neue Einheit schaffen, sondern auch bestehende Gemeinschaft in Frage stellen oder andere Möglichkeiten der Einigung verschließen können. Wenn die ökumenische Bewegung nicht auf der Stelle treten oder sich in eine Art „ökumenisches Remis" hineinmanövrieren will, so muß sie wachen Auges das Risiko auf sich nehmen, daß neue Einheitsverwirklichungen neue Trennungen implizieren.

Obwohl dieses Risiko also kein Argument *gegen* bilaterale Begegnungen sein kann, ist es nun aber doch ein starkes Argument *für* die gleichzeitige Durchführung multilateraler Begegnungen, die diese Gefahr „ökumenischer Trennungen" wenn auch nicht beseitigen, so doch verringern helfen. Hier hat folglich die vor allem im Bereich des Ökumenischen Rates vertretene multilaterale Form der Begegnung die Funktion, die Universalität der Kirche und ihrer Einheit, die alle Konfessionen und Traditionen umgreift, zu wahren und zum Ausdruck zu bringen. Die „Richtlinien" des Lutherischen Weltbundes sehen darum in der Wahrung des „Totalaspektes" den „tiefsten Grund für die Notwendigkeit auch multilateraler ökumenischer Begegnungen".

Die Komplementarität der Formen ökumenischer Bewegung

Dieser Überblick über Veranlassung, Form und Charakter der vom Lutherischen Weltbund geführten interkonfessionellen Gespräche, der ähnlich auch im Blick auf andere Kirchenfamilien gegeben werden könnte, zeigt, wie die umfassende ökumenische Bewegung innerhalb der Christenheit im Bereich der konfessionellen Weltbünde eine eigene Ausprägung anzunehmen beginnt. Diese Variante ist in ihren Einzelzügen sicherlich nicht völlig neu. Sie hat auch bislang weder ein fertiges Konzept noch ein zentrales Organ, das die verschiedenen Gespräche in irgendeiner Weise orientiert oder koordiniert; dafür tragen alle Gespräche noch viel zu deutlich den Stempel ihrer konkreten Veranlassung. Sie ist schließlich — das liegt auf der Hand — auch nicht als getrennt zu verstehen von der Ausdrucksform ökumenischer Bewegung, wie sie sich im Ökumenischen Rat der Kirchen ein besonderes Instrument geschaffen hat. Aber sie ist da, trägt ihre eigenen Merkmale und zeigt schon jetzt eine erhebliche Breite. Dabei ist es höchst bedenkenswert, daß diese besonders nachdrücklich an Kirche und Konfession orientierte Form ökumenischer Bewegung sich zu einem Zeitpunkt ausbildet, an dem bewußt nichtkirchliche und säkulare Formen des Ökumenismus immer stärker hervortreten.

Wichtig ist nun die Frage, wie sich diese Ausdrucksform der ökumenischen Bewegung zu den übrigen Formen verhält, insbesondere zum Ökumenischen Rat. Kann dieses Verhältnis im Sinne eines fruchtbaren Neben- und Miteinanders verstanden und gestaltet werden, oder läuft diese Entwicklung letztlich nicht doch auf eine Fragmentarisierung der ökumenischen Bewegung hinaus?

Diese Frage gehört natürlich hinein in den weiteren Rahmen des Problems, wie das Verhältnis zwischen Ökumenischem Rat und konfessionellen Weltbünden zu verstehen und zu gestalten ist, ein Problem, das sich bekanntlich in den Jahren zwischen Neu-Delhi und Uppsala aufgrund einer Reihe neuer Faktoren (wachsende Bedeutung der jährlichen Konferenzen von Vertretern konfessioneller Weltbünde, Verstärkung des orthodoxen Engagements in der Tätigkeit des Ökumenischen Rates, ökumenische Öffnung und Mitarbeit der römisch-katholischen Kirche) neu und, wie die Überlegungen und Äußerungen in Uppsala zeigen, mit großer Dringlichkeit stellt.

Um diese weite und höchst komplexe Frage, wie sich Ökumenischer Rat und konfessionelle Weltbünde in den zahlreichen und sehr verschiedenen Sektoren ihrer Tätigkeit und ihrer Struktur in eine konstruktive — sei es „funktionale", sei es „strukturelle" — Verbindung gebracht werden können, kann es hier selbstverständlich nicht gehen (vgl. dazu den Artikel von André Appel in der Juli-Nummer 1969 dieser Zeitschrift, S. 442 ff.). Daß sich eine Diskussionsgruppe der Vollversammlung in Pôrto Alegre aus der Sicht des Lutherischen Weltbundes mit dieser Frage beschäftigen wird, war schon erwähnt.

Hier geht es speziell um den Bezug zwischen der im engeren Sinn „ökumenischen", d. h. auf die Einheit der Kirche und die Überwindung kirchlicher Trennungen ausgerichteten Tätigkeit der konfessionellen Weltbünde einerseits und der entsprechenden Tätigkeit innerhalb des Ökumenischen Rates, d. h. besonders der Kommission und des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung andererseits.

In gewisser Hinsicht sind diese beiden Träger ökumenischer Tätigkeit natürlich inkommensurabel: die konfessionellen Weltbünde sind *Partner* im ökumenischen

Gespräch, die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist dagegen ein *Gesprächsforum*. Das hindert aber nicht, die von beiden Seiten ausgeübte Tätigkeit als solche nach Form, Charakter und Ziel in Beziehung zu setzen.

In diesem Sinne war die vorausgegangene Darstellung bereits der Versuch, die spezifischen Möglichkeiten und Grenzen beider Erscheinungsformen ökumenischer Bewegung aufzuweisen, um von daher zu zeigen, wie und warum sie gerade in ihren Verschiedenheiten (Begegnungen weltweiter Konfessionsfamilien und Begegnungen regionaler Kirchen — bilateral und multilateral geführte Gespräche) und auch aufgrund der ihnen selbst innewohnenden Spannung (verschiedene Akzentuierung und Zuordnung von „Universalität" und „Partikularität") zusammengehören.

Sollte man von hierher dafür plädieren, die ökumenische Tätigkeit der konfessionellen Weltbünde und des Ökumenischen Rates der Kirchen zu integrieren oder wenigstens in eine enge und feste strukturelle Verbindung zu bringen, um dadurch gleichzeitig Überschneidungen und Duplikationen in der Arbeit zu vermeiden? Mir scheint ein solcher Weg, wie immer man ihn sich auch vorstellen mag, nicht ratsam zu sein, unter anderem deshalb, weil dabei sehr wahrscheinlich jede der beiden Tätigkeiten ihr Spezifikum und damit ihre besonderen Möglichkeiten einbüßen würde.

Was geboten erscheint, ist — auf dem Hintergrunde der von beiden Seiten als notwendig bejahten Komplementarität beider Formen ökumenischer Bemühungen — der Ausbau eines partnerschaftlichen Verhältnisses, ein Maximum an kritischer Rezeption der auf beiden Seiten sich stellenden Aufgaben und erreichten Ergebnisse und schließlich die Verständigung über ein gemeinsames letztes Ziel.

Ein solches Bemühen braucht heute nicht erst angekurbelt zu werden. Im Laufe der letzten Jahre haben sich gleichsam von selbst bereits Ansätze und Schritte zur Herstellung eines solch partnerschaftlichen Verhältnisses ergeben. Wenn dazu im Folgenden und abschließend einige Bemerkungen vorwiegend praktischer Natur gemacht werden, so greifen sie zu einem guten Teil auf, was in Ansätzen schon besteht oder praktiziert wird.

1. Das bisher geübte Verfahren, vom Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung benannte Beobachter zu den interkonfessionellen Gesprächen der Weltbünde einzuladen, ist in Gefahr, zur bloßen Geste zu werden, zumal es immer wieder andere Beobachter sind, die zu den einzelnen Sitzungen einer Gesprächsreihe kommen und darum mit dem Gesamtduktus des Gesprächs nicht vertraut sind. Wenn die Einladung von Beobachtern ihre intendierte Wirkung haben soll, wird man in Zukunft anders verfahren müssen, etwa in der Weise, daß in sorgfältiger Berücksichtigung von Art und Thematik des Gesprächs zwischen zwei konfessionellen Weltbünden ein Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung die Aufgabe eines permanenten Beraters und Verbindungsmannes übernimmt.

Das würde in etwa dem entsprechen, daß — umgekehrt — die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auf ihrer Sitzung in Bristol (1967) die konfessionellen Weltbünde gebeten hat, Verbindungsleute zu ernennen, die den Kontakt zum Sekretariat gewährleisten. Aber auch hier scheint mir eine Verstärkung unerläßlich zu sein in dem Sinne, daß diese Verbindungsleute, die in den Weltbünden zumeist besondere Verantwortung für die interkonfessionellen Gespräche tragen, ex officio an den Sitzungen nicht nur der Kommission für Glau-

ben und Kirchenverfassung, sondern auch ihres Arbeitsausschusses teilnehmen. Man könnte sogar noch einen Schritt weiter gehen und fragen, ob es nicht an der Zeit ist, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bei der Ernennung ihrer Mitglieder in Zukunft die konfessionellen Weltbünde zumindest konsultiert.

2. Auf den beiden letzten Sitzungen der Sekretäre der konfessionellen Weltbünde wurde auf die Notwendigkeit hingewiesen, angesichts der Vervielfältigung der interkonfessionellen Begegnungen eine Stelle zu haben, die über den Stand und Fortgang all dieser Gespräche informiert ist, Informationen geben und vergleichende Analysen anstellen kann. Das Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung erschien dafür als der zur Zeit geeignetste Ort. Die Wichtigkeit einer solchen Aufgabe ist ebenso evident wie das erhebliche Arbeitsquantum, das sie umfassen würde. Es sollte das Anliegen der konfessionellen Weltbünde und des Ökumenischen Rates sein, die Durchführung dieses oder eines ähnlichen Plans mit großer Dringlichkeit zu betreiben.

3. Bei der Planung eines bilateralen Gesprächs zwischen Weltbünden sollte stets gründlich und ernsthaft erwogen werden, ob es aufgrund von Charakter und Thematik dieser Begegnung nicht möglich ist, das Gespräch „multilateraler" zu gestalten, ohne darüber die spezifischen Möglichkeiten des bilateralen Gesprächs zu verlieren. Dem Beispiel des Reformierten und Lutherischen Weltbundes, die eine Art „trilateralen" Gesprächs mit der römisch-katholischen Kirche über die Mischehenfrage planen, könnte vielleicht auch in anderen Fällen gefolgt werden.

Andererseits sollte auch das Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung sich weiterhin offen dafür halten, wo es möglich und geboten erscheint — ähnlich wie im Falle der reformiert/lutherischen Gespräche in Europa oder dem Gespräch zwischen Theologen der östlich orthodoxen und orientalisch orthodoxen Kirchen — bilaterale Begegnungen durchzuführen oder sie zu ermöglichen.

4. Entscheidend für ein echtes und dauerhaftes partnerschaftliches Verhältnis, das der Komplementarität der verschiedenen Formen ökumenischen Bemühens entspricht und ihr dient, ist eine klare Zielvorstellung, an der sie sich gemeinsam orientieren. Die Vollversammlung von Uppsala hat es anzugeben versucht, wenn sie von dem „universalen Konzil" sprach, das „wieder für alle Christen sprechen" kann, und auf dessen Ermöglichung es hinzuarbeiten gelte. Bekanntlich hat die Anglikanische Gemeinschaft dieses Ziel ihrerseits bejaht. Es wäre für alle konfessionellen Weltbünde eine wichtige Frage, ob sie sich in ihrer ökumenischen Verantwortung und Tätigkeit zu diesem Ziel bekennen können. Es würde dabei nicht nur um eine formale Bejahung gehen, sondern mehr noch um intensive Mitarbeit daran, daß dieses Ziel klare und richtige Formen annimmt und dadurch wirklich die Funktion eines „Kon-Ziels" aller ökumenischen Bemühungen erfüllen kann.

Harding Meyer

Nairobi 1970

20. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes

Die auf den 20. August einberufene Generalversammlung des Reformierten Weltbundes wird nur wenige Augenblicke allein tagen, um die Vereinigung mit dem Internationalen Kongregationalistischen Rat zu beschließen. Zur gleichen Zeit werden am selben Ort, in der Taifa=Halle der Universität von Nairobi, die Abgesandten der Kongregationalisten versammelt sein und anschließend dieselbe Entscheidung treffen. Dann wird der Reformierte Weltbund in seiner bisherigen Gestalt nicht mehr bestehen. Der Name bleibt allerdings im Deutschen wie im Französischen derselbe wie bisher.

Die Vereinigung mit den Kongregationalisten bedeutet einen Markstein auf dem Wege des Weltbundes, aber keine Veränderung seines Wesens und seiner Haltung. Er ist zwar die älteste und größte Kirchenfamilie — wenn wir von der römischen Kirche absehen —, aber keine konfessionelle Organisation. Seine Grundlage ist kein bestimmtes, formuliertes Bekenntnis. Nach der bisherigen Ordnung kann jede Kirche Mitglied werden, „die Jesus Christus als ihren Herrn und Heiland annimmt, die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments als oberste Autorität in Glaubens= und Lebensfragen anerkennt, deren Lehre mit dem Consensus der reformierten Bekenntnisschriften übereinstimmt und deren Verfassung mit der presbyterianischen Ordnung in Einklang steht", und unierte Kirchen, die einen „wesentlichen Teil des reformierten Erbes bewahrt haben". Als unsere Väter 1875 in London den Weltbund gründeten, ging es ihnen nicht darum, eine mächtige Denomination ins Leben zu rufen. Vielmehr war es ihnen um Einheit und Mission der Kirche Christi zu tun. Auf Antrag der presbyterianischen Kirche Irlands sollte der Weltbund dazu dienen, das Gegen=einander auf den Missionsfeldern zu überwinden, zunächst im Bereich von Kir=chen derselben Herkunft. So kann man die Bildung des Reformierten Weltbundes das erste ökumenische Ereignis in der modernen Kirchengeschichte nennen, längst vor der Missionskonferenz von Edinburgh. Mehrere unierte Kirchen sind seit langem seine Mitglieder, darunter die Kirche Christi in Thailand, zu der auch Baptisten gehören! Der Zusammenschluß mit einer anderen Kirchenfamilie, den Kongregationalisten, ist also für den Weltbund nichts Außerordentliches, zumal diese seit längerem anerkennen, daß die Gemeinde nicht eine von den anderen völlig unabhängig lebende und wirkende Gemeinschaft ist. In der neuen Verfassung der vereinigten beiden Kirchenfamilien kann nicht mehr von einer presbyterianischen Ordnung der Kirche (d. h. einer mit Kreissynoden)* die Rede sein, wohl aber — und das ist wesentlich! — von einer brüderlichen. Große kon=gregationalistische Vereinigungen in Nordamerika haben sich schon seit vielen Jahren mit presbyterianischen oder reformierten Kirchen zusammengetan, und die neu entstandenen Kirchen gehören seitdem beiden Kirchenfamilien an. So kommt es, daß in Nairobi nur noch etwa zehn kongregationalistische Gemein=

* presbytery meint Kreissynode und nicht Presbyterium, Ältestenrat der Gemeinde!

schaften, vor allem die in Großbritannien, sich mit dem Reformierten Weltbund vereinigen werden.

Der Arbeitsstab in Genf soll durch den Zusammenschluß nicht vergrößert werden. Wie bisher soll er nur aus vier Sekretären einschließlich des Generalsekretärs bestehen. Das ist nur darum möglich, weil der Weltbund streng darauf achtet, daß seine Arbeitsgebiete sich nicht mit denen des Ökumenischen Rates überschneiden. In dieser Hinsicht ist er anders eingestellt als der Lutherische Weltbund, der ein eigenes, großes Hilfswerk unterhält. Der hohe Preis für solches ökumenische Verhalten ist, daß der Reformierte Weltbund kleine, notleidende Mitgliedskirchen nicht unterstützen kann. Die von seinen Gliedkirchen gesammelten Mittel laufen durch die Kanäle des Weltrates der Kirchen. Nicht eine der vielen Kirchen, die sich nach dem letzten Kriege dem Weltbunde angeschlossen haben, konnte es in der Hoffnung tun, von ihm geldliche Unterstützung zu erhalten. Der Weltbund sieht es als seine Aufgabe an, den ökumenischen Horizont seiner Mitgliedskirchen zu weiten und sie für den Weltrat der Kirchen zu interessieren, soweit sie ihm noch nicht angehören.

Warum wurde für die vereinigte Generalversammlung Nairobi in Kenia, Ostafrika, als Tagungsort gewählt? Das ist nicht zufällig geschehen. Bis 1954 war der Weltbund abwechselnd in Großbritannien und Nordamerika zusammengetreten. Der in jenem Jahre in Princeton, New Jersey, gewählte Präsident, der Ehrenvorsitzende des Internationalen Missionsrates John A. Mackay, drängte das Exekutivkomitee später: „Wir müssen unsere nächste Versammlung auf dem Missionsfelde halten!" So kam sie 1959 in São Paulo zustande, weil in Brasilien mehrere, meist aus nordamerikanischer Missionsarbeit stammende Gliedkirchen leben. Nachdem der Weltbund 1964 zum ersten Male auf dem europäischen Kontinent in Frankfurt a. M. getagt hatte, war die Tatsache zu berücksichtigen, daß 71 von seinen 113 Mitgliedskirchen, d. h. rund zwei Drittel, in der Dritten Welt leben! 11 Kirchen allein in Indonesien, darunter die größte des Landes mit fast 2 Millionen Seelen, die Protestantische Kirche in Indonesien, deren Geschichte bis auf den Anfang des 17. Jahrhunderts zurückreicht. Alle Gliedkirchen sollen sich als eine weltweite Bruderschaft fühlen. Gerade die Jungen Kirchen sollen merken, daß sie bei uns zu Hause sind. Sie sollen es vor Augen haben, daß der Weltbund keine amerikanisch-europäische Vereinigung ist, sondern eine wirklich ökumenische. So fiel das Los für diesmal auf Afrika. In Kenia haben wir eine lebendige, von den Schotten gegründete Kirche, und der Präsident des Landes bezeichnet sich als Presbyterianer. Die Universität der Hauptstadt mit ihren Studentenwohnheimen bietet einer solch großen Versammlung mit 400 bis 600 Teilnehmern alle Möglichkeiten, derer sie bedarf. Eine besondere Jugendzusammenkunft ist nicht vorgesehen. Die Mitgliedskirchen sind gebeten worden, Jugendliche in ihre Delegation aufzunehmen. Kleine Kirchen, die nur einen Abgeordneten haben, dürfen einen zweiten entsenden, wenn er ein Jugendlicher ist.

Was soll in Nairobi außer der Vereinigung mit den Kongregationalisten geschehen? Es werden Berichte gegeben und besprochen werden über die in den letzten Jahren gewachsenen Beziehungen zu dem Lutherischen Weltbund und über die in diesem Jahre begonnenen Gespräche mit der römischen Kirche. Rückschau wird gehalten werden auf die Nacharbeit zum Frankfurter Generalthema: „Komm, Schöpfer Geist!" Die ganze Tagung wird unter der Botschaft stehen: „Gott versöhnt und macht frei." Jürgen Moltmann wird darüber einen

Vortrag halten und Eduard Schweizer an jedem Tage eine Bibelarbeit. Man kann sagen: Nachdem wir uns in Frankfurt auf die Wirksamkeit des Heiligen Geistes besonnen haben, wollen wir jetzt die wichtigste Frucht seines Werkes, die er uns vermittelt, ins Auge fassen: Gottes versöhnende Tat in Jesus Christus. Wir haben in den letzten Jahren die Überzeugung gewonnen, daß die Völker und die Kirchen heute nichts nötiger brauchen als die Erinnerung an die in Jesus Christus geschehene Versöhnungstat Gottes.

Das Thema von Nairobi ist ein Ausrufungszeichen zu Uppsala. Es ist als solches nicht geplant worden; denn es wurde ein Jahr vor Uppsala formuliert. Aber es ist dazu geworden. Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates hatte die Not der Welt vor Augen: den Unfrieden, die Ungerechtigkeit und die drohende Hungerkatastrophe. Es war verständlich, daß sie sich vor allem zu hilfreichen Taten innerhalb der gefährdeten Menschheit aufgerufen wußte. Seitdem beherrscht die Horizontale das ökumenische Denken, haben wir den starken Zug hin zur Gesellschaft. Aber es kann kein Zweifel sein: Neue, bessere Strukturen, Friede und Gerechtigkeit als solche vermögen das Krebsübel, an dem die menschliche Gesellschaft immer stärker leidet, nicht zu beseitigen. An der Wurzel muß angesetzt werden! Daß Gott das getan hat in Christus, besagt die Botschaft von der Versöhnung. In der Erklärung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates von Canterbury klingt davon wohl etwas an: Nur Gottes Liebe und die gehorsame Antwort des Menschen könnten die Wurzel des Übels ausreißen. Aber die Stellungnahme ist nicht von dieser Erkenntnis bestimmt.

Das Thema von Nairobi bringt das entscheidende Subjekt aller Hilfe zur Geltung. Dort soll nicht vom Frieden gesprochen werden, sondern grundlegend von Gott und seiner überwältigenden Tat in Jesus Christus! Er hat mit seinen Feinden, uns Menschen, nicht bloß Frieden geschlossen, sondern durch die Hingabe seines Sohnes uns zu seinen Kindern gemacht. Das in Uppsala so sträflich vernachlässigte Subjekt: „Siehe, ich mache alles neu" wird an den Anfang gerückt, wo es hingehört. Nach der Tagung in Canterbury haben wir das mehr als notwendig. In dem dort beschlossenen Brief des Zentralausschusses an die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates heißt es: „Welches Problem wir auch im Ökumenischen Rat anpacken, letzten Endes läuft alles auf die Frage nach dem Menschen hinaus." Er soll darum der Mittelpunkt aller Studien sein. Hoffentlich gelingt es, in Nairobi zu zeigen, daß wirklich praktische und hilfreiche Lösungen aller Probleme nur zu erreichen sind, wo das göttliche Subjekt konkurrenzlos Vorrang hat.

Das Thema von Nairobi mit seiner Konzentration auf das göttliche Subjekt bewahrt vor anthropologischer Verengung. In vier Sektionen soll es behandelt werden. In ihnen wird die in Christus geschehene Versöhnung nicht nur auf den Menschen, die Gesellschaft und die Kirche bezogen werden, sondern nach Kol. 1, 19 auf Gottes ganze Schöpfung.* Die Engführung unserer Gedanken, auch in der ökumenischen Diskussion, soll durchbrochen werden.

Endlich wird das Thema von Nairobi die Verkündigung als den zentralen Auftrag der Kirche herausstellen. Zu der Kunde: „Gott war in Christus und versöhnte

* Das Vorbereitungsheft mit Beiträgen von J. Moltmann, H. Berkhof, B. Caird, Ch. West, Ch. Song kann vom Generalsekretariat in CH 1211 Genf 20, 150 route de Ferney, bezogen werden, in Deutsch oder Englisch.

die Welt mit ihm selber", gehört als die andere Seite: „So sind wir nun Botschafter an Christi Statt": „Lasset euch versöhnen mit Gott!" Es war verständlich, daß in Uppsala das Elend der Welt uns in seinen Bann schlug und zu Taten aufrief. Hoffentlich kommt es zu solchen! Bisher sind nur wenige Kirchen dem Appell gefolgt. Der Verkündigungsauftrag hat jedoch nicht in annähernd gleicher Weise die Versammlung bewegt. Die Kritik, in Uppsala sei die Mission als wichtigstes Anliegen des Weltrates aufgegeben worden, läßt sich nicht mit einem „Nein!" vom Tische wischen, wie es in dem Brief von Canterbury geschieht. Von dem paulinischen Drang: „Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predigte!" war in Uppsala nichts zu spüren. Im Gegenteil! Sektion V unternahm es, die Wortverkündigung zurückzudrängen. Ein Denken setzte sich durch, das unsere Aufgaben nicht vom Auftrag her bestimmte, sondern von den augenblicklichen Gegebenheiten. Wie gefährlich solche Zurückdrängung des alleinigen Auftraggebers ist, zeigt die aufkommende Schwärmerei: „Wir werden bald siegen!" und das vor unseren Augen entworfene Bild einer „radikal neuen Gesellschaft".

Daß die Verkündigung der in Christus geschehenen Versöhnung mit ihren praktischen Folgerungen keine leichte Sache ist, haben wir im Reformierten Weltbund erfahren. Aber sie ist die Medizin, die allein hilft. Ihr Angebot ist ein hoffnungsvolles Bemühen, weil dahinter der Herr selber mit seinem Wort und mit der Kraft seines Geistes steht.

Wilhelm Niesel

Empfehlungen der Weltkonferenz über ökumenische Hilfe für Entwicklungsprojekte in Montreux (26.-31. 1. 1970)

1. Die Konferenz war vom ÖRK einberufen. Etwa 110 offizielle Teilnehmer, davon über die Hälfte Vertreter von Entwicklungsländern, waren versammelt.

Das *Ziel der Konferenz:* Pragmatische Definition der Begriffe Entwicklung und Entwicklungsprojekte(programme) sowie Vorschläge für eine geeignete Struktur und Organisation der ökumenischen Hilfe für Entwicklungsprojekte.

Folgende Arbeitsgruppen waren gebildet:

a) Die Debatte über Entwicklung;
b) Konzeption und Methoden kirchlicher Hilfe für Entwicklungsprojekte;
c) Struktur und Organisation der ökumenischen Hilfe für Entwicklungsprojekte;
d) Technische Hilfe für Entwicklungsprojekte der Kirchen;
e) Kapitalbeschaffung.

2. Die Ergebnisse der Konferenz lassen sich wie folgt zusammenfassen:

a) Ein umfassenderes Verständnis von „Entwicklung" zeichnet sich immer deutlicher ab. Dem entspricht ein gewandeltes Verständnis des Entwicklungszieles.

„Frühere Entwicklungstheorien und Entwicklungspraxis, entscheidend von wirtschaftlichen Determinanten beeinflußt, schienen eine fundamentale Trennung zwischen ‚entwickelten' und ‚unterentwickelten' Ländern anzunehmen. Heute dagegen kommt immer stärker ein neues Verständnis von ‚Entwicklung' auf, das auf neuen Kriterien des Sozialen und Humanen beruht. Dadurch werden die ‚entwickelten' Länder der Bereiche der Unterentwicklung bei sich selbst bewußt" (Bericht der Arbeitsgruppe I).

„Entwicklung" meint Entwicklung zu Freiheit, soziale Gerechtigkeit und Gemeinschaft. Das selbsttragende Wirtschaftswachstum ist dabei nur ein Aspekt.

b) Die Konzeption und die Methode der kirchlichen Hilfe soll in erheblich stärkerem Maße als bisher Sache der „Empfänger" selbst sein. Zu diesem Zweck sollen geeignete nationale Organisationen gebildet werden, mit denen die Kirchen bei ihren Entwicklungsbemühungen zusammenarbeiten können.

Das Spektrum der entsprechenden Vorschläge reicht von der Übernahme dieser Verantwortung durch die Nationalen Kirchen- und Christenräte selbst bis hin zu unabhängigen Gremien zur Prüfung, Auswahl und partiellen Abwicklung von Entwicklungsprojekten. Darüber hinaus soll soweit wie möglich eine Integration der kirchlichen Entwicklungsvorhaben in die staatlichen Maßnahmen in den „receiving countries" angestrebt werden. Doch soll diese „komplementäre Funktion" kirchlicher Entwicklungsvorhaben nicht verhindern, daß die Kirche auch originäre Aufgaben angreift – die Heranbildung kirchlicher Führungskräfte oder Projekte der speziellen Gemeinschaftsbildung (Integration marginaler Gruppen verschiedenster Art).

Im übrigen wird die Errichtung eines zentralen Entwicklungsfonds empfohlen, der neben den gegenwärtig existierenden Wegen ökumenischer Projektfinanzierung bestehen soll.

c) Der Arbeit dieser Gruppe (Struktur und Organisation der ökumenischen Hilfe für Entwicklungsprojekte) kam insofern entscheidende Bedeutung zu, als es hier um die Klärung der Frage ging, welche Struktur der ÖRK anbieten kann, die den Interessen der „Empfänger" und der „Geber" sowie den sachlichen Erfordernissen gerecht wird.

Im Laufe der Beratungen in der Gruppe zeigte sich sehr deutlich, daß auf seiten der Vertreter der „Entwicklungsländer" gegenüber der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst eine gewisse Voreingenommenheit besteht. Diese richtete sich in erster Linie auf die in dem Abteilungsausschuß anzutreffende „charity mentality".

Der Wille der Vertreter der „Entwicklungsländer" ging eindeutig dahin, eine Struktur innerhalb des ÖRK zu schaffen, in der neben einer paritätischen Beteiligung der fachlich ausgewiesenen „receivers" an den Entscheidungen über Entwicklungsprojekte und -programme auch eine Änderung der Konzeption als solche (sprich: gezielte strukturverändernde Projekte/Programme unter dem Stichwort „soziale Gerechtigkeit") zum Ausdruck gebracht werden sollte. Darum wurde die Bildung einer *Kommission für die Beteiligung der Kirchen an Entwicklungsprogrammen* empfohlen.

Diese Kommission, bestehend aus ca. 25 Mitgliedern, offen für die Möglichkeit einer Teilnahme von Nicht-Mitgliedskirchen des ÖRK (= röm.-kathol. Kirche),

soll direkt dem Zentralausschuß unterstehen. Die Kommission selbst soll eine Art Steuerungsstelle für das Zusammenwirken aller kirchlichen Kräfte auf dem Gebiet der Entwicklungshilfe im ökumenischen Bereich sein, d. h. sie koordiniert die Programme/Projekte mit entwicklungsbezogenem Charakter aller Abteilungen des ÖRK (DWME, DICARWS, Ecumenical Action, Church and Society) aufgrund einer generellen Policy. Richtlinienkompetenz und Entscheidungsbefugnis hat sie über den geplanten ökumenischen Entwicklungsfonds, dem im Jahre 1970 10 Millionen US $ zugeführt werden sollen. Diese Mittel sollen für Entwicklungsvorhaben der regionalen oder nationalen Entwicklungsgremien, mit denen möglichst eng kooperiert werden soll, der veränderten Konzeption entsprechend zur Verfügung gestellt werden.

Die Kommission selbst soll eng mit bestehenden internationalen, staatlichen und zwischenstaatlichen Entwicklungsorganisationen zusammenarbeiten.

Der Stab dieser Kommission wird klein gehalten. Er untersteht wahrscheinlich direkt dem Generalsekretariat.

Die Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst wird wie bisher Projekte mit Entwicklungscharakter bearbeiten, jedoch im Rahmen der von der Kommission festgelegten Konzeption.

d) Diese Gruppe befaßte sich einmal mit dem Mandat des Beratungsausschusses für technische Hilfe (ACTS) und der Kooperation dieses Ausschusses mit den geplanten nationalen oder regionalen Counterpart-Gremien.

1. Der Beratungsausschuß (ACTS) soll die vom ÖRK und anderen kirchlichen Einrichtungen vorgeschlagenen Projekte/Programme auf ihre technische Durchführbarkeit überprüfen, während der Abwicklung mit fachlicher Beratung den Projektträgern zur Seite stehen und anschließend eine Wirkungskontrolle initiieren. Für alle diese Aufgaben soll er den Projektträgern geeignete Fachleute, Systeme etc. nennen können. D. h. ACTS soll nur in begrenzten Fällen selbst aktiv werden.

2. Als vordringlich wurde die Bildung von nationalen oder regionalen Counterpart-Gruppen empfohlen, die zwar von Land zu Land verschieden konstruiert sein werden, dennoch aber nach bestimmten Richtlinien zusammengesetzt werden und arbeiten sollten:

möglichst ökumenisch;

nicht unbedingt Nationalen Christenräten angeschlossen;

aus fachlich qualifizierten Leuten, darunter auch Vertreter der Jugend und marginaler Gruppen, zusammengesetzt;

Prüfung der regionalen und nationalen Schwerpunktaufgaben der Kirchen in der Entwicklungsarbeit;

Kooperation mit staatlichen und nichtkirchlichen Einrichtungen — nach Möglichkeit.

Um die notwendige Unabhängigkeit solcher Gremien zu garantieren, soll ihre Finanzierung, wenigstens teilweise, auf dem Wege einer Projektsteuer erfolgen, die einem Sonderkonto zugeführt und von einem sachverständigen internationalen Gremium verwaltet werden müßte.

Ferner wurde eindringlich auf die Notwendigkeit einer systematischen Evaluierung der bisherigen Projekte nach ihrer technischen und ihrer sozial-dynamischen Seite hingewiesen.

e) In dieser Gruppe wurde das Problem der Kapitalbeschaffung behandelt. Dabei ging es um die Fragen, welche Hilfsquellen erschlossen werden müssen, wie das geschehen soll, wieviel die Kirchen aufbringen und wie die Mittel verwendet werden sollen.

Von Bedeutung in diesem Zusammenhang ist, daß alle Kirchen aufgefordert werden, von 1971 an 2% ihrer originären Einnahmen für Entwicklungsaufgaben zur Verfügung zu stellen. Davon sollen 25% für bewußtseinsbildende Maßnahmen in den „donor countries" eingesetzt werden. Die dazu bereiten und fähigen Kirchen werden aufgefordert, für das Jahr 1970 Mittel in Höhe von 10 Millionen US $ bereitzustellen. Diese Mittel sollen nach Möglichkeit dem unter (b) erwähnten Fonds zufließen. Jedoch ist ein bilateraler Einsatz nicht a limine ausgeschlossen. In diesem Falle müßte der ÖRK als Makler und Koordinator in Funktion treten, der die „donors" mit den „receivers" in Verbindung bringt.

Für den Fonds selbst sind *zweckgebundene* und *zweckfreie* Beträge vorgesehen.

Bei den *zweckgebundenen* Beträgen würde den Gebern durch den Fonds eine Anzahl von Projekten vorgelegt, aus der sie auswählen können. Der Fonds trägt die Verantwortung für die ordnungsgemäße Durchführung der Projekte durch die jeweiligen Träger.

Die *zweckfreien* Beträge werden vom Fonds in eigener Regie eingesetzt. Er bedient sich dazu der unter (c) und (d) genannten Stellen des ÖRK.

Günter Linnenbrink

Chronik

Die Empfehlungen der Weltkonferenz über ökumenische Hilfe für Entwicklungsprojekte vom 26. bis 31. Januar in Montreux, auf der u. a. Prof. Dr. Samuel L. Parmar (Indien), Erzbischof Helder Camara von Olinda und Recife (Brasilien) und Bundesminister Dr. Eppler richtungweisende Referate hielten, bringen wir auf S. 197 ff.

Der Bildung einer 20köpfigen „Kommission für Beteiligung der Kirchen an Entwicklungsprogrammen" sowie eines „Ökumenischen Entwicklungsfonds", der aus Mitteln der Mitgliedskirchen und der ihnen angeschlossenen Werke sowie mit Hilfe von Nicht-Mitgliedskirchen finanziert werden soll, hat der Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates auf seiner Frühjahrssitzung vom 16. bis 20. Februar in Genf zugestimmt.

Auf der gleichen Sitzung berief der Exekutivausschuß den holländischen Soziologen Baldwin Sjollema (bisher Sekretär für Fragen der Ein- und Auswanderung in der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst des ÖRK) zum Direktor des Ökumenischen Fünfjahresprogramms zur Bekämpfung des Rassismus, das vom Zentralausschuß in Canterbury beschlossen worden war.

Der zur Prüfung einer eventuellen Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im Ökumenischen Rat eingesetzte Ausschuß hielt Anfang Dezember in Rom seine erste Sitzung ab. Die Gespräche dienten in erster Linie der Klärung des Mandats und sollen im Mai dieses Jahres fortgesetzt werden. Der Ausschuß wird dann auch einen Zwischenbericht für die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen dem Ökumenischen Rat und der römisch-katholischen Kirche ausarbeiten. Seitens des ÖRK gehören dem Ausschuß Prof. Nikos Nissiotis, Dr. Lukas Vischer und Canon David Paton an, seitens der röm.-kath. Kirche P. John Long vom Einheitsekretariat, Dom Emmanuel Lanne (Rom) und P. Bernard Law (USA).

Das vatikanische Sekretariat zur Förderung der christlichen Einheit hat ausdrücklich an die Einhaltung des Verbots der Interkommunion von römischen Katholiken und Protestanten erinnert, da die zwischenkirchlichen Gespräche über dieses Problem noch keine Ergebnisse erzielt hätten, die für beide Seiten annehmbar seien.

Mehrere Kirchen der großen christlichen Bekenntnistraditionen haben in Indien eine gemeinsame Kommission für Glauben und Kirchenverfassung unter voller Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche gebildet. Zu Vorsitzenden wurden Bischof Lesslie Newbigin (Madras), Vater Paul Verghese (Kottayam) und der röm-kath. Pater Ivan Extross gewählt.

Zum ersten Mal in der 19jährigen Geschichte des Nationalrates der Kirchen Christi in den USA wurde Anfang Dezember eine Frau in das Präsidentenamt berufen. Mit der Wahl von Frau Dr. Cynthia Wedel und der Wiederwahl des bisherigen Generalsekretärs, Dr. R. H. Edwin Espy, scheiterten gleichzeitig Versuche, die leitenden Ämter innerhalb des Kirchenrates schwarzen Christen anzuvertrauen.

Insgesamt beträgt der Kirchenbesuch in den USA auch heute noch etwa 42 Prozent aller erwachsenen Kirchenmitglieder, ist jedoch gegenüber 1958 um 7 Prozent zurückgegangen. Der Rückgang war unter den römisch-katholischen Christen doppelt so stark wie unter den protestantischen. Am auffallendsten ist das „Disengagement" der Jugendlichen zwischen 21 und 29 Jahren. In dieser Altersgruppe ging der Kirchenbesuch um 15 Prozent zurück.

Als ökumenische Forschungsstätte des ungarischen Protestantismus ist in Budapest ein konfessionskundliches Institut gegründet worden, zu dessen Leiter Prof. Imre Kádár berufen wurde.

Vom 28. bis 30. Januar besuchten Bischof Schönherr, Landesbischof Noth und Oberkirchenrat Braecklein den Ökumenischen Rat in Genf, um die künftigen Beziehungen der Kirchen in der DDR zum ÖRK zu erörtern. Eine endgültige Regelung wird erst der Zentralausschuß im Januar 1971 in Addis Abeba treffen können. Leitende Mitarbeiter des ÖRK statteten am 9./10. Februar in Berlin einen Gegenbesuch ab.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland (Bundesrepublik) wählte auf ihrer Sitzung am 30. Januar für die nächsten zwei Jahre Bischof Dr. Carl Ernst Sommer (Evangelisch-methodistische Kirche) zum Vorsitzenden und Landesbischof Dr. Gerhard Heintze (EKD) zum Stellv. Vorsitzenden.

Auf der gleichen Sitzung beschloß die Arbeitsgemeinschaft, an ihre Mitglieds- und Gastkirchen sowie die römisch-kath. Bischofskonferenz eine Einladung zu einer Konferenz der deutschen Kirchen zu richten, auf der verbindlichere Formen der innerdeutschen ökumenischen Zusammenarbeit gesucht werden sollen.

Von Personen

Das Moskauer Patriarchat der Russischen Orthodoxen Kirche hat Bischof Hermogen von Podolsk zu seinem neuen Vertreter beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf bestimmt.

Am 1. Januar trat Pastor Dr. Richard Boeckler (Bremen) als Studiensekretär in die Ökumenische Centrale ein. Sein Vorgänger, Pastor Dr. Armin Boyens, hat von der Deutschen Forschungsgemeinschaft ein zweijähriges Stipendium zur weiteren Erforschung der Zusammenhänge zwischen Kirchenkampf und Ökumene in den Jahren 1939–45 erhalten.

Im 81. Lebensjahr verstarb am 26. Dezember in Prag Prof. Josef L. Hromádka. Von 1948–68 war Hromádka Mitglied des Zentralausschusses und von 1954–68 auch des Exekutivausschusses des ÖRK. Hromádka ist international durch seine Friedensarbeit und sein Eintreten für den Dialog zwischen Christen und Marxisten bekannt geworden (vgl. unter „Zeitschriftenschau" S. 206).

Direktor Paul Schmidt, Ehrenpräsident der Europäischen Evangelischen Allianz und langjähriger Vorsitzender der Deutschen Evangelischen Allianz, ist am 28. Januar in Bergisch-Gladbach bei Köln im Alter von 81 Jahren gestorben.

Zeitschriftenschau

Josef Macha SJ, „Kirchenbünde und Kircheneinheit. Soziologische Erwägungen zu den Einigungsbestrebungen der Kirchen", Stimmen der Zeit, Heft 12, Dezember 1969, S. 404–417.

Dieser ausgezeichnete Aufsatz kommt für die gegenwärtige ökumenische Situation in Deutschland (und sicher nicht nur für diese) wie gerufen. Er stellt eine wesentliche Hilfe dar zur realen Einschätzung der Möglichkeiten und der Grenzen von „Räten der Kirchen" („Councils of Churches"), wie sie auch in Deutschland – endlich! – in größerem Umfang entstehen.

Macha untersucht mit Hilfe soziologischer Kategorien den Prozeß, „der aus vielen Kirchen eine Kirche machen soll". Kritisch betrachtet er die Rolle der Räte bei der „Stärkung des christlichen Gemeinschaftsbewußtseins", bei der Kircheneinigung. Es sind besonders drei Integrationsarten, von denen aus Macha zur Urteilsfindung kommt: die brachiale, die pretiale und die normative Integration, wobei die beiden ersten Arten auch unter dem Stichwort „organisatorische Integration" zusammengefaßt werden können.

Die Räte sind Kirchenbünde, Zweckorganisationen ohne jurisdiktionale Befugnisse. Da ihnen auch eigene Finanzen fehlen und da sie nur wenig zum Gemeinschaftsbewußtsein der Christen beitragen, schließt Macha: „Brachiale, pretiale und normative Integration sind in den Räten der Kirchen als Sozialgebilden äußerst schwach." Sie haben darum kaum die Möglichkeit, sich zu Kirchen zu entwickeln, ja sie können geradezu Hindernisse auf dem Weg zur Einigung der Kirchen werden, weil die Kirchen sich leicht mit dem in den Räten erreichten (geringen) Maß an Einheit zufriedengeben könnten.

Ein besonderes Augenmerk müsse den „kirchlichen Kulturen" zugewandt werden, da sie die größten Hindernisse der Einigung seien. Gemeinsame Unterrichtspro-

gramme, gemeinsame Zeitschriften, Rundfunk- und Fernsehprogramme, gemeinsame Gebet- und Gesangbücher, gemeinsame Ausbildung von Priestern, Predigern und Katecheten, das alles könnte wesentlich zur Integration der kirchlichen Kulturen, zur Förderung des Gemeinschaftsbewußtseins, zur notwendigen „Umsozialisierung des Kirchenvolkes" beitragen. Ebenso wichtig sei die Bildung geistesverwandter Eliten. Um diese Dinge zu erreichen, sei die Beteiligung der katholischen Kirche an der Arbeit der Räte unumgänglich. Man dürfe sich aber keineswegs mit dem in den Räten Erreichten zufriedengeben, sondern man sollte in den Kirchenleitungen an weitergehende Einigungsschritte denken.

Erich Dinkler, „Die ökumenische Bewegung und die Hermeneutik", Theologische Literaturzeitung, Nr. 7/1969, Spalte 481–490.

Stellung und Verständnis der Heiligen Schrift bildeten die „empfindliche Stelle der ganzen ökumenischen Bewegung", meint Erich Dinkler, und es sei darum um so erfreulicher, daß Fragen der Hermeneutik und der Schriftautorität im ökumenischen Gespräch weiterhin intensiv untersucht würden. Insbesondere sei in diesem Zusammenhang die Wiederaufnahme von Untersuchungen über den Traditionsbegriff zu begrüßen.

Dinkler berichtet über die Problematik und die Ergebnisse der verschiedenen hermeneutischen Arbeitsgruppen, die in den letzten Jahren unter der Ägide des ÖRK gearbeitet hatten und deren Erkenntnisse sich zum Teil in Texten der Faith and Order-Konferenz von Bristol 1967 niedergeschlagen haben. Dabei sei u. a. deutlich geworden, daß viele Fragen, etwa die der existentialen Interpretation, nur für die Reformationskirchen interessant seien.

Der zweite Teil des Aufsatzes ist im Grunde eine Rezension zweier Bücher von James Barr, die allerdings die Hermeneutik zum Grundthema haben und deren Besprechung durchaus einen Aspekt des Aufsatzthemas berührt. Dabei kommt Dinkler zu der Feststellung, daß „die Frage nach der Schriftautorität in der Ökumene als primär hermeneutisches Thema zu bearbeiten" sei.

Wilhelm Kahle, „Die Sicht des Protestantismus in neueren orthodoxen Aussagen", Kyrios, Heft 3/1969, S. 153 bis 180.

Kahle zitiert und kommentiert eine Auswahl orthodoxer Stimmen zur gegenwärtigen ökumenischen Bewegung und zum Protestantismus, wobei er die Meinung äußert, eine andere Auswahl hätte die gleiche Spannungsweite ergeben, die hier sichtbar wird.

Nach wie vor scheint das Verhältnis zwischen dem – längst nicht immer einheitlichen und spannungsfreien – Selbstverständnis der Orthodoxen und dem – noch weniger einheitlichen – der Protestanten recht schwierig zu sein. Der Dialog zwischen beiden habe noch kaum begonnen. Er werde erschwert durch die Meinung der Orthodoxen, ihre Kirche sei die „Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche" und dieser Kirche sei die „ganze Fülle der geistlichen Gaben" anvertraut.

Die Beteiligung am ökumenischen Geschehen sei für die Orthodoxen „Einübung in den Umgang mit anderen Kirchen". Diese Einübung sei bisher nicht krisenlos verlaufen. Der Spannungsbogen zwischen den verschiedenen Einstellungen sei beträchtlich. Kahle greift in der Darstellung dieses Spannungsbogens vor allem zurück auf Aussagen der Russen Nikodim und Michael sowie der Griechen Bratsiotis, Karmiris und Nissiotis, die alle – wenn auch in unterschiedlichem Maße – den ÖRK für eine panprotestantische Angelegenheit halten.

Wie Kahle aufzeigt, gibt es sowohl im Raum der russischen wie der griechischen Tradition eine Einstufung der nichtorthodoxen Kirchen, die zugleich als Skala für die Möglichkeit eines Dialogs mit diesen Kirchen dienen kann. Dabei rangieren die Lutheraner (mit denen unter allen Protestanten der Dialog noch am ehesten möglich erscheine) hinter den nichtchalcedonensischen Kirchen, der Altkatholischen Kirche, der römisch-katholischen Kirche und der anglikanischen Kirche auf dem letzten Platz.

Begründung: Die gegenwärtige Welt des Protestantismus sei eben aus einer überwiegend negativen Entwicklung hervorgegangen. Als Gesprächspartner kämen darum am ehesten noch die Konservativen unter den Protestanten in Frage. Mitunter sei das einzig Positive am Protestantismus, daß er zu einer Neubesinnung der römisch-katholischen Kirche geführt habe (so Bischof Michael).

Schwierigkeiten ergäben sich auch, weil „die orthodoxen Signa der Kirchen ... zum Maßstab des Urteils über alle andern christlichen Gemeinschaften und Kirchen" gemacht würden. Obwohl es einige differenzierende Urteile über die „Protestantismen" gäbe, sei der künftige Weg protestantisch-orthodoxer Begegnung doch lang und beschwerlich.

David M. Paton, „Lehren aus dem anglikanischen Ökumenismus", Lutherische Rundschau, Nr. 1/Januar 1970, S. 14–41.

Bei der Klärung des Kompositums „anglikanischer Ökumenismus" trifft Paton auf den Gegensatz zwischen „kirchlichem Ökumenismus", der seinen klassischen Ausdruck in der Einheitsformel von Neu-Delhi gefunden habe, und „säkularem Ökumenismus", den man kurz gefaßt als gemeinsames Bemühen um Antwort auf die Herausforderung durch die säkulare Gesellschaft verstehen könne. In Uppsala und Lambeth (beide 1968) habe die Debatte über diese beiden „Ökumenismen" ihren Anfang genommen. Eine „geeinte Kirche" habe auf jeden Fall „weltliche Aufgaben", und Kirchenunion gehöre „zu den wesentlichen Bestandteilen konsequenter Kirchenreform".

Paton beschreibt das vielfältige ökumenische Engagement der Anglikaner (wobei ihm allerdings die falsche Behauptung unterläuft, nur die Anglikaner führten theologische Gespräche mit den Orthodoxen). Mehrfach spielt er auf die inneranglikanischen Spannungen zwischen Hochkirchlern und Evangelikalen an und macht einsichtig, warum „Panprotestantismus" den Anglikanern ebenso fremd erscheinen müsse wie „Abgleiten nach Rom". Zusammen mit den Resolutionen der Lambeth-Konferenz von 1968 plädiert Paton entschieden für eine wesentliche Stärkung der lokalen, regionalen und nationalen Christenräte.

Das ökumenische Engagement der Anglikaner könne nach Patons Meinung bei gleichbleibender Tendenz dahin führen, „daß die anglikanische Gemeinschaft und der Anglikanismus in der uns vertrauten, in diesem Jahrhundert entstandenen Form allmählich verschwinden werden". In Zukunft komme es wesentlich auf die Ortsgemeinde und da besonders auf die Kernzelle der Gemeinde im Haus an. Die Abkehr vom Konfessionalismus gehe Hand in Hand mit einer neuen missionarischen Ausrichtung, mit einer steten Neuformulierung des Bekenntnisses. Einheit der Kirche und gemeinsame Zuwendung zu Problemen der Welt könne es nicht ohne tiefgreifende und sicher oft mit Schmerzen verbundene Erneuerung geben.

Heinrich Schlier, „Das bleibend Katholische (Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen"), Catholica, Nr. 1/1970, S. 1–21.

Schlier stellt hier eine These vor über ein den kontrovers-theologischen Fragen vorgegebenes und sie bestimmendes Prinzip.

Eins der „tragenden Prinzipien der katholischen Glaubensaussagen" sei „von der Bibel her das Prinzip der Entscheidung", und zwar „als konkretes Prinzip entschiedener Entscheidung". Dieses Prinzip werde gesetzt mit der endgültigen Entscheidung Gottes für diese Welt in Jesus Christus. Die Entscheidung Gottes sei in ihrem „geschichtlichen Geschehen eingegangen in das Wort des Evangeliums". Das Wort des Evangeliums fordere nun seinerseits Entscheidung heraus.

Die konkrete Entscheidung Gottes setze sich „in ihrer Entschiedenheit in der Grundstruktur der Kirche" durch, sie dringe vor bis in die Gaben der Sakramente, in die Charismen, in das Amt. Sie erscheine in Glauben, Liebe und Hoffnung, ja selbst in der Indienstnahme der Welt. Auch sachgerechtes politisches Handeln diene letztlich der Entscheidung Gottes. Hier werde aber auch die schwerste Kontroverse heute ausgefochten, denn die weltlich gewordene Welt erhebe sich „zum Gegenentscheid und zum Gegengott". Darum sei im Grunde auch kein Dialog mit dem Atheismus der weltlich gewordenen Welt möglich.

Die Aussagen, die Schlier in der Darstellung des Prinzips „Entscheidung" hier vorbringt, seien „Themen der Kontroverse, die heimlich oder offen quer durch alle Lager geht".

Cosmas Rubencamp, „The Seventh-Day Adventists and the Ecumenical Movement", Journal of Ecumenical Studies, Nr. 4/Herbst 1969, S. 534 bis 548.

Rubencamp meint, es gehe nicht an, die Siebenten-Tags-Adventisten als Sekte zu verstehen. Zwar mißtrauten sie weiterhin der römisch-katholischen Kirche, nähmen im Papsttum antichristliche Züge wahr und sähen auch in der ökumenischen Bewegung die Erfüllung von „Weissagungen" aus Daniel und der Offenbarung, aber sie gestünden immerhin einzelnen Katholiken und Protestanten zu, echte Christen zu sein, und sie intendierten im Grund auch keinerlei pauschale Diffamierung.

Die Mehrzahl der Adventisten verurteile die ökumenische Bewegung. Sich selbst verstünden sie als Restgemeinde, und sie glaubten an die baldige Wiederkunft Jesu. Dennoch habe sich eine Minderheit für die Mitgliedschaft der Adventisten im Ökumenischen Rat ausgesprochen, wobei nicht auszuschließen sei, daß sie hier eine neue Basis für ihr spezifisches Zeugnis vermuteten. Nach Rubencamps Meinung sei auf jeden Fall aber der Zeitpunkt für einen ernsthaften Dialog zwischen den Adventisten und anderen Christen gekommen. (Eine Feststellung, die um so schwerer wiegt, als Rubencamp selbst Katholik ist.) Durch Kontakte mit Theologen anderer Konfessionen und durch die mögliche Erkenntnis, daß auch in der römisch-katholischen Kirche Veränderungen erfolgt seien, könnte der Graben zwischen den Adventisten und anderen Christen vielleicht überbrückt werden. Zu berücksichtigen sei jedoch auch die Befürchtung der Adventisten, dann nur noch eine Denomination unter anderen zu sein und so ihren evangelistischen Eifer vielleicht einbüßen zu müssen.

„Edinburgh 1910 — einst und jetzt" ist der Arbeitstitel des Heftes der International Review of Mission vom Januar 1970. Nach einer ausführlichen Würdigung des Werkes von J. H. Oldham durch J. W. C. Dougall betrachtet Hans Hoekendijk eines der Hauptschlagworte jener Konferenz, das der „Evangelisierung der Welt in dieser Generation". Lesslie Newbigin behandelt

die Frage des Verhältnisses von „Kooperation und Einheit". Den vielleicht interessantesten Beitrag dürfte David B. Barrett geliefert haben, der der Frage nachgeht, wieviel Christen Afrika wohl im Jahre 2000 haben werde. Seiner Schätzung nach dürften es 350 Millionen sein, womit Afrika zum wichtigsten Kontinent für die Christen werden dürfte.

Mit Problemen der Kirchenreform beschäftigt sich die Doppelnummer 3/4, 1969, der ökumenischen Jugendzeitschrift Risk. Verschiedene Modelle aus Nord-Irland, der Dominikanischen Republik, aus der Schweiz, aus Deutschland, aus der Jugendarbeit in den Vereinigten Staaten werden hier vorgestellt und ausführlich kommentiert.

Als Bericht einer Genfer Konsultation vom Mai letzten Jahres über „Development Education" ist jetzt unter diesem Titel im ÖRK ein 46seitiges Heft herausgekommen mit Beiträgen von Madeleine Barot und Stephen Whittle. In einem Anhang erscheinen Stellungnahmen von Moses Taiwo Adebanjo zur Frage, was die Entwicklungsländer von Europa erwarten, von Jacques Beaumont zum Problem, wie Westeuropa auf die Erwartungen der Entwicklungsländer reagieren solle von Wolf Dietrich Gutsch zum Thema eines Beitrages der sozialistischen Länder zur Frage der Entwicklungsländer sowie Hinweise von Nan Robinson zum Einsatz audiovisueller Hilfen in der „Development Education".

Die Doppelnummer 5–6/1969 der Église Vivante ist ausschließlich dem „Beispiel Indien" gewidmet. Sie vereinigt Aufsätze zu Fragen der indischen Kultur, der Spiritualität, der Evangelisation, der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung, der Politik etc. und leistet so einen Beitrag zu einem besseren Verständnis jenes Subkontinents und seiner Probleme, deren Bewältigung im Blick auf Fragen der Mission und der Entwicklungspolitik besonders dringend erscheint.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Rubem A. Alves, „Protestantism in Latin America: Its Ideological Function and Utopian Possibilities", The Ecumenical Review, Nr. 1/Januar 1970, S. 1–15.

Wilhelm Breuning, „Amt und geschichtliche Kirche. Probleme der lehramtlichen Aussagen über das Priestertum", Catholica, Nr. 1/1970, S. 37–50.

Helmut Gollwitzer, „Josef L. Hromádka zum Gedächtnis", Junge Kirche, Nr. 1/1970, S. 1–3.

Hanfried Krüger, „Grenzgänger. Zum Tode von Professor Josef L. Hromadka", Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 4, 2. Ausgabe Februar 1970, S. 107–108.

Liviu Stan, „Für eine ökumenische Theologie", Kyrios, Heft 2/1969, S. 109 bis 116.

Hans-Martin Thimme, „Ökumenische Diakonie in Deutschland", Pastoraltheologie, Heft 12/Dezember 1969, S. 493–501.

Gustav Wingren, „Ein ungenutztes ökumenisches Kapitel", Evangelische Kommentare, Nr. 12/1969, S. 701 bis 706.

„Konfessionsfamilien in der ökumenischen Bewegung. Sieben Weltbünde halten im Jahr 1970 ihre Generalversammlung", Evangelische Kommentare, Nr. 1/1970, S. 5–8.

„Ratschläge für ökumenische Begegnungen", Lutherische Rundschau, Nr. 1/Januar 1970, S. 63–74.

THEOLOGISCHE BESINNUNG

Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Herausgegeben von Herbert Vorgrimler und Robert Vander Gucht. Band II. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1969. 453 Seiten. Subskriptionspreis Leinen DM 56,–.

Nach der geistesgeschichtlichen Geländebestimmung im ersten Band (vgl. ÖR 1/1970 S. 112) wendet sich die Darstellung nun ihrem eigentlichen Thema zu. Fast die Hälfte des zweiten Bandes ist einem „Überblick über die Entwicklung der Theologie im 20. Jahrhundert" gewidmet. Dabei nimmt die katholische Theologie verständlicherweise den breitesten Raum ein, doch werden parallele Abrisse auch der evangelischen, der anglikanischen und der orthodoxen Theologie gegeben. Das Kapitel über die evangelische Theologie ist von Wolfgang Trillhaas verfaßt.

Mit dem zweiten Kapitel wird sodann der Kern des Gesamtwerks erreicht, indem nacheinander „Die theologischen Einzeldisziplinen und ihre Entwicklung im 20. Jahrhundert" zu Worte kommen – in diesem Band zunächst die Fundamentaltheologie (mit einem Unterabschnitt „Das fundamentaltheologische bzw. apologetische Problem in der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts"), die Exegese und die biblische Theologie. Werner G. Kümmel hat hierzu einen fundierten Beitrag „Die exegetische Erforschung des Neuen Testaments in diesem Jahrhundert" beigesteuert.

Es wird bei der Lektüre dieses Bandes augenfällig, wie stark die ökumenische Verknüpfung gerade in der theologischen Wissenschaft durch die gemeinsame Arbeit an den gleichen Problemen schon seit langem gewesen und immer mehr geworden ist. Wo die Kirchen sich in den Modalitäten ihres Miteinanders noch schwer tun, hat die „Ökumene der Wissenschaft" längst unter Beweis gestellt, daß nur der gezielte Einsatz aller in den verschiedenen Konfessionen vorhandenen Kräfte die der Theologie heute gestellten Aufgaben zu bewältigen vermag. Inwieweit auch die Bilanz gemeinsam gezogen werden kann, wird der abschließende Band zu erweisen haben.

Kg.

Robert McAffee Brown, The Ecumenical Revolution. An Interpretation of the Catholic Protestant Dialogue. Bruns & Oates, London 1969. 388 Seiten. Geb. 55 sh.

Die Bücher über die Geschichte der ökumenischen Bewegung mehren sich, speziell auch über den Ökumenischen Rat. Das Schwergewicht dieser Darstellung liegt darauf, wie es im Untertitel ausdrücklich heißt, eine „Interpretation des katholisch-protestantischen Dialogs" zu geben. Es ist in einer Weise zu bedauern, daß die Orthodoxie nicht mit einbezogen ist. Der Verfasser gibt dafür eine zwar verständliche Erklärung, aber eigentlich haben wir jetzt gerade solche Darstellungen nötig, die die volle Multilateralität der ökumenischen Beziehungen wahrnehmen und bearbeiten.

Der Verfasser nennt unsere Situation eine „ökumenische Revolution" und gibt dafür eine Definition aus dem großen Webster, die angewendet auf die ökumenische Situation ganz reizvoll ist. Bei Revolution handele es sich um „Rotation eines Himmelskörpers um seine Achse". Dieses Bild läßt viele Assoziationen zu. Dem Verfasser liegt vor allem daran, auf die Wirkung der Rotation im Bereich der katholischen Kirche hinzuweisen. Die Gestalt Johannes XXIII. spielt hier für ihn eine entscheidende Rolle.

Im Ganzen seiner Darstellungen bleibt er keineswegs im Deskriptiven stehen, er spricht von der „energiegeladenen Realität des Dialogs", der niemandem, der an ihm beteiligt ist, Umkehr und Reue als Voraussetzung für Gesundheit und Vitalität im Leben der Kirche erspart. Der Verfasser zeigt, wie vieles sich mit dem 2. Vatikanischen Konzil der römisch-katholischen Kirche verändert hat, insofern nun auch – können wir wirklich „auch" sagen? – die katholische Kirche zur Kirche andauernder Reformation geworden ist, ein Prozeß, in dem das Konzil nicht Ende, sondern Anfang ist. Das besagt, daß in den Äußerungen des 2. Vaticanums selbst, z. B. im Dekret über den Ökumenismus, noch eine Vielzahl von Unstimmigkeiten bestehen, die zeigen, wie stark die katholische Kirche selbst noch um einen eindeutigeren Weg zu ringen hat.

Wichtig an dem Buch scheint mir auch zu sein, daß in der Darstellung die Juden mit in den ökumenischen Dialog einbezogen sind, wobei nicht verschwiegen wird, wie ungeklärt nach den Äußerungen des 2. Vaticanums wie auch des Ökumenischen Rates das Verhältnis von Kirche und Israel gerade im Hinblick auf die Frage der Mission noch ist.

Was dann im weiteren über die Ausdehnung des gemeinsamen Dialogs, gemeinsamen Handelns, gemeinsamen Gottesdienstes gesagt wird, bringt für den Kenner nichts wesentlich Neues. Aber das Buch ist auch nicht für Kenner geschrieben, sondern um Christen der verschiedenen Kirchen zu Kennern zu machen und sie in den Dialog einzubeziehen, der im Gang ist.

Hans-Heinrich Wolf

Christliche Einheit. Forderungen und Folgerungen nach Uppsala. Herausgegeben von Reinhard Groscurth. (Studien des Ökumenischen Rates Nr. 7.) Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1969. 142 Seiten. Geh. DM 6,80.

Die hier zusammengestellten Aufsätze sind nach dem Vorwort von Generalsekretär Dr. Blake „mehr als eine Einführung in die Diskussion dieser Jahre und eine Art Kommentar über Sektion I (sc. von Uppsala). Die Autoren zeigen uns außerdem einen Weg, die Probleme der Einheit der Kirche neu aufzugreifen". Die Namen wie die Themen verbürgen die zentrale Bezogenheit auf die Sache, um die es hier geht: Nikos A. Nissiotis „Der pneumatologische Aspekt der Katholizität der Kirche", Edmund Schlink „Einheit und Mannigfaltigkeit der Kirche", Kristen E. Skydsgaard „Die Verborgenheit Gottes und die Einheit der Kirche", Lukas Vischer „Die Kirche – ein Volk an vielen Orten", J. Robert Nelson „Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit", Lesslie Newbigin „Glauben und Kirchenverfassung vor neuen Aufgaben".

Von dem sorgfältigen Studium dieses in der Stoffdarbietung wie in den Perspektiven äußerst instruktiven Buches kann sich niemand dispensieren, dem es um die christliche Einheit ernst ist.

Kg.

Vilmos Vajta, Interkommunion – mit Rom? Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969. 106 Seiten. Engl. Brosch. DM 9,–.

Der Leiter des Instituts für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes legt hier eine kleine, aber wichtige Arbeit vor, deren Titelfrage keine Skepsis enthält, sondern eine wirkliche Frage ist, und deren Beantwortung gerade aus der „Sackgasse" herausführen soll (S. 101 ff.), in die sich die Interkommunionsdebatte verrannt hat. Von römisch-katholischer Seite wurde die vorliegende Arbeit bereits mit den Worten begrüßt: „Man bekommt endlich Licht am Ende seines langen Tunnels der Kontroversen zu sehen" (Herder-Korrespondenz 1969, S. 561). Ausgehend von drei Ereignissen, bei denen einmal ka-

tholische Christen und Amtsträger das Abendmahl der lutherischen Kirche Schwedens empfingen (Uppsala), zum anderen nichtkatholische Beobachter bei der Versammlung des lateinamerikanischen Episkopats (Medellin) auf ihren Antrag hin zur Kommunion zugelassen wurden und von einer gemeinsamen Abendmahlsfeier katholischer Priester, reformierter Pfarrer und Laien beider Konfessionen in einem Pariser Privathaus – eine Anzahl von räumlich und zeitlich noch näherliegenden Ereignissen sind inzwischen bekanntgeworden – überprüft der Verfasser die herkömmlichen Lehren und Praktiken der getrennten Kirchen. Er kommt zu dem Ergebnis: „Müßte ... nicht die Institution von der Geistwirklichkeit her neu durchdacht werden ... Es müßte vermutlich aus dem neutestamentlichen Befund eine charismatische Struktur der Kirche neu erhoben werden, damit das Institutionelle in den Dienst des Charismatischen gestellt werden kann und nicht das letztere ausschließt" (S. 89). Mit dem Hinweis auf Pneuma und Charisma dürfte wirklich ein Hauptthema der Theologie und Kirche von morgen angesprochen sein, das sich auch in den ökumenischen Gesprächen und Praktiken durchsetzen wird. Einige konkrete Möglichkeiten der Zulassung zum Abendmahl bei getrennten Kirchen werden bereits vor einer generellen Regelung bei „von ihrer Heimatkirche getrennten Christen", bei „ökumenisch verpflichteten Gruppen" („prophetische Zeichen", S. 26) und bei Mischehen gezeigt. „Die Möglichkeit der gegenseitigen Zulassung wäre ein Schritt in einer Entwicklung, die zur vollen Abendmahlsgemeinschaft führen könnte. Diese reale Möglichkeit ist vor der Gefahr geschützt, als könnte man etwas vorwegnehmen, was eigentlich noch in die Zukunft gehört" (S. 104).

Ulrich Valeske

Ruhbach/Schroer/Wichelhaus, Bekenntnis in Bewegung – Ein Informations- und Diskussionsbuch. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969. 232 Seiten. Kart. DM 19,80.

Die Bedeutung des Bekenntnisses in der heutigen kirchlichen Landschaft hat eine dreifache Dimension: 1. Die Rückbesinnung auf das, was nach dem neutestamentlichen Verständnis zu bekennen, d. h. zu verkündigen ist (in der hermeneutischen Grundsatzdiskussion das Verhältnis von Bekenntnis und Erkenntnis). 2. Die Auseinandersetzung um die Bedeutung der historischen Bekenntnisse und Bekenntnisschriften vom Apostolicum zur Barmer Erklärung im Hinblick auf das gegenwärtige Zeugnis der Kirche (vgl. Streit um die Bibel, Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium"). 3. Das Bekenntnis als Ausweis der Identität einer Partikularkirche im ökumenischen Dialog; hierunter fallen sowohl die Lehr- und Interkommunionsgespräche zwischen den Bekenntnissen innerhalb der EKiD als auch die Verhandlungen zwischen den konfessionsverschiedenen Kirchen innerhalb der Ökumene einschließlich des nachkonziliaren Katholizismus.

Über diese drei Kategorien und die damit zusammenhängenden Fragen ist in den letzten Jahren unendlich viel geforscht und publiziert worden. Die Veröffentlichungen freilich sind wegen ihrer Zahl und Verstreutheit kaum noch dem Fachmann überschaubar; um so schwieriger ist es geworden, zusammenhängende Informationen über die Bedeutung des Bekenntnisses zu vermitteln.

Der vorliegende Sammelband versucht dieser Tatsache Rechnung zu tragen und sozusagen eine Marktlücke zu füllen. Ein informeller Arbeitskreis, der zum erstenmal vor mehreren Jahren unter dem Stichwort „Theologia applicata" an die Öffentlichkeit trat, hat nunmehr die Ergebnisse einer mehrjährigen Arbeit zum Thema Bekenntnis an die Öffentlichkeit gebracht und damit den Versuch unternommen, nicht nur den Fachtheologen, sondern auch

den an ökumenischen Fragen interessierten Christen einen umfassenden Überblick zu geben. Der Band enthält insgesamt neun Aufsätze zu den exegetischen, kirchengeschichtlichen, dogmatischen, praktisch-theologischen und auch kirchenrechtlichen Aspekten dieses Themas. Auf Einzelheiten kann aus Raumgründen nicht eingegangen werden. Hervorgehoben sei lediglich, daß sich die einzelnen Beiträge nicht in theologischer Reflexion bzw. Bestandsaufnahme erschöpfen, sondern daß sie, wenngleich unterschiedliche Handlungsanstöße geben. Diese Anstöße werden sicherlich in absehbarer Zeit von den verantwortlichen kirchlichen Gremien aufgenommen; man hofft es jedenfalls! Ferner sei hingewiesen auf die beigegebene Dokumentation „Ausgewählte Quellen zum Thema Bekenntnis", in das nicht nur klassische Bekenntnisformeln, sondern auch zeitgenössische Versuche, christliches Bekenntnis zu verbalisieren, aufgenommen wurden. Die ebenfalls beigefügte Dokumentation B „Florilegium zum Thema Bekenntnis" hat mehr feuilletonistischen Wert, ist aber dennoch gut und nützlich zu lesen. Der Rezensent vermißte lediglich eine Bibliographie zum Thema, die wenigstens in Auswahl zu erstellen gewesen wäre.

Hans Weissgerber

Alexandre Ganoczy, Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin. (Ökumenische Forschung, Bd. 3.) Verlag Herder, Freiburg 1968. 440 Seiten. Leinen DM 56,–.

In der von Hans Küng und Joseph Ratzinger herausgegebenen Reihe „Ökumenische Forschung" wurde mit den Bänden 3 und 4 ein umfassender Überblick über die traditionelle reformierte Ekklesiologie gegeben. Auf Benno Gassmanns Darstellung der Ekklesiologie der reformierten Bekenntnisschriften (Band 4) wurde bereits hingewiesen (ÖR 2/1969, S. 311). Alexandre Ganoczy, Dozent am Institut Catholique in Paris und in Münster, hat sich bereits mit seinem Buch über den jungen Calvin (Le jeune Calvin, Wiesbaden 1966) als Calvinforscher und -kenner ausgewiesen. Auch das vorliegende Buch ist ursprünglich in französischer Sprache erschienen, wurde aber für die deutsche Ausgabe beträchtlich überarbeitet und durch die Vergleiche mit dem II. Vaticanum erweitert.

Bevor der Verfasser auf Calvins Ekklesiologie eingeht, umreißt er zunächst die geistes- und theologiegeschichtlichen Voraussetzungen, die zum Verständnis des Denkens Calvins grundlegend sind, um sodann von dort aus die dialektische Struktur dieses Denkens und die wichtigsten Aspekte der Theologie Calvins darzulegen. Es mag in der Tatsache der Erweiterung des ursprünglichen Werkes begründet sein, daß im neu hinzugekommenen Teil über „Calvin und Vaticanum II" das im ersten Teil kurz angeschnittene Schriftverständnis Calvins noch einmal ausführlicher aufgenommen und vor allem mit anderen Akzenten versehen wird.

Der Darstellung von Calvins Ekklesiologie wird ein längerer Abschnitt über die „christologischen Voraussetzungen" vorangestellt, wobei allerdings diese Voraussetzungen stärker auf den Teil über den kirchlichen Dienst hinweisen, während zunächst anhand der vier Ausgaben der Institutio die Entwicklung der Lehre von der Kirche in ihren einzelnen Stadien bei Calvin entfaltet wird. Das größte Teilstück des Buches ist sodann der Lehre Calvins vom kirchlichen Dienst gewidmet. Abschließend werden die Grundzüge der Ekklesiologie Calvins noch einmal aufgenommen und durch einen Vergleich mit Aussagen des II. Vaticanums auf Aspekte einer bemerkenswerten Annäherung wie auch auf die noch verbleibenden Unterschiede und Gegensätze hingewiesen. Die Problematik eines solchen Vergleichs wurde

bereits in der Besprechung des Buches von Benno Gassmann angedeutet, der ebenfalls dieser Methode folgt. Ganoczy ist sich dieser Problematik bewußt. Hinter diesem Verfahren steht aber das Bemühen, die von vielen römisch-katholischen Theologen vertretenen kritischen Einwände gegen bestimmte, noch stark traditionell orientierte Aspekte der Ekklesiologie des II. Vaticanums von einzelnen und auch für heute entscheidenden, weil biblisch begründeten, Grunderkenntnissen der Reformatoren her zu untermauern. Ganoczys Buch, das in seiner sorgfältigen Interpretation differenzierter vorgehen kann, als dies in den allgemeinen Überblicken über die Theologie Calvins möglich ist, ist somit ein wichtiger Beitrag zur Kenntnis der Theologie Calvins. In seiner Herausstellung des funktionalen, dienenden Charakters der Kirche, ihrer Glieder und Ämter aber ist es zugleich eine Herausforderung an die Ekklesiologie seiner eigenen römisch-katholischen Kirche. „Ökumenische Forschung" nicht nur im Sinne einer kritischen Befragung dessen, was „die anderen" denken, sondern auch der preisgebenden, zur Korrektur und Erneuerung bereiten Offenheit für die anderen – dafür ist das Buch Ganoczys ein eindrucksvolles und lesenswertes Beispiel.

Günther Gassmann

Der Mensch zwischen Bedrohung und Geborgenheit. Ein Tillich-Brevier. Zusammengestellt und herausgegeben von Erhard Seeberger und Gotthold Lasson. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1969. 150 Seiten. Leinen DM 11,80.

Hier ist nach der Absicht der Herausgeber eine Auswahl von Tillich-Texten getroffen worden, „die suchenden Menschen Hilfe und Antwort geben könnte" (Einleitung). Dabei hat man „auf Themenbereiche von besonderer Aktualität geachtet, die jedem Aufgeschlossenen ohne Schwierigkeiten zugänglich sein sollten und Einblick in das spezifische Anliegen Tillichs gewähren" (ebd.). Die Anordnung erfolgte nach vier Leitgedanken, die jeweils wieder in eine größere Zahl von Untertiteln aufgegliedert sind: „Der Mensch der Gegenwart", „Die Tiefe des Geistes", „Das Sein und der Christus", „Das göttliche Ja". Verlag und Herausgeber haben mit ihrem Vorhaben, die Gedankenwelt Paul Tillichs einer breiteren Öffentlichkeit auf diese Weise als Lebens- und Denkhilfe zu erschließen, einen dankenswerten Dienst geleistet.

Kg.

Eugene Carson Blake, Die nächsten Schritte zur einen Kirche. Mit einem Vorwort von Klaus von Bismarck. Herder-Bücherei Band 355, Freiburg 1969. 173 Seiten. DM 2,90.

Als Eugene C. Blake 1966 die Nachfolge von W. A. Visser 't Hooft im Generalsekretariat des Ökumenischen Rates antrat, war er zumindest in den europäischen Kirchen ein nahezu Unbekannter. Man vermutete in ihm einen von theologischen Maximen unbeschwerten amerikanischen Pragmatiker, dem es mit entsprechender Zurückhaltung gegenüberzutreten galt. Die hier vorgelegten Aufsätze, Artikel und Predigten aus den Jahren 1948–66 erweisen ihn als einen Mann, der durch die Theologie hindurch (aber nicht an ihr vorbei!) unermüdlich in die Nachfolge Christi im Kampf gegen Ungerechtigkeit, Krieg und Rassenhaß zu rufen bemüht ist und sich selbst unter Einsatz seiner Person darin bewährt hat. Hier liegen für ihn „die nächsten Schritte", die die Christenheit „zur einen Kirche" verbinden, deren Verwirklichung in seinem eigenen Land er sich seit Jahren so leidenschaftlich angelegen sein läßt. Das stellt seine Appelle und Impulse in einen ökumenischen Gesamthorizont, der uns unmittelbar angeht.

Kg.

Christian Walther, Christenheit im Angriff. Zur Theologie der Revolution. (Aspekte moderner Theologie 11.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1969. 62 Seiten. Kart. DM 4,80.

Dem Autor geht es in seiner kritischen Würdigung der Theologie der Revolution nicht um eine pauschale Ablehnung, sondern darum, „ihre berechtigten Anliegen in einer neuen Alternative aufzunehmen". Diese Alternative wird „in der Entwicklung einer neuen Dienststrategie der Christenheit" gesehen (S. 8). Sie hat auch das von der christlichen Sozialethik lange verkannte Element der Planung einzubeziehen (S. 56). Ein entsprechender Wandel würde bedeuten, die traditionelle „Haltung des bloßen Reagierens aufzugeben" (S. 59). Ausgangspunkt ist der eschatologische Aspekt. Recht verstanden treibt er Theologie und Sozialethik nicht nur zu fortschreitender Gesellschafts-, sondern auch Selbstkritik an. Die Theologie der Revolution stehe in der Gefahr, zwar „rationale Kritik am Bestehenden" zu leisten, jedoch die „Zukunft nur durch die irrationale Einbildungskraft" (S. 27) vorzustellen.

Christliches Handeln verlange in dieser Situation eine „Theorie der kirchlichen Praxis" (S. 41). Diese Theorie hätte „eine neue Konzeption zu entwickeln, an der sich das in die Zukunft ausgreifende Handeln konkret orientieren kann" (S. 42). Damit wird eine „die soziale Praxis der Kirche begleitende Forschung" gefordert: „In bezug auf die Wortverkündigung geschieht das ja bereits in der Theologie." „In bezug auf die soziale Praxis fehlt eine solche kritisch-begleitende Forschung jedoch noch so gut wie ganz" (ebd.). Damit sei man auch noch von einer „ethischen Konzeption entfernt . . ., die als gemeinsame Orientierungsgrundlage dienen kann. Es fehlt eine praktische Theorie des politischen Dienstes der Christenheit" (S. 49).

Wie die Theologie der Revolution selbst, so ist auch ihre hier vorgelegte Kritik deutlich fragmentarisch. Wenn es Walthers Anliegen ist, nicht zu bereits vorhandenen Theologien eine neue mit diesem oder jenem Adjektiv, sondern übergreifende Maximen für eine immer wieder geforderte „Dienststrategie der Christenheit" vorzustellen, so vermag er selbst nur Umrisse anzudeuten in einer Situation, die eine christliche Standortbestimmung zunächst ebenfalls nur in Umrissen möglich macht. Hierbei gibt der Autor beachtliche Anregungen, die der weiteren Diskussion bedürfen. Das in den angeschnittenen Fragen auf den neueren ökumenischen Konferenzen Erreichte zeigt die Richtung des Weges an, der mit praktischem Erfolg beschritten werden kann.

Albrecht Langner

Klaus Lefringhausen (Hrsg.), Gerechtigkeit und Solidarität – 87 Empfehlungen zum Wirtschaftsverhalten der EWG gegenüber den Entwicklungsländern. Eine europäische Denkschrift. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1969. 72 Seiten. Kart. DM 6,50.

Diese Veröffentlichung dokumentiert eindringlich das sich intensivierende Bemühen der Kirchen um die brennenden Fragen des Entwicklungsproblems. Im Mittelpunkt steht ein Dokument mit 87 Empfehlungen, das auf einer im November 1968 durchgeführten Begegnung in Wissen/Sieg von Vertretern katholischer und evangelischer Organisationen erarbeitet worden ist. Eingeladen hatte das katholische Sekretariat für europäische Fragen.

Einleitend wird in dem genannten Dokument auf die wichtigsten kirchlichen Initiativen in den Entwicklungsfragen, d. h. auf die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, auf die Enzyklika Populorum progressio, auf die Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft sowie auf die Weltkirchenkonferenz in

Uppsala, hingewiesen. Wiederum wird betont, daß es letztlich um „ethische Probleme" (S. 21) gehe. Die wichtigste Perspektive des Dokuments aber liegt in dem Versuch, über alle allgemein gehaltenen Appelle hinaus zu einer „Festlegung unmittelbarer und praktischer Maßnahmen, die auch in die Tat umgesetzt werden können" (S. 22), zu gelangen. Vor allem ist es die Bestimmtheit des Adressaten der Empfehlungen, die EWG, die konkrete Vorschläge in materialer und organisatorischer Hinsicht möglich macht.

In dieser Hinsicht ist das Dokument gerade auch für Nichtfachleute, d. h. für einen bedeutenden Teil der Öffentlichkeit in- und außerhalb der Kirche von hohem Interesse und Informationswert. Letzterer wird vertieft durch den Abdruck von Studiendokumenten, die den Beratungen zugrunde gelegen haben.

In einer ausführlichen Einleitung sowie in einem Schlußkapitel zu aktuellen Aufgaben der Bundesrepublik im Problemkreis Entwicklungshilfe ist es dem Herausgeber gelungen, den allgemeinen Fragehorizont, die praktischen Konsequenzen speziell für unseren Industriestaat sowie den ökumenischen Verantwortungshorizont übersichtlich und profiliert zu kommentieren.

Albrecht Langner

Klaus-Martin Beckmann (Hrsg.), Rasse, Kirche und Humanum. Ein Beitrag zur Friedensforschung. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1969. 372 Seiten. Leinen DM 24,–.

Derselbe (Hrsg.), Verspielter Friede? Die Menschheit vor der Rassenfrage. Jugenddienst-Verlag, Wuppertal-Barmen 1969. 74 Seiten. Brosch. DM 4,80.

Spätestens seit der offiziellen Verlautbarung der Weltkirchenkonferenz in Uppsala zur Rassenfrage und der sich daraus ergebenden internationalen Studientagung über Rassismus im Mai 1969 in London dürfte all denen, die aktiven Anteil an der ökumenischen Bewegung nehmen, klar geworden sein, wie eng Rassenfrage und Ökumene miteinander verbunden sind. Dies wird auch in den vorliegenden Büchern deutlich. Das erste enthält Beiträge zur Rassenfrage aus verschiedener Sicht. Im ersten Teil: „ ‚Rasse' und soziales Vorurteil" kamen vor allem Soziologen und Biologen zu Wort. Im zweiten Teil werden Beispiele aus der Welt von heute angeführt. Im dritten Teil geht es um „Rasse" und Christentum. Diese Dreiteilung ist geschickt vorgenommen worden, weil sie wissenschaftlicher Darlegung, konkreten Beispielen und theologischer Besinnung einen eigenständigen Raum gibt und sie dennoch in einen inneren Zusammenhang stellt. Man kann nicht theologisch von der Rassenfrage reden, ohne sich orientiert zu haben, was Soziologie und Biologie dazu zu sagen haben. Hier sind die Aufsätze von Silbermann „Erkenntnisse der Soziologie zur Rassenfrage", von Treinen „Rasse in makrosoziologischer Sicht", von Teschner „Das Rassenproblem in genetischer Sicht" und von Altner „Zur Geschichte des biologischen Rassenbegriffs in Deutschland" besonders aufschlußreich.

Der zweite Teil beschränkt sich in seinen Beispielen bewußt auf einige Gebiete der Erde. Das ist eine notwendige Begrenzung, die sich für den Herausgeber aus dem ihm gegebenen Forschungsauftrag ergab. Diesem ging es im Blick auf die Situation von Kirche und Mission in Südafrika vor allem um die Rassenproblematik zwischen Schwarz und Weiß, wobei jedoch auch die Lage in den USA nicht außer acht gelassen wurde. Ebenfalls werden Beispiele aus Indien und Brasilien gebracht. Um der Fairness der Darstellungen zur Apartheidspolitik willen wurden neben den Beiträgen von Groth „Der Einfluß der reformierten Kirche auf die Entwicklung der südafrikanischen Rassenpolitik" und von Beyerhaus „Gibt es eine reale Alternative zur Apartheid?" auch Auszüge

einer Rede des ehemaligen südafrikanischen Premierministers Verwoerd „Die Krise des Weltgewissens" aufgenommen.

Zur theologischen Stellungnahme und Auseinandersetzung fordern vor allem die Aufsätze des dritten Teils heraus u. a.: Stegemann „‚Rasse' und Volk in biblischer Sicht", Menzel „Zum Anteil der Mission an der Entwicklung der Rassenfrage", Tilgner „Judentum und Rassenfrage im deutschen Protestantismus (1870–1933)". Der letzte Beitrag von Beckmann führt direkt in die ökumenische Diskussion hinein: „Die Herausforderung der Kirchen durch die Rassenfrage. Die Rassenfrage in der Geschichte der ökumenischen Bewegung". In ihm wird zum Schluß die Verbindung der Rassenfrage zu anderen großen Weltproblemen, dem Welthunger, der Weltarmut, der Entwicklungshilfe und damit dem Weltfrieden schlechthin angedeutet.

Für die Arbeit in Studienkreisen besteht der Vorteil des Buches darin, daß die Einzelbeiträge die Möglichkeit einer Auswahl im Blick auf eine bestimmte Thematik geben. Dies entspricht der Gesamtintention des Buches; es will keine in sich abgeschlossene Darstellung sein, sondern Anstöße vermitteln, die zu weiterem Nachdenken und konkreten Aktionen helfen sollen.

Das zweite oben genannte Buch „Verspielter Friede?" ist insofern eine gewisse Ergänzung des ersten, als es neben zwei Aufsätzen von Beckmann und Rauche den Vortrag von Baldwin in Uppsala „Weißer Rassismus oder Weltgemeinschaft?" und einige für die Rassenfrage wichtige Dokumente enthält, u. a. die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948" und die „Erklärung über die Rasse und die Rassenvorurteile einer Experten-Kommission der UNESCO vom September 1967". Hilfreich sind am Schluß allgemeine und spezielle Literaturhinweise zur Rassenfrage.

Hermann Walter Augustin

Explosives Lateinamerika. Der Protestantismus inmitten der sozialen Revolution. Herausgegeben von Theo Tschuy. Lettner-Verlag, Berlin 1969. Großformat 208 Seiten. Leinen DM 24,–.

Dieses Buch erscheint zur rechten Zeit. Das Interesse am 6. Kontinent ist auf breiter Front wiedererwacht. Die 5. Vollversammlung des LWB in Pôrto Alegre wirft ihre Schatten voraus. Aber die Informationen über die Situation des Protestantismus in Lateinamerika sind spärlich, widersprüchlich, oft ungenau. Wer sich informieren möchte, ist auf Zeitschriftenartikel von sehr unterschiedlichem Wert und auf kurze Beiträge in Jahrbüchern, Festschriften und Sammelbänden angewiesen. Es fehlt eine Kirchen- und Missionsgeschichte Lateinamerikas in deutscher Sprache oder wenigstens an deutschen Übersetzungen wichtiger englischsprachiger Werke.

Das vorliegende Buch kann und will diese Lücke nicht einfach füllen und den quantitativen und qualitativen Abstand zur englischsprachigen Literatur nicht aufholen. Es wird aber hoffentlich auf einen wirklichen Notstand hinweisen und kräftige Denkanstöße vermitteln.

Der Herausgeber, Lateinamerikareferent der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe im Ökumenischen Rat in Genf, schreibt nur die kurze Einleitung zu diesem Buch, um dann 22 Sachverständigen, überwiegend Lateinamerikanern, das Wort zu geben. In 25 kurzen Beiträgen wird der religiöse und ideologische Hintergrund des heutigen Protestantismus, der Ursprung der Kirchen und christlichen Gruppen und die Auswirkung der sozialen Krise auf die Kirchen und die Ortsgemeinde dargestellt. In einem IV. Teil werden Tendenzen eines Neuansatzes in der Ortsbestimmung der Kirche in der Gesellschaft, für die theologische Ausbildung, die Evangelisation und die ökumenische Kooperation aufgezeigt

Aus den sehr verschiedenen Beiträgen, die den unterschiedlichen Standort des Autors und zugleich die widerspruchsvolle Vielfalt des Protestantismus in Lateinamerika spiegeln, wird eines deutlich: Die soziale Krise des Kontinents ist auch die Krise des Protestantismus. Die evangelischen Kirchen und Missionen, die bisher im Windschatten der großen römisch-katholischen Kirche und nicht selten von einer Polemik gegen sie gelebt haben, die in verschieden starkem Maße auslandsorientiert und auslandsabhängig geblieben sind, sind heute zur Identifikation mit der lateinamerikanischen Wirklichkeit und zu einer aktiven Teilnahme an den revolutionären Prozessen gefordert.

Nicht jeder wird, wie Tschuy und einige Autoren, den 1. Januar 1959 für das entscheidende Datum der neuen lateinamerikanischen Kirchengeschichte und die kubanische Revolution für das Modell einer neuen Sozialordnung des Kontinents halten. Hier kann gerade der Beitrag des Generalsekretärs des kubanischen evangelischen Kirchenbundes Adolfo Ham zu einer realistischen Betrachtungsweise anregen. Doch wird man dem Herausgeber zustimmen müssen, wenn er folgert, daß der lateinamerikanische Protestantismus in seiner bisherigen Gestalt, d. h.: in seiner Zerrissenheit, seiner fundamentalistischen Grundorientierung und seiner wirtschaftlichen, geistigen und personellen Auslandsabhängigkeit die Krise, die bereits begonnen hat, nicht überleben kann. Er ist ebenso wie die römisch-katholische Kirche auf dem Kontinent zu einer kritischen Auseinandersetzung mit seiner Vergangenheit, zu einer positiven Auseinandersetzung mit der Situation und zu einem konstruktiven Beitrag bei der Lösung der großen geistigen, sozialen und politischen Fragen des Kontinents genötigt. Gerade eine Auseinandersetzung mit den geistigen Kräften der Gegenwart, wie sie Mauricio Lopez in seinem Beitrag beschreibt, sollte über den bedrängenden sozialen Fragen nicht vergessen werden.

Ein Buch, das unruhig macht, das mehr Fragen stellt, als es beantworten kann, das zum Weiterdenken, zum Weiterforschen anregt. Man möchte ihm in Europa und Lateinamerika viele Leser – und kritische Leser! – wünschen, die das Gespräch aufnehmen und weiterentwickeln.

Reinhard Müller

GESCHICHTE DER ÖKUMENE

Armin Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1933–39. Darstellung und Dokumentation. Chr. Kaiser Verlag, München 1969. 488 Seiten. Geh. DM 32,–, Leinen DM 36,–.

„Eine äußerst nützliche Pionierarbeit" nennt Dr. Visser 't Hooft diese große Untersuchung zum Thema: Kirchenkampf und Ökumene, die als Dissertation dem Verf. den Doktortitel in Genf gegeben hat. Mit seinen 284 Seiten Darstellung, 116 Seiten Dokumente (66 Nummern), 58 Seiten Übersetzungen der fremdsprachigen Zitate und dazu noch verschiedenen Verzeichnissen ist hier sowohl formaliter als auch realiter eine bleibende Forschungsarbeit geleistet. Die Archive des Ökumenischen Rates (Genf) und der EKD (Frankfurt und Hannover) sind die Hauptlieferanten der neuen Quellen, was allerdings eine gewisse Beschränkung der Quellenbasis bedeutet hat.

Nach einer dürftigen Übersicht über die ökumenischen Beziehungen der deutschen evangelischen Christenheit am Vorabend des Kirchenkampfes ist die Darstellung in weiteren drei Kapiteln gestaltet: II. Die ökumenische Bewegung vor der Judenfrage (hauptsächlich 1933). III. Kirche und totaler Staat (1933–39), aufgegliedert in die Unterabschnitte: „Der Ökumenische Rat für Praktisches Christentum (Life and

Work) unterstützt den Kampf der BK" (1933–36), „Konsolidierung der Ökumenischen Bewegung 1935–37", „Kirche und politischer Widerstand". IV. Die Kirche und die Kirchen (besonders über die ökumenische Bewegung und Häresie, Bekenntnis und Konziliarität). Vor allem wird die Darstellung der Vorbereitung, Durchführung und Rezeption der Weltkonferenz in Oxford 1937 für viele von ganz besonderem Interesse sein.

Es ist keine leichte Aufgabe, die Fülle von Material auf ein paar einfache Nenner zu bringen. Noch schwerer, die vielen Hintergründe mitschwingen zu lassen. Schwierig ist es auch, unbefangen als kritischer Historiker mit der Vergangenheit noch lebender Beteiligter umzugehen. Boyens hat sich unter diesen straffen Bedingungen und wohl auch unter einem gewissen Zeitdruck als einen wenigstens für eine ganze Zeitspanne unüberholbaren Fremdenführer gezeigt. Schon die umfangreiche Dokumentensammlung macht dieses Buch für Ökumeniker, Kirchengeschichtler wie Systematiker und Zeitgeschichtler unentbehrlich.

Daß diese Arbeit sehr bald von allen Seiten überprüft werden wird (und in vielen Einzelheiten bis zu den Thesen korrigiert oder eher ergänzt), ist aber ein Beweis für den Wert dieses Bandes. Schon Dr. Visser 't Hoofts Bedenken im Vorwort müßte eine ganze Monographie zum Thema der ökumenischen Konziliarität in den dreißiger Jahren herausfordern. Der Rezensent möchte eine ganze Reihe Einzeluntersuchungen, besonders unter Heranziehung von neuem Material aus skandinavischen und englisch-amerikanischen Archiven, anregen. Z. B., ob nicht die beiden Genfer Abschriften der Denkschrift an Hitler vom 28. 5. 1936 (S. 173) mit schwedischen Wasserzeichen versehen sind, wie eine genauso originale Kopie in meinem Besitz. Wenn ja, ist die sonst positiv belegte Feststellung bestätigt, daß der schwedische Gesandtschaftspfarrer Birger Forell die Originalfassung in mehreren Kopien angefertigt und weitergeleitet hat und zwar mit der englischen Klausel: „Confidential! Not to be published or quoted before made public in Germany". H. Asmussen und Co. brauchen nicht alle Mitwisser gewesen zu sein. Der Überbringer an Henriod muß eher im Kreis um Forell gesucht werden.

Eine Fülle von neuen Studienaufgaben für eine ganze junge Generation stellt diese Arbeit, denn die Beschäftigung mit dieser turbulenten Zeit wird nie museal. Was hier gekämpft, gelitten, geirrt und versagt, oder intrigiert, politisiert und theologisiert wurde, gibt dem Hellhörigen tiefe Erkenntnisse von der Wirklichkeit der Kirche und der ökumenischen Bewegung. Keiner sollte sich Theologe nennen können, bevor er ein Werk wie dieses über den Kirchenkampf 1933–45 gründlich studiert hat.

Jørgen Glenthøj

Rettet sie doch! Franzosen und die Genfer Ökumene im Dienste der Verfolgten des Dritten Reiches. Herausgegeben von Adolf Freudenberg. Aus dem Französischen: Les Clandestins de Dieu, Cimade 1939–1944. Fayard, Paris 1969. EVZ-Verlag, Zürich 1969. 236 Seiten. Paperback DM 13,80.

Als ein Werk der protestantischen Jugend Frankreichs zu sozialem und geistlichem Dienst an den bei Ausbruch des 2. Weltkriegs aus Elsaß und Lothringen planmäßig Evakuierten wurde die Cimade 1939 gegründet. Diese Aufgabe erlosch mit der Kapitulation Frankreichs 1940 und der Heimkehr der Evakuierten. Jetzt mußte sich die Cimade den Unzähligen zuwenden, die als politisch und rassisch Verfolgte in Frankreich Asyl gesucht und gefunden hatten. Unter dem Druck der deutschen Besatzungsmacht erließ die Vichy-Regierung immer härtere Gesetze gegen diese Unglücklichen. Zunächst wurden sie in „Aufnahmelagern" gesammelt. „Von

dort aus wurde später die Deportierung Richtung Deutschland und weiter nach Osten organisiert, der schließlich die ‚Endlösung' in den Gaskammern und Krematorien folgte" (S. 60). Jetzt begann ein dramatisches Ringen um die Preisgegebenen. Der eben erst – 1939 – gegründete „Vorläufige Ausschuß des Ökumenischen Rats der Kirchen" (im Aufbau begriffen) gab der Cimade materielle Hilfe und, was mehr war, geistlichen Rückhalt für „die bedenklichen Risiken unserer oft unterirdischen Arbeit" (M. Barot, S. 12). 1939 wurde der Flüchtlingsdienst des Ökumenischen Rates unter Leitung des Deutschen A. Freudenberg begründet, der nun in Genf der ökumenische Gegenpart für die Arbeit in Frankreich war, das „zum Schlüsselland für das Flüchtlingsproblem" (Visser 't Hooft, S. 13) wurde. Dort führte Marc Boegner, Präsident der Fédération Protestante und der Reformierten Kirche wie auch Vizepräsident des Ökumenischen Rates, in Vollmacht und souveräner Unerschrockenheit mit den Spitzen des Staates, Pétain, Darlan, Laval, und unter leidenschaftlicher Anteilnahme der Gemeinden in Frankreich sowie der Kirchen in der Schweiz, Schweden, Großbritannien und USA seinen Kampf um das Leben der Todgeweihten, ohne Erfolg, aber mit seinen Brüdern, als ein Zeuge, der sich nicht zum Schweigen bringen ließ und für einen Bund von Kirchen sprach, „die nie und nimmer dem Unrecht und den Anschlägen auf die Würde der menschlichen Person zustimmen werden" (Boegner, S. 76).

In dieser Welt der Menschenjagden, des Todes, der Deportationen sendet die Cimade ihre Equipes in die Lager. Dort teilen sie das Leben der an die Vernichtungsgewalt Ausgelieferten. Darüber berichten einige Clandestins de Dieu, die, bewegt durch Spr. Sal. 24, 11 u. 12 (denen der deutsche Titel entnommen wurde), als heimliche Boten Gottes in täglicher Not der Seelen und Gefahr des Lebens helfen – oft nur durch ihr Dasein – und zu retten versuchen. Ich habe viele KZ-Berichte gelesen, aber keine so bewegenden wie in diesem Buch, die zwei Drittel seines Umfangs füllen.

Aber dieser Dienst hat auch andere Seiten. Jede Aktion, um einzelne, oft mit Zustimmung der Zurückbleibenden und dem Tod Verfallenen, herauszubringen, birgt die „Gefahr, objektiv die Komplizen einer ‚Auslese' (sélection) zu werden" (S. 126).

Die Schweiz, Ziel der auf geheimen Wegen über die Berge zu Führenden, mit gefälschten Papieren, war durchaus kein williger Gastgeber. Das Verhalten ihrer Fremdenpolizei in diesen Jahren wird z. Zt. wieder einmal in der Schweiz rückhaltlos diskutiert. Alphons Köchlin, Präsident des Schweizer Kirchenbundes, und Gertrud Kurz, Leiterin des christlichen Friedensdienstes, haben den Kampf gegen die geschlossenen Grenzen der Schweiz geführt.

Der Bericht singt nicht ein Heldenlied. Er ergreift durch seine Selbstverständlichkeit und Natürlichkeit und die Unbeirrbarkeit der Zeugen, auch in ihren Anfechtungen. Einige der Helfer haben mit dem Leben bezahlt.

Ein Buch, das in unseren Gemeinden gemeinsam gelesen und weit darüber hinaus bekannt werden sollte! Manches ist so erzählt, daß es in Schullesebücher übernommen werden könnte. Freudenbergs Übersetzung ist ausgezeichnet.

Es war Gnade, daß am Anfang der Arbeit des Ökumenischen Rates ein Dienst getan werden mußte, der die Grenzen aller Kirchen überschritt.

Gerhard Stratenwerth

Marc Boegner, Ein Leben für die Ökumene. Erinnerungen und Ausblicke. Verlag Josef Knecht/Frankfurt a. M. und Evangelisches Verlagswerk/Stuttgart 1970. 442 Seiten. Linson DM 32,–.

Diese bedeutsamen Lebenserinnerungen des weltbekannten französischen Pioniers der ökumenischen Bewegung haben bereits in Heft 4/1968 S. 424 f. unserer Zeitschrift eine ausführliche Würdigung erfahren (französischer Originaltitel: „L'Exigence oecuménique" = Die ökumenische Verpflichtung). Der damals ausgesprochene Wunsch nach einer deutschen Übersetzung ist durch die vorliegende Gemeinschaftsveröffentlichung eines katholischen und eines evangelischen Verlages erfüllt worden. Für die ökumenische Geschichtsschreibung kommt diesem Werk zweifellos ein hoher Quellenwert zu. Um so mehr muß man bedauern, daß der reiche Stoff nicht durch ein Sach- und Personenregister aufgeschlüsselt worden ist. Es wäre eine lohnende Frucht der geleisteten Übersetzungsarbeit, wenn nicht nur die historischen Rückblicke, sondern auch die vorwärtsweisenden Perspektiven dieses „großen alten Mannes" der Ökumene im deutschen Sprachbereich aufgenommen und bedacht würden.

Kg.

Reinhold Kücklich, Zum Dienst bereit. Christliches Verlagshaus, Stuttgart 1969. 189 Seiten und 7 Bildseiten. Leinen DM 12,80.

Der langjährige Präsident der Evangelischen Gemeinschaft, Reinhold Kücklich, eine der liebenswertesten Gestalten des deutschen Freikirchentums, legt hier seine Lebenserinnerungen vor, die weit über die persönlichen Erfahrungen und Erlebnisse hinaus einen lehrreichen Einblick in Geist und Wirken der deutschen Freikirchen vermitteln. In einer Zeit, da die „innerdeutsche Ökumene" immer mehr zusammenwächst — und Reinhold Kücklich hat einen verdienstvollen Anteil daran! —, sollte dieses Buch viele dankbare Leser finden.

Kg.

Heinrich Steege, Die Versöhnung Gottes und der Frieden unter den Menschen. Ein Gang durch die Geschichte, vor allem des 19. Jahrhunderts. Mit einem Geleitwort von Ernst Wolf. (Schriften des Ökumenischen Archivs Soest, Band VI). Westfälische Verlagsbuchhandlung Mocker & Jahn, Soest 1969. 147 Seiten. Paperback DM 12,80.

Der Verfasser versucht, die deutsche Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert bis zum Ende des 1. Weltkriegs kritisch daran zu messen, ob und inwieweit sie dem Wesensgehalt der christlichen Botschaft gerecht geworden ist, daß Gott die Welt mit sich versöhnt (2. Kor. 5, 19) und dadurch „die Diakonie der Versöhnung" unter den Menschen in Gang gesetzt hat. Diese Aufarbeitung der kirchlichen Vergangenheit will er nicht in erster Linie geschichtlich verstanden wissen — in dieser Hinsicht bringt er kaum Neues —, sondern als einen Gewissensappell für die bedrängenden Entscheidungen kirchlicher Neuorientierung in der Gegenwart. Denn die Untersuchung, „was der Friedens- und Versöhnungsdienst der Christenheit in dieser Welt ausrichten konnte, kommt zu sehr bedrückenden negativen Ergebnissen" (S. 144). Nur die ökumenischen Friedensbemühungen zu Anfang des 20. Jahrhunderts und insbesondere im 1. Weltkrieg — verbunden mit den Namen von F. Siegmund-Schultze und Nathan Söderblom — machen eine Ausnahme. Das eröffnet für den vor uns liegenden Weg Verheißung und Verpflichtung.

Kg.

KIRCHENKUNDE

Konrad Algermissen, Konfessionskunde. Neu bearbeitet von Heinrich Fries, Erwin Iserloh, Kurt Keinath, Laurentius Klein, Wilhelm de Vries. Herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik. Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1969, 8. Auflage. 886 Seiten. Leinen DM 64,—.

Der Neuauflage dieses Standardwerkes katholischer Konfessionskunde hat man mit Spannung entgegengesehen. Die 7. Auflage (1957) war noch von dem inzwischen verstorbenen Autor alleine bearbeitet worden. Die durch das II. Vaticanum erfolgte „ökumenische Öffnung" der römisch-katholischen Kirche ließ eine Gemeinschaftsarbeit ratsam erscheinen, um der Fülle der dadurch sichtbar gewordenen Aspekte gerecht werden zu können. Das Ergebnis ist freilich nicht in jeder Hinsicht befriedigend ausgefallen.

Am Anfang stehen nach einer Einführung von Eduard Stakemeier „Konfessionskunde und Ökumenik" zwei ausgezeichnete und in sich geschlossene Abhandlungen über „Die römisch-katholische Kirche" (Heinrich Fries) und „Die getrennten Kirchen des Ostens" (Wilhelm de Vries). Auch die historische Darstellung der Reformationskirchen (Erwin Iserloh/Vinzenz Pfnür) erscheint uns – ohne daß hier natürlich auf Einzelfragen eingegangen werden kann – sachlich und ausgewogen. Dem Protestantismus im 20. Jh. (Iserloh) ist indessen nicht die gleiche Sorgfalt zuteil geworden. Hier taucht z. B. gerade jene Zeit, die für Weg und Gestalt der evangelischen Christenheit in Deutschland so entscheidend gewesen ist, nämlich der Kirchenkampf 1933–45, mit keinem Wort auf. Dafür werden Orden und Bruderschaften (mit Fehlern in den Einzelangaben!) offenkundig überbewertet. Wenig verläßlich sind dann insbesondere die Aussagen über die EKD und die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (S. 445 ff.). Nur ein paar Beispiele: Die „Evangelische Kirche der Altpreußischen Union" (APU) ist schon 1953 in „Evangelische Kirche der Union" (EKU) umbenannt und übrigens als solche nicht Gliedkirche der EKD; unter den Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft werden die Methodistenkirche und die Evangelische Gemeinschaft noch getrennt aufgeführt, die sich im Mai 1968 zusammengeschlossen haben; unter den Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft fehlen die „Altreformierten Kirchen in Deutschland" und die Quäker, während die Heilsarmee schon seit 1966 Vollmitglied ist. (Leider wird in diesem ganzen Zusammenhang nichts Näheres über die „innerdeutsche Ökumene" gesagt, die sich u. a. schon frühzeitig um eine Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche bemüht hat, z. B. in der seit 1963 gemeinsam durchgeführten Vorbereitung der ökumenischen Gebetswoche!)

Übrigens ist die eben erwähnte Vereinigung der Methodistenkirche und der Evangelischen Gemeinschaft in dem sachkundigen Beitrag von Laurentius Klein „Die Kirchen anglikanischer Prägung" (doch gehört eine „klassische Freikirche" wie die Methodisten trotz ihres historischen Ursprungs wirklich unter diese Rubrik?) zur Kenntnis genommen und sogar die Verfassung der neuen „Evangelisch-methodistischen Kirche" abgedruckt (S. 654 ff.). Hingegen werden in dem Artikel von Kurt Keinath „Freikirchen und Sekten" beide noch wieder getrennt aufgeführt (S. 685). Hier hat es – wie sich an zahlreichen weiteren Beispielen nachweisen ließe – offenbar an einer ordnenden Gesamtredaktion des Werkes gefehlt.

In dem Kapitel „Freikirchen und Sekten", dessen Schwierigkeiten gewiß nicht zu gering veranschlagt werden sollten, fallen die oft überholten statistischen Angaben auf, aber kann dies verwundern, wenn u. a. Ulrich Kunz „Viele Glieder – ein Leib" nach der 1. Auflage von 1953 (inzwischen 3. Auflage 1963) und Kurt Hutten „Seher, Grübler, Enthusiasten" nach der 4. Auflage von 1954 (inzwischen 11. Auflage 1968) zugrunde gelegt worden sind?

Auch in dem letzten Kapitel „Der Ökumenische Rat der Kirchen" (Laurentius Klein) sind die Literaturangaben merkwürdig wahllos und lückenhaft (so werden

unter „Konferenz für Kirche und Gesellschaft 1966" noch nicht einmal die offiziellen Konferenzberichte erwähnt, und unsere „Ökumenische Rundschau" wird als „herausgegeben vom Weltrat des Ökumenischen Rates der Kirchen. Genf" firmiert). Auch sonst fehlt es in diesem Kapitel nicht an Ungenauigkeiten. So ist z. B. der S. 847 gegebene Aufriß der Organisation des ÖRK überholt (die Studienabteilung ist schon 1968 suspendiert worden!). Das alles schmälert jedoch nicht die Bedeutung gerade dieses Kapitels, das nicht nur manches Bedenkenswerte enthält, sondern auch gegenüber der vorhergehenden Auflage, in der dem Ökumenischen Rat nur 1½ Seiten gewidmet waren, schon äußerlich den seither gemachten Fortschritt ökumenischer Aufgeschlossenheit markiert. Wie es denn überhaupt der Geist des Verstehens und der Verständigung ist, der das Gesamtwerk bestimmt, und eben unter diesem Gesichtspunkt dankbarer Anerkennung bedauern wir die aufgezählten Mängel, die den Wert dieses verdienstvollen Unternehmens unnötig mindern.

Kg.

Viktor Conzemius, Katholizismus ohne Rom. Die Altkatholische Kirchengemeinschaft. Benziger-Verlag, Zürich–Einsiedeln–Köln 1969. 169 Seiten. Kart. DM 14,80.

Den Kenner älterer ökumenischer Literatur könnte der in die Augen springende Titel des Conzemius'schen Buches an Dr. Visser 't Hooft's frühe Schrift „Le catholicisme nonromain", Cahiers Vie et Foi, Paris 1934, erinnern. Während bei Visser 't Hooft jedoch Anglikanismus, Altkatholizismus und Orthodoxie vom ökumenischen Gesamthorizont her ins Blickfeld gerückt werden, also die heute noch nicht zur Ruhe gekommene Grundfrage nach der Katholizität schlechthin angeschnitten wird, deckt der Titel der neuen Schrift nur das begrenzte Feld „Altkatholischer Kirchengemeinschaft in der Utrechter Union" (S. 13–155) mit einem kurzen Anhang über die nicht zur Utrechter Union gehörende, jedoch relativ zahlenstarke (ca. 2 Mill. „Unabhängige Philippinische Kirche", die heute mit altkatholischen Kirchen wie mit der anglikanischen Kirchengemeinschaft in Interkommunion steht (S. 156–166).

Der Verfasser ist besonders durch bemerkenswerte historische Arbeiten über Döllinger hervorgetreten und hat im Anschluß daran sich seit Jahren mit den Fragen beschäftigt, die der römisch-katholischen Theologie durch Entstehung und Selbstbehauptung einer von Rom gelösten „Katholischen Kirche der Altkatholiken" immer noch gestellt sind. Dabei fragt C. kritisch nach zwei Seiten, einmal zum altkatholischen Selbstverständnis und andererseits zur innerkatholischen Erneuerung und Neubesinnung hin. Die Methode ist wesentlich die historisch-kritische. Die Darstellung ist präzis, allgemeinverständlich und im besten Sinn informativ. Man wird kaum sagen, daß sie von besonderem Wohlwollen für den Altkatholizismus getragen sei, sicher aber zugeben, daß sie jede Polemik vermeidet und gerade so Gründe und Zielsetzungen der altkatholischen Positionen in ein oft überraschend positives Licht treten läßt. Auf die Kennzeichnung des „geschichtlichen Ortes" der Voraussetzungen für das Schisma von 1870 im nachtridentinischen und vorvatikanischen Katholizismus (S. 13–44) folgt eine Übersicht über Werden und Stand der verschiedenen altkatholischen „Nationalkirchen" in Holland, Deutschland, der Schweiz, USA, Polen, Österreich und anderen Ländern (S. 45–96). Dabei konstatiert C. wiederholt nüchtern eine Mitverantwortung für das Schisma auf römisch-katholischer Seite, ohne dessen Eintreten zu billigen.

Der dritte Hauptteil sucht den „theologischen Ort" des Altkatholizismus zusammengefaßt unter drei Hauptgesichtspunkten zu erfassen (S. 97–155): Rück-

bezug auf die Alte Kirche, Bemühen um ökumenische Wiederherstellung altkirchlich begründeter Einheit und Bedeutung des Altkatholizismus für den römischen Katholizismus. Den sensiblen altkatholischen Leser wird dabei der Aspekt notvoller Zeugenschaft für Katholizität und Einheit unter den Existenzbedingungen einer Minorität in der Diaspora zu sehr unterbelichtet erscheinen. Tatsächlich ist jedoch C. überall um ein gerechtes und ausgewogenes Urteil bemüht, so z. B. wenn er dem oft erhobenen Vorwurf des „Neuprotestantismus", nach sachlicher Feststellung der geschichtlichen Verflechtungen, entgegenhält: „Doch das berechtigt nicht zum Urteil, daß die katholischen Elemente seiner Theologie preisgegeben worden seien" (S. 121). Anzumerken ist allerdings, daß C. seine Darstellung im Lauf des Jahres 1968 abgeschlossen hatte und daß er deshalb nicht mehr von den seither eingetretenen positiven Entwicklungen im doppelten altkatholischen Dialog zur orthodoxen und zur römisch-katholischen Seite hin berichten konnte. Gerade hier liegen jedoch einige Fakten vor und sind auch von altkatholischer Seite Gesichtspunkte entwickelt worden, die mithelfen könnten, eine innere Annäherung auf dem katholischen Flügel der Ökumene zu erleichtern.

Gerade aber um die Voraussetzungen kennenzulernen, die eine scheinbar vor 100 Jahren geschichtlich gescheiterte, theologische und kirchliche Bewegung heute in ihrer wesentlichen Grundhaltung neu aktuell erscheinen lassen, sollte man zu dem gut lesbaren und vom Haus Benziger sehr ansprechend ausgestatteten Büchlein greifen.

Werner Küppers

Fritz Junker, Die Waldenser. Ein Volk unter Gottes Wort. EVZ-Verlag, Zürich 1969. 110 Seiten. Paperback DM 11,80.

Die engen und lebhaften Beziehungen zwischen den deutschen Kirchen und den Waldensern lassen es fast verwunderlich erscheinen, daß es bei uns an einschlägigem Informationsmaterial über diese im ökumenischen Kräftespiel nicht gering einzuschätzende Kirchengemeinschaft fast völlig fehlt. Fritz Junker hat durch sein Büchlein diese Lücke jetzt gefüllt. Auf dem Hintergrund der Landschaft Piemonts und illustriert durch zahlreiche Photos und Kartenskizzen wird von ihm das leid- und lebensvolle Schicksal der Waldenser in Vergangenheit und Gegenwart nachgezeichnet und zu einem eindrücklichen Gesamtbild zusammengefügt. Die flüssig geschriebene und sachlich zuverlässige, aber nicht streng wissenschaftlich gehaltene Darstellung ist für die Verbreitung in unseren Gemeinden bestens geeignet.

Kg.

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut herausgegeben von Robert Stupperich. Band 12 — 1969. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969. 200 Seiten. Leinen DM 17,80.

Der neue Band dieses für das Studium der osteuropäschen Kirchen längst unentbehrlich gewordenen Jahrbuches bringt zunächst eine Abhandlung von Gerhard Simon über Antonij Vadkovskij, Metropolit von St. Petersburg (1846—1912), eine der eindrucksvollsten Gestalten der neueren russischen Kirchengeschichte. Im orthodoxen Bereich hat auch die Untersuchung von Heinz Skrobucha „Ostkirchliche Kunst in der Slowakei" ihren Schwerpunkt. Die anderen drei Hauptbeiträge haben protestantische Themen zum Gegenstand: Gottfried Schramm „Lublin und das Scheitern der städtischen Reformation in Polen", Balduin Saria „Die Reformation im südslawischen Raum" und Carl Brummack „Die Posener Evangelische Kirche 1900—1945", eine gerade in ihrer freimütigen Selbstkritik bemerkenswerte Darstellung.

Als einzigartiger Informationsspeicher erweist sich wiederum die Länderchronik. Literaturbericht (Günter Ristow „Deutschsprachige Literatur zur Ikonenmalerei seit 1964") und Buchbesprechungen bilden wie immer den Abschluß.

Kg.

Edmund Plazinski, Mit Krummstab und Mitra. Die „umherschweifenden Bischöfe" und ihre Gemeinschaften. Verlag Peter Meier, St. Augustin-Buisdorf 1969. 250 Seiten. Paperback DM 7,60.

Edmund Plazinski hat durch sein Buch zweifellos eine Lücke in der zeitgenössischen Literatur gefüllt. Die Gliederung ist ausgezeichnet und beginnt mit der Definition des umherschweifenden Priesters. Gut fundiert durchleuchtet der Verfasser die Machenschaften der Personen, die sich als orthodox, altkatholisch, anglikanisch oder als anderen altetablierten Kirchen zugehörig ausgeben und oft eine erstaunlich große Publizität haben. Das Büchlein geht auf die Geschichte dieser Personen ein und beschreibt ihren Einfluß auf die heutige Gesellschaft. Besonders wertvoll sind das am Ende des Werkes befindliche Namensverzeichnis und die Sukzessionsliste der angeblichen Bischöfe. Diese Zusammenstellungen ermöglichen es dem Leser, sich sofort über Herkunft und Qualifikation jedes in der Öffentlichkeit auftretenden vaganten Priesters zu orientieren.

Es sei nicht verschwiegen, daß ein Personenkreis fehlt, der unbedingt hineingehört hätte, und zwar derjenige, der sich um die ehemaligen Bischöfe Dionysius, USA, der vom Synod der serbisch-orthodoxen Kirche in den Laienstand zurückversetzt wurde, und Johannes Eugraph Kowalewski, früherer Bischof der russischen Auslandskirche, der von dieser ebenfalls laisiert wurde, geschart hat. Auch nachdem sie ihrer Würden entkleidet waren, haben beide ihre Tätigkeit fortgesetzt und auch Priester „geweiht", die noch heute durch ihr Pseudopriestertum der Orthodoxie großen Schaden zufügen. Beide Gruppen bedeuten durch ihren Umfang und ihre Organisation eine größere Gefahr als beispielsweise viele der anderen Sekten, die zahlenmäßig wesentlich kleiner sind und oft allein schon durch die Bezeichnung, die sie sich geben, das Mißtrauen der Umwelt erwecken.

Auf alle Fälle müssen wir Edmund Plazinski dankbar sein für seine umfangreiche Dokumentation, die das Ergebnis sorgfältiger Untersuchungen ist. Sie dient als wertvolle Aufklärung und wird hoffentlich dazu beitragen, dem Treiben vieler kleiner und großer Schwindler auf religiösem Gebiet und der ihnen entgegengebrachten Gutgläubigkeit ein Ende zu setzen.

Alex Proc

NOCHMALS VATICANUM II

Hébert Roux, Not und Verheißung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Gedanken und Erfahrungen eines Konzilsbeobachters. Aus dem Französischen übersetzt von *Walter Kickel;* mit einem Vorwort von *Adolf Wischmann.* (Neukirchener Studienbücher Bd. 8.) Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1969. 199 Seiten. Paperback DM 13,80.

Die deutsche Ausgabe des französischen Konzilsberichtes von H. Roux, Detresse et Promisse du Vatican II, Paris 1967, gibt Gelegenheit, die Gedanken eines evangelischen Pfarrers aus Frankreich kennenzulernen, der als Beobachter der Reformierten Kirche Frankreichs und des Reformierten Weltbundes das Zweite Vatikanische Konzil miterlebte. Der Verfasser räumt selbst ein, daß es zweifellos schon zu spät sei, um über das Konzil noch etwas Neues sagen zu können; aber er hat recht, wenn er eine gewisse Anzahl von Augenzeugenberichten für notwendig hält. Im nach-

konziliaren, pluralistischen Katholizismus berufen sich ja alle Richtungen auf das Konzil; und so ist es sachgemäß, heute nicht nur die verabschiedeten Dokumente zu beachten, sondern auch die Spannungen und die ganze Atmosphäre des Konzils – und die Berichte und Analysen von verschiedenen Teilnehmern.

Roux bringt eine „kleine Phänomenologie des Konzils" (S. 13–84) und schildert den Gang und die Entwicklung einiger Konzilsthemen (S. 85–192). Das Hauptinteresse des Verfassers liegt bei der Ekklesiologie, dem Ökumenismus und der biblischen Erneuerung, während die Pastoralkonstitution und andere Themen nur kurz behandelt werden (S. 182–192). In nüchterner Aufgeschlossenheit klopft Roux die Themen daraufhin ab, ob das Konzil etwas Neues sagt und ob sich neue Verständigungsmöglichkeiten zwischen den Konfessionen anbahnen. Als positive Merkmale des Konzils hebt er hervor: 1. die Wandlung der katholischen Kirche besonders in bezug auf die theologische Forschung und die biblische Erneuerung, 2. die Öffnung zur Ökumene und zum Dialog mit den andern Kirchen, Religionen und allen Menschen und 3. das aufgerichtete Fragezeichen im Blick auf das eigene Selbstverständnis und auf das der anderen Kirchen. Als den großen Stein des Anstoßes auf dem Wege zur Einheit sieht Roux den „Romanismus" und den Fortbestand eines juristischen Autoritätsbegriffs an: „Aus diesem Grund kann der Dialog mit der römischen Kirche nicht eine leichte, liebenswürdige Unterhaltung sein, die zu nichts verpflichtet, sondern nur ein schwieriges, menschlich unmögliches und doch unausweichliches Unternehmen, unausweichlich deshalb, weil es in gegenseitiger Infragestellung das Problem der wahren Natur der Kirche und ihrer Einheit in der Erfüllung ihrer Sendung aufwirft." Roux's Bericht steigt in guter Weise in diesen Dialog ein.

Reinhard Frieling

EHE IN ÖKUMENISCHER SICHT

Das neue Bild der Ehe. Fünf Beiträge, eingeleitet und herausgegeben von Helmut Harsch. Chr. Kaiser Verlag, München 1969. 136 Seiten. Kart. DM 7,80.

Heinrich Greeven / Josef Ratzinger / Rudolf Schnackenburg / Heinz-Dietrich Wendland, Theologie der Ehe. Veröffentlichung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, mit einem Vorwort von Lorenz Kardinal Jaeger und Bischof Wilhelm Stählin herausgegeben von Gerhard Krems und Reinhard Mumm. Friedrich Pustet, Regensburg / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969. 208 Seiten. Kart. DM 12,50.

Die Ehe. Zur aktuellen theologischen Diskussion. Herder-Taschenbuch 348. 142 Seiten. DM 2,90.

Christliche Ehe und getrennte Kirchen. Dokumente, Studien, Internationale Bibliographie. Herausgegeben von H. Stirnimann. Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1968. 124 Seiten. Kart. DM 9,80.

Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation von Jakob David SJ und Franz Schmalz. Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1969. 374 Seiten. Leinen DM 20,–.

Viktor Steininger, Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen. Verlag Styria, Graz 1968. 192 Seiten. Leinen DM 21,50.

Christliche Einheit in der Ehe, herausgegeben von den Mitgliedern eines interkonfessionellen Arbeitskreises für Ehe- und Familienfragen. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz/Chr. Kaiser Verlag, München 1969. 61 Seiten. Kart. DM 4,80.

Wir leben in Mischehe. Evangelische und katholische Ehepartner reden, um zu helfen, herausgegeben von Wiltrud und

Michael R. Will. (Reihe: Eheseminar in dieser Zeit.) Rex-Verlag, München 1969. 285 Seiten. Leinen DM 15,80.

Uta Ranke-Heinemann, Die sogenannte Mischehe. Zu den kirchenrechtlichen Fragen der konfessionsverschiedenen Ehe. Paulus Verlag, Recklinghausen 1968. 80 Seiten. Kart. DM 6,80.

Hans Dombois/Horst Urban/Walter Lotz, Mischehe. Problem und Chance. Johannes Stauda Verlag, Kassel 1969. 64 Seiten. Kart. DM 5,–.

Die aufgeführten Titel, die an dieser Stelle nur summarisch angezeigt werden können, sind für den Teilnehmer an der ökumenischen Diskussion zwischen evangelischer und katholischer Theologie und Kirche über die Ehe nahezu unentbehrlich. Es ist nicht zufällig, daß diese Diskussion innerhalb weniger Jahre zu einem Schwerpunkt ökumenischer Bemühungen geworden ist. Die ekklesiologische Bestimmtheit des röm.-kath. Eheverständnisses mußte solange das zwischenkirchliche Ehegespräch blockieren, wie das exklusive Kirchenverständnis unüberwindlich erschien.

Das Zurücktreten des anstaltlichen Verständnisses von Kirche zugunsten eines neu zu erfassenden Gemeinschaftscharakters muß auch zu einer Auflockerung der in der Schematik eines allgemeinen und institutionalisierten Sakramentsverständnisses begründeten Abstraktionen der Ehelehre und der Ehepraxis führen. Die personalen, geschichtlichen und soziologischen Aspekte der Ehe werden neu gewonnen. Für die klassischen Konfliktzonen eines exklusiv ekklesiologisch institutionalisierten Eheverständnisses ergeben sich neue Möglichkeiten des Gespräches und der Lösungen. Das gilt für das Verhältnis zu anderen Konfessionen in gleicher Weise wie für die Berührung mit Staat und Gesellschaft in Ehefragen. Auch der kirchliche Dienst an der einzelnen Ehe trägt ihren Gewinn davon. Zu diesem Gesamtkomplex ziehe man besonders die unter 1–4 genannten Titel heran.

Die ökumenischen Bemühungen um Gemeinsamkeiten im Eheverständnis sind nur in dem Maße erfolgreich, wie es gelingt, Annäherungen im Sakramentsverständnis zu erzielen. Das Verständnis des Ehesakraments im Sinne einer metaphysischen Zutat, die die Ehe auch im Einzelfall einem zeitlos gültigen Gesetz unterwirft, ist offenbar im Rückgang begriffen. Die Sakramentalität der Ehe, verstanden als gelebte Christuszugehörigkeit der Eheleute, verwirklicht sich unter dem neuen Bild der Ehe, das evangelischen und katholischen Theologen gemeinsam ist, in der personalen Gestaltung des ehelichen Lebens. Sakrament ist nicht starres Gesetz und Glaubensdogma, sondern Prozeß und Wachstum, Gebrauch der natürlichen Gaben der Ehe im Gehorsam des Glaubens. Institution und Geschichte, Stiftung und personale Gemeinschaft müssen als eine Einheit gesehen werden, die eine lebendige Gestaltung ermöglicht. Das Sakrament unterstellt die einzelne Ehe der göttlichen Verheißung, die im Glauben zu ergreifen ist, die aber auch im Scheitern der Ehe verfehlt werden kann. In dieses theologische Zentrum des Ehegespräches führen am besten die vier Hauptbeiträge des Titels 2 und die Beiträge von Wenzel Lohff und Johannes Gründel zum neuen Bild der Ehe ein (Titel 1).

Nur langsam gewinnt man auf katholischer Seite aus einem neuen Bild der Ehe Gesichtspunkte für Lösungen in der immer dringlicher werdenden Frage der Ehescheidung. Die gegenwärtige Scheidungsdiskussion in Italien läßt befürchten, daß jedenfalls die Spitze der katholischen Kirche um Jahrzehnte hinter unausweichlichen Regelungen und Einsichten zurückbleibt. Die beiden angezeigten Titel zur Ehescheidungsfrage zeigen aber, daß die Diskussion nicht länger zurückgestellt werden kann.

Die unüberschaubar gewordene Mischehenliteratur ist um einige Titel erweitert worden. Endlich möchte man sagen, melden sich vernehmlich die Betroffenen zu Wort. Dringend kann man nur die Sammlung „Wir leben in Mischehe", in der 54 Mischehepaare über ihre Erfahrungen mit der Mischehenpraxis der Kirchen und über ihr religiöses Leben in der Mischehe berichten, zur Lektüre empfehlen. Das Büchlein von Uta Ranke-Heinemann und die unter 7 angezeigte Sammlung verschiedener Beiträge zu Sexualität, Ehe, Familie und Mischehe zeigen erneut, daß für die notwendigsten Neuregelungen zur Mischehe eine evangelisch-katholische Einigung im Eheverständnis nicht erst abgewartet zu werden braucht. Besonders hervorzuheben ist noch der Beitrag des römisch-katholischen Arztes Horst Urban in dem Büchlein „Mischehe. Probleme und Chance" zur „Neuorientierung der Mischehe". Hier verbindet sich in einer eindrucksvollen Weise das Pathos des ökumenischen Aufbruchs mit dem Aufbegehren gegen die autoritär regierte Rechtskirche.

Nach der Lektüre der hier angezeigten Arbeiten fragt man sich, was eigentlich noch gesagt und geschrieben werden muß, um die Leitungen der Kirchen endlich zu verantwortlichen Verhandlungen über die Neuregelung ihrer beiderseitigen Ehepraxis an einen Tisch zu bringen.

Erwin Wilkens

ÖKUMENISCHE MODELLE

Ökumenisches Modell Holland. Beiträge von Erwin Kleine, Wim L. Boelens, H. R. Blankesteijn und Johann Christoph Hampe. Redaktion Johannes Strauß. Forum Heft 13. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969. 116 Seiten. Kartoniert DM 7,80.

Der Herausforderung, die von der kirchlichen Reformbewegung in Holland ausgeht, entgehen wir häufig nur zu schnell durch den Hinweis, daß die Verhältnisse bei uns eben ganz anders seien als in den Niederlanden. Das Bedürfnis zu einem stärkeren gemeinsamen Handeln aller Christen und die Notwendigkeit durchgreifender Reformen innerhalb der Kirchen bestehen jedoch bei uns mit derselben Dringlichkeit wie in Holland. Holland sollte uns daher weniger als Strukturmodell ökumenischer Institutionen, sondern als Ausgangspunkt einer Bewegung interessieren, die auch uns mitreißen könnte. Ist das Feuer, das in den Kirchen Hollands brennt, vom Heiligen Geist, sollten wir hoffen, daß ein Funke davon auch zu uns herüberspringt.

In der Schrift „Ökumenisches Modell Holland" melden sich Sachkundige zu Wort. Es sind Sachkundige, die mit dem Herzen bei der Sache sind und die sich in den kirchlichen Reformen Hollands und Deutschlands engagiert haben. Zwei Katholiken und zwei Protestanten vermitteln wichtige Informationen über die ökumenische Entwicklung der Niederlande (E. Kleine), die ökumenische Mobilität in der römisch-katholischen Kirche (W. L. Boelens), über die Unzulänglichkeit der konfessionellen Positionen als ökumenischer Katalysator (H. R. Blankesteijn) und über die niederländische Kirchenreform als Beispiel für uns (J. Chr. Hampe). Dazu tritt der Beitrag von E. Kleine über den Leidens- aber auch Siegesweg des „Neuen Katechismus" der römisch-katholischen Kirche in Holland, den Kleine als die „massivste Herausforderung der Kirche Roms seit der Reformation" charakterisiert (S. 83). Der Bericht ist so spannend, daß man ihn nicht weglegt, ohne ihn zu Ende gelesen zu haben. Die Diskussion um den Neuen Katechismus und das Pastoralkonzil, dessen ökumenische Relevanz betont wird, erweisen sich als die Kristallisationspunkte der Reform in der katholischen Kirche. In dieser zeigt sich genauso wie im protestantischen Raum: „Die alten Gegensätze ver-

lieren ihren Sinn, die neuen gehen gemeinsam durch die Kirchen hindurch" (Blankesteijn, S. 44). Die gemeinsame Hinwendung der Kirchen zu den Problemen der Welt, die Fragen, die von der Welt den Kirchen gleichermaßen gestellt werden, rücken die Kirchen dichter zueinander. Die Pastoraltheologie ist dringlicher geworden als die dogmatische Theologie (Boelens, S. 35).

Deshalb sitzen in den Kommissionen des Pastoralkonzils überall protestantische Ratgeber (S. 18), deshalb war ein Drittel der Teilnehmer an den Vorbereitungstagen der Hervormde Kerk für Uppsala im November 1967 Katholiken (S. 35). Bei dem allem stellt man sich der Gegenwart und sieht ab „vom Luxus der Revision unbeglichener Vergangenheitsrechnungen" (Kleine, S. 8). Dennoch wird die Wahrheit nicht etwa verwischt und verdunkelt. Vielmehr ist der Hunger nach der Wahrheit des Evangeliums Triebfeder gerade auch der Reformen im katholischen Raum. Das Evangelium wird als die „letztbestimmende Instanz" erkannt (Kleine, S. 71). Damit ist die eigentliche Quelle aller Reformen genannt. — Das Buch sollte, gerade weil es nicht aus wissenschaftlicher Distanz, sondern aus der Nähe von Betroffenen geschrieben ist, weite Verbreitung finden.

Helmut Bintz

Elizabeth O'Connor, Brückenkopf Gottes. Ein modernes Gemeindeexperiment. Oncken Verlag, Kassel 1965. 174 Seiten. Leinen DM 11,80.

Dieselbe, Kirche — nicht aus Stein gebaut. Auftrag und Wagnis der Erlösergemeinde in Washington. Oncken Verlag, Kassel 1969. 206 Seiten. Paperback DM 11,80.

Die Gemeinde „Church of the Saviour" (Erlösergemeinde), die in diesen beiden Büchern seit ihren Anfängen beschrieben ist, gehörte bis vor wenigen Jahren zu den wenigen bahnbrechenden Ansätzen in der amerikanischen Kirchenreform. Heute, wo die Progressivität im Gemeindeaufbau an gesellschaftspolitischen Aktionen, weniger an der Entfaltung eines — wie immer verstandenen — Missionskonzeptes gemessen wird, ist die „Erlösergemeinde" in Washington D.C. in den Hintergrund getreten.

Eine jener Personen, die in der Arbeit dieser Washingtoner Gemeinde mithalf, Akzente zu setzen, ist Elizabeth O'Connor. Ihre Bücher beschreiben ausführlich den Weg einer kleinen missionarischen Gruppe, die seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges unablässig mit neuen Strukturformen experimentierte. Was dabei herauskam, war das Modell einer Gemeinschaft, die mit verschiedenen Formen gleichzeitig umzugehen verstand: Außer in Hausgemeinden arbeitete man im Rahmen eines Freizeitprogramms in einem selbsterbauten Zentrum außerhalb der Stadt; die „Erlösergemeinde" ist auch der Mutterboden der Kaffeehaus-Bewegung, die den Kontakt der Kirche zu Randgruppen (Studenten, Intellektuelle, Künstler) anbahnen half.

Das Geheimnis der Ausstrahlungskraft dieser christlichen Gruppe liegt in der Betonung selbstauferlegter Disziplin. Es gibt in der Ökumene kein besseres Studienobjekt für ein straffes Organisationsmodell einer auf Mission abhebenden Gemeindearbeit wie die der „Erlösergemeinde". Pfarrer Cosby und seine Leute haben vor allem durch eine für europäische Christen unvorstellbare Opferbereitschaft der amerikanischen Kirchenreform neue Impulse zugeführt.

Schon die Art und Weise der publizistischen Darstellung bringt die große Wende in der amerikanischen Kirchenreform am Beispiel dieser Gemeinde zum Ausdruck. 1963, als O'Connor ihr erstes Buch schrieb, war die Gemeindearbeit noch sehr stark kirchlich fixiert. Der zweite Teil nun, erschienen 1968, begreift Gemeinde-

arbeit schon mehr in ihrer Öffnung zum gesellschaftlichen (wenn auch noch nicht politischen) Einsatz hin.

Rüdiger Reitz

Fantasie für die Welt. Gemeinden in neuer Gestalt. Im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages herausgegeben von Gerhard Schnath. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1969. 165 Seiten. Kart. DM 12,80.

Die *Theoretiker* der Kirchenreform sind bisher gut zu Fuß gewesen, kurz vor dem Ziel jedoch werden sie auf einmal fußkrank und schnallen ab. Ziel heißt hier die *praktische* Durchführung neuer Strukturansätze, selbst wenn sie nur in kleinen Schritten erfolgt. An dieser Fußkrankheit der zum stetigen Exodus aufrufenden Theologen leiden viele publizistische Versuche, die in jüngster Zeit zum Thema Kirchenreform die Buchhandlungen mit kurzlebigen Druckerzeugnissen und die Zeitschriften mit Artikeln versorgt haben.

Der von Gerhard Schnath im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages herausgegebene Sammelband „Fantasie für die Welt" (voraus ging ein ähnlicher Versuch über Gottesdienste in neuer Gestalt unter dem Titel „Fantasie für Gott") ist eine wohltuende Ausnahme. U. a. enthält er 8 Darstellungen von erfolgreichen und gescheiterten Modellen aus Deutschland und der Ökumene, weiterhin einen mehr theoretischen Teil unter der Überschrift „Reflexionen" sowie praktische Anleitungen zur Vorarbeit in der Kirchenreform (Gemeindeanalysen, soziologische, bedenkenswerte Faktoren).

Die Erfahrungsberichte aus der Reformarbeit von 8 Gemeinden sind keineswegs auf einen Nenner zu bringen. Die Kirchenreform für die Gemeinde Mörfelden bei Frankfurt war und ist die Fluglärmbekämpfung, im Baunatal bei Kassel sah sich eine Dorfgemeinde über Nacht durch die Montage eines VW-Teilwerkes herausgefordert, und in Woolwich (England) machte ein Pfarrerteam den letzten – und gescheiterten – Versuch, der kirchlichen Arbeit neue Impulse zuzuführen.

Leider ist bei der Auswahl die Darstellung des Experiments mit dem Stadtteam von Philadelphia (USA) zu kurz gekommen, wie überhaupt Experimente mit Spezialdiensten (specialized ministries, also der Pfarrer im Einkaufszentrum, im Bankenviertel usw.) keine Aufnahme in den Sammelband gefunden haben.

Diesen kleinen Mängeln zum Trotz darf man dem Buch bescheinigen, daß es eine repräsentative Auswahl von theoretischen und praktischen Beiträgen (letztere teilweise bis hin zur minutiösen Darstellung von Aktionen) vereinigt, deren Kenntnisnahme beträchtlichen Informationswert für Kirchenreformfreudige darstellt.

Rüdiger Reitz

LEXIKA

Lexikon der christlichen Ikonographie. Herausgegeben von Engelbert Kirschbaum SJ in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann, Wolfgang Braunfels, Johannes Kollwitz †, Wilhelm Mrazek, Alfred A. Schmid, Hugo Schnell. Band I: Allgemeine Ikonographie A–Ezechiel. Verlag Herder, Rom–Freiburg–Basel–Wien 1968. Lexikon–8°. 36 und 360 S., 295 Abb. Leinen DM 138,–.

Herausgeber und Verlag legen den ersten Band eines umfassenden und weitausholend (auf sechs Bände!) geplanten, von der Deutschen Forschungsgemeinschaft und von der Stiftung Volkswagenwerk subventionierten Lexikon-Unternehmens vor, das die Darstellungsformen der christlichen Themen und Ideen in der bildenden Kunst im Laufe der Geschichte des Christentums zusammenfassend in größeren alphabetisch angeordneten Artikeln

präsentieren will, dabei aber auch theoretische und terminologische Fragen aufgreift (z. B. „Allegorie", „Emblem"). Man kann sich nach der Zweckmäßigkeit der letztgenannten Verknüpfung eines Realwörterbuches mit theoretischen, methodologischen und terminologischen Erörterungen fragen, die schon vom Thema her Diskussionsbedürfnisse wecken. Die 260 Sachartikel des ersten Bandes sind, trotz der großzügigen Disposition des Ganzen und der konzentrierten Stoffdarbietung, oft recht knapp bemessen, manchmal auch in wichtig erscheinenden Momenten (z. B. „Alchimie", „Brautmystik"), oder im Bereich der konstitutiven frühchristlichen Kunst nicht völlig ausreichend (von der „Ehernen Schlange" wird z. B. behauptet, sie sei in frühchristlicher Zeit nicht dargestellt worden, obwohl eines der Hauptwerke reichskirchlicher Elfenbeinplastik, die Lipsanothek von Brescia, sie bringt und das Motiv literarisch bekannt ist). Einzelne alte, aber fragwürdige ikonographisch-syntaktische Annahmen werden unkritisch weitergegeben („Einzug in Jerusalem" mit dem sog. „Zachäus" auf den frühchristlichen Sarkophagen). Die Problematik der Chronologie in den Anfängen der Entwicklung tritt nicht immer klar genug hervor. Die Literaturangaben könnten hier und dort vollständiger sein (bei „Christusbild" in frühchristlicher Zeit; bei „Ecclesia und Synagoge" fehlt z. B. die Arbeit von B. Blumenkranz über Juden und Judentum in der mittelalterlichen Kunst, 1965). Letzte Zuverlässigkeit eignet also auch diesem Werk nicht immer und damit setzt sich der Kummer fort, den zusammenfassende Darstellungen christlicher Ikonographie bislang stets verursachten. Er wird wohl – und das hängt mit der ungemein komplexen und vielfältigen Materie zusammen – nie ganz aus der Welt zu schaffen sein. Genaue ikonographische Lexika wären wohl nur für die einzelnen Epochen der Kirchengeschichte möglich. Ungeachtet all solcher Desiderate erschließt sich ein überraschender Reichtum der ikonographischen Überlieferung in der Geschichte des Christentums, dem die Autoren der Artikel gerecht zu werden versuchen, auch durch die Einarbeitung bisher wenig bekannten frühchristlichen Bildgutes und anderer neu erschlossener Bildquellen. Die Illustrationen verhelfen zu guter Veranschaulichung. Man wird die Weiterentwicklung des Werkes abwarten müssen, kann aber wohl schon jetzt sagen, daß zumindest ein beträchtlicher Fortschritt über die in nicht geringer Zahl vorliegenden und nicht immer sehr präzisen und erschöpfenden systematischen und lexikalischen Darstellungen des Gegenstandes hinaus getan wurde. Hier entsteht ein lexikalisches Handbuch, das sehr viel mehr zu geben verspricht, als wir bisher besaßen, und das einen Komplex christlicher Selbstdarstellung in der künstlerischen Anschauung erschließt, der leider theologisch immer noch zu wenig beachtet wird.

Kurt Goldammer

Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. Band 4: Qumran – Zukunft, Register, Autorenverzeichnis. Deutsche Ausgabe herausgegeben von Karl Rahner SJ, Münster, und Adolf Darlap, München. 1458 Spalten und 33 Seiten Register und Autorenverzeichnis. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1969. Leinen DM 98,–.

Mit dem vorliegenden 4. Band ist diese beachtenswerte theologische Enzyklopädie zum Abschluß gekommen. Auf 5606 Spalten sind über 850 Stichworte von 315 internationalen (darunter mehr als 100 deutschen) Fachleuten bearbeitet worden. Der letzte Band schließt sich in Form und Inhalt würdig an seine Vorgänger an. Theologische Grundsatzartikel nehmen wiederum einen breiten Raum ein, von denen hier nur einige herausgegriffen seien: Rechtfertigung, Sakramente, Heilige Schrift, Schrift und Tradition, Soteriologie, Taufe, Theodizee-Problem, Theo-

logie, Tradition, Transsubstantiation, Trinität, Trinitätstheologie, Uroffenbarung, Volk Gottes, Wort Gottes. Den ökumenischen Bereich berühren Stichworte wie Reformation, Reformierte Kirchen (von Peter Meinhold), Religionsfreiheit, Schisma/Schismatiker (man beachte das offene und selbstkritische Urteil am Ende von Sp. 376!), Toleranz, Unionsbewegungen, Weltkirche.

Brennende Fragen katholischer Gegenwartsdiskussion tauchen in Artikeln wie Unfehlbarkeit und Zölibat auf. Die sozialethische Spannweite des Lexikons umschreiben die Abhandlungen über Rassismus, Revolution, Sexualmoral, Sexualpädagogik, Situationsethik, Soziale Frage, Sozialismus, Sozialwissenschaften, Soziologie, Sport, Staat/Staatsphilosophie, Steuermoral, Todesstrafe, Tourismus, Verantwortung/Verantwortlichkeit, Völkerrecht, Widerstandsrecht, Wirtschaftsethik. Eine beachtlich ausführliche Darstellung findet die Religionsgeschichte (36 Spalten). Daß auch die Seelsorge (mit 29 Spalten) zu ihrem Recht kommt, versteht sich bei einem für die Praxis bestimmten Lexikon von selbst.

Ein kleines Meisterstück ist mit dem 87 Spalten umfassenden Register geschaffen worden. Hier wird jedes Stichwort in Beziehung zu gleichzeitig tangierten oder zu beachtenden Parallelbeiträgen und Begriffen gesetzt, so daß ein breiter Kontext des Verständnisses und der Interpretation gewährleistet ist. Das Autorenverzeichnis schließt den Band ab.

Den Herausgebern von *Sacramentum Mundi* ist eine erstaunliche Leistung gelungen: In der Unruhe gegenwärtiger Kritik, der sich der nachkonziliare Katholizismus von allen Seiten ausgesetzt sieht, haben sie einen ausgewogenen, mittleren Kurs sachlicher Information und Meinungsbildung gehalten. Das ist schon in sich ein ökumenisches Verdienst.

Kg.

Lothar Coenen / Erich Beyreuther / Hans Bietenhard (Hrsg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. 8. Lieferung: Kirche – Liebe; 9. Lieferung: Liebe – Priester. Theologischer Verlag R. Brockhaus, Wuppertal 1969. Seiten 785–1008. Subskriptionspreis pro Lieferung DM 16,80.

Mit den beiden Lieferungen 8 und 9 wird der zweite Teilband dieses Lexikons abgeschlossen. Die Lieferungen enthalten eine Reihe wichtiger Stichwörter wie Kirche, Kreuz, Leben, Lehre, Liebe, Mensch, Nachfolge, Offenbarung, Priester usw.

Es wird im Artikel „Kirche" ernst gemacht mit der Tatsache, daß es keine einheitliche Ekklesiologie des Neuen Testaments gibt und daß man im Grunde auch die Frage offenlassen müsse, ob Jesus die Ecclesia überhaupt gewollt habe. Was in diesem Artikel „Zur Verkündigung" gesagt wird, ist nicht nur berechtigt, sondern auch bedenkenswert. Hier wird der Versuch unternommen, aus dem neutestamentlichen Befund praktische Konsequenzen zu ziehen.

In der gegenwärtigen ökumenischen Debatte um das „Humanum" gewinnt auch das Stichwort „Mensch" neue Bedeutung. Gewiß bieten AT und NT keine systematische Anthropologie, dennoch wird man ihre Aspekte zum Thema nicht gering veranschlagen dürfen. Sehr gut ist hier wiederum der Abschnitt „Zur Verkündigung", wo u. a. aufgezeigt wird, daß vom biblischen Menschenbild her „Apartheid, Klassenhaß, Menschenvernichtung jeder Art und Euthanasie ... eindeutig verboten" sind.

Je öfter man mit diesem Lexikon arbeitet, desto mehr lernt man es schätzen, nicht zuletzt wegen der Kürze und Prägnanz in der Darstellung der einzelnen Stichwörter. Wenn Etiketten nicht so unwissenschaftlich und so ungenau wären,

würde einem die Bemerkung reizen, dieses Lexikon sei „progressiv", ohne je „liberal" zu werden.

Otmar Schulz

PRAKTISCHE HILFEN

Ökumenischer Katechismus. Kurze Einführung in Wesen, Werden und Wirken der Ökumene. Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen verfaßt von D. theol. W. Menn, neubearbeitet von Dr. Hanfried Krüger. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1969. 6., neubearbeitete Auflage. 80 Seiten. Broschiert DM 2,50.

Man sollte wirklich meinen, man trüge die berühmten Eulen nach Athen, wenn man eine so bekannte und bewährte Arbeitshilfe wie den „Ökumenischen Katechismus" rezensiert. Und doch müßte diese „kurze Einführung in Wesen, Werden und Wirken der Ökumene" noch weit stärker verbreitet und bekannt werden, als es gegenwärtig der Fall zu sein scheint. Es gibt offensichtlich leider immer noch Theologen und Nichttheologen, die mitreden wollen, aber nicht einmal über das in diesem „Katechismus" gebotene Grundwissen in Sachen Ökumene verfügen. Dabei ist die Art der Materialvermittlung, wie sie hier geschieht, wirklich ansprechend und so ziemlich allen Altersstufen und Bildungsschichten zugänglich.

Die 6., stark überarbeitete Auflage bietet neben dem bewährten Stoff einige Dokumente aus jüngster Zeit (Genf 1966 und Uppsala 1968), außerdem eine Reihe wichtiger ökumenischer Anschriften nach dem neuesten Stand (es wäre zu überlegen, ob man in der 7. Auflage die in- und ausländischen Postleitzahlen nicht der Einfachheit halber gleich mitliefern sollte).

Dieses kleine „Standardwerk" kann man nach wie vor nur wärmstens empfehlen.

Otmar Schulz

Reinhard Mumm, Ökumenische Gebete. Schriftenmissionsverlag, Gladbeck 1969. 88 Seiten. Paperback DM 4,80.

Eine kleine, ansprechend gestaltete Sammlung alter und neuer Gebete, der ökumenischen Praxis entsprungen und stets auf sie bezogen. Eine Reihe liturgischer Formulare für die Gestaltung ökumenischer Gottesdienste rundet die Sammlung der Gebete ab. Eine willkommene Hilfe zu verschiedenen ökumenischen Anlässen.

Otmar Schulz

Nachwort der Schriftleitung

Die ersten drei Artikel dieses Heftes (Berkhof, Moltmann, Smolik) wollen in Weiterführung der Gedanken und Impulse von Uppsala der Klärung des Verhältnisses von Kirche und Weltverantwortung dienen. Der Beitrag von Prof. Berkhof ist eine vom Verfasser autorisierte Übersetzung des zuerst in „The Ecumenical Review" Nr. 4/1969 veröffentlichten Textes.

Die Untersuchung von Hanns Engelhardt möchte am Beispiel der Anglikanischen Kirchengemeinschaft den bisher in der Ökumene oft zu wenig beachteten Fragenkreis des zwischenkirchlichen Rechts ins Blickfeld rücken.

Unsere Länderberichte finden unter „Dokumente und Berichte" mit dem Beitrag von Prof. J. Robert Nelson ihre Fortsetzung. Je größer und komplizierter die ökumenischen Probleme im eigenen Lande werden, desto hilfreicher wird ein Blick über die Grenzen sein, der unsere Fragestellungen in einen übergreifenden Zusammenhang stellt.

Nachdem der Appell des Zentralausschusses in Canterbury zur Bekämpfung des Rassismus bei uns kaum ein Echo gefunden, wohl aber manche Mißverständnisse ausgelöst hat, sollte die Interpretation von Klaus-Martin Beckmann bevorzugte Beachtung finden.

Den bevorstehenden Vollversammlungen des Lutherischen bzw. des Reformierten Weltbundes sind die Beiträge von Harding Meyer und Wilhelm Niesel gewidmet. Harding Meyer geht dabei weit über eine Vorausschau im engeren Sinne hinaus und erläutert am Beispiel des Lutherischen Weltbundes Wesen und Aufgabe der von den Weltbünden im Rahmen der ökumenischen Bewegung geführten interkonfessionellen Gespräche.

Die Empfehlungen der Weltkonferenz über ökumenische Hilfe für Entwicklungsprojekte in Montreux, von Günter Linnenbrink zusammengestellt, möchten unsere Leser auch über diesen Sektor ökumenischer Aktivität und Verantwortung, der gegenüber den theologischen Grundsatzfragen oft zu sehr in den Hintergrund unserer Überlegungen rückt, auf dem laufenden halten.

Der Sonderdruck des Dokumentes „Interkommunion oder Gemeinschaft?" aus Heft 4/1969 ist leider vergriffen. Hingegen ist noch ein Nachdruck des gleichfalls vergriffenen Dokuments „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit" aus Heft 1/1970 möglich gewesen, so daß weitere Bestellungen dieser wichtigen Studie beim Verlag erfolgen können (DM –,70).

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Landeskirchenrat Hermann Walter Augustin, 4 Düsseldorf 10, Inselstr. 10 / Pfarrer Dr. Klaus-Martin Beckmann, 463 Bochum, Neustr. 7 / Prof. Dr. Hendrikus Berkhof, Julianalaan 18, Oegstgeest, Holland / Pfarrer Dr. Helmut Bintz, Direktion der Brüder-Unität, 7325 Bad Boll / Verwaltungsgerichtsrat Dr. jur. Hanns Engelhardt, 314 Lüneburg, Hindenburgstr. 20 A / Pfarrer Dr. Reinhard Frieling, 614 Bensheim, Eifelstr. 35 / Prof. Dr. Günter Gassmann, 8 rue Gustave-Klotz, F–67 Straßburg / Pfarrer lic. theol. Jørgen Glenthøj, Borum, 8381 Mundelstrup, Dänemark / Prof. Dr. Kurt Goldammer, 3571 Amöneburg-Bahnhof, An der Winneburg 1 / Dr. Albrecht Langner, 405 Mönchengladbach, Viktoriastr. 76 / Oberkirchenrat Dr. Günter Linnenbrink, 3 Hannover 21, Postfach 210 220 / Prof. Dr. Werner Küppers, 53 Bonn, Arndtstr. 23 / Pfarrer Dr. Harding Meyer, Lutherischer Weltbund, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Prof. Dr. Jürgen Moltmann, 74 Tübingen, Liebermeisterstraße 12 / Oberkirchenrat Dr. Reinhard Müller, 6 Frankfurt-Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Prof. J. Robert Nelson, D. theol., 63 Oakwood Road, Newtonville, Mass. 02160 USA / Moderator Prof. D. Wilhelm Niesel, 624 Königstein, Altkönigstr. 35 / Alex Proc, 8 München 80, Possartstr. 9 / Pfarrer Rüdiger Reitz, 6 Frankfurt/Main 50, Heddernheimer Landstr. 94 / Pastor Otmar Schulz, 6 Frankfurt/Main 1, Bockenheimer Landstr. 109 / Prof. Dr. Josef Smolik, Belgicka 22, Prag 6, CSSR / Vizepräsident i. R. Gerhard Stratenwerth, 6 Frankfurt/Main, Parkstr. 18 / Pfarrer Dr. Ulrich Valeske, 8134 Pöcking, Pixisstr. 2 / Pfarrer Dr. Hans Weißgerber, Evangelische Akademie, 3055 Loccum / Oberkirchenrat Erwin Wilkens, 3 Hannover 21, Postfach 210 220 / Prof. D. Dr. Hans-Heinrich Wolf, 463 Bochum, Haarkampstr. 16.

UWE STEFFEN

Die drei Männer im Feuerofen

1969. 97 Seiten, 8 Abb. auf Tafeln, engl. brosch. 11,80 DM

Den einprägsamen Auslegungen im ersten Teil des Buches hat Steffen eine ausführliche Rechenschaft über die Methode der Auslegung angefügt. Der historische, der symbolische und der aktuelle Wahrheitsgehalt der Legende wird herausgearbeitet. Mythologie, Tiefenpsychologie, Kunst und Literatur werden zu ihrer Deutung herangezogen. So wird das biblische Bild zu einem vielschichtigen Symbol für die Feuerprobe des Glaubens.

GOTTFRIED MARON

Kirche und Rechtfertigung

Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils
(Kirche und Konfession, Band 15)

1969. 188 Seiten, engl. brosch. 30,– DM

Das Werk, das in seinem ersten Teil einen höchst instruktiven Überblick über die Konzilsergebnisse bringt, ist weit mehr als ein weiteres Buch vom Zweiten Vatikanischen Konzil. Es bietet eine durch zahlreiche geschichtliche Beobachtungen und aktuelle Bezüge vertiefte erhellende Analyse der gesamten gegenwärtigen theologischen Situation zwischen den Konfessionen.

WENZEL LOHFF / BERNHARD LOHSE (Hrsg.)

Christentum und Gesellschaft

Ringvorlesung der Theologischen Fakultät der Universität Hamburg

1969. 267 Seiten, Paperback 16,80

Entsprechend der Aktualität werden in diesem Band die Wechselbeziehungen zwischen Christentum und Gesellschaft unter den verschiedenen Gesichtspunkten der einzelnen theologischen Disziplinen behandelt. Die Verfasser schildern das Verhältnis von Christentum und Gesellschaft in der Vergangenheit und skizzieren deren mögliche Entwicklung.

VANDENHOECK & RUPRECHT
IN GÖTTINGEN UND ZÜRICH

Vorwort

Am 22. Juni 1970 vollendete Professor D. *Heinz-Dietrich Wendland* sein 70. Lebensjahr. Eine von Prof. Arthur Rich (Zürich) herausgegebene internationale Festschrift „Humane Gesellschaft" wird die ökumenische Bedeutung des Lebenswerkes von H.-D. Wendland würdigen. Aber wir hielten es für eine Dankespflicht, seiner auch in unserer Zeitschrift mit herzlichen Segenswünschen zu gedenken. Hat er doch nicht nur im wissenschaftlichen Bereich Grundlagen und Zielvorstellungen christlicher Weltverantwortung zu bestimmen und zu artikulieren gewußt, sondern auch der Ökumene daheim und draußen viele Jahre hindurch in selbstloser Mitarbeit gedient, nicht zuletzt als Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses von 1962–69. Darum seien ihm die Hauptbeiträge dieses Heftes von Schülern und Freunden in Dankbarkeit und Verehrung gewidmet.

Hanfried Krüger

Bewahret das Recht und übet Gerechtigkeit

Jesaja 56, Vers 1

VON HELMUT SIMON

Liebe Freunde!

Das Verlangen, diese unsere Welt auf Gerechtigkeit hin zu verändern, brach auf der Vollversammlung in Uppsala mit überraschender Wucht durch. Da waren die Farbigen aus der Dritten Welt, die Gesetz und Recht vorrangig als Mittel zur Ausbeutung und Unterdrückung erfahren hatten. Gerade sie riefen die Weltchristenheit auf, weder auf die Ungunst der Verhältnisse noch auf ihr eigenes Versagen zu starren, sondern ihr Wollen auf ein neues Leitbild auszurichten: auf eine weltweite, untereinander verantwortliche Gesellschaft mit Gerechtigkeit für jedermann; auf die Utopie einer Weltgesellschaft ohne Hunger, ohne Krieg, ohne Ausbeutung des Menschen durch den Menschen. Sie wünschten, daß die Ökumene den Traum mitträume, von dem Robert Kennedy gesagt hatte: „Manche sehen die Dinge, wie sie sind und fragen: warum sind sie so? Ich träume von Dingen, die es nie gab und frage: warum eigentlich nicht?"

Das Wunder geschah, daß die Riesenversammlung in Uppsala entschlossen in diesen Ruf einstimmte. Sie tat das, indem sie ein verschüttetes Element ihres Glaubens freilegte, nämlich den Glauben, daß unser Handeln schon in dieser Welt auf die Gerechtigkeit des künftigen Reiches Gottes ausgerichtet sein soll. Sie verstand die Bitte: „Zu uns komme Dein Reich" so, wie wir es eben in der Liturgie hörten: als die Ermutigung, auf neue Möglichkeiten nicht erst dann zu hoffen, wenn *alle* gut sein werden.

So lesen wir in der Schlußbotschaft von Uppsala folgende Sätze: „Wir hörten den Schrei derer, die sich nach Frieden sehnen. Die Hungernden und Ausgebeuteten rufen nach Gerechtigkeit. Die Verachteten und Benachteiligten verlangen ihre Menschenwürde. Millionen suchen nach einem Sinn ihres Lebens. Gott hört sie rufen und richtet uns. Er spricht aber auch das befreiende Wort. Wir hören ihn sagen: Siehe, ich mache alles neu. Im Vertrauen auf Gottes erneuernde Kraft rufen wir euch zu: Beteiligt euch an dieser Vorwegnahme des Reiches Gottes und laßt schon heute von der Neuschöpfung sichtbar werden, die Christus an seinem Tag vollenden wird."

Solche Sätze ließen manchen erschrecken: Baut die Ökumene hier nicht schwärmerisch an einem neuen Turmbau zu Babel? So jedenfalls wurde ich kürzlich

nach einem Bericht über Uppsala gefragt. Meine frommen, bibelfesten Hörer zweifelten, ob denn die Sicht von Uppsala überhaupt mit der Auskunft der Bibel übereinstimme. Das Gespräch quälte sich dahin, wie ein Mehltau legte sich deutscher Tiefsinn über die Visionen von Uppsala. Aber just an diesem Tage schrieb die Abendlese einen Bibeltext vor, der im Zentrum der heutigen Ansprache stehen soll. Wir finden ihn Jesaja 56, Vers 1. Er lautet:

So spricht der Herr: Bewahret das Recht und übet Gerechtigkeit;
denn nahe ist mein Heil, daß es komme und meine Gerechtigkeit,
daß sie offenbar werde.

Lesen wir diesen Text mit den Augen des Neuen Testaments, dann bestätigt er doch wohl genau die Botschaft von Uppsala. Mich hat dieser Text seither nicht mehr losgelassen, zumal er in einer Situation gesprochen wird, die in vielem unserer eigenen gleicht. Der Text wird dem Tritojesaja in den Mund gelegt. Dieser gilt als der unbedeutende Schüler des gewaltigen Propheten Deuterojesaja. Deuterojesaja hatte noch in der Zeit der babylonischen Gefangenschaft Israels gewirkt mit dem Auftrag, dem verzweifelten Volk im Exil die Botschaft vom nahen Heil, von der kommenden Wende zu verkündigen. Diese Wende schien einzutreten, als die Perser im Jahre 539 das babylonische Reich stürzten und den Israeliten die Heimkehr erlaubten. Aber was geschah? Gewiß, das mit höchster Spannung ersehnte Wunder der Heimkehr ereignete sich. Aber die von Deuterojesaja prophezeite revolutionäre, alles verändernde Wende zum Heil trat eben nicht so schlagartig ein, wie man das erwartet hatte. Nicht nur lebten die Heimgekehrten weiterhin in wirtschaftlicher Not und politischer Ungewißheit, sondern schlimmer noch, sie verfielen bedrückter Resignation und Enttäuschung darüber, daß die erhofften Veränderungen sich verzögerten und die eigentliche Heilswende in eine ungreifbare Zukunft rückte.

In dieser Situation soll nun Tritojesaja das Wort Gottes weitergeben. Er tut es als ein Mann, der aller Enttäuschung und einer scheinbar hoffnungslosen Wirklichkeit zum Trotz an Gottes Verheißung festhält. Gerade er muß jene Gebrochenheit durchstehen, die das Verhältnis von Verheißung und Erfüllung in der Bibel insgesamt bestimmt und die uns immer wieder so sehr verunsichert. Schon bei ihm wird deutlich, daß die Stunde des Evangeliums eben nicht die helle Mittagsstunde des Reiches Gottes, sondern die Stunde der Morgendämmerung ist. Schon er und seine Zeitgenossen müssen lernen, daß Wandlungen in der Geschichte ausbleiben, wenn wir nicht die vorhandenen Strukturen auf Risse und offene Stellen abtasten und dann zäh an der sehr langweiligen Aufgabe bleiben, die damit gegebenen Chancen zu nutzen.

Und wie steht es bei uns in unserer Situation? Haben nicht auch wir in jener Stunde Null, als die Alliierten uns aus der babylonischen Gefangenschaft des „Dritten Reiches" befreiten, gehofft, nun setze endlich die große Wende unserer

Geschichte ein? Gewiß, es kam eine Wende, für die dankbar zu sein aller Anlaß besteht. Aber hebt sich unsere Gegenwart nicht eher wie ein Schattenriß von der Vergangenheit ab, mit klaren Konturen zwar, aber doch ohne richtungweisende Leuchtkraft in die Zukunft? Überfällt uns nicht immer wieder die Stimmung: Ich rechne nicht mehr mit neuen Möglichkeiten; es bleibt ja doch alles beim alten? Leiden wir nicht zumindest unter der Resignation, daß der Weg in die Zukunft ein langer, enttäuschungsreicher und ungewisser Weg ist? Haben nicht auch wir Anlaß, sorgsam auf das zu hören, was Jesaja seinem Volk zurief:

> So spricht der Herr: Bewahret das Recht und übet Gerechtigkeit;
> denn nahe ist mein Heil, daß es komme und meine Gerechtigkeit,
> daß sie offenbar werde.

Von dreierlei spricht dieser Text: erstens vom Recht, zweitens von der Gerechtigkeit und drittens von der Ausrichtung beider auf die kommende Gerechtigkeit Gottes.

Die Menschen sind in ihrer Geschichte häufig in die Extreme verfallen, geltendes Recht und höhere Gerechtigkeit gegeneinander auszuspielen und das eine auf Kosten des anderen überzubetonen:

Da sind die einen, die sich gegen die Ungerechtigkeiten dieser Welt auflehnen, die stürmisch nach Gerechtigkeit drängen und sich dabei über die Spielregeln des geltenden Rechts hinwegsetzen. Wir lesen davon schon bei Antigone, die entgegen dem Verbot der königlichen Verordnung ihren Bruder nach dem „heiligen Recht" der Götter bestattet und dann dem König entgegenhält: „Und so erhaben hielt ich deine Verkündigung nicht, daß höher als des Himmels ungeschriebene unwandelbare Rechte sei solch Menschenwort." Diesen Rebellen gehört unsere Sympathie, wenn und soweit sie davon getrieben sind, die Verhältnisse auf Gerechtigkeit hin zu verändern. Aber immer wieder beobachten wir, daß diesem Eifer nach Gerechtigkeit ein zerstörerisches Sendungsbewußtsein innewohnt. Schon die Römer kannten die Parole: „Fiat iustitia, pereat mundus", es werde Gerechtigkeit, mag auch die Welt dabei zugrunde gehen! Wer sich nämlich im Vollbesitz der Gerechtigkeit wähnt, wird blind für eigene Irrtümer und verfällt leicht einer Intoleranz, die schließlich in Unmenschlichkeit gegenüber Andersdenkenden endet. Wir sehen das bei Michael Kohlhaas ebenso wie bei den Ketzerverbrennungen im Namen des mittelalterlichen Naturrechts; im marxistisch-sowjetischen Versuch, die Welt in eine gerechte klassenlose Gesellschaft umzuwandeln ebenso wie bei jenen Vertriebenen, die auf ihrem Recht auf Heimat beharren, selbst um den Preis neuer Ungerechtigkeiten. Und verfallen nicht auch unsere revoltierenden Studenten in ihrem so notwendigen und gerechten Kampf um gerechtere Verhältnisse allzu leicht einer anmaßenden Intoleranz? Bei aller Sympathie für die Rebellen der Gerechtigkeit: Stimmt hier wirklich alles?

Im andern Extrem finden wir jene, die am menschlichen Vermögen zur Gerechtigkeit verzweifeln. Sie wiederholen die skeptische Pilatusfrage: Was ist Wahrheit, was ist Gerechtigkeit? Was ist (um nur ein Schulbeispiel zu nennen) gerecht, wenn zwei Schiffbrüchige an einem Wrackstück hängen, das nur einen trägt? Müssen wir nicht, so fragen sie, uns mit einem ethischen Minimum im Recht begnügen? Müssen wir uns nicht darauf beschränken, mit Hilfe unvollkommener menschlicher Spielregeln für Rechtssicherheit und eine einigermaßen erträgliche Ordnung zu sorgen? Wer länger Richter war, fühlt tiefes Verständnis für diese Haltung. Wie oft findet er sich im Widerstreit der Argumente und Interessen, ohne genau zu erkennen, was denn wohl die gerechte Entscheidung sei. So sehr er auch abwägt und sich plagt — gerade der ehrliche und erfahrene Richter wird nicht behaupten, sein Urteilsspruch schaffe Gerechtigkeit. Er ist schon erleichtert, wenn sein Urteil den Streit der Parteien beendet und wenigstens den Rechtsfrieden wieder herstellt. Diese resignierte Skepsis ist namentlich in der westlichen Welt heimisch. Sie verzichtet darauf, eine bestimmte Vorstellung von Gerechtigkeit als verbindlich durchzusetzen, und behilft sich statt dessen von den Spielregeln des liberalen Rechtsstaates. Niemand kann guten Gewissens die Wohltaten dieser Ordnung leugnen. Aber läßt sie nicht allzu viel Spielraum für jene Kräfte, die individualistische Freiheit auf Kosten der Gerechtigkeit ausleben? Ich brauche nur an das Beispiel vom Städtebau zu erinnern, das wir eben hörten, und könnte noch manches Beispiel hinzufügen bis hin zum Streit über die Aufwertung der D-Mark. Wiederum bleibt die Frage: Stimmt hier wirklich alles?

Unser Text antwortet auf diese Frage, indem er uns von den Verkrampfungen beider Extreme befreit. Er empfiehlt uns nicht etwa einen goldenen Mittelweg, der ja oft nur ein Ausweichen vor der Schwere der gebotenen Entscheidung ist. Sondern er nimmt beides, Gerechtigkeit *und* Recht, die schützende *und* die schöpferische Funktion menschlicher Rechtsgestaltung, voll auf. Leuchtkraft und zugleich Relativierung aber erfährt beides durch die Bezugnahme auf das kommende Reich Gottes. In dieser Bezugnahme klingt an, daß die Mahnungen: „Bewahret das Recht und übet Gerechtigkeit" nur ein sehr begrenzter Teil der biblischen Botschaft sind und nicht als Selbstzweck isoliert werden dürfen. Damit wird aber zugleich sichtbar, daß menschliches Mühen um Recht und Gerechtigkeit in einen umfassenden Zusammenhang gehört, daß es nämlich etwas zu tun hat mit der gnädigen Geduld und der versöhnenden Gerechtigkeit Gottes. Im Widerschein der biblischen Botschaft von Gnade, Vergebung, Liebe und Versöhnung, deren Symbole im Alten Testament der Regenbogen und im Neuen Testament das Kreuz von Golgatha sind, im Widerschein gerade dieser Botschaft erweisen sich beide Mahnungen nicht als drückende Plage, sondern vielmehr als Lebenshilfe, als Chance, die wir unverkrampft mit Weisheit, Verstand und möglichst auch mit etwas Humor über die Unzulänglichkeiten des menschlichen Rechts ergreifen

dürfen. Betrachten wir die beiden Mahnungen unter diesem Vorzeichen noch etwas genauer:

Die erste Mahnung lautet: „Bewahret das Recht." Gemeint sind die jeweils geltenden Spielregeln für unser Zusammenleben. Das mochten für Tritojesaja die Vorschriften über Sabbatheiligung sein, so wie es heute für uns die Spielregeln des demokratischen Rechtsstaates sind. Nimmt man ein Bild aus dem Sport, dann könnte man sagen: Das Zusammenleben der Menschen soll kein Rugby sein, das dem Stärkeren nahezu alle Kniffe und Tricks erlaubt. Sondern das Mit- und Gegeneinander soll wie beim Fußball in den Grenzen bestimmter Spielregeln verlaufen, und wer diese Spiegregeln verletzt, wird disqualifiziert. Alle diese von Menschen erdachten Spielregeln sind gewiß kein Ewigkeitswert und müssen nicht ein für allemal gelten. Wenn aber das Zusammenleben nicht zum Rugby ausarten soll, wenn der Straßenverkehr nicht im Chaos untergehen soll, dann muß man sich eben über brauchbare Spielregeln verständigen, die mit Fairneß angewandt und ertragen werden wollen.

Unser Text mahnt, die Wohltat solcher Spielregeln nur ja nicht zu mißachten, und das heißt für heute: den mit unendlichen Opfern erkämpften demokratischen Rechtsstaat nicht leichten Herzens aufs Spiel zu setzen. Unser Rechtsstaat ist gewiß kein Luxusdampfer, wohl aber ein Rettungsboot. Er ist der unaufgebbare Versuch, die Willkür des absolutistischen Polizeistaates zu überwinden, Mauern zu bauen gegen den Mißbrauch der Macht, Schutznischen der Freiheit zu schaffen und durch einklagbare Regeln das Zusammenleben einigermaßen verläßlich und berechenbar zu gestalten. Leider hat sich gerade der deutsche Protestantismus in seiner Rechtsfremdheit und seiner Anfälligkeit für Autorität und Macht immer wieder taub gezeigt für die Losung: „Bewahret das Recht!" So ließ man es zu, als Bismarck die Enteignung der Fürsten von Hessen und Hannover mit dem Machtspruch rechtfertigte: „In dieser rein politischen Frage wird die königliche Regierung nicht über juristische Zwirnsfäden stolpern!" So honorierte man den Rechtsfeind Hitler, nachdem er die kommunistischen Abgeordneten durch Notverordnungen ausgeschaltet hatte, sogar mit dem Ermächtigungsgesetz. Und als Adenauer in der Spiegel-Affäre in einen Abgrund von Landesverrat zu blicken glaubte, verzieh man sehr bald, daß Minister ein klein wenig außerhalb der Legalität und wenig pingelig im Umgang mit dem Recht gehandelt hatten.

Liebe Freunde! Reihen wir uns nicht ein in diese schlechte deutsche Tradition, indem wir es uns leicht machen, wenn wir über die schwierige Frage „begrenzter Regelverletzungen" diskutieren. Wohlverstanden: Ich halte solche Regelverletzungen nicht für *schlechthin* unerlaubt. Aber wer da glaubt, um höherer Ziele willen die Geborgenheit der Rechtsordnung verlassen und geltende Regeln verletzen zu müssen, prüfe einmal, zweimal, dreimal, ob die Voraussetzungen für

diesen Ausnahmetatbestand wirklich gegeben sind, und behalte dabei nur ja die Mahnung im Ohr: „Bewahret das Recht!" Denn es ist ein gut Ding, in eigener Sache Rechtsverzicht zu üben; aber es ist ein bös Ding, meinem Mitmenschen sein Recht vorzuenthalten.

Diese Mahnung: „Bewahret das Recht" könnte nun freilich doch zur Plage werden, wenn man sie nur konservativ versteht und die zweite Mahnung vernachlässigt: „Und übet Gerechtigkeit." Gerade diese zweite Mahnung werden wir freilich erst dann richtig begreifen, wenn wir ihre Bezugnahme auf die Gerechtigkeit des kommenden Reiches Gottes im Blick behalten. Dann erkennen wir sofort: Die eigentliche, die gültige, die vollkommene Gerechtigkeit ist für den Menschen in der Tat unerreichbar und unverfügbar. Auch revolutionäre Veränderungen werden auf dieser Welt kein Paradies endgültiger Gerechtigkeit schaffen. Diese Erkenntnis macht uns bescheidener und bewahrt uns vor dem Extrem eines unduldsamen Gerechtigkeitsfanatismus.

Wenn aber die eigentliche, vollkommene Gerechtigkeit unerreichbar bleibt, was bedeutet dann die Mahnung: „Und übet Gerechtigkeit"? Ist dann nicht doch das andere Extrem richtig, daß wir uns mit den Spielregeln des jeweils geltenden Rechts begnügen müssen? Dieser Kurzschluß wäre der Irrtum jener, die die Menschen in den Ungerechtigkeiten und Nöten dieser Welt allein auf das Jenseits vertrösten und damit das Evangelium zum Opium des Volkes machen. Gerade so aber spricht unser Text nicht, sondern hält daran fest: „Und übet Gerechtigkeit." Gerade im Lichte der kommenden Gerechtigkeit Gottes erweist sich doch jedes menschliche Recht als höchst vorläufige, höchst unzulängliche, äußerst verbesserungsbedürftige Ordnung. Gerade die Ausrichtung unseres Rechtsdenkens auf das kommende Reich Gottes verbietet es, daß wir uns beim Status quo des jeweils Erreichten und bei herkömmlichen Antworten beruhigen. Um es noch deutlicher zu sagen: Dieser Text macht es unmöglich, der Parole „keine Experimente" nachzulaufen oder von der Forderung nach Reformen durch den dummen Spruch abzulenken, anderswo, etwa im Osten, sei alles noch viel schlimmer! Unser Text mahnt uns, daß die Gestaltung der Gesellschaftsordnung ein zukunftsgerichteter offener Prozeß sein soll, ein Prozeß mit Richtstrahlern auf das Fernziel der Gerechtigkeit. Unser Text verpflichtet uns zu kleinen tapferen Schritten, in denen hier und da vielleicht ein Stückchen vorweggenommener Gerechtigkeit aufleuchtet. Der Gerechtigkeitsgedanke ist gleichsam das Gewissen des geltenden Rechts und ist wie jedes Gewissen zwar nicht unfehlbar, aber doch höchst beunruhigend und anspornend. Und wenn auch das Fernziel vollkommener Gerechtigkeit in ihrem *positiven* Gehalt unerreichbar bleibt, so vermögen wir doch ziemlich genau *negativ* zu erkennen, was *un*gerecht ist, was *nicht* sein soll. Es ist ungerecht, daß ein uneheliches Kind mit seinem Vater nicht verwandt sein soll, daß in der Wirtschaft der Faktor Kapital und nicht auch der Faktor Arbeit bestimmt,

daß der Strafgefangene durch unzulängliche Bezahlung seiner Arbeit an einer Wiedergutmachung gehindert wird, daß der Bodenpreis vom Zufall der Städteplanung abhängt, daß die Bildungschancen quer über die Welt so ungleich verteilt sind. Und es ist erst recht ungerecht, daß Menschen wegen ihrer Rasse und Hautfarbe benachteiligt oder gar verfolgt werden, daß jährlich 10 Millionen Menschen zum direkten Hungertod verurteilt sind und daß 19% der Weltbevölkerung 70—80% der Mittel dieser Erde in Händen haben. Es ließe sich noch manches Beispiel aufzählen, wo die Mahnung „Und übet Gerechtigkeit" uns höchst konkret auf den Leib rückt. Für uns in der Bundesrepublik lassen sich diese Beispiele zusammenfassen in der großen Zukunftsaufgabe, das Erbe des national begrenzten Rechtsstaates bürgerlicher Prägung zäh und beharrlich fortzuentwickeln zum demokratischen *und* sozialen Rechtsstaat als Glied einer untereinander verantwortlichen Weltgesellschaft.

Laßt mich zum Schluß noch eins andeuten: Unser Text bezieht unser Mühen um Gerechtigkeit auf das nahende Heil, auf die Gerechtigkeit des kommenden Reiches Gottes. Wen unter uns aber quält nicht der Zweifel, das alles könne illusionäre Utopie sein? Wer unter uns ist nicht durch das dunkle Wort vom Tode Gottes verwirrt? Und es mag sehr wohl sein, daß wir der Rede vom lebendigen Gott und von seinem kommenden Reich gegenwärtig nur noch so zuhören können wie einer Musik, die sich in Worten nicht gültig ausdrücken läßt. Es mag sehr wohl sein, daß wir eine Zeitlang darauf angewiesen sind, so zu denken und zu handeln, *als ob* Gott lebe und *als ob* sein Reich kommen werde. Ich jedenfalls weiß nicht, wie unsere Zweifel heute zu beantworten sind. Ich weiß auch nicht, ob es darauf ankommt, wieviel ich mir selbst an Glauben zutraue. Aber eines weiß ich: Wenn ich auf die unbeschreibbare Musik vom lebendigen Gott und seinem kommenden Heil höre, dann bekommt auch mein Leben eine andere Tonart. Denn dann enden meine düsteren Stunden, meine Resignation, mein Versagen, meine Ohnmacht gegenüber den übermächtigen Verhältnissen, dann endet das alles nicht in Frustration. Denn dann starre ich eben nicht mehr hoffnungslos auf alles das, was ich *nicht* zuwege bringe, und meine erst recht nicht, die Zukunft hänge vom Maß meines Erfolges ab. Sondern dann begebe ich mich mit einiger Bescheidenheit, Gelassenheit und Menschlichkeit in das beharrliche Engagement um etwas besseres Recht und etwas mehr Gerechtigkeit. Ich werde die Zweifel gewiß nicht verdrängen; aber sie haben einen anderen Stellenwert. Denn dann entdecke ich plötzlich so viele Aufgaben, daß mir keine Zeit für introvertierte Zweifel an mir selbst und der Gewißheit meines persönlichen Glaubens bleibt. Und ich erfahre zugleich, daß das Engagement für die kleinen Schritte sich trotz aller Enttäuschung immer auch wieder lohnt, immer auch wieder Anlaß zu dankbarer Freude gibt und hier und da ein wenig die große Hoffnung aufleuchten läßt, auf die wir zuleben.

Laßt uns schließen, indem wir Gott bitten, er möge uns darin stärken, das Recht zu bewahren und die Gerechtigkeit zu üben, und er möge uns das Zutrauen geben, daß sein Reich komme und daß seine Gerechtigkeit offenbar werde. Amen.

Zur theologischen Gesellschaftskritik Heinz-Dietrich Wendlands und Paul Tillichs

VON REINHOLD LINDNER

Die sozialtheologische Arbeit Heinz=Dietrich Wendlands zeichnet sich durch eine eigenständige biblisch=theologische Begründung der Sozialethik aus.[1] Als neutestamentlicher Forscher hat Wendland wichtige Beiträge dazu geleistet.[2] Als Sozialethiker steht Wendland in einer kritischen Auseinandersetzung mit der Tradition des Lutherthums.[3] Dazu war ihm die Theologie Karl Barths wertvoll. Vor allem hat sich Wendland an Paul Tillich orientiert, den er den „bedeutend=sten christlichen Denker unserer Tage neben Karl Barth" nannte.[4] Man wird Wendlands Sozialethik wohl nur dann recht würdigen und verstehen können, wenn man die Bedeutung Tillichs für Wendlands theologische Grundlegung der Sozialethik erkennt. Tillich hat Wendlands Arbeit mehr bereichert als die Ein=flüsse anderer Theologen, von denen hier Johann Hinrich Wichern, Friedrich Brunstäd, Emil Brunner, Dietrich Bonhoeffer, Ernst Wolf und Arthur Rich ge=nannt seien.[5]

Die Verbindung Wendlands mit Tillich ist am besten darzustellen, wenn die Gesellschaftskritik beider Theologen beachtet wird. Dem religiösen Sozialis=mus Tillichs kommt dabei besondere Bedeutung zu. Was den Studenten Wend=land in Berlin am Anfang der zwanziger Jahre im Blick auf den Privatdozenten Tillich „faszinierte und oft geradezu hinriß, war die Dynamik und die vereini=gende Kraft seines Denkens: Das war keine theologische Fachwissenschaft jenseits der Welt, sondern der Versuch, jede Bewegung jener stürmischen zwanziger Jahre, jede Weise menschlicher Existenz, jede Form der Gesellschaft bis in ihre letzte Gründung im Grunde und Abgrunde des Seins zu verfolgen und in allen das eine zu hören, das uns unbedingt angeht".[6] Die Begegnung mit Tillich hat Wendland tief geprägt. Auch er ist kein Fachwissenschaftler, kein „reiner Theo=loge". Wie Tillich versteht Wendland seine Aufgabe so: „Der Theologe bewegt

sich denkend und lehrend immer auf der Grenze von Kirche und Welt."[7] Theologisches Denken ist immer „auf die Welt bezogen, ja es steht im Dienste der Welt. Wie alles Handeln der Kirche in und an der Welt trägt auch das Denken diakonischen Charakter."[8]

Theologisches Denken im Dienst der Welt, eine Diakonie des Denkens, wie sie bei Tillich und Wendland vorliegt, geschieht in therapeutischer Absicht. Dazu gehört eine Analyse, die in tiefere Schichten vordringt, als es empirisch-wissenschaftliche Methoden vermögen, und ein Erkenntnisvermögen für heilende Kräfte, die für die Welt hoffen lassen. Das ist die Aufgabe theologischer Gesellschaftskritik. Wie für Tillich ist auch für Wendland Marx' Auffassung von den Mächten unserer Gesellschaft, die den Menschen zum Objekt machen und dadurch entmenschlichen, bestimmend geblieben. „Eine zureichende Gesellschafts- und Kulturkritik kann es seitdem nicht mehr geben, ohne daß wir uns mit Paul Tillich der Marx'schen Herausforderung stellen."[9] Theologischer Gesellschaftskritik geht es also nicht um Kritik als solche, sondern um die Menschwerdung des Menschen. Das fordert einen leidenschaftlichen Kampf gegen alle dehumanisierenden Kräfte. Daran muß — das ist die gemeinsame Überzeugung von Tillich und Wendland — die Kirche mitwirken, wenn sie Kirche bleiben will: als Mitarbeiterin im Kampf Gottes gegen das Elend von Mensch und Welt.

Tillich hat für den Kampf der Kirche eine systematisch-theologische Grundlegung erarbeitet. Wendland baut darauf auf und konkretisiert die gesellschaftliche Aufgabe der Kirche und der Christen. Wendland will die „weltliche Christenheit" befähigen, das Notwendige tun zu können.[10] Darum ist Sozialethik für Wendland die Zuspitzung der sozialtheologischen Arbeit. Er versteht sie nicht als eine Spezialdisziplin, sondern theologisch im eigentlichen Sinn: als eine Verständigung über den Auftrag Gottes an seine Mitarbeiter — die Kirche. Trotz mancher Kritik, die ein solches bisher ungewöhnliches Verständnis von theologischem Denken und kirchlichem Handeln hervorrief, hat Wendland bei dem beharrt, „was er in schweren Jahren der Bedrängnis und der Bedrohung unter der Gewaltherrschaft der Nationalsozialisten und in langer russischer Kriegsgefangenschaft als die göttliche Wahrheit des Evangeliums erkannt, festgehalten und verkündigt hat."[11]

Das soll im folgenden in einigen Punkten umrissen werden. Dabei wird jeweils der Zusammenhang eines Begriffs von Wendlands Sozialtheologie mit einem für Tillichs theologisches System wichtigen Element nachzuweisen sein. Damit kann weder Wendlands ganze Arbeit gewürdigt noch Tillichs Theologie entfaltet werden. Es geht nur um den Hinweis auf den bisher wenig beachteten Einfluß Tillichs auf Wendlands sozialtheologische Arbeit und auf eine sozialtheologische Grundsatzfrage: der Berechtigung kirchlich-theologischer Gesellschaftskritik. Das alles müßte breiter ausgeführt werden, als es hier möglich ist.[12]

Theologie der Gesellschaft und Theologie der Kultur

Wendland hat die Erörterung sozialethischer Grundsatzfragen „Theologie der Gesellschaft" genannt.[13] Es geht Wendland dabei um eine theologische Klärung der Tatsache, daß die Kirche mit der Welt verhaftet ist und daß die Glieder der Kirche mitten in dieser Welt leben.[14] Das zu bedenken, ist nicht nur die Aufgabe der Kirchensoziologie. Was „Kirche in der modernen Gesellschaft" theologisch heißt, kann die Soziologie nicht klären. Unterläßt die Theologie diese Aufgabe, dann ist sie naiv und bleibt in ihren Aussagen abstrakt, was sowohl Wirkungslosigkeit im Blick auf ihren Auftrag als auch verhängnisvolle Wirkungen im Blick auf die menschliche Gesellschaft zur Folge haben kann. Es fehlt ohne eine theologische Analyse der Gesellschaft „die Einsicht in das Mißverhältnis, das zwischen der faktischen Sozialstruktur der heutigen christlichen Gemeinde und universalem Verkündigungsauftrag dann besteht, wenn die erstere nicht erkannt wird oder, was noch schlimmer ist, in ihrer Bedeutung für den Verkündigungsauftrag der Kirche gar nicht begriffen wird."[15] Aus einer theologischen Gesellschaftskritik folgt eine Kritik von Theologie und Kirche, ihrer Tradition und gegenwärtigen Gestalt.

Wendland geht es wie Tillich um den realgeschichtlichen Zusammenhang von Kirche und Gesellschaft.[16] Es soll mit dem Programm einer Theologie der Gesellschaft nicht nachträglich oder zusätzlich etwas konstruiert werden, was empirisch-soziologisch nicht aufweisbar und theologisch vielleicht nur von zweitrangiger Bedeutung ist. Es soll nicht von Kirche *und* Gesellschaft geredet werden, als sei die Kirche nicht schon längst in dieser Gesellschaft ein recht problematisches Phänomen.[17] Vielmehr muß es einer Theologie der Gesellschaft darum gehen, diese Tatsache endlich wahrzunehmen. Das wird nur dann geschehen können, wenn die Theologie „die Welt unter dem Aspekt des Reiches Gottes" sieht oder, wie Karl Barth sagt, wenn die christliche Gemeinde im Dienst am Weltgeschehen in der „Wahrnehmung des gekommenen und kommenden Reiches Gottes" steht. Wenn das der Fall ist, „wird damit zu rechnen sein, daß ihr Zeugnis ganz andere Dimensionen hat und nach kurzer äußerer Übereinstimmung mit dem, was auch von anderer Seite vertreten wird, in eine, von dort her gesehen, ganz fremde Richtung weist. Es ist nun einmal ein anderes, ob dieselben weltlichen Dinge unter dem Aspekt des Reiches Gottes oder ob sie unter dem einer ihr angeblich auch sonst innewohnenden Logik, Metaphysik und Ethik gesehen werden". Wenn Theologie und Kirche in dieser Weise prophetisch reden, „dann ist es ja gerade nicht etwa aus der Tiefe der jeweiligen Gegenwart, sondern in der Gegenwart aus der Tiefe jener qualifizierten Vergangenheit und jener qualifizierten Zukunft geschöpft".[19]

Mit Wendlands Berufung auf Karl Barth wird einerseits klar, worum es Wend-

land mit seiner Theologie der Gesellschaft geht. Auf der andern Seite wird auch die von Barth immer wieder behauptete Unvereinbarkeit zwischen seiner und Tillichs Theologie unübersehbar. Kann Wendland diesen Zwiespalt beseitigen? Muß er sich nicht für Barth oder für Tillich entscheiden? Wendland hat sich für Tillich entschieden und damit zugleich für Barth. Denn Tillich steht zeit seines Lebens in einer „unterirdischen Arbeitsgemeinschaft" mit Barth.[20] Tillich hat seine Erkenntnisse über die religiöse Lage nicht „aus der Tiefe der jeweiligen Gegenwart" geschöpft, sondern konnte diese Tiefe nur „unter dem Aspekt des Reiches Gottes" erkennen. Der Unterschied zwischen Tillich und Barth besteht darin, daß Tillich seine Analysen der Tiefendimension dieser Welt offenlegt, während Barth nur seine theologischen Urteile über Kirche und Welt mitteilt. Barths Reden war oft prophetisch. Tillichs Analysen befähigen den, der kein Prophet ist, zu einer theologischen Gesellschaftskritik. Beides, prophetisches Zeugnis und theologische Gesellschaftskritik, sind „ihrer jeweiligen Zeitgenossenschaft gegenüber zwar auch nur ein menschliches, in allen seinen Urteilen und Anwendungen irrtumsfähiges, es ist aber gegenüber allem, was von anderen menschlichen Standorten her vertreten wird, freies Zeugnis".[21] Dadurch sollen Mensch und Gesellschaft offengehalten werden für das freie Handeln Gottes in der Geschichte.

Darum geht es Wendland mit seiner Theologie der Gesellschaft und Tillich mit seiner *„Theologie der Kultur"*.[22] Tillich hat die Philosophie, Psychologie, Medizin, Kunst und Architektur seiner Zeit auf ihre religiöse Substanz hin analysiert. Ebenso tut er es mit gesellschaftlichen Bewegungen, besonders mit dem Sozialismus. Tillich erkannte in seinen Analysen des menschlichen Schaffens in Wirtschaft, Technik, Politik und Wissenschaft die bisher ungeahnten Möglichkeiten der Machtentfaltung des Menschen in der modernen Gesellschaft und zugleich die Gefahr der Selbstzerstörung des Humanums.[23] Wird der Mensch ein Opfer seiner selbst werden? Karl Marx hatte gemeint, daß eine Überwindung des kapitalistischen Wirtschaftssystems das Elend des Menschen beseitigen könne. Tillich erkannte Marx' Gesellschaftskritik als legitimen Protest an. Tillichs religiöser Sozialismus ergreift Partei für das Proletariat und den Kampf gegen die Selbstentfremdung des Menschen. Damit verbindet Tillich die Hoffnung auf einen Sieg des Sozialismus, auf einen „Kairos", auf die Geburtsstunde einer humaneren Gesellschaftsverfassung. Zugleich deckt Tillich mit seiner Analyse des Sozialismus den Widerspruch auf, daß der Mensch nicht in der Lage ist, die Selbstentfremdung zu überwinden. Denn alles menschliche Schaffen hat die Tendenz, sich gegen den lebenschaffenden Geist Gottes zu verschließen. Der Mensch will nicht nur Mitarbeiter Gottes sein, sondern er will „sein wie Gott". An dieser Ursünde, an der incurvatio in se (Luther), an dem Streben nach Autonomie, nach Mündigkeit, nach Gott-losigkeit, muß die menschliche Gesellschaft zugrunde gehen.

Retten kann sie nur eine neue „Theonomie", der Einbruch von „Neuem Sein in Jesus als dem Christus".[24]

Diese Analyse von Kultur und Gesellschaft hat Wendland von Tillich übernommen und, wie im folgenden Abschnitt zu zeigen sein wird, anhand der Entwicklung von Technik und Wissenschaft als weiterhin gültig nachgewiesen. Theologie hat es also nicht nur mit der Bibel und der Tradition der Kirche zu tun, sondern mit allem, was Menschen tun, und mit der Welt, die sie sich schaffen. Es geht um die Frage, ob sich darin die natürliche Auflehnung des Menschen gegen Gott manifestiert oder ob sich im menschlichen Handeln die Liebe Gottes zu seiner Welt verwirklichen kann. Ein solches Weltverständnis kann nur theologisch begründet werden. Wo das geschieht, muß im Namen Gottes und im Namen der Menschlichkeit des Menschen Protest gegen die Ursünde erhoben werden. Die theologische Gesellschaftskritik gewinnt dann prophetischen Charakter. Es geht ihr um Gerechtigkeit: daß Gott und damit der Mensch zu seinem Recht kommt.

Reich Gottes und Ontologie

Eine Theologie der Gesellschaft muß in der Christologie ihre Mitte haben und in der Ekklesiologie zur Entfaltung kommen. Ihre gesellschaftskritische Zuspitzung erhält die Sozialtheologie in der Eschatologie — in der Erwartung des Reiches Gottes.[25] Von hier fällt Licht in die Welt der Menschen: auf ihre Sehnsucht nach Vollendung der Welt und auf die Unmöglichkeit ihres Versuchs, dahin zu kommen. „Wer an das Reich Gottes glaubt und für möglich hält, daß es in einem kommenden Zeitalter sozialer Gerechtigkeit und Vollkommenheit endgültig verwirklicht wird, ... ist kein Protestant mehr im wahren Sinn des Wortes."[26] So schrieb es Tillich im Jahre 1937 über den marxistischen Utopismus. In ähnlicher Weise ist das heute der weit verbreiteten theologischen Fortschrittsgläubigkeit entgegenzuhalten. Man meint, auf die Vorstellung von einem Jenseits der Geschichte, auf eine futurische Eschatologie, verzichten zu können. Mit einer totalen Erneuerung der Welt durch den wiederkommenden Christus sei nicht zu rechnen. Die Welt werde sich munter weiterdrehen!

Die allgemeine, in aller Welt verbreitete theologische Fortschrittsgläubigkeit dürfte heute die ökumenische Sozialtheologie beherrschen.[27] Das amerikanische social gospel scheint sich — ungebrochen von der Kritik Reinhold Niebuhrs und Paul Tillichs, den man in den USA einen „Neoorthodoxen" nennt, — durchgesetzt zu haben. Man beruft sich dabei auf Dietrich Bonhoeffer und Friedrich Gogarten.[28] Aber auch Tillichs Theologie hat einen gewissen Anteil an dieser Entwicklung.[29] Das liegt unter anderem an Tillichs Eschatologie. Das Symbol des Reiches Gottes interpretiert Tillich glänzend in seiner Bedeutung für die Ge-

schichte. Aber der Eschatologie Tillichs fehlt das Ende und Ziel jenseits der Geschichte, *die Wirklichkeit*, die universale Sinnerfüllung und Vollendung ist, „endgültige Erlösung und Offenbarung, uneingeschränkte Überwindung aller Zweideutigkeiten der Geschichte, die totale Herrschaft Gottes in der alles umfassenden Einheit des Eschatons, wo Gott alles in allem ist".[30] An dieser Stelle enttäuscht Tillichs Theologie, obwohl er immer wieder der futurischen Jenseitigkeit des Reiches Gottes in seinen Formulierungen nahekommt.[31] Es ist Tillich recht zu geben, daß „wir nur unendlich wenig Positives sagen" können von dem, was „Ende der Geschichte" heißt,[32] und daß alle eschatologischen Vorstellungen in ihrer Existentialität verstanden werden müssen als Gericht und Gnade in der Gegenwart. Zugleich muß aber festgehalten werden, daß eine existentiale und soziale Interpretation der eschatologischen Botschaft der Bibel theologisch nur möglich ist in der Erwartung einer sich tatsächlich ereignenden Wirklichkeit, auch wenn kein Mensch sagen kann, wie und wann das geschehen wird. Dieses Paradox muß um der Logik der Theologie willen festgehalten werden. Ohne seine Bejahung, wie es Tillich für das neue Sein in Jesus als dem Christus getan hat,[33] wäre das Reich Gottes eine leere utopische Idee — die Projektion unerfüllbarer menschlicher Wünsche in eine ferne Zukunft. Eine *Theologie* der Gesellschaft und Theologie überhaupt wäre dann überflüssig. Man könnte das Feld Denkern wie Ernst Bloch, Vítězslav Gardavský und anderen überlassen.

Der Neutestamentler Wendland, der nicht zur Schule der existentialen Interpretation gehört, redet anders als Tillich.[34] Für Wendland ist das Reich Gottes als Vollendung des Heilsplans Gottes reales Ziel der Geschichte. In der Erwartung dieser Zukunft zeichnet Wendland das Weltgeschehen mit kräftigeren Strichen als Tillich. Er spricht auffällig viel von „sozialen Dämonien", vom „Reich der Welt" als dem Widereinander des antichristlichen Reichs und der göttlichen Schöpfung.[35] Als Kontrast zu einem oberflächlichen Fortschrittsglauben hat ein solches Reden seine Berechtigung. Wendland will den Ernst der Lage, in der sich die Welt befindet, klar herausstellen, ohne jedoch die Welt zu verteufeln.[36] Das Ja und Nein Gottes zu seiner Welt, Gnade und Gericht, gilt es zu verkündigen. Dazu muß die Kirche die Welt annehmen, so wie sie ist — „trotz ihrer Unannehmbarkeit".[37] Die Kirche kann mit dem Ja Gottes in der Solidarität mit der Welt leben, ohne den Widerspruch gegen ihre Entfremdung von Gott aufzugeben — aus dem Nein Gottes heraus. Die Liebe Gottes zu seiner Welt erfordert Assoziation und Dissoziation.

Tillich hat diese Dialektik von Gottes Handeln in seiner Ontologie zu entfalten versucht. Es geht ihm dabei um einen „gläubigen Realismus".[38] Tillich treibt Ontologie nicht spekulativ-deduktiv, sondern analytisch-deskriptiv.[39] Darin entspricht er dem modernen Empirismus. Aber er sucht die scheinbar zufällige Konkretion zu durchdringen, um tiefere Dimensionen des Seins zu ent-

decken, die als Elemente zur Gesamtstruktur des Seins gehören. Darin unterscheidet sich Tillichs Ontologie von den Ergebnissen der Fachwissenschaften. Tillich betrachtet die Wirklichkeit unter dem „Aspekt des Reiches Gottes" und macht dabei andere „Entdeckungen" als die positivistisch arbeitenden Wissenschaften. Daß eine solche Ontologie von daher als „unwissenschaftlich" abgelehnt wird, kann nicht anders sein, genauso wie die Theologie insgesamt unter dasselbe Verdikt fallen muß. Eine Theologie der Gesellschaft kann dem nicht entgehen wollen. Sie kann nicht unkritisch Ergebnisse soziologischer Forschung übernehmen, sondern muß von einem theologischen Wirklichkeitsverständnis her die menschliche Gesellschaft durchleuchten.[40] Für Wendland und Tillich heißt das, daß ihre Ontologie eschatologisch ausgerichtet ist. Sie kennt den fragmentarischen Charakter alles Seienden, widerspricht allen Absolutheitsansprüchen und weist auf den Grund für den „Mut zum Sein" hin: Die Welt ist Schöpfung Gottes, die vom neuen Sein in Jesus als dem Christus erneuert wird. Das ist „gläubiger Realismus".

Wir können hier nicht ausführen, wie Tillich die soziale Wirklichkeit analysiert. Es sei nur erwähnt, daß die Metapher „Liebe" für Tillich der Schlüssel zur Erkenntnis des Seins ist.[41] Wir können auch nicht darstellen, wie Wendland mit Tillichs Ontologie in eine kritische Auseinandersetzung mit den verschiedenen Naturrechtslehren eintritt.[42] Es sei nur auf eine Frage hingewiesen, wie Tillich und Wendland von ihrer eschatologischen Ontologie her die Mächte beurteilen, die unsere Gesellschaft gestalten: Technik und Wissenschaft. Sie bewirken eine „Umwälzung des gesellschaftlichen Gesamtsystems", eine „totale Revolution".[43] Wie wird die Menschheit mit dieser „Macht schöpferischer Zerstörung" fertig? Wird die Menschheit sie zur Entfaltung ihrer Menschlichkeit nutzen? Oder wird sie sich selbst unfrei machen? „Der Mensch verwandelt sich selbst zu demjenigen Menschen, dessen das gegenwärtige und das zukünftige System der Gesellschaft bedarf, d. h. zum angepaßten Menschen."[45] Die Situation der Entfremdung, wie es Karl Marx vor 100 Jahren für das kapitalistische Wirtschaftssystem feststellte, wäre dann universal und total. Dieser Entwicklung gilt der Kampf theologischer Gesellschaftskritik.

Muß es aber so kommen, daß der Mensch sich selbst zerstört? Daß er dieser Tragik nicht ganz entrinnen kann, gehört nach Tillichs ontologischer Erkenntnis zur „Struktur der Destruktion" dieser Welt.[46] Gegen das destruktive Weltgetriebe kann der Mensch angehen, nicht aus eigener Kraft, aber in der Macht des neuen Seins, das ihm im Glauben an Jesus Christus zukommt. Im Blick auf die rasante technisch-wissenschaftliche Weltentwicklung könnte der Mensch resignieren und behaupten, man „könne nichts machen", obwohl er sich gleichzeitig eingestehen muß: „Wir selbst haben das alles gemacht."[47] Jedoch nicht von dieser Einsicht her wird das menschliche Handeln moralische Qualität gewinnen können, sondern

nur vom „Mut zum Sein", der im Ergriffensein vom Reich Gottes, vom Neuen Sein in Jesus als dem Christus, gründet.

Die evangelische Ethik kann auf eine eschatologische Ontologie nicht verzichten. Sonst gibt es nur die Möglichkeit, die Last der Verantwortung aus eigener Kraft schultern zu wollen.[48] Das ist für die meisten Menschen nicht möglich. Die weltliche Christenheit hat es leichter, wenn sie ihren Dienst am Weltgeschehen unter dem „Aspekt des Reiches Gottes" tut. Ihre gesellschaftliche Diakonie gewinnt von dorther Klarheit und Kraft. So ist eine „verantwortliche Gesellschaft" möglich: „in der Freiheit, die Freiheit von Menschen ist, die sich für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung verantwortlich wissen, und in der jene, die politische Autorität oder wirtschaftliche Macht besitzen, Gott und den Menschen, deren Wohlfahrt davon abhängt, für ihre Ausübung verantwortlich sind".[49]

Weltliche Christenheit und religiöser Sozialismus

Wird die weltliche Christenheit in der Wahrnehmung ihrer Verantwortung vor Gott und den Menschen ein „heilsames Widerlager"[50] gegen die dehumanisierenden Kräfte der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation sein können? Ist eine solche Aufgabe nicht zu groß, und sind die vorhandenen Kräfte — einzelne Verantwortliche und Gruppen, die theonome Entscheidungen fällen — nicht zu schwach? Hat Wendland mit seiner Gesellschaftskritik, mit der er die Christen in ihrem Beruf zu rechtem Verhalten befähigen will, ein unerfüllbares Programm entwickelt? Diese Fragen stellen sich spätestens, wenn es um die Umsetzung der gewonnenen sozialtheologischen Erkenntnisse in die Praxis geht. Diese Fragen können nicht entschieden werden. Theologische Gesellschaftskritik kann nur in der Hoffnung betrieben werden, daß ihr universal-eschatologischer Ansatz nicht nur Klarheit über die Aufgaben verschafft, sondern auch den Mut vermittelt zu tun, was möglich ist, und nicht gegenüber den vielen Dingen, die nicht zu schaffen sind, zu verzagen. Theologische Gesellschaftskritik ist im Blick auf ihre Theorie und Praxis „wagende Deutung der Wirklichkeit" (Friedrich Brunstäd)[51] — Wagnis in Hoffnung.

Nur von der Hoffnung her, daß die Christenheit ihren sozialdiakonischen Auftrag in der modernen Gesellschaft erkennen und wahrnehmen wird, ist Wendlands Sozialtheologie zu verstehen. Wer diese Hoffnung nicht hat, wird sich mit einer „begleitenden Sozialethik" begnügen und eine Theologie der Gesellschaft ablehnen müssen.[52] Muß aber nicht eine Sozialtheologie, der man den „Geist der Utopie"[53] anmerkt, in die Enttäuschung führen? Tillichs Erwartung in den zwanziger Jahren, daß sich der Durchbruch zu einer humaneren Gesellschaftsgestaltung ereignen würde, ging nicht in Erfüllung. Diese Erfahrung führte Tillich tiefer in die theologische Arbeit hinein, deren Ergebnis die Einsicht in die „Struktur der

Destruktion" und den fragmentarischen Charakter alles menschlichen Handelns war. Damit schützt Tillich die Christenheit vor falschen Erwartungen und führt sie in eine Nüchternheit hinein, die das Entscheidende von der Kraft des Heiligen Geistes erhofft und weiß, daß er nicht nach Wunsch zur Verfügung steht. In Tillichs religiösem Sozialismus der zwanziger Jahre war diese Einsicht noch nicht so klar ausgeprägt. Seine theonome Deutung der Geschichte hatte „einen leichten Anflug von Romantik", wie er selbst bekennt.[54]

Eine andere Schwäche von Tillichs religiösem Sozialismus war es, daß er zwar eine glänzende Theorie in der Auseinandersetzung mit Karl Marx und dem Sozialismus der zwanziger Jahre entwickelte, aber diese Theorie nicht zu vermitteln verstand. Tillich hatte Freunde, die sich für die Verwirklichung seiner Ideen einsetzten, und es gab Gruppen religiöser Sozialisten. Aber das Proletariat konnte mit Tillichs Theorien nichts anfangen, und die Kirche verschloß sich auch einem theologisch vertieften Sozialismus.

Wendland hatte es nach dem zweiten Weltkrieg leichter. Und er erkannte, daß die praktische Verwirklichung des „protestantischen Prinzips" entscheidend ist. Theologische Gesellschaftskritik bleibt nur ein ästhetisches Phänomen, wenn sie nicht als gesellschaftliche Diakonie wahrgenommen wird. Wendland findet den Ort dafür in der gottesdienstlichen Gemeinde und weltlichen Christenheit. Sie soll sich in Dienstgruppen organisieren, die bestimmte Aufgaben in ihrer Alltagswelt haben. Ziel der zuerst lockeren Gruppenbildung ist der „Übergang in die Verbindlichkeit, in die den einzelnen neu bindende Gemeinde, durch das Ja zur christlichen Gemeinde, mit welchem der einzelne oder eine Gruppe aus der Unverbindlichkeit des Gesprächs und der offenen Gruppe heraustreten, um nunmehr selbst aktive und in der Welt dienende Glieder der christlichen Gemeinde zu werden".[55] Solche Gruppen müssen selbst gottesdienstliche Gemeinde werden oder ihren Rückhalt in einer Gemeinde haben — in der Verwurzelung in Wort und Sakrament.[56]

Wendlands Programm ist nur in Ansätzen, nur hier und dort mit dem erhofften Erfolg verwirklicht worden. Das ist kein Beweis gegen die Richtigkeit und Wichtigkeit der gesellschaftsdiakonischen Aufgabe. Der Kairos einer breiten kirchlichen Verwirklichung theologischer Gesellschaftskritik steht noch aus. Gerade deswegen ist am gesellschaftsdiakonischen Auftrag der „Kirche zwischen den Zeiten", zwischen Auferstehung und Wiederkunft Christi, festzuhalten. „Ekklesiologie ist als Fundierung der Sozialkritik unentbehrlich".[57]

Das hat bei Wendland keine Engführung zur Folge. Die universal-eschatologische, christologisch-ekklesiologische, missionarisch-diakonische Grundlegung der Sozialethik Wendlands und Tillichs führt in die Weite. Es geht beiden um die Überwindung der Konfessionsgrenzen und um den Dienst der Christenheit im Weltmaßstab. Von einem biblisch-theologischen Ansatz her wird die Kirche als

Organisation im Kampf gegen das Elend der Welt ihre Verbündeten erkennen: die „latente Kirche", wie Tillich es nannte.[58] Gott läßt sich nicht in die Kirche einsperren. Er wirkt an einzelnen und in Gruppen, die keine Ahnung von dem haben, was sie da „unbedingt angeht", und sie zu einem Tun herausfordert, das sie nicht theologisch begründen können oder in traditionellen kirchlichen Formen darstellen.

Mit dieser Einsicht wird die Christenheit von dem Irrtum befreit, daß sie einen gewissen Vorrang in der Gesellschaft zu beanspruchen hat. Sie wird ihre Möglichkeiten und ihre tatsächliche Einwirkung in die Gesellschaft nicht zu überschätzen brauchen, genauso wenig wie die von nichtchristlichen humanistischen Kräften und wie die Heilsamkeit von Institutionen. Es liegt im Wesen der gesellschaftlichen Diakonie der Christenheit, daß sie im Gegensatz zu allen andern Ideen von Gesellschaftsgestaltung keinen Platz in der sozialen Welthierarchie oder als Elite beansprucht. Es braucht der Christenheit nicht um soziales Prestige zu gehen. Das befreit sie von allen klerikalen Tendenzen. Nicht die Macht der Kirche gilt es zu stärken, sondern die Menschlichkeit des gesellschaftlichen Lebens. Die Christenheit als eine soziale Gruppe unter anderen muß der ganzen Gesellschaft, das Kleinere dem Größeren dienen.

Nur in dieser Nüchternheit wird die Christenheit ihre gesellschaftskritische Aufgabe erfüllen können. Ein „Widerlager" im allgemeinen Gesellschaftsprozeß sein zu wollen, könnte auf der einen Seite zu einer Schwärmerei führen, die sich vom Utopismus und anderen Ideologien nähren läßt. Auf der andern Seite droht die traditionelle Gefahr der Christenheit: Abstinenz vom gesellschaftlichen Engagement. Diesen Konservativismus zu überwinden, ist genauso schwer wie die unter jungen Christen aufgebrochene revolutionäre Stimmung in wirkungsvolle Aktionen umzusetzen und diese Protestbewegung vor einer „metaphysischen Enttäuschung" zu bewahren.[59] Theologische Gesellschaftskritik hat es also auch immer mit Ideologiekritik nach innen und außen zu tun, ohne damit eine „gemäßigte Mitte" darstellen zu können. Vielmehr wird im Ja und Nein zu den Ideologien und den Gruppen, die sie vertreten, kein einfaches Nein möglich sein.

Theologische Gesellschaftskritik ist nie von einer festen Position her möglich, sondern immer nur aus dem Glauben. Das ist die Stärke und Schwäche dieser Kritik. Ihre Praktizierung ist auf einzelne und Gruppen angewiesen, die den Überschritt in die Unsicherheit christlicher Existenz als gesellschaftlicher Diakonie wagen. Das werden vielleicht immer nur wenige sein.

[1] Die im folgenden häufig zitierten Schriften Wendlands und Tillichs sowie weitere Literatur seien hier mit den benutzten Abkürzungen aufgeführt.

Von H.-D. Wendland: 1. Die Kirche in der modernen Gesellschaft, 1958[2] = Mod Ges; 2. Botschaft an die soziale Welt, 1959 = Soz Welt; 3. Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft, 1967 = Rev Ges; 4. Rechtfertigung des Zweiflers, in: Paul Tillichs Werk im Spiegel der Reden und Artikel zu seinem 75. Geburtstag, 1961, 7–10 = Rechtfertigung.

Von Paul Tillich: 1. Gesammelte Werke I–XI, 1959–1970 = GW; 2. Systematische Theologie I–III, 1956–1966 = Syst Theol.

Ferner: 1. R. Lindner, Grundlegung einer Theologie der Gesellschaft. Dargestellt an der Theologie Paul Tillichs, 1960 = Grundlegung; 2. H. Eberhardt, „Ethik des Reiches Gottes" – Die grundlegende Funktion des Reich-Gottes-Symbols für die Sozialethik bei Paul Tillich, in: H.-D. Wendland (Hrg.), Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft, 1969, 198–212 = Reich Gottes; 3. H. E. Tödt, Theologie der Gesellschaft oder theologische Sozialethik?, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 1961, 211–241 = Theol d Ges.

[2] Vgl. H.-D. Wendland, Ethik des Neuen Testaments (Grundrisse zum Neuen Testament, NTD Ergänzungsreihe 4), 1970.

[3] Vgl. zuletzt „Thesen zur Zwei-Reiche-Lehre und ihrer Bedeutung für die Zukunft" in: H.-D. Wendland (Hrg.), Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft, 1969, 39–42.

[4] Rechtfertigung, 7. – Vgl. ferner: Der religiöse Sozialismus bei Paul Tillich, in: Rev Ges, 208–235; Paul Tillichs Thesen über den Protestantismus, in: Rev Ges, 236–257.

[5] Die Bedeutung dieser Theologen für die Sozialethik heute hat Chr. Walther, Theologie und Gesellschaft, 1967, dargestellt. Im Kapitel über Wendland fehlen leider ausführliche Hinweise auf seine Verbindung mit der Theologie Tillichs.

[6] Rechtfertigung, 7 f.

[7] Mod Ges, 20. – Vgl. P. Tillich, Auf der Grenze, 1962.

[8] ebd.

[9] Rechtfertigung, 8.

[10] Vgl. Gottesdienstliche Gemeinde und weltliche Christenheit (Kirchliche Zeitfragen, Heft 45), 1958.

[11] Grundzüge der evangelischen Sozialethik, 1968, 7.

[12] Vgl. R. Lindner, Grundlegung. – Diese Arbeit versucht, anhand von Tillichs „Systematischer Theologie" und seiner Schriften zur Ontologie die Grundlegung einer „Theologie der Gesellschaft" zu erarbeiten, einen Begriff, den der Vf. Wendland verdankt. In der Erörterung der Theologie Tillichs steht im Unterschied zu Wendlands Interesse am religiösen Sozialismus das spätere systematisch-theologische Denken Tillichs im Vordergrund. – Eine alttestamentliche Begründung für eine Theologie der Gesellschaft versuchte der Vf. in dem Aufsatz „Theologie der Gesellschaft und Ethik", in: Kirche in der Zeit, 17. Jg., 1962, 306–308.

[13] Vgl. Mod Ges, 29–35 u. ö.; Soz Welt, 46–48.

[14] Vgl. Rev Ges, 30.

[15] Mod Ges, 32.

[16] Vgl. Rev Ges, 30.

[17] Daß Wendland davon ausgeht und nicht von einem abstrakten Gegenüber von Kirche und Gesellschaft, übersieht J. Matthes (Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft, 1964, 104 f.).

[18] Mod Ges, 29. – Wendland bezieht sich hier auf die im folgenden zitierte Stelle der „Kirchlichen Dogmatik".

[19] K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/4, 584 f.

[20] So drückte es Tillich 1923 aus (vgl. GW VII, 254). – Die Gemeinsamkeiten der Theologie Barths und Tillichs sind größer, als im allgemeinen gesehen wird. Das kommt z. B. an der zentralen Stellung der Christologie und der für beide Denker typischen analogia entis zum Ausdruck.

[21] K. Barth, KD III/4, 585.

[22] Tillich hat sein theologisches Programm in seinen Grundzügen, vor der Auseinandersetzung mit dem Sozialismus, in einem Vortrag im Jahr 1919 vorgelegt: „Über die Idee einer Theologie der Kultur" (vgl. GW IX, 13–31). „Trotz des Umstandes, daß ich während der längsten Zeit meines Erwachsenendaseins Lehrer der Systematischen Theologie gewesen bin, ist das Problem von Religion und Kultur in der Mitte meines Interesses geblieben" (Theology of Culture, 1959, p. V). – Vgl. die Schriften in Band IX der GW.

[23] Vgl. zum folgenden die frühen Schriften zum religiösen Sozialismus: GW II, bes. Die sozialistische Entscheidung, 219–305, und die Kairos-Aufsätze, in GW VI.

[24] Vgl. bes. Syst Theol II, 129–150.

[25] Vgl. bes. für Wendland: Ontologie und Eschatologie in der christlichen Soziallehre; Die Wirkung der christlichen Eschatalogie auf die Gestaltung der christlichen Sozialethik (in: Soz Welt, 141–165). – Für Tillich: H. Eberhardt, Reich Gottes, 198–212 (dort Literaturhinweise).

[26] P. Tillich, GW, 168.

[27] Vgl. bes. die Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft: Appell an die Kirchen der Welt, 1967. – Vgl. die Kritik von P. Beyerhaus, Humanisierung – einzige Hoffnung der Welt?, 1969.

[28] Vgl. bes. H. Cox, Stadt ohne Gott?, 1966.

[29] Vgl. Thomas J. J. Altitzer, . . . daß Gott tot sei, 1968. – Altitzer meint mit einem gewissen Recht, seinen Versuch eines christlichen Atheismus von Tillichs Gotteslehre ableiten zu können.

[30] H. Eberhard, Reich Gottes, 205, meint, „Ende und Ziel der Geschichte jenseits der Geschichte" in Tillichs Eschatologie finden zu können. Was Wendland darunter versteht, ist bei Tillich nicht zu entdecken. Das biblische Verständnis vom Ende der Geschichte ist anders als das Tillichs (vgl. bes. GW VI, 136).

[31] Vgl. die Kritik von Tillichs Eschatologie bei R. Lindner, Grundlegung, 42–46.

[32] GW VIII, 238.

[33] Vgl. Syst Theol II, 131 ff.

[34] Vgl. die in Anm. 25 genannten Abhandlungen.

[35] Vgl. Tillichs Schrift „Das Dämonische", in GW VI, 42–71; ferner die Kritik von H. E. Tödt, Theol d Ges, 235.

[36] Vgl. Rev Ges, 168.

[37] Vgl. Tillichs Rechtfertigungslehre in „Mut zum Sein" (GW XI, 122 ff.).

[38] Vgl. GW IV, 77–106.

[39] Vgl. Liebe, Macht, Gerechtigkeit, in: GW XI, 143–225.

[40] Vgl. R. Lindner, Über die Zusammenarbeit von Soziologie und Theologie, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 10. Jg.,1966, 65–80. – Hier wird das Wissenschaftsverständnis H. Schelskys mit dem P. Tillichs verglichen.

[41] Vgl. bes. GW III, 13–106.

[42] Vgl. Mod Ges, 88–95 u. ö.

[43] Rev Ges, 79.
[44] Vgl. Rev Ges, 166–174.
[45] Rev Ges, 80.
[46] Syst Theol II, 69. – Wendland zitiert diesen Begriff häufig.
[47] Rev Ges, 171.
[48] Vgl. E. G. Mesthene, Religiöse Werte im Zeitalter der Technik, in: Appell an die Kirchen der Welt, 43–56.
[49] Diese Definition der ökumenischen Weltkonferenz in Evanston zitiert Wendland in dem Kapitel „Die verantwortliche Gesellschaft" in Mod Ges, 128.
[50] Rev Ges, 174.
[51] Zit. bei Chr. Walther, Theologie und Gesellschaft, 140.
[52] So H. E. Tödt, Theol d Ges, 241.
[53] GW VI, 149.
[54] GW IX, 87.
[55] Mod Ges, 230.
[56] Mod Ges, 233.
[57] Rev Ges, 31.
[58] Vgl. bes. GW IX, 59–61. – Syst Theol III, 428–30 u. ö.
[59] GW II, 189 f. – Vgl. die Auseinandersetzung des Vf. mit der „Celler Konferenz": Protest gegen Theologie und Kirche, in: Reform der theologischen Ausbildung, Bd. 5.

Sätze des allgemeinen Kirchenrechts

VON HANS DOMBOIS

Die gemeinschaftliche Gabe, welche wir in diesem Bande einem bewährten Freunde darbringen, ist einem Gelehrten gewidmet, der sein ganzes Leben hindurch der ökumenischen Bewegung gedient hat. Sein Hauptantrieb hat unverkennbar immer im Bereich der Sozialethik gelegen. Aber er hat doch zugleich niemals die Bedeutung der Fragen aus den Augen verloren, die in „Faith and Order" zusammengefaßt sind. Dem entspricht es, wenn ich hier Erwägungen zu einem Thema des ökumenischen Kirchenrechts oder des Kirchenrechts in ökumenischer Sicht vorlege.

Von Kirchenrecht im ökumenischen Horizont kann man heute in dreifacher Weise sprechen:

Es hat sich die Auffassung, ja die Tatsache durchgesetzt, daß Kirchenrecht, recht verstanden, nur noch im ökumenischen Zusammenhang betrieben werden kann. Unzweifelhaft sind wir auf diesem Felde aus der alten Kontroverstheologie und dem heraus, was man komparative Ekklesiologie nennt, der vergleichenden Nebeneinanderstellung historischer Individualitäten, die sich letzten Endes dann doch nichts gegenseitig zu sagen haben. In zunehmendem Maße wird deutlich, in welchem Maße die Probleme ineinanderhängen, die sich in allen Kirchen, wenn auch in unterschiedlicher Gestalt, stellen. Ein Beleg dafür ist schon die Tatsache, daß die parallelen Systementwürfe, die Erik Wolf und ich fast gleichzeitig vorgelegt haben, sich nicht anders haben bezeichnen lassen.

Auf einer anderen Ebene stellt sich die Frage des ökumenischen Kirchenrechts in dem unabweisbaren Problem, wie sich der Ökumenische Rat der Kirchen und die konfessionellen Weltbünde kirchenrechtlich selbst zu verstehen haben. Zu dieser Frage haben unter anderem Peter Brunner, Hans Liermann, Siegfried Grundmann in Gutachten und Werken Stellung genommen. Sodann stehen wir heute vor der Aufgabe, die konziliaren Aussagen über den Ökumenismus kirchenrechtlich auszulegen. Hierüber habe ich mich auf dem internationalen kanonistischen Kongreß in Rom im Januar dieses Jahres geäußert. Dies sind mehr als pragmatische Fragen; aber sie gehen doch von gegebenen Tatbeständen aus und sind nicht primär Gegenstand der an anderer Stelle notwendigen theoretischen Besinnung.

Bei alledem sind doch auch Hemmungen und rückläufige Bewegungen unverkennbar. Es besteht kein starkes Gefälle, das eine wie das andere, die theoretische

Besinnung und die Interpretation der im Gang befindlichen Bewegung voranzutreiben.

Einem dritten, wenig beachteten Gebiet ist diese Abhandlung gewidmet, der Frage, ob es Sätze allgemeinen Kirchenrechts gibt. Auffälligerweise ist nun die Möglichkeit von Sätzen des allgemeinen Kirchenrechts gerade von solchen Autoren bestritten worden, welche in einem sehr strikten Sinne die Möglichkeit und Notwendigkeit von Kirchenrecht vertreten (Barth, Erik Wolf). Nach Karl Barth kann es nur um die Aufzeigung der allgemeinen, aber auch theologisch verbindlichen Voraussetzungen des Kirchenrechts, nicht aber um seine Entfaltung gehen. *„Es gibt kein allgemeines Kirchenrecht"* (Ordnung der Gemeinde, S. 27 — Sperrung im Orig.). Es muß verschieden entfaltet werden. So entschieden er sich gegen eine falsche Spiritualisierung des Kirchenrechts bei Sohm, gegen Emil Brunners Mißverständnis der Kirche wendet — so wenig ist eine Begründung für diese strikte Verneinung allgemeinen Kirchenrechts zu finden. Auch ob vielleicht die Verschiedenheit der Gestaltung eine Strecke weit eine übereinstimmende sein müsse oder könne, wird nicht erwogen. Der Theologe entwickelt nur die Axiome, nach denen Kirchenrecht theologisch legitim gebildet werden muß, — die Konkretion ist grundsätzlich partikular.

Es ist immer mißlich, nach den Begründungen eines Autors zu fragen, der uns diese selbst versagt. Das Gewicht der Folgerungen einer solchen Auffassung macht jedoch diese Untersuchung unvermeidlich. Aus gewissen verstreuten Andeutungen könnte man den Grund für die Barth'sche Ablehnung darin suchen, daß er Kirchenrecht immer nur als einen Versuch der Gestaltung, als einen Versuch des Gehorsams ansehen will. Damit wird freilich seine sehr bestimmte Bejahung von Kirchenrecht von innen heraus in Frage gestellt. Denn wenn seine gegen Emil Brunner scharf formulierten theologischen Sätze so verbindlich sind, wie sie unzweifelhaft gemeint sind, so müßten ja auch die kirchenrechtlichen Folgerungen in einem vergleichbaren Sinne und Maße verbindlich sein. Das wäre durch die gleichzeitige Rücknahme in den Charakter des Versuchs in Frage gestellt. Gemeint ist möglicherweise ein anderes: die Wandelbarheit solcher Bildungen soll vorbehalten werden. Indessen zeigt die Geschichte des Kirchenrechts selbst, daß auch die bestimmteste Vertretung von Sätzen des sogenannten ius divinum tiefgreifende Umgestaltungen der Auslegung und Anwendung keineswegs ausgeschlossen hat. So wird das, was an verständlichem Vorbehalt gegen eine im Rechtsleben freilich in diesem Sinne kaum vorkommende Unwandelbarkeit gemeint ist, potenziert und damit übergewichtig. Eine zweite Erwägung führt zu der Deutung, daß die konkrete Anwendung jener theologischen Sätze in so hohem Maße von partikularen, zeitlichen und nationalen Verhältnissen abhängt, daß schon darum von allgemeinen Grundsätzen nicht gesprochen werden kann. Auch diese Auffassung ist bedenklich. Denn sie setzt im Stile der liberalen Theologie

das Element der außertheologischen Faktoren im Gestaltungsprozeß so hoch an, daß die Eigentümlichkeit der Kirche dahinter bis zur Unerkennbarkeit verschwindet. Das würde in der Konsequenz heißen, daß die Kirche selbst keine historische Identität erkennbarer Art besitzt. Jeder Gebildete weiß, daß etwa die großen historischen Rechtskreise des germanischen oder römischen Rechts, das Recht auch anderer Kulturkreise gewisse unverwechselbare Eigenheiten besitzt. Es von vornherein aber auszuschließen, daß die Kirche ihre unverwechselbare Eigenheit besitzt, hieße in der Konsequenz, daß sie außerstande wäre, in die Geschichte selbst einzugehen. Sie bliebe immer irgendwie außerhalb und oberhalb der konkreten Geschichte. Auch wenn man auf diese Folgerungen Barth nicht mit Sicherheit behaften kann, so drängen sie sich doch auf und können nicht ausgeschlossen werden. Es liegt diese Erwägung in Richtung der kritischen Fragen, die ich im größeren Zusammenhang in Kap. I meines Kirchenrechtswerkes an Barth gestellt habe.

Etwas deutlicher äußert sich Erik Wolf, der übrigens trotz mancher Verbindung zu Barth nicht in dem Grade als dessen juristischer Interpret oder Gewährsmann verstanden werden darf, wie vielfach angenommen wird. Er warnt (Ordnung der Kirche, S. 10) sicher mit Recht gegen die kritiklose Übertragung von Grundbegriffen der allgemeinen Rechtslehre oder allgemeinen Kirchenrechtslehre auf das Kirchenrecht, vor dem abstrakten Rationalismus des 18. und dem juristischen Positivismus des 19. Jahrhunderts. Aber das sind abgelebte Gegner; es fällt auf, daß keine Abgrenzung im Raum des 20. Jahrhunderts versucht wird. Mit der Ablehnung jener Haltungen wird eine Begründung für die hier ebenfalls ausgesprochene Bestreitung des allgemeinen Kirchenrechts nicht gegeben. Nach späteren Ausführungen muß das Kirchenrecht zugleich unionstheologisch auf das Verbindende, kontroverstheologisch auf die Herausarbeitung des um der Wahrheit willen Streitigen und zugleich „existential-theologisch" ausgearbeitet werden (S. 19). Wolf wendet sich also zunächst nur gegen die Deduktion aus problematischen Allgemein- und Obersätzen — sicher zu Recht. Er wendet sich dann — bis zu einer gewissen polemischen Abwertung der historischen Bekenntnisse — gegen eine Ideologisierung des Bekenntnisbegriffs, durch welche jeder einzelne Satz des Kirchenrechts je nach dem Bekenntnis einen anderen Sinn erhalten müßte. Aber zwischen der Ablehnung von Generalsätzen und dem Postulat einer mit der kritischen Kontroverse verbundenen Unionstheologie fällt die Frage nach dem gegebenen Bestand allgemeinen Kirchenrechts stillschweigend dahin. Ich finde jedenfalls nicht, daß sie von ihm irgendwo ernstlich in Angriff genommen worden ist. Nach wie vor werden die verschiedenen historisch-bekenntnismäßigen Typologien von Kirchenrecht einander gegenübergestellt, die sich dann irgendwo — wenn auch annahmeweise nicht erst am Jüngsten Tage — wie die Gerade im

Unendlichen eines versöhnenden johanneischen Kirchenrechts treffen sollen. Das Verdikt gegen das allgemeine Kirchenrecht hält durch.

Auch hier vermisse ich die eigentliche Begründung. Im Gegenteil; wenn Wolf sich gegen die Ideologisierung des Kirchenrechts wendet, nach welcher identische Sätze in unterschiedlichen konfessionellen Zusammenhängen einen verschiedenen Sinn haben müßten, so würde die Ablehnung des allgemeinen Kirchenrechts gerade dorthin führen, wo Wolf selbst nicht hin will. Der Hinweis auf Spuren ökumenischen Kirchenrechts in allem konfessionellen Kirchenrecht verkleinert das Phänomen und Problem durchhaltender Gemeinsamkeit bis zur Unkenntlichkeit. Das gemeinsame Prinzip der Offenheit und Vorläufigkeit meint etwas anderes. Hier wird einmal die Gemeinsamkeit der Haltung mit Barth sehr deutlich. Insoweit gilt auch für Wolf das oben Gesagte.*

Als ein dritter Autor wendet sich Dietrich Pirson gegen meine Annahme gemeinen Kirchenrechts mit dem Satze: „Gemeinsame Rechtsinstitute in verschiedenen Kirchen begründen noch keinen Bestand an universal-kirchlichen Normen", und begründet dies damit, meine Meinung beruhe auf einer bekenntnismäßigen Auffassung, nach welcher der gottesdienstlichen Tradition in besonderem Maße konstitutive Bedeutung für die kirchliche Ordnung zukomme („Universalität und Partikularität der Kirche" — Ius Ecclesiasticum I, S. 289, Text und Anm. 239). Nun hat Karl Barth im Rahmen der von ihm entwickelten theologischen Voraussetzungen das Kirchenrecht als liturgisches und bekennendes Recht qualifiziert. Diesen Gedanken habe ich aufgenommen, aber ihn doch dahin abwandeln müssen, daß er nicht als Deduktionsbasis ex nunc von uns aus gelten könne, sondern als heuristischer Schlüssel für das Bildungsgesetz allen Kirchenrechts in seinen sehr verschiedenen Gestaltungen sich bewähren müsse. Abgesehen davon, daß ich mit Barth also von der Dualität von Liturgie *und Bekenntnis* ausgegangen bin, ist für mich die Tradition als solche so wenig wie für Barth ein Beweisgrund.

Es handelt sich also nicht um die materialen Inhalte irgendeiner Tradition, sondern um die Aufweisung eines Bildungsgesetzes, nach welchem sich durch Liturgie und Bekenntnis Kirchenrecht bildet, weil sie die spezifischen Handlungsformen sind, in denen sich Kirche vollzieht. Man wird schwerlich Barth das unterstellen können, was man meint, bei mir vermuten zu können.

Nun hat Dietrich Pirson das besondere Verdienst, durch seine Schrift einen Schritt aus dem traditionellen Partikularismus der Betrachtung herausgetan zu haben. Seine These ist es gerade, daß die Universalität der Kirche die Voraussetzung aller kirchenrechtlichen Legitimität in jedem partikularen Zusammenhange ist. Daß dies nicht notwendig eine sichtbare institutionelle Form von Ein-

* Vgl. hierzu W. Steinmüller, Ev. Rechtstheologie, Köln/Graz 1968, Band I, S. 340 f., 378 ff.

heit erfordert, ist außerhalb des Streites. Da die Begründung für die Ablehnung meiner These deren Voraussetzungen selbst nicht trifft, vermisse ich auch hier die Benennung der Gründe, die Pirson — übrigens ohne Beziehung zu Barth und Wolf — im Ergebnis zu der gleichen Ablehnung führt.

Die Bedeutung und die Verantwortung dieser Positionen ist deswegen so groß, weil sie selbst unter der Voraussetzung ihrer theoretischen Richtigkeit die Bedeutung derjenigen Rechtssätze ungemein vermindert, in denen auf Grund eines unbestreitbaren Konsenses gemeines Kirchenrecht objektiv nachweisbar ist. Wenn also theoretische Gründe dagegen beständen, im strikten Sinne von allgemeinem Kirchenrecht zu sprechen, so schließt das den vorhandenen Tatbestand nicht aus, müßte ihn aber zugleich verdunkeln. Wie wäre denn die ökumenische Situation von heute, wenn nicht von dem anerkannten Satz ausgegangen werden könnte, daß die Taufe die unverlierbare Gliedschaft in der Kirche begründe! Wie würde sich die ökumenische Christenheit verstehen, wenn ihr nicht jenes unverwechselbare Element von Öffentlichkeit eignete, welches weder eine bloße Tatsache noch allein eine theologische Position bedeutet, sondern zugleich einen sehr bestimmten rechtlichen Horizont und rechtliche Folgerungen einschließt! Wie würde diese Christenheit aussehen, wenn sie sich nicht von Anbeginn in konkreten, leiblich versammelten Gemeinden zusammenfände, so daß also eine abstrakte Reichsunmittelbarkeit isolierter gläubiger Individuen in ihr ausgeschlossen ist? Es sind also gerade solche Elemente, die die reformatorischen Kirchen aufs stärkste bewegen, die von Grund auf diese rechtlichen Strukturen mitbestimmen.

Freilich besteht unverkennbar zwischen dem universalen Anspruch allgemeinen Kirchenrechts und dem Geltungsbereich der nachweisbaren Konsense über solches Recht eine bemerkliche Differenz. Gerade hier aber ist die bloße Alternative von Bejahung und Verneinung, das „Alles oder Nichts" verderblich. Es haben ja bekanntlich die großen verfaßten Kirchen von der griechischen Orthodoxie bis zum Calvinismus eine unbestrittene gemeinsame Bekenntnisgrundlage in den drei altkirchlichen Symbolen. Diese Symbole sind jedoch nicht die Basis für alle Kirchen, die im Ökumenischen Rat vereinigt sind. Trotzdem besteht evident keine frontale Antithese in dieser dogmatischen Frage. Ähnlich ist es auch in den Sätzen des allgemeinen Kirchenrechts. Gewisse Grundsätze sind von allen den — und gerade den großen — Kirchen rezipiert, die sich über die einschlägigen Fragen verbindlich geäußert haben. Viele der übrigen Kirchengemeinschaften haben diese Fragen beiseite gelassen. Die Erfahrung der Arbeit in der Faith and Order Commission on Institutionalism hat aber gezeigt, daß die Vertreter wesentlicher Freikirchen über weite Strecken dann mit den historischen Großkirchen auch hier einig gehen, wenn sie auf die bisher von ihnen unbeachtete Relevanz solcher Fragen in einem geduldigen und brüderlichen Gespräch aufmerksam gemacht werden.

Ein Analogon zu dieser Lage stellen die konziliaren Aussagen über das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu den getrennten Christen dar. Wenn hier zwischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften unterschieden wird, so sind bekanntlich hierfür gerade kirchenrechtliche Elemente, wie etwa die apostolische Sukzession der Bischöfe, wesentlich. Daß aber an dieser Stelle nebeneinander von Kirchen von unbestrittener kirchenrechtlicher Existenz und kirchlichen Gemeinschaften gesprochen wird, zeigt, daß diese Differenz, so wichtig sie auch genommen wird, zugleich doch weder fundamental noch radikal ist.

Für das Selbstverständnis der ökumenischen Bewegung und ihren Fortgang ist es wesentlich, ja unerläßlich, daß wir auf diese Konvergenzpunkte mit Sorgfalt achten, ohne über die Zwirnsfäden des theoretisch unlösbaren Generalienproblemes zu stolpern. Würden wir die faktische Bedeutung übersehen, die diese Gemeinsamkeiten besitzen, würden wir gezwungen, unseren Ausgangspunkt von der historischen Partikularität der getrennten Kirchen so zu nehmen, daß auf Grund eines sogenannten Ansatzes, eines mehr oder minder klar umschreibbaren Vorverständnisses jeder einzelne Satz in seiner Bedeutung verändert und affiziert werden würde. Man muß also, wenn man das eine bestreitet, fast unvermeidlich das Entgegengesetzte mit nicht weniger gefährlichen Konsequenzen tun. Ich vermag freilich die oben zitierte Grundauffassung von der Universalität der Kirche als Voraussetzung aller Legitimität des Kirchenrechts denkerisch auch jetzt nicht mit der Bestreitung allgemeinen Kirchenrechts zu vereinen.

Ungeachtet der hier liegenden Gegensätze versuche ich im folgenden, eine gewisse Bestandsaufnahme der für mich erkennbaren Sätze gemeinen Kirchenrechts vorzulegen. Dabei ist erneut auf jene Differenzierung zu verweisen, daß ein Teil dieser Sätze wesentlich im Konsens der verfaßten Kirchen steht, nämlich derjenigen, die es auf sich genommen haben, die Problematik von Kirchenverfassung bis zu einer gewissen Schlüssigkeit verantwortlich auszutragen, und die es gerade deswegen mußten, weil sie als umfassende Volks- und Landeskirchen sich nicht auf Minderheiten und theologisch begrenztere Positionen beschränken. Sehr viele Versuche, diesen Problemen zu entgehen, beruhen gerade auf dem Verzicht, aber auch der Weigerung, die damit verbundene Verantwortung für die Öffentlichkeit, die Allgemeinheit des christlichen Glaubens als Angebot für jedermann wirklich durchzuhalten. Viele engere Zusammenschlüsse höchst achtbarer Christen, die aus sehr verständlichen Gründen sich von den institutionellen Großkirchen getrennt haben, leben insoweit auf Kosten derjenigen, mit denen sie nichts zu tun haben wollen, und überlassen es ihnen, die Last und Mißlichkeit dieser Aufgaben sichtbar zu tragen. Die im Nachfolgenden vorgeführten Sätze wollen also in der bezeichneten Differenzierung gelesen werden.

Es ist bei alledem nicht vermeidlich, daß bei der Formulierung bestehender Rechtsgrundsätze ein Element der Interpretation einfließt, welches sie voller aus-

legt, als sie vielleicht überall verstanden werden. Unvermeidlich geht diese Interpretation bis zu einem gewissen Grade auch in die Forderung über. Aber der kundige Leser wird das, was hier nicht zu scheiden ist, doch in etwa zu unterscheiden wissen.

Ein solcher Versuch bedeutet freilich auch eine Art Appell, eine dringende Erinnerung, einen Stachel für alle zukünftige Arbeit, das nicht aus den Augen zu lassen, was – im schlimmsten Fall als hypothetische Basis der Gemeinsamkeit – sich für die Zukunft als fruchtbar erweisen wird. Auch wer diese Sätze mehr oder minder weitgehend bestreiten würde, müßte doch zur Kenntnis nehmen, daß die darin beschlossenen Lebensgehalte und Probleme ihn selbst zu einer besseren und angemesseneren Gestaltung verpflichten. Tradition ist in diesem Sinne gerade nicht Bindung an Vorentscheidungen, durch die alles schon geklärt ist. Sie bringt vielmehr im Gegenteil in der vorfindlichen Gestaltung ins Bewußtsein, worum es der Christenheit schon immer gegangen ist und worum es einer zukünftigen Christenheit unter ihren eigenen Bedingungen und in ihren eigenen Formen immer erneut wird gehen müssen. Man wird freilich erkennen, daß in diesen, auch wieder sehr bescheidenen Basisformulierungen ein hohes Maß von Einsicht und konkretem Gehorsam liegt, welches unsere Achtung und Aufmerksamkeit erfordert. Es wird also versucht, einen bestehenden Konsens der Kirche über bestimmte Rechtsgrundsätze oberhalb der partikularen Verschiedenheiten zu formulieren. Um der Klarheit willen ist es dabei an einzelnen Punkten notwendig, die Stellen mit aufzuweisen, an denen der Grundkonsens dann wieder auseinandergeht. Der Konsens ist seit langem vorhanden und evident, obwohl wegen der partikularrechtlichen Betrachtung und der Vereinzelung der Sachprobleme in der Kirchenrechtslehre diese unbestrittene Rechtslage bisher kaum ins Bewußtsein getreten ist. Für die partikularen Kirchen bedeuten und erfordern solche Sätze nicht eine Änderung ihrer Grundsätze, sondern deren Präzisierung im Blick auf diese Gemeinsamkeit.

Damit gehe ich nunmehr auf die konkreten Sätze über:

I. Taufe

1. Die Taufe kann von jedem verantwortungsfähigen Menschen ohne Rücksicht auf seinen Glauben und seine eigene Taufe gültig vollzogen werden, sofern er dabei die Intention hat, zu tun, was die Kirche tut, und das Wesentliche der Form beachtet (Ketzertaufe).

2. Die Taufe ist nicht wiederholbar.

3. Die Taufe begründet die Gliedschaft in der allgemeinen Kirche. Jeder Christ ist volles Glied der Kirche an allen Orten.

II. Gemeinde

4. Gemeinde im Sinne des Kirchenrechts ist diejenige Versammlung getaufter Christen, in der das Evangelium dergestalt ausgerichtet wird, daß der Christ in ihr zu jeder Zeit alles zum Heil Erforderliche empfangen kann (Suffizienz der Gemeinde).

5. Die Gemeinde ist darauf angelegt, ständig („in der Apostel Lehre, im Brotbrechen und im Gebet", Apg. 2, 42) zusammenzubleiben. Dem widerspricht nicht, daß eine gottesdienstliche Versammlung im Einzelfall im gleichen Sinne Gemeinde ist. Daraus kann jedoch der Begriff der Gemeinde nicht im Sinne jeweiliger Aktuosität verstanden werden (Ständigkeit der Gemeinde).

6. Jeder Christ ist gehalten und verpflichtet, sich einer Gemeinde anzuschließen und zuzurechnen. Dieser konstitutive Gemeindezwang ist nicht mit dem regulativen territorialen Parochialzwang zu verwechseln (Gemeindezwang). Es gibt also keine reichsunmittelbare Gliedschaft der allgemeinen Kirche ohne Verweisung des einzelnen auf eine konkrete, gemeindeartige Bindung.

7. Jeder Christ ist verpflichtet und berechtigt, nach dem Maß der ihm verliehenen Gaben zum Dienste der Gemeinde und ihrer Auferbauung beizutragen. Jeder Christ ist verpflichtet und berechtigt, das Evangelium missionarisch auszubreiten (Dienst- und Missionspflicht).

8. Christen besitzen als solche, und nicht nur hilfsweise iure civili, Vereinigungsfreiheit. Jede Vereinigung von Christen kirchlichen Rechts ist jedoch verpflichtet, sich zu Kirche und Gemeinde in der Gemeinsamkeit des Dienstes in verbindliche Beziehung zu setzen und darauf in Anspruch nehmen zu lassen (Vereinigungsfreiheit kirchlichen Rechtes).

9. Die Kirche kann besondere Lebens- und Dienstgemeinschaften von Christen mit bestimmter Mitgliedschaft als Gemeinden eigener Art anerkennen und ihre Glieder vom Gemeindezwang freistellen. Die Gottesdienste auch solcher Gruppen sind grundsätzlich öffentlich (exemte Sondergemeinden).

III. Gottesdienst

10. Der Gottesdienst ist in allen seinen Teilen öffentlich, sofern die Gemeinde nicht aus seelsorgerlichen und pädagogischen Gründen noch nicht zu vollen Aktivrechten aufgenommene Mitglieder von der Teilnahme ausschließt oder die Öffentlichkeit durch äußeren Zwang oder Gefahr der Verhinderung unmöglich wird. Daher sind auch Sondergottesdienste aus persönlichen Anlässen keine Privatgottesdienste, unbeschadet der Freiheit des Christen, sich im privaten Kreise zur Erbauung zu versammeln (Öffentlichkeit des Gottesdienstes).

11. Die Verbindung mit dem einen gleichen Herrn und die Allgemeinheit der Kirche verbieten nicht, sondern ermöglichen und erlauben die Verschiedenheit

gottesdienstlicher Formen, sofern sie die unverkürzte Ausrichtung des Evangeliums ermöglichen.

IV. Amt

12. Die Ordination zum Amt der Kirche intendiert und versteht sich als Übertragung des Amtes in der allgemeinen Kirche. Es gibt daher nur im tatsächlichen, nicht im rechtlichen Sinne etwa Bischöfe der römisch-katholischen, lutherischen Kirche usw. Die Bestellung zu Verrichtungen, die auf bestimmte Personen und Sachbereiche beschränkt ist, ist in diesem Sinne daher kein Amt (Universalität des Amtes).

13. Die Ordination zum Amt der Kirche ist nicht wiederholbar, auch nicht nach vorgängiger disziplinarer Aberkennung der mit ihm verbundenen Rechte. Von der Ordination ist die Einsetzung in bestimmte wechselnde Amtsbereiche und Funktionen zu unterscheiden (Verbot der Reordination).

14. Das Amt der Kirche ist jedem Christen — Eignung vorausgesetzt — ohne Rücksicht auf Abstammung und soziale Herkunft zugänglich (hinsichtlich des Geschlechtes bestehen Unterschiede der Rechtsauffassung) (Geistlichkeit des Amtes).

15. Die Ordination ist eine gemeindeöffentliche gottesdienstliche Handlung. Sie wird im Regelfall (außer im Fall der Not oder Verhinderung) durch mindestens drei dazu Bevollmächtigte (in denen sich die Gesamtkirche repräsentiert) unter Gebet und Handauflegung vollzogen. (Die Anforderungen, die an die Ordinationsvollmacht gestellt werden, sind in den getrennten Kirchen verschieden.)

16. Unbeschadet unterschiedlichen Verständnisses über Intention und Weise ihres Handelns bekennt sich die Kirche zu der ihr gegebenen Verheißung, daß in ihr konkret Vergebung der Sünden geschehen kann (Schlüsselgewalt).

17. Die Kirche beansprucht Pflicht und Recht, aus schwerwiegenden geistlichen Gründen Glieder mit dem Ziele auszuschließen, sie dadurch als rechte Mitglieder wiederzugewinnen (Schlüsselgewalt).

18. Unbeschadet der Frage, ob und in welchem Sinne Gruppen von getauften Christen ohne Amt und bestimmte Verfassung als Formen der Kirche angesehen und anerkannt werden können und müssen, sind sich die verfaßten Kirchen darüber einig, daß zu den Merkmalen der Kirche das mit ihr gestiftete apostolische Amt (in der Singularität oder der Pluralität der Ämter, in Gleichheit oder Ungleichheit) gehört.

V. Gesamtkirche

19. Eine jede Gemeinde ist gehalten, vermöge ihres Charakters als Glied und Gliederung der allgemeinen Kirche, die Gemeinschaft mit allen ihr erreichbaren

Gliederungen zu suchen, von denen sie nicht durch kirchentrennende Unterschiede geschieden ist (Grundsatz der Interdependenz, Autarkieverbot).

20. Partikulare Kirchengemeinschaften können Selbständigkeit nur insofern beanspruchen, als die Ausrichtung ihres Auftrages unter den gegebenen realen Bedingungen erfordert, nicht jedoch auf Grund der nationalen Gemeinsamkeit ihrer Glieder (Verwerfung des Ethnizismus).

21. Die Ausübung der mit der Zugehörigkeit des einzelnen Christen, der Gemeinde und Partikularkirche zur allgemeinen Kirche verbundenen Rechte wird durch die bestehenden kirchentrennenden Unterschiede und die dadurch bedingte Aufhebung der (vollen) Kirchengemeinschaft nur gehemmt; sie sind selbst nicht aufgehoben. Andererseits unterliegt ihre Ausübung am anderen Ort in der allgemeinen Kirche der wechselseitig anzuerkennenden guten Ordnung in brüderlicher Liebe.

Der nachfolgende Absatz VI würde gedanklich als allgemeine Voraussetzung vorzuschalten sein. Um aber den Bedenken zu entgehen, daß er vorweg Gesichtspunkte des Autors dem Ganzen auf dem Wege der Abstraktion entnimmt und zugleich unterschiebt, ist in diesen letzten Sätzen, die eine etwas andere Qualität haben, versucht worden, eine Art Wurzel zu ziehen.

VI. Allgemeine Grundsätze

22. Alles Recht der Kirche und in der Kirche ist Dienstrecht. Es verleiht nicht Macht, sondern an den Auftrag gebundene Vollmacht. Diese dient der Sammlung und Sendung.

23. Die Kirche gründet sich auf das in ihr ständig gottesdienstlich erneuerte, gelehrte und gelebte Bekenntnis, daß Jesus Christus ihr Herr, Gott und Heiland sei. Sie besitzt ihre Legitimation nicht ohne dieses Bekenntnis.

24. Alle einzelnen Christen, Gemeinden und partikularen Kirchen sollen untereinander das Band des Friedens halten und bewahren und darum auch nach Frieden mit jedermann trachten und Frieden stiften (Friedenspflicht).

25. Die Armen, Kranken und Gefangenen und Verfolgten haben als die verborgenen Stellvertreter des Herrn ein besonderes ständiges Anrecht an die Kirche (diakonischer Charakter des Kirchenrechts).

Gesellschaftliche Diakonie und Entwicklungsethos

VON WOLFGANG SCHWEITZER

In einem Aufsatz über „Das Recht des Begriffs ‚gesellschaftliche Diakonie'" hat H.-D. Wendland sich noch vor wenigen Jahren gegen den Vorwurf wehren müssen, in dieser Wortverbindung werde der neutestamentliche Sinn und Gebrauch des Wortes Diakonie überschritten. Ihm wurde damals vorgehalten, Diakonie könne nur „die Hilfe des Christen für den einzelnen, notleidenden Mitmenschen" bezeichnen.[1] Wendland hielt dem — mit Recht — entgegen, daß die gesellschaftliche Diakonie „selbstverständlich letzten Endes auch — wenngleich mit Hilfe vieler Vermittlungen — auf den Einzelmenschen zielt" und daß andererseits „nicht erst seit gestern und heute die traditionelle Diakonie sich einer Fülle von weltlich-gesellschaftlichen Hilfsmitteln bedient und bedienen muß ... um zu ihrem Ziel ... zu gelangen".[2]

Die falsche Alternative, als dürfe christliche Liebe nur spontan handeln und sich daher nicht institutionalisieren lassen, war bereits in einer früheren Diskussion zwischen H. Thielicke und P. Philippi als solche bloßgestellt worden. Sogar der „barmherzige Samariter" ließ dem spontanen Entschluß zur Hilfe sehr wohlgeplante Maßnahmen folgen.[3] Und wenn es allgemein um die Frage geht, ob Diakonie nur dann berechtigt sei, wenn man nachweisen kann, daß es sich um eine Wiederbelebung der im Neuen Testament — spärlich genug — bezeugten urchristlichen Diakonie handelt, so ist auch an diesem methodisch wichtigen Punkte die Antwort von Wendland längst gegeben worden: Es ist „ganz klar, daß schon die Väter der evangelischen Diakonie die Grenzen der apostolischen, urchristlichen Kirche in dieser Hinsicht *weit* überschritten haben. Von einer ‚Erneuerung' der neutestamentlichen Diakonie im engeren Sinne des Wortes, das heißt im Sinne der Wiederherstellung, kann gar keine Rede sein; die evangelische Diakonie des 19. Jahrhunderts schafft Einrichtungen und gebraucht einen Begriff von Diakonie, der dasjenige *weit* hinter sich läßt, was wir im Neuen Testament vor uns haben".[4] Würden wir in ethischen Fragen — und um eine solche geht es hier — in die Methodik eines naiven Biblizismus zurückfallen, so wäre sehr viel theologische Arbeit umsonst geleistet worden (und das gilt für die Dogmatik selbstverständlich in gleicher Weise). Dann müßte man womöglich die zur herkömmlichen Tracht der Diakonissen gehörende „Haube" mit den Argumenten in Verbindung bringen, die Paulus 1. Kor. 11, 5 ff. zugunsten des Gebrauchs von Kopfbedeckungen der Frauen im Gottesdienst anführt — aber dann bitte auch mit

allen mythologischen Vorstellungen, die der Text impliziert! Verhaltensweisen, über die die Bibel berichtet, können nur im Kontext der damaligen Zeit als Antworten des Glaubens verstanden werden: Entsprechende Antworten heute zu finden, ist eine Aufgabe, die mehr erfordert als nur die Nachahmung biblischer Modelle. Das schließt nicht aus, sondern es schließt ein, daß die in der Bibel gebrauchten Begriffe – wie zum Beispiel der des Dienens, Diakonie – heute aufgenommen und bei dieser Aufnahme ausgeweitet werden: Ihr Sinn verschiebt sich entsprechend den veränderten Aufgaben an einigen Punkten. Das Motiv, das zum Gebrauch des Begriffes Veranlassung gab, kann aber durchaus dasselbe sein; deshalb besteht kein Grund, gegen die Ausweitung prinzipiell Einspruch zu erheben. Allenfalls wäre zu bedenken, ob man durch zusätzliche Bezeichnungen unterscheidender Art andeuten sollte, daß Diakonie in unserer Zeit auf verschiedenen Wegen gehen muß: die *fürsorgerische*, aus dem 19. Jahrhundert (nicht unmittelbar aus der Urchristenheit) stammende Diakonie schafft Einrichtungen, die möglichst schnell dem einzelnen, in eine unmittelbare Not geratenen Menschen helfen sollen, während *gesellschaftliche Diakonie* solcher Not vorbeugen will: sie will heute Einrichtungen schaffen bzw. gesellschaftliche Strukturen so verändern, daß möglichst wenige Menschen morgen oder übermorgen in Not geraten; wobei – wie oben bereits zitiert – letzten Endes selbstverständlich auch hier der einzelne Mensch das Ziel der Bemühungen ist. Ebenso ist das Motiv das gleiche: die Liebe leitet die Christen an, ihre Phantasie – nun im Bereich der gesellschaftlichen Gefahren und Möglichkeiten – in den Dienst des Mitmenschen zu stellen.[5]

In dem Bemühen, ein für die heutige Zeit sinnvolles Leitbild – ein „mittleres Axiom" im Sinne *J. Oldhams* – zu finden, hat bereits die Weltkirchenkonferenz von Amsterdam 1948 den Begriff „verantwortliche Gesellschaft" geprägt.[6] Obwohl H.-D. Wendland zu dieser Zeit aus der ökumenischen Diskussion ausgeschaltet war (er war noch in Kriegsgefangenschaft), hat er sich in den folgenden Jahren mit großem Nachdruck für diesen Begriff eingesetzt. Gegenüber den in Deutschland und in der deutschen „Inneren Mission" im Gefolge *J. H. Wicherns* gebrauchten konservativen Leitbildern diakonischen Handelns[7] hatte dieser Begriff den großen Vorzug, die wechselseitige Verantwortung der Menschen füreinander und die Notwendigkeit der Kontrolle derjenigen, die Macht haben, durch die davon Betroffenen zum Ausdruck zu bringen. Das heißt: der Begriff enthielt demokratische und rechtsstaatliche Elemente, ohne jedoch die Ökumene auf eine bestimmte demokratische Verfassungsform festzulegen.[8] Wendland unterstrich, daß „die Forderung der verantwortlichen Gesellschaft" als Ausdruck des Dienstwillens der Liebe, also der „gesellschaftlichen Diakonie", nur im klaren Wissen darum erhoben werden kann, „daß es sich hierbei um eine geschichtsbedingte, sozialethische Entscheidung handelt, die trotz ihrer universalen Bedeu-

tung, ihrer Bezogenheit auf die Gesamtgesellschaft, doch nur eine geschichtlich begrenzte Aktualisierung der Liebe darstellt, an deren Stelle in andern Geschichtszeitaltern einmal andere Forderungen treten können".[9] Er ließ auch in diesem Zusammenhang keinen Zweifel daran aufkommen, daß neben solchen Forderungen der gesellschaftlichen Diakonie auch der Appell an den einzelnen berechtigt bleibt, sich einzelner notleidender Menschen oder notleidender Gruppen der Gesellschaft anzunehmen und an ihnen beispielhaft die „Praxis der Nächstenliebe" zu üben.[10]

Inhaltlich bestimmte Wendland den Begriff „verantwortliche Gesellschaft" einerseits von dem Begriff der gesellschaftlichen Partnerschaft her (den er sorgfältig abgrenzte gegenüber dem verschwommenen Begriff der „Gemeinschaft", die Positionsdifferenzen in der Gesellschaft ignoriert).[11] Zugleich machte er geltend, daß es sich bei diesem Begriff um die Grundforderung einer „realen Utopie" handelt, die „auch die Einzelforderungen und Reformvorschläge, in denen sie sich selbst artikuliert und ausspricht, gleichwohl entschieden überschreitet". Sie hat also einen „kritisch-transzendierenden Charakter", eine „kritisch-revolutionierende Kraft der noch nicht verwirklichten ‚Utopie' der zukünftigen Gesellschaft".[12] Es verdient festgehalten zu werden, daß der Jubilar immerhin als Fünfundsechzigjähriger sich in solcher Weise ausgedrückt hat — bevor unsere Studenten entsprechend „revolutionär" wurden . . . ! Das ist in Wendlands altem Interesse an der Eschatologie, der Lehre vom Reich Gottes, dem Chiliasmus begründet,[13] was nicht ausschließt, sondern gerade einschließt, daß Wendland betont: „Die ‚verantwortliche Gesellschaft' ist nicht das Reich Gottes auf Erden, auch nicht ein Übergang oder eine Brücke dahin, etwa in Gestalt einer ‚christlichen Gesellschaft', sie trägt den Charakter einer *weltlichen* und geschichtlichen Ordnung".[14] Nur kann eben auch diese Ordnung solche transzendierenden Leitbilder nicht entbehren.

Im folgenden soll nun untersucht werden, ob sich der Begriff „verantwortliche Gesellschaft" als Leitbild ökumenischen Handelns durchhalten läßt, wenn es um Fragen der modernen Entwicklungspolitik geht. Im Zusammenhang damit taucht dann unweigerlich die weitere Frage auf, inwieweit in der Durchführung von Maßnahmen zugunsten der unterentwickelten Völker ein „Entwicklungsethos" erforderlich ist, das sich noch stärker als die bisher geübte „gesellschaftliche Diakonie" von der „fürsorgerischen Diakonie" entfernt.

Noch vor wenigen Jahren schien die erste Frage kaum problematisch zu sein. Das Ziel „verantwortliche Gesellschaft" sollte selbstverständlich auch in den sogenannten Entwicklungsländern angestrebt werden; nur der Weg dorthin schien noch etwas beschwerlicher zu sein als im „Westen". Für „die Gebiete und Länder des raschen sozialen Wandels" kam es anscheinend vornehmlich darauf an, unter „Berücksichtigung ihrer eigentümlichen, historisch-sozialen Voraussetzungen

konkretere Ordnungsbilder zu entwickeln ..., zum Beispiel Möglichkeiten der allmählichen Demokratisierung oder einer Gesellschaftspolitik, welche die Entstehung eines entrechteten Proletariats in neu entstehenden Industriegebieten und Großstädten zu verhindern geeignet wäre".[15] Solche Sätze konnten um 1965 mit einem weiten Konsensus in der Ökumene rechnen. Können sie es heute noch?

Als erstes wird hier zu bedenken sein, daß sich die Einschätzung der Lage der unterentwickelten Nationen inzwischen erheblich verändert hat. Zwar bleibt die Sorge berechtigt, daß in „neu entstehenden Industriegebieten" ein entrechtetes Proletariat entstehen kann; aber die Erkenntnis, daß in den Großstädten Asiens, Lateinamerikas und Afrikas ein solches Proletariat bereits in großen Massen vorhanden ist, hat jene Sorge bereits überschattet. Was soll aus den Vielen werden, die in die Großstädte strömen in der Hoffnung, dort schneller vorwärtszukommen — und für die dort noch längst keine Arbeitsplätze zu finden sind? Die Slums am Rande dieser Großstädte sprechen eine deutliche Sprache.

Vor allem haben sich unsere Kenntnisse von dem, was in Lateinamerika geschieht, sehr verändert. Es ist immer deutlicher geworden, daß dort ganze Völker nicht erst in Industriegebieten, sondern schon längst in der Landwirtschaft proletarisch leben und ausgebeutet werden. Die Versuche, hier mit ausländischer Unterstützung durch Reformen einen Wandel zu schaffen, haben im Vergleich mit der zu lösenden Aufgabe bisher nur ganz geringe Erfolge erzielt. Ja, es scheint, als habe die Hilfe von außen eher das Gegenteil bewirkt: die Machthaber gewannen durch das von außen kommende Geld Zeit; wirtschaftliche Teilerfolge ließen soziale Reformen als weniger dringlich erscheinen.[16] Und die ausländischen Kapitalgesellschaften, die moderne Produktionsweisen einführen, erweisen sich in aller Regel als Bundesgenossen der feudalen Herrenschicht: sie können nach ihrer Interessenlage an sozialen Reformen gar nicht interessiert sein.[17] Hier ist man zu der Erkenntnis genötigt: das längst vorhandene, zum Teil in unglaublicher Armut dahinvegetierende ländliche Proletariat wird in diesem Prozeß nicht etwa aus seiner Lage befreit, sondern ihm tritt ein zweites Proletariat an die Seite: das Heer der Arbeitslosen oder schlecht bezahlten Arbeiter in den Großstädten. Die Hoffnung, daß man durch eine vernünftige und gerechte Gesellschaftspolitik all dies noch „verhindern" könnte, hat sich längst als trügerisch erwiesen. Jetzt lautet die Frage: Was muß geschehen, um diesen Zustand zu ändern?

Muß das Leitbild „verantwortliche Gesellschaft" angesichts dieser Lage aufgegeben werden? Sicher nicht. Es bleibt als Leitbild für eine ferne Zukunft sinnvoll. Offenbar vermag es aber in vielen Entwicklungsländern die Funktion nicht zu erfüllen, die es in den Industrieländern noch heute gut erfüllen kann. Aus dem Leitbild „verantwortliche Gesellschaft" und dem in ihm enthaltenen Gedanken der Partnerschaft lassen sich bei uns konkrete Forderungen für die Gegenwart

entwickeln. Nur wo dies möglich ist, erfüllt das Leitbild seinen — ohnehin ja stets nur zeitbedingt gedachten — Zweck.

In Lateinamerika scheinen jedoch alle Appelle an das Bewußtsein gemeinsamer Verantwortung und die Forderung, dementsprechende gesellschaftspolitische Reformen einzuleiten, mehr oder weniger vom Winde verweht zu werden. Kann man einem ausgebeuteten Landarbeiter den Rat geben, seinen Feudalherrn als Partner in einem gemeinsam verantworteten gesellschaftlichen Prozeß anzusehen? Offenbar setzt der Begriff „verantwortliche Gesellschaft" einen Zustand der Gesellschaft voraus, in dem die Kontrolle der Machthabenden durch die davon Betroffenen zumindest als *möglich* erscheint: hier kann man in der Tat empfehlen, verschiedene Interessen in kooperativer Weise auszugleichen, Konflikte also zu kanalisieren. Hier ist „allmähliche Demokratisierung" denkbar. Aber der entsprechende Zustand ist offenbar in vielen Ländern der Erde noch keineswegs erreicht. Und daran scheitert die „allmähliche" Demokratisierung ...

Vielleicht ist es nützlich, in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, daß nach *R. Dahrendorf* in der Zeit, als Deutschland ein Entwicklungsland war (also im 19. Jahrhundert), die „Demokratisierung" sich keineswegs von selbst als Frucht der Industrialisierung einstellte: das deutsche Bürgertum war — so lautet Dahrendorfs These — nicht darauf vorbereitet, politische Verantwortung zu übernehmen.[18] Und die Frage, ob man bei uns wirklich verstanden hat, was Demokratie ist, ist ja durchaus noch offen ... Wieviel schwieriger dürfte das alles in Lateinamerika sein! Ist es überhaupt denkbar, daß dort die ausgebeuteten Schichten anders als über Revolutionen aus ihrer Lage herauskommen und die Möglichkeit erhalten, politische Verantwortung zu übernehmen und die jeweils Machthabenden zu kontrollieren? Es ist ja auch in den USA und in Frankreich im 18. Jahrhundert kein anderer Weg gangbar gewesen: den Revolutionen, die dort stattfanden, verdanken wir unsere demokratischen Verfassungen (hinter denen unser demokratisches Bewußtsein oft weit zurückbleibt).

Wir alle haben uns in den letzten zehn Jahren die Periode des „raschen sozialen Wandels" zu sehr als eine Übergangsperiode vorgestellt, die mit einigem Geschick verhältnismäßig friedlich verlaufen könnte. Seit der Genfer Konferenz 1966 wird diese Vorstellung von den Vertretern der Entwicklungsländer zunehmend infrage gestellt. Und damit wird — wie schon oft bemerkt wurde — die Relevanz des Begriffes „verantwortliche Gesellschaft" fraglich. Noch einmal: als Fernziel bleibt dies Leitbild gewiß sinnvoll. Aber als Leitbild für das heute notwendige christliche Handeln hilft der Begriff nicht weiter; die Vertreter der Dritten Welt fürchten gelegentlich sogar, daß das heute Notwendige durch diese Maxime verdeckt werden könnte.

Die Aufgabe, für die Länder der Dritten Welt „konkretere Ordnungsbilder"

zu entwickeln, bleibt bestehen. Wir müssen im ökumenischen Dialog aber begreifen lernen, daß es diesen Ländern heute zunächst darauf ankommt, die bei ihnen bestehende Unordnung aufzuheben; deshalb die drängende Frage nach der Rechtfertigung von Revolutionen. Wir sollten nicht versuchen, uns dieser Frage dadurch zu entziehen, daß wir in abstrakter Weise das Pathos von Revolutionären analysieren, die sich ihre Wunschträume gern zusätzlich theologisch legitimieren lassen möchten. Das steht nicht zur Debatte, sondern zur Debatte steht, ob die christlichen Kirchen es dabei bewenden lassen können, zu Reformen aufzurufen — obwohl sich immer wieder herausstellt, daß die infrage kommenden Machthaber zu Reformen nicht bereit sind.[19] Mag sich hier und da in die Argumentation der Engagierten eine Geschichtstheologie einschleichen, die uns auf Grund bitterer Erfahrungen verdächtig ist: angesichts der dringenden Frage, wie schreiende Ungerechtigkeiten zu beseitigen sind, ist dies in der ökumenischen Debatte ein Nebenthema, über das man sich wohl leicht einigen könnte. Es geht nicht um abstrakte, zeitlos gültige Grundsätze, sondern — wie beim Begriff „verantwortliche Gesellschaft" — um die Formulierung eines „mittleren Axioms" im Blick auf bestimmte geschichtliche Situationen in bestimmten Ländern. Wenn das Bemühen, sich darauf einzulassen, immer als Geschichtstheologie abgestempelt werden sollte, würde der Weg zur ethischen Reflexion konkreter Situationen grundsätzlich blockiert. Darauf wird sich jedenfalls eine evangelische Sozialethik nicht einlassen können.

Es muß freilich zugegeben werden, daß es schwer fällt, solche Reflexionen noch unter den Begriff „gesellschaftliche Diakonie" zu subsumieren. Die eingangs erwähnte Diskussion hatte gezeigt, daß eine Ausweitung des Begriffes Diakonie bereits im 19. Jahrhundert vorgenommen worden ist. Das, was nach dem zweiten Weltkrieg unter dem neuen Stichwort bei uns in Gang gebracht wurde, konnte man noch als Fortsetzung dieser „Ausweitung" verstehen. Es läßt sich verhältnismäßig leicht nachweisen, daß in allen drei Stadien — wenn wir uns einmal auf diese drei beschränken — die christliche *Liebe* das treibende Motiv war und ist: in der Urchristenheit die Liebe zu den einzelnen, die in Not geraten waren, durch entsprechende Sofortmaßnahmen. Diese Praxis setzte sich jahrhundertelang im „Almosengeben" fort. Später die Organisation dieser Liebe: es wurden Einrichtungen geschaffen, die vielen einzelnen Notleidenden und damit dem Volk als ganzem zur Heilung helfen sollten.[20] Und dann bei der „gesellschaftlichen Diakonie" das Bemühen um möglichst frühzeitige Vorsorge zur Verhinderung von Notlagen. Schon in diesem Stadium nimmt die Liebe die Gestalt des Strebens nach größerer zwischenmenschlicher Gerechtigkeit an: künftige Notlagen sollen durch gerechten Ausgleich verhindert werden. In der Sprache der Reformatoren: die Liebe treibt hier bereits ein „fremdes Werk"; aber man kann doch noch erkennen, daß sie am Werke ist. Sie braucht sich noch nicht unter dem „Schein

des Gegenteils" zu verbergen. Sie bedient sich bestimmter Mittel, die mit ihrem Grundmotiv noch im Einklang stehen.

Das wird scheinbar anders, wenn man sich einige Aspekte des „Entwicklungsethos" klar macht, so wie es *R. Dickinson* skizziert hat. Dabei kann die Frage nach der Rechtfertigung von Revolutionen zurückgestellt werden. Schon wenn Dickinson von der „Mobilisierung der Betroffenheit und der technischen Kompetenz in Organisationen und Bewegungen" spricht, „die das bestehende Machtgefüge beeinflussen können",[21] entsteht ein Bild, das sich von der bisherigen Praxis nicht nur der traditionellen Diakonie entfernt. Zwar war man sich auch im 19. Jahrhundert schon dessen bewußt, daß ohne Organisation kaum etwas erreicht werden kann: das 19. Jahrhundert war ja das Jahrhundert der Vereine — und die vielen Vereine, die diakonische Einrichtungen in Gang brachten und trugen, spielten dabei eine nicht geringe Rolle. Sie hatten sich aber in der Regel nicht das Ziel gesetzt, „das bestehende Machtgefüge" zu beeinflussen.[22] Dickinson denkt freilich nicht nur an christliche Vereine. Er macht deutlich, daß „Bewegungen" größeren Ausmaßes erforderlich sind, wenn „Entwicklung" vorwärtsgehen und nicht stagnieren soll. Sind die Christen um der Liebe zum Nächsten willen gehalten, sich solchen „Bewegungen" anzuschließen? Können sie zeigen, daß es sich hier nach wie vor um Liebe handelt? Ist der Kampf um bessere Gerechtigkeit nicht sehr oft auch ein Kampf um die eigenen Rechte?

Nach der Tradition der lutherischen Ethik sind wir geneigt, das Ringen um die Verwirklichung eigener Rechte (und sei es der Rechte der eigenen Gruppe) gegenüber dem Einsatz für das „Recht des Nächsten" ethisch zu disqualifizieren. So sollte das Motiv des Einsatzes der Liebe durchgehalten werden. Gerade daran wird aber deutlich, daß die Verabsolutierung des Liebesgebotes für die christliche Ethik zu einer Zwangsjacke werden kann, aus der sie sich unter bestimmten Umständen befreien lassen muß. Nicht die Liebe, sondern der Glaube sind letzter Maßstab für das Handeln des Christen und damit auch für seine Liebe (vgl. Röm. 14, 23).

Nehmen wir zum Glauben und zur Liebe die Hoffnung hinzu, so ergibt sich für christliches Handeln nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, sich auf die *Zukunft* auszurichten. Das spielte bereits in der Konzeption der „gesellschaftlichen Diakonie" eine wichtige Rolle. Man muß sich nun aber vor Augen halten, daß solche Ausrichtung auf die Zukunft unter bestimmten Umständen eine Vernachlässigung derer mit sich bringen kann, die in der Gegenwart Not leiden. Dickinson hat das so beschrieben: „Die meisten Entwicklungspläne konzentrieren sich auf die produktiven oder potentiell produktiven Teile der Bevölkerung — auf die jungen, wendigen und physisch tauglichen Menschen ... Die Entwicklungsexperten besitzen die Kühnheit oder den Mut, die am Rande der Gesellschaft stehenden und entwurzelten Menschen zu übersehen. Weil sie an Ergebnissen im

großen Rahmen und auf weite Sicht interessiert sind, sind sie manchmal bereit, zuzugeben, daß der Einsatz der Energie für die Randfiguren der Gesellschaft die Entwicklung nicht wirklich vorantreibt." Da es solcher Entwicklungsplanung „darum geht, dem Menschen durch grundlegende soziale Wandlungen zu helfen, *scheint* sie sich um den einzelnen, vor allem um die entwurzelten und leicht verwundbaren Menschen nicht zu kümmern".[23] Wenn man solche Planung bejaht – und die christliche Ethik wird das tun müssen –, ist in bestimmten Situationen der Konflikt mit der traditionellen fürsorgerischen Diakonie unausweichlich. Hier handelt es sich offensichtlich nur um eine Fortsetzung des Konfliktes, den auch die Väter der Diakonie des 19. Jahrhunderts mit denen durchzustehen hatten, die die einzelnen Bettler vor ihren Haustüren nicht abweisen wollten, obwohl sie wußten, daß z. B. Vater *Bodelschwinghs* Versuch, die „Brüder von der Landstraße" wieder in die Gesellschaft zu integrieren, sinnvoller war als solche spontane Unterstützung im Einzelfall. Nur, daß dies alles in dem größeren Rahmen größere und unheimliche Ausmaße annimmt: während man einerseits versuchen muß, auf weite Sicht zu arbeiten, sterben täglich bereits Tausende, weil ihnen nicht rechtzeitig geholfen wurde. Während wir Lehrstätten für junge kräftige Menschen einrichten, überlassen wir deren nächste Angehörige dem Elend und der Verzweiflung. Liebe muß sich hier unter dem „Schein des Gegenteils" verbergen.

Trotz dieser Verschärfung des Konfliktes zwischen den verschiedenen Aufgabenbereichen und Möglichkeiten der Diakonie besteht kein Anlaß, den Begriff „gesellschaftliche Diakonie" von den Tätigkeiten der Christen im Bereich der Entwicklungspolitik fernzuhalten. Auch der Dienst an der Zukunft notleidender Völker ist gesellschaftliche Diakonie – genauso wie jeder andere Versuch, zukünftige Notstände durch rechtzeitige Maßnahmen zu verhindern. Freilich wäre es töricht – und wird wohl im Ernst auch von keinem Christen gefordert –, sich völlig auf solche Arbeit im Dienste der Zukunft angesichts von Völkern zu beschränken, die in unserer Zeit von unmittelbarer Not betroffen werden. Die fürsorgerische Diakonie – also etwa die Aktion „Brot für die Welt" – hat im Blick auf die Entwicklungsländer nach wie vor große Aufgaben zu bewältigen. Gerade das Programm dieser Aktion zeigt aber, daß die Grenzen zur gesellschaftlichen Diakonie fließend sind – und auch fließend sein müssen. Es darf hier keine falschen Alternativen und auch keine einseitigen Optionen geben. Das gilt nicht zuletzt im Blick auf die Werbung für „Entwicklungshilfe": sie darf sich nie abgrenzen wollen gegenüber der Entwicklungspolitik, die auf weite Sicht arbeiten muß. Auch hier sind die Christen gefordert, mitzuarbeiten und mit nachzudenken über das, was geschehen muß. Solche Arbeit darf in der Öffentlichkeit und im Raume der Christenheit nicht als ethisch minderwertig angesehen werden. Als gesellschaftliche Diakonie steht sie im gleichen Rang wie jeder andere Dienst der Christen an ihren Mitmenschen.

[1] Zeitschr. f. Evang. Ethik (ZEE), 10. Jg. 1966, S. 171 ff.

[2] ebd. S. 172.

[3] *H. Thielicke:* Probleme des Wohlfahrtsstaates. ZEE, 2. Jg. 1958, S. 193 ff.; dazu *P. Philippi* in ZEE, 3. Jg. 1959, S. 249 ff.

[4] *Wendland* a. a. O. (ZEE 1966), S. 172.

[5] Vgl. *W. Schweitzer:* Fürsorgerische und gesellschaftliche Diakonie (in: Deutsches Pfarrerblatt, 62. Jg. 1962, S. 125–127). Ein von *H.-D. Wendland* entscheidend mitgeprägtes ökumenisches Dokument des Bemühens um gesellschaftliche Diakonie ist der Bericht über die *Studientagung in Saloniki 1959:* „Aufgaben und Möglichkeiten christlichen Handelns im raschen sozialen Umbruch" (amtliche deutsche Fassung in der ZEE 4. Jg. 1960, S. 257 ff.).

[6] „Eine verantwortliche Gesellschaft ist eine solche, in der Freiheit die Freiheit von Menschen ist, die sich für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung verantwortlich wissen und in der jene, die politische Autorität oder wirtschaftliche Macht besitzen, Gott und den Menschen, deren Wohlfahrt davon abhängt, für ihre Ausübung verantwortlich sind" (Bericht der Sektion III, Abschn. 14; in: Die Kirche und die Auflösung der gesellschaftl. Ordnung, 1948, S. 233 f.).

[7] Vgl. dazu u. a. *H.-D. Wendland,* Der Begriff Christlich-sozial, seine geschichtliche und theologische Problematik, Köln u. Opladen 1962 (Arb. Gem. f. Forschg. d. Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, H. 104).

[8] Auch *H.-D. Wendland* betonte, „daß die Zielsetzung ‚verantwortliche Gesellschaft' nicht eine Verklärung des ‚westlichen' Lebensstiles und der technischen Errungenschaften der westlichen Zivilisation darstellt" (Der Begriff der „verantwortlichen Gesellschaft" in seiner Bedeutung für die Sozialethik der Ökumene, in: ZEE 9. Jg. 1965, S. 1 ff.; Zitat S. 9 f.).

[9] ebd. S. 8. [10] ebd. S. 4. [11] ebd. S. 4 f. [12] ebd. S. 8 f.

[13] *H.-D. Wendland,* Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus. Gütersloh 1931. – Vgl. auch den Art. „Chiliasmus" im Evang. Soziallexikon, 4. Aufl., Stuttgart 1963.

[14] a. a. O. (ZEE 1965), S. 7.

[15] ebd. S. 10.

[16] Vgl. dazu aus dem Bericht an den Ausschuß für Auswärtige Beziehungen des Senats der Vereinigten Staaten (Vorsitzender J. W. Fulbright) über: Kolumbien, ein Beispiel nordamerikanischer Entwicklungshilfe; deutscher Auszug in der ZEE, 14. Jg. 1970, S. 112 f.

[17] Vgl. dazu *Ch. Elliot,* Wachstum, Entwicklung . . . oder Unabhängigkeit? ZEE, 14. Jg. 1970, S. 1 ff., bes. S. 14–17.

[18] *R. Dahrendorf,* Gesellschaft und Demokratie in Deutschland, München 1965, bes. S. 46 ff.

[19] Vgl. dazu den Bericht über die lateinamerikanische Bischofskonferenz in Medellin in: Herder-Korrespondenz, 22. Jg. 1968/10, S. 491 ff.

[20] Nach *J. H. Wichern* ging es dabei um die Heilung einer „Krankheit", die „der Staat als solcher . . . nicht heilen kann": Die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Denkschrift von 1848, S. 33; Hamburg 1948, S. 28.

[21] *R. Dickinson,* Richtschnur und Waage, Genf 1968, S. 35.

[22] Vgl. aber die in Anm. 7 genannte Schrift *Wendlands* über die „Christlich-soziale" Bewegung.

[23] *Dickinson,* a. a. O. S. 36.

Humanität und Lernprozeß

VON KARL-WILHELM DAHM

„Christlicher Humanismus" ist in den letzten Jahren zum Gegenstande einer vielfältig und oft massiv vorgetragenen Kritik geworden. Die Kritik bezieht sich nicht primär auf innertheologische Auseinandersetzungen darüber, wie das proprium des „christlichen Humanismus" und wie seine ethischen Implikationen zu definieren seien.[1] Es geht vielmehr vordringlich um die praktischen Auswirkungen des wie auch immer theologisch akzentuierten „christlichen Humanismus" auf die sogenannte „Wirklichkeit", also auf gesellschaftlich-politische Gegebenheiten ebenso wie auf die der Privatheit. In illustrierten Wochenzeitschriften kann man heute lesen, daß Quartaner in Hamburg oder in Frankfurt lapidar erklären, „christlicher Humanismus" sei ein Widerspruch in sich selbst. Denn das „christliche" Menschenbild sei seinem Wesen und seiner Herkunft nach „inhuman". Dem gleichen Argument begegnete man während der letzten beiden Jahre auf Schritt und Tritt in der westeuropäischen Öffentlichkeit; auf dem Kirchentag[2] ebenso wie in den Kampfschriften der Theologiestudenten.[3] Handlich und wohlfeil sind wichtige Bestandteile dieser Ansicht in J. Kahls Taschenbuch über „Das Elend des Christentums" zusammengetragen.[4] Eine für den theologischen Büchermarkt astronomische Auflage von über 100 000 Exemplaren (Nov. 1968 — April 1970) deutet an, daß die betreffenden Argumente gefragt sind und — daß eine problematische Wissenschaftlichkeit keineswegs zum vorrangigen Kriterium für die theologie- und kirchenpolitische Relevanz einer Publikation gemacht werden sollte.

Kahls „Elend" fällt zeitlich und inhaltlich zusammen mit einer auffälligen inhaltlichen Wende der Kritik an Kirche und Glauben insgesamt. Seit Beginn der sechziger Jahre richtete sich eine zunehmende (und „modisch" werdende) Kritik vor allem auf „die Institution", „das Establishment" und die gesellschaftliche Machtposition der Kirche. Angeprangert wurde, daß und wieweit sich die empirische Kirche von den Idealen der urchristlichen Religiosität entfernt habe. Die Ideale selbst blieben im allgemeinen unangetastet. Als „christlich" galt, was in Wahrheit gut und richtig ist.[5] Diese grundsätzlich anerkannte und gleichsam fraglose Gültigkeit zentraler christlicher Wertauffassungen wurde im Zusammenhang der neomarxistisch-antiautoritären Protestbewegung der Jahre 1967/68 lebhaft und über den Bereich einer esoterisch-akademischen Diskussion hinaus angegriffen. Außer der Institution Kirche waren es jetzt die Inhalte der christlichen

Religion, die zur Zielscheibe von Schüleraufrufen („Tretet massenhaft aus dem Religionsunterricht aus") und zum Gegenstand der Problematisierung in den meisten publizistischen Medien wurden.

Der Katalog der angegriffenen Theologumena umfaßt insbesondere jene konventionellen „christlichen" Überzeugungen, die den Erkenntnissen der sogenannten modernen Humanwissenschaften tatsächlich oder vermeintlich entgegenstehen und – die als eine weithin gültige Anthropologie des „christlichen Humanismus" der Entfaltung und Entwicklung wahrer Menschlichkeit im Wege seien. Insbesondere die folgenden Auffassungen werden in immer neuen Varianten vorgetragen:

1. Ein autoritärer Gottesbegriff habe in Verbindung mit dem ihm entsprechenden verabsolutierten Gehorsamsprinzip zu Untertanenhaltung, Unterwürfigkeit, Unmündigkeit einerseits und zu Unterdrückung, Bevormundung und autoritärer Herrschaft andererseits geführt.

2. Eine supranaturale Erlösungs- und Kompensationsvorstellung hindere den Menschen, die „irdischen Bedingungen" seiner Schwierigkeiten und Nöte, seiner Möglichkeiten und seiner Lebenserfüllung zu erkennen und zu bewältigen.

3. Eine einseitig verabsolutierte theologia crucis habe sich in der undialektischen Qualifizierung von Leiden, Schmerz, Scheitern und Versagen zuungunsten von Freude, Erfüllung und Glück dargestellt und ausgewirkt.

4. Eine defätistische Erbsündenlehre und ihre theologiegeschichtlichen Derivate haben den Menschen in Pessimismus, Resignation und Passivität getrieben.

5. Eine undynamische Theologie der „Schöpfungs-" oder „Erhaltungs"-Ordnungen habe die jeweils gegebenen Verhältnisse als dem Willen Gottes entsprechend sanktioniert, damit ihre geschichtliche Relativität ignoriert und den Kräften der Veränderung innerhalb von Kirche und Gesellschaft entgegengewirkt.

6. Eine karitativ verengte Liebesethik habe die bestehenden Verhältnisse dadurch zusätzlich verfestigt, daß sie zwar ihren Opfern Linderung zu verschaffen versucht, nicht aber den Ursachen der verschiedenen Formen von Verelendung auf den Grund zu gehen intendiert habe.

7. Ein heteronom, nämlich durch die Entgegensetzung zur Offenbarung beschnittenes Verständnis von Vernunft habe zur Folge gehabt, daß die Handlungen und Zwecksetzungen der Entscheidungsgremien in Kirche und Gesellschaft einer rationalen Begründung und damit auch einer rationalen Kritik entzogen werden konnten.

Man könnte diesen Katalog mit einer Reihe weiterer Stichworte fortsetzen, etwa „Leibfeindlichkeit", „Frauenfeindlichkeit", „Zwei-Reiche-Lehre" usw. Doch ist der Horizont unserer Problematik auch ohne weitere Explikationen deutlich erkennbar.

In einem engeren theologiegeschichtlichen Sinne ist keines der skizzierten Probleme neu; sie alle sind seit der Aufklärung auf verschiedene Weise theolo-

gisch thematisiert und im Sinne der jeweiligen theologischen Ansätze aufgearbeitet worden. Dennoch scheint sich der Horizont dieser Fragen in unseren Tagen verändert zu haben. Und zwar eben deshalb, weil sie aus dem Bereich der gelehrten Diskussion im Elfenbeinturm herausgetreten und, in verkürzter oder auch verzerrter Form, öffentlich und allgemein geworden sind. Erst jetzt, so kann man vielfach lesen, erreiche der Säkularisierungsprozeß mit Hilfe der Medien des Fernsehens und der Illustrierten die sogenannte breite Masse. Wie immer diese nach wie vor umstrittene „Säkularisierungsthese"[6] genauer ausgelegt wird, in jedem Fall sehen sich Kirche und Theologie durch die Selbstverständlichkeit der kritischen und oft abwertend vorgetragenen Problematisierung von bisher fraglos anerkannten christlichen Grundüberzeugungen in den publizistischen Medien vor außerordentlich schwierige Herausforderungen gestellt.

Auf der einen Seite wird sich die Kirche den Vorwürfen selbst stellen müssen. Sie wird die Argumente nicht einfach als böswillige Verleumdung oder als pseudowissenschaftliche Banalitäten abtun können. Sie wird erkennen müssen, daß ein erhebliches Stück Wahrheit in diesen Vorwürfen steckt; sie wird zugeben müssen, daß sich bestimmte Teilstücke ihrer Verkündigung auch da sozusagen „objektiv" als repressiv oder emanzipationsfeindlich ausgewirkt haben, wo in subjektiver Redlichkeit nichts anderes als die Menschenfreundlichkeit der Liebe Gottes verkündigt werden sollte. Sie wird auch erkennen müssen, daß nicht nur der Mißbrauch christlicher Wahrheiten und Überzeugungen etwa durch politische Herrschaftssysteme, sondern daß immer auch schon die vermeintlich „rein" biblische, „rein" theologische, „rein" wissenschaftliche Auslegung der Texte selbst von den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen beeinflußt sind und so die unauflösliche (und unausweichliche) Verflechtung von Theologie und Gesellschaft, von christlicher Idee und irdischer Realität zum Ausdruck bringt.

Gerade dies aber wird sie auch ihren Kritikern gegenüber zur Geltung bringen müssen, die, wie schon oft in der neueren Geschichte, aus Kirche und christlichem Glauben einen Sündenbock machen, auf den man bequem die Schuld am Elend der Jahrhunderte abladen kann. Die Kirche wird deutlich machen müssen, daß die vorhin skizzierten „dehumanen" Theologumena keineswegs gradlinig und eindimensional aus dem Neuen Testament oder gar von Jesus von Nazareth abgeleitet werden können, daß sie also keineswegs „genuin christlich" sind. Daß die christlichen Glaubensauffassungen vielmehr, wenn hier eine Abkürzung erlaubt ist, von Anfang an immer durch ihr dialektisches Verhältnis zu den gesellschaftlichen Gegebenheiten gekennzeichnet sind, daß sie immer zugleich die gesellschaftlichen Gegebenheiten transzendiert und sanktioniert haben, daß sie immer zugleich die „Bergpredigt" und Römer 13 (seid untertan . . .) umfaßten.

Dieser Ambivalenz gegenüber den gesellschaftlichen Realitäten wird jeder, der die Komplexität des Historischen nicht vorschnell auf die Bestätigung seiner

eigenen Lieblingsideen vereinfacht, auch im Verlauf der Kirchengeschichte auf Schritt und Tritt begegnen. Karl Marx jedenfalls wußte darum, wenn er in der Einleitung zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie behauptet, daß „das religiöse Elend in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend" sei;[7] und „Religion" war für Marx ja in erster Linie durch die jüdisch-christliche Tradition repräsentiert. Bis in die bundesrepublikanische Gegenwart hinein läßt sich eine solche Ambivalenz etwa gegenüber dem Politischen nachweisen.[8] Dabei bedürfen die Tatsache und das Gewicht der Unterstützung konservativer und reaktionärer Kräfte im Nachkriegsdeutschland durch die christlichen Kirchen keines Beleges. Im Augenblick scheinen vielmehr die gegenläufigen Kräfte, die sich etwa mit den Namen Niemöller, Heinemann, Gollwitzer andeuten lassen, im Blick auf ihre gesellschaftliche Relevanz unterschätzt zu werden. Deren Auswirkungen betreffen nicht nur die Problematisierung von Wiederaufrüstung, Atomwaffen und Notstand in jenen Bevölkerungskreisen, die von der akademischen oder auch der innergewerkschaftlichen Diskussion nicht erreicht werden. Sondern sie betreffen auch die Motivation eines erheblichen Teiles jener Studenten, die gegen Ende der sechziger Jahre die antiautoritäre und antikapitalistische Protestbewegung in Gang gebracht haben und die ihre ersten Impulse in christlichen Jugendgruppen oder der Studentengemeinde empfangen hatten.

Doch wird die Aufgabe der Kirche angesichts der oben skizzierten aktuellen Herausforderungen sich nicht darauf beschränken dürfen, tatsächliches Versagen zu bekennen und ungerechtfertigte Angriffe abzuwehren; sie wird sich vielmehr in erster Linie der Frage stellen müssen, was denn angesichts der Tatsache zu tun sei, daß ein nicht geringer Teil ihrer Glieder unbeirrt, ja gelegentlich ausgesprochen bekenntnishaft an den fragwürdig gewordenen und befehdeten Theologumena festhält. Was könnte die Kirche denn tun? Zwei Richtungen des Handelns deuten sich an. Einerseits geht es offenbar um eine theologisch-wissenschaftliche Aufgabe. Nämlich darum, die skizzierten Grundkategorien des christlichen Glaubens (Gott, Erlösung, theologia crucis, Ordnung, Liebe, Vernunft usw.) unter den Bedingungen einer neuen gesellschaftlichen und geistigen Situation so zu formulieren, daß sie sich nicht länger als eine unfruchtbare und trotzig-besserwisserische Alternative zu den Erkenntnissen der neueren Humanwissenschaften darstellen. Diese Aufgabe kann und soll hier nicht weiter detailliert werden; sie ist zweifellos an vielen Stellen längst in Angriff genommen, ist im Kanon der theologischen Disziplinen vor allem mit dem Fachbereich „Sozialethik" verbunden, hat starke und unkonventionelle Impulse aus der Ökumene empfangen, hat sich in Denkschriften, auf Kirchentagen, in Studentengemeinden und sonst öffentlichen Ausdruck verschafft — und ist doch in den Gemeinden, im Bewußtsein der Kirchenglieder, also an der Basis der Kirche noch kaum zur Kenntnis genommen.

Eben dieses Defizit zu problematisieren und auf Abhilfe zu sinnen, wäre die zweite und sicher ebenso dringliche Aufgabe der Kirche in unserer Zeit. Dieser Aufgabe soll hier ein wenig nachgedacht werden. Warum, so lautet die Frage, sind die neueren theologischen Versuche zur Deutung der überlieferten Glaubenskategorien unter den gesellschaftlichen und erkenntnistheoretischen Bedingungen der Gegenwart nicht stärker in das Bewußtsein der Kirchenmitglieder eingedrungen? Sicher ist eine Fülle sehr verschiedenartiger Gesichtspunkte zu bedenken, unter denen diese Frage untersucht werden kann. Beispielsweise wird in der gegenwärtigen Diskussion häufig auf den Zusammenhang von „Erkenntnis und Interesse" verwiesen.[10] Danach liege es im sozusagen objektiven Interesse der bestehenden Gesellschaftsverfassung und ihres Herrschaftssystems, daß ihre Ideologien auf Ablenkung und Privatisierung tendieren.[11] Eben zu solcher Ablenkung und Privatisierung tragen, so sagen viele, auch die konventionellen Formen und Inhalte des christlichen Glaubens bei, und um dieser ihrer objektiven Funktion in der spätkapitalistischen Leistungsgesellschaft willen könne eine andere Interpretation des Glaubens kaum auf Erkenntnisfähigkeit, geschweige denn auf Vollzugsbereitschaft stoßen. Die Proklamation neuer Glaubenshaltungen oder Glaubensverwirklichungen blieben vielmehr zwangsläufig appellativ, ja sie befestigten das Bestehende dadurch, daß sich der kritische Impuls im Appell verzehre. Gerade die sozialkritische Predigt sei darum „objektiv" eher als ein Ventil für angestautes Unbehagen des Pfarrers und seiner Gesinnungsgenossen zu bebetrachten, denn als eine Kraft tatsächlicher Veränderung konventioneller Überzeugungen.

Zweifellos handelt es sich bei dieser Anwendung der Habermas-Theorie von „Erkenntnis und Interesse" auf den Bereich von Glauben und Kirche um Vereinfachungen und Verzerrungen. Nichtsdestoweniger muß die Verbreitung dieser vereinfachten Betrachtungsweise in der zeitgenössischen Theologiestudentenschaft ihre Gründe haben und ist sie nicht durch den Hinweis auf ihre Banalität erledigt. Doch soll hier weniger diesen Gründen als vielmehr einem entscheidenden Defizit der Argumentation genauer nachgefragt werden. Dieses Defizit soll mit dem kurzen Stichwort „Lernprozeß" angedeutet werden. Man kann, so scheint uns, den gesellschaftlich vermittelten Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse nicht auf religiöse Vorstellungen beziehen, wenn nicht gleichzeitig die Kategorien des Lernens, beziehungsweise der Sozialisation, beziehungsweise der frühkindlichen religiösen Prägung und der Bedingungen ihrer Veränderung mitreflektiert werden. — Genau damit aber sind wir wiederum bei der Frage nach der Verantwortung der Kirche für die Glaubensvorstellungen ihrer Mitglieder und deren Veränderung.

Offenheit, „Plastizität" und Prägbarkeit des Menschen gelten seit langem als zentrale Begriffe sowohl der empirischen als auch der sogenannten philosophi-

schen Anthropologie (Plessner, Gehlen). Vom Augenblick seiner Geburt an wird der Organismus des Neugeborenen von seiner kulturellen Umwelt dergestalt durchdrungen und geformt, daß er seine Ungerichtetheit aufgibt und eine „Identität" als handlungsfähige Person entwickelt. Verhaltensweisen, die etwa dem Tier durch einen ererbten Instinkt vorgegeben sind, kann der Mensch aber auch, anders als das Tier, variieren und modifizieren. In welchem Umfange die genetisch vermittelten „Anlagen" auch die Lernfähigkeit und die Lernrichtung des Menschen determinieren, ist offensichtlich empirisch noch nicht so weit erhoben, daß eine Übereinstimmung festgestellt werden könnte.[12] Doch kann kein Zweifel darüber sein, daß der plastisch-prägbare und damit von der Umwelt zu verantwortende Anteil der Entwicklung eines Menschen ein weit größeres Feld eröffnet, als wir es gegenwärtig bei bestem Willen auch nur einigermaßen zureichend bestellen könnten.

Ebensowenig kann ein Zweifel daran sein, daß unsere religiösen Vorstellungen auf das stärkste durch frühkindliche Erfahrungen und, während des Lebensverlaufes in abnehmender Intensität, durch spätere Umwelteinflüsse gewonnen und geprägt worden sind. Unter „Religiosität" wollen wir in einem empirischen und zunächst formalen Sinne eine emotional hochbesetzte Bindung an diejenigen Wert- und Deutungssysteme verstehen, die eine Kultur oder eine Subkultur grundlegend integrieren.[13] Im Sinne dieser Definition sind zwar nicht alle „religiösen Vorstellungen" etwa in unserem Lande kirchlich vermittelt, wohl sind umgekehrt alle kirchlich vermittelten Deutungs- und Wertauffassungen als religiöse Vorstellungen zu begreifen. „Kirchlich vermittelt" wiederum bedeutet keineswegs, daß diese Auffassungen nur oder in erster Linie durch die installierten kirchlichen Agenturen, also etwa durch Konfirmanden- und Religionsunterricht weitergegeben würden. Vielmehr weiß jeder Pfarrer und jeder Religionslehrer aus dem Kindergottesdienst oder dem ersten Schuljahr, daß bereits in diesem Alter entscheidende religiöse Vorstellungen fest internalisiert sind. Sucht man, woher diese Vorstellungen kommen, so stellt man nicht selten fest, daß sie nicht einmal notwendig der religiösen Vorstellungswelt des Elternhauses entstammen müssen. Kinder aus dezidiert aufklärerischen Familien haben gelegentlich erzählt, daß gewiß in einer schrecklichen Hölle verbrannt wird, wer nicht täglich seinen Rosenkranz betet.

Solche und weniger dramatische Auffassungen zeigen, daß neben dem „Sozialisationsträger" Familie gerade für das Kleinkind der Kontakt mit den Gleichaltrigen auf der Spielstraße von der größten Bedeutung für die religiöse Prägung sein kann. Ohne in die lebhafte Diskussion über den Einflußgrad von Familie, Gleichaltrigen („peers") und anderer Sozialisationsträger eingreifen zu können, ist hier mit L. A. Vaskovics festzuhalten, daß „die Sozialisation kirchlich-religiöser Werte, Normen und Symbole im wesentlichen im Kindes- und Jugendalter

erfolgt und die dadurch geprägten Verhaltensformen nach Abschluß der Jugendphase nur noch geringe Korrekturen erfahren".[14]

Genau an dieser Stelle jedoch liegt unser Interesse. Kann man die Chance auf Korrektur der in der Jugend geprägten Vorstellungen nutzen? Oder ist sie so minimal, daß es sie gar nicht erst anzuwenden lohnt? Sind jene potentiell inhumanen theologischen Normen und Symbolbegriffe, von denen oben die Rede war, so fest einprogrammiert, daß sie bei denen, die mit und in diesen theologischen Formeln leben, nämlich bei der sogenannten Kerngemeinde, aussichtslos festgelegt und unveränderbar sind? Wenn aber die eingeprägten Vorstellungen verändert werden könnten, unter welchen Bedingungen stehen dann die Möglichkeiten der Veränderung? Anders gefragt: wie vollziehen sich Lernprozesse in religiösen Vorstellungen? Diesen Fragen wollen wir uns abschließend unter kommunikationssoziologischen Aspekten zuwenden.

Seit die Kirche erkannt hat, daß bestimmte überkommene Glaubensauffassungen weder unter exegetisch-neutestamentlichen noch unter modernen erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten verantwortet werden können, hat sie versucht, in der gottesdienstlichen Predigt solche problematisch gewordenen religiösen Vorstellungen oder, wie man abgekürzt sagte, „das Bewußtsein" zu verändern. Die Predigten der letzten Jahrzehnte sind erfüllt von der Absicht, durch die Schale verkrusteter und abgestandener religiöser Meinungen hindurchzudringen und den Predigthörer da zu erreichen, wo er in seiner alltäglichen Welt wirklich steht, ihn zur Verantwortung gegenüber den nahen und den weltweiten gesellschaftlichen Aufgaben unserer Zeit zu rufen, ihn aus den Begrenztheiten eines individuellen Heilsverlangens hinaus in den Horizont jenes Heils zu führen, das denen zuteil wird, die sich in den Dienst Gottes an dieser Welt stellen. Der Versuch, einen solchen Wandel durch die sonntägliche Predigt zu fördern, hat jedoch, soweit man das erfahrungswissenschaftlich feststellen kann, nicht die beabsichtigten Wirkungen gehabt. Gerade die treuen und ständigen Gottesdienstbesucher zeigen sich oft nur wenig beeindruckt von den modernen Versuchen, dem Auftrag des Evangeliums gerecht zu werden. Sie zeigen eher eine Abwehrhaltung, weil sie das, was ihnen vertraut und wichtig ist, vernachlässigt finden. Mit ihnen zusammen unter dem Medium der Predigt einen gemeinsamen Lernprozeß durchzumachen, ist auch nach der Meinung vieler Pfarrer nicht recht gelungen. In der homiletischen Literatur unserer Tage wird in kräftigen Tönen die „Belanglosigkeit" der Predigt beklagt und analysiert.[15] Wo immer man die Ursache dieser Belanglosigkeit sieht, ob im Unvermögen der Prediger, ob in der „Verstocktheit" der Hörer — oder, wie wir meinen, in den Bedingungen und Begrenztheiten der „Einbahnstraßenkommunikation", soll hier nicht weiter diskutiert werden.[16] Jedenfalls werden wir damit rechnen müssen, daß die Predigt (ähnlich wie andere Vortragsformen im Hörsaal und am Funkgerät) nur eine sehr geringe Chance

bietet, die eingelebten und „einprogrammierten" Wertvorstellungen und Normen im Sinne einer Veränderung zu beeinflussen.

Welche Möglichkeiten aber hat die Kirche dann, den ihr aufgegebenen Lernprozeß in Hinsicht auf die Glaubensvorstellungen ihrer Glieder in Gang zu setzen und durchzuführen? Zur Entfaltung dieser Frage machen wir einen Umweg über allgemeinere kommunikationswissenschaftliche Beobachtungen zur Beeinflussung von kognitiven Systemen menschlicher Einstellungen. Vom Standpunkt der Forschungstechnik aus gesehen gilt als eine der wichtigsten Untersuchungen das sogenannte „Indien-Experiment".[17] Indien stellt infolge seiner rapiden Bevölkerungsvermehrung, seiner wirtschaftlichen Unterproduktion, seiner Analphabetenrate von durchschnittlich 75%, seiner harten religiösen („Heilige Kühe") und kastengesellschaftlichen Verkrustungen jedem Entwicklungsprojekt außerordentlich schwierige Bedingungen. Voraussetzung für den Erfolg eines Wirtschaftsprojektes ist zuerst die mental-religiöse Bereitschaft, sich auf das Projekt überhaupt einzulassen. Diese wiederum setzt einen Lernprozeß voraus. Dem erwähnten Experiment ging es darum, zwei verschiedene Kommunikationsformen eines solchen Lernprozesses in ihrer Leistungsfähigkeit zu vergleichen. Bei der einen Kommunikationsform handelte es sich um Radiovorträge ohne irgendein geregeltes Angebot zur Verarbeitung der betreffenden Information. Bei der anderen Kommunikationsform handelte es sich um jeweils dieselben Radiovorträge, verbunden mit einer geregelten Kleingruppen-Verarbeitung des übermittelten Stoffes in den sogenannten Radio- und Teleklubs. Die Ergebnisse dieser Kommunikationsbemühungen wurden in je 20 Dörfern beobachtet. Die Programme wurden in je 20 Sendungen in der Zeit zwischen dem 19. 2 und dem 26. 4. 1956 ausgestrahlt; also in 10 Wochen je 2 Sendungen pro Woche. Die Einstellungs-Erhebungen fanden kurz vor Beginn und kurz nach Abschluß des 10-Wochen-Zeitraumes statt. Erhoben wurde nach einem komplizierten Verfahren der Wissensstand der Bevölkerung zu dem in den Sendungen verhandelten Problemkreis. Dieser Wissensstand hatte sich in den 10 Wochen folgendermaßen verändert:

Region A (Radiosendungen ohne Gruppenarbeit) um 25%

Region B (Radiosendungen mit Intensivgruppenarbeit) um 90%

Dieses Ergebnis zeigt schlaglichtartig, welche Kommunikationsform offenbar als einzige in der Lage ist, die in unserer Zeit gebotenen Lernprozesse zu verwirklichen: nämlich die Kleingruppenarbeit. Im Anschluß an Luthe kann man die vier wichtigsten Bedingungen einer fruchtbaren Kleingruppenarbeit so formulieren:

1. kleine Zahl regelmäßig teilnehmender Personen (optimal 5—8; nicht über 12 Personen!);
2. hohe Kommunikationsfrequenz = (je häufiger die Gruppe zusammenarbeitet, desto höher ist die Lernchance);

3. zeitlich begrenzte und sachlich konkrete Aufgabenstellung;
4. homöostatische Regelung der Gruppenintegration durch methodisch kontrolliertes „feed back".

Die im Vergleich zu anderen Kommunikationsformen große Fruchtbarkeit der „Intensivgruppe" in Hinsicht auf die Beeinflussung menschlicher Einstellungen und Haltungen gilt offenbar in besonderem Maße für die Beeinflussung religiöser Vorstellungen. Das kann uns deutlich werden, wenn wir die religiösen, d. h. im Sinne unserer Definition: die emotional hochbesetzten Wert- und Deutungsschemata aus methodischen Gründen einmal in ihrem kognitiven und ihrem emotionalen Aspekt unterscheiden. Der kognitive Aspekt beträfe dann eine Art von abfragbarem religiösem Wissen; also etwa das, was wir im Konfirmandenunterricht und aus Bibel, Gesangbuch und Katechismus über Gott, Christus und Kirche gelernt haben. Dieses Wissen kann, je nach Interesse und Ausbildung, stark differenziert sein, etwa in bestimmte theologische Systeme (Luther, Barth usw.) und deren Subsysteme. Es kann auch sehr gering und dumpf sein. Wie umfangreich die kognitive Abteilung aber auch sein mag, es sind immer nur bestimmte Subsysteme dieser Abteilung, die tatsächlich emotional besetzt sind, d. h. sich mit unseren elementaren Gefühlen wie Angst, Liebe, Vertrauen, Zuneigung, Aggression usw. auf das engste verflochten haben. Bei dem einen mag diese emotionale Besetzung mit dem kognitiven Problem der Existenz Gottes verbunden sein. Der andere hält dieses kognitive Problem für zweit- oder drittrangig und ist statt dessen auch affektiv durch und durch von der theologia crucis geprägt. Der dritte ist emotional besetzt in allen Fragen, in denen es um die Realisierung der Nachfolge Jesu geht, während ihn die theologischen Topoi der Gottesfrage oder der theologia crucis „kalt" lassen.

Der Lernprozeß nun, der ja sowohl die kognitiven wie die emotionalen Aspekte unserer Religiosität betrifft, unterliegt unter dem einen Aspekt durchaus anderen Regeln als unter dem anderen. Was den kognitiven Bereich betrifft, so sind Veränderungen unter den auch sonst üblichen und von der Lernpsychologie längst beobachteten Gesetzmäßigkeiten zu denken. Für solcherlei Lernen darf ceteris paribus folgende Faustformel gelten. Unter den gleichen Bedingungen nimmt ein Mensch durchschnittlich auf:

a) 20% dessen, was er hört;
b) 30% dessen, was er sieht;
c) 40% dessen, was er hört und sieht (etwa Vortrag mit Illustrationen, Tafel-Anschreiben . . .);
d) 60% dessen, was er erlebt (beispielsweise in einem Gruppengespräch, in dem die vorher gegebene und illustrierte Information diskutiert wird);

e) 70% dessen, was er selbständig und in eigener Formulierung wiedergibt;

f) 90% dessen, was er in praktischer Probe selbst vertritt, wofür er sich einsetzt, kämpft oder leiden muß.

Schon diese stark vereinfachende, aber in ihrer Tendenz sicher richtige Zahlenbatterie deutet an, weshalb während des indischen Experiments in den Intensivgruppen ungleich mehr gelernt wurde als unter denen, die die gleichen Informationen bekamen, aber nicht zu geregelter Verarbeitung angeleitet wurden. Unter den Gründen für die quantitativ sichtbar gewordene Effizienz der „Lerngruppe" (Ziffer d und e) sind besonders die Gelegenheit und die (oft im Prestigekampf entwickelte) Motivation zu einer aktiven Teilhabe zu erwähnen. Im Gruppengespräch entwickeln sich beinahe automatisch Gegenrede, Modifizierung, Kommentar, Korrektur und Bestätigung der ursprünglich vorgetragenen These. All diese Formen von Widerspruch bis Unterstützung bedeuten aber eine sprachliche Aneignung der neuen Information und damit deren Speicherung sozusagen in den kognitiven Außenbezirken der Großhirnrinde.

Sehr viel schwieriger ist es mit den Lernprozessen, die unsere emotional stark besetzten Vorstellungen betreffen, die also, um in dem zuletzt verwendeten Bilde der Gehirnphysiologie zu bleiben, in den Hirnstamm hereinreichen; d. h. sie sind mit elementaren Identitäts- und Selbstwertgefühlen sowie mit anderen Affekten (Bewältigung von Angst, Urmißtrauen, Aggression usw.) ausgestattet. Wo ein Mensch durch neue Informationen (etwa zur Gottesfrage) seine religiöse Identität bedroht sieht, ist jegliche Lernbereitschaft zunächst blockiert. Er bedarf für eine solche existentielle Bedrohung seines Bezugsrahmens einer Kompensation, beispielsweise eine starke emotionale Zuwendung. Er bedarf, wenn er aus der (zumindest subjektiv empfundenen) Geborgenheit etwa der Jenseits-Hoffnung herausgetrieben wird, einer Kompensation in dem Augenblick, wo die alte Geborgenheit ihm verlorenzugehen scheint. Er braucht, wenn die Grundfesten seiner Seele erschüttert werden, eines anderen Halts. Die neueren Erkenntnisse der Sozialpsychologie und insbesondere der Kleingruppenforschung behaupten, daß in einer homöostatisch integrierten Kleingruppe am ehesten solche Kompensationen angeboten und auch angenommen werden. Daß dies in der Gruppe eher möglich ist als etwa im Einzelgespräch (oder selbst in einer auf Dauer gestellten Einzelbeziehung wie der Ehe), das hängt offenbar mit bestimmten Balance-Mechanismen zusammen, die den zunehmenden Primärkontakten ihre (im Einzelkontakt naheliegende) Rollenfixierung zugunsten von Offenheit und Rollenwechsel nehmen. Unter diesem Gesichtspunkt muß wahrscheinlich auch die Wiederholungsdynamik betrachtet werden, die in der zunehmend integrierten Kleingruppe das frühkindliche Erfahrungsfeld unserer Primärgruppe, der eigenen Familie, sucht und zum Teil wiederfindet. Doch brauchen wir diese Vermutung hier nicht zu ver-

tiefen[19]. Festzuhalten ist vielmehr, daß, empirisch gesehen, die Kleingruppe nicht nur für den kognitiven Bereich, sondern gerade auch für den Bereich der außerordentlich widerspenstigen und empfindlichen Emotionen die besten Voraussetzungen für Lernprozesse bietet.

Wenn das richtig ist, dann steht, so meinen wir, die Kirche vor der Notwendigkeit einer radikalen Neubesinnung über die Kommunikationsformen ihres Handelns und ihrer Selbstdarstellung. Zu ihren wichtigsten Aufgaben, so sagten wir, gehöre die Aufarbeitung und Weiterführung jener Glaubensvorstellungen, die weder mehr nach neutestamentlich-exegetischen noch nach den gesellschaftlichen und erkenntnistheoretischen Bedingungen der Gegenwart aufrechterhalten werden können, die vielmehr der Emanzipation des Menschen und die darum auch der Realisierung wirklicher christlicher Humanität im Wege stehen. Diese Aufgabe vermögen die alten Kommunikationsformen wie Predigt, Bibelstunde und Gemeindevortrag nicht ausreichend zu erfüllen. Sie werden ergänzt werden müssen durch die neuen Formen einer methodisch reflektierten und gruppenpädagogisch fachkundigen Kleingruppenarbeit. Die Kirche hat, so meinen wir, etwas einzubringen in die gegenwärtigen Probleme der Definition und der Verwirklichung von Humanität. Doch kann sie es sich nicht länger leisten, daß die besten Stücke ihrer biblischen Tradition, nämlich die Botschaft von der Menschenfreundlichkeit der Liebe Gottes, von anderen Traditionsstücken dergestalt überwuchert werden, daß von zunehmenden Teilen einer kritischen und nach wirklicher Humanität suchenden jungen Generation der „christliche Humanismus" als ein Widerspruch in sich selbst empfunden wird. Sich auf den Weg des Lernprozesses in dieser Sache zu begeben heißt also nicht, diejenigen als „hinterwäldlerisch" abzutun, die hartnäckig an den problematisch gewordenen Auffassungen festhalten. Sondern es heißt, Seite an Seite mit ihnen und mit Hilfe neuer Kommunikationsformen nach einer Möglichkeit zu suchen, ihre Identität in einen neuen Deutungsrahmen des bleibenden Auftrages Jesu Christi an seine Gemeinde wiederzufinden.

ANMERKUNGEN

[1] Zum Problem der theol. Definition vgl. *H.-D. Wendland*, Einführung in die Sozialethik, Berlin 1963, Sammlung Göschen, Band 1203, Kapitel 1, S. 17–45.

[2] Z. B. von *R. Krämer-Badoni* in: „Kirche ist mehr", Hrsg. von F. Lorenz, Stuttgart 1969, S. 44–49.

[3] Z. B. in: „Theologiestudenten 1969, Dokumentation einer revolutionären Generation", ohne Vf., Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1969.

[4] *J. Kahl*, Das Elend des Christentums, rororo-Aktuell – Taschenbuch, Hamburg 1968.

[5] *W. Harenberg*, Was glauben die Deutschen, (Empirische Umfrage), München 1968.

[6] Vgl. die Beiträge zum Thema in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Bd. II, 1966; weiter: *K. Dienst*, „Säkularisation", in: Jahrbuch der Hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung, Bd. 20, 1969, S. 1–35; *T. Rendtorff*, Christentum außerhalb der Kirche, Hamburg 1969.

[7] *K. Marx*, Die Frühschriften, Hrsg. *S. Landshut*, Stuttgart (Kröner 209) 1953, S. 208.

[8] Vgl. dazu: „Die sogenannte Politisierung der Kirche", Furche-Stundenbuch 82, Hamburg 1968.

Ferner: K. W. Dahm, Der Staat und die Pastoren, in: Zeitschrift für Politik, Jg. 12, Köln 1966, bes. S. 447–450.

[9] Vgl. z. B.: *H.-D. Wendland* (Hrsg.), Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft, Göttingen 1969; *Paul Neuenzeit* (Hrsg.), Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft, München 1969.

[10] *J. Habermas*, Erkenntnis und Interesse, 1968.

[11] Vgl. *J. Habermas*, Die Scheinrevolution und ihre Kinder, in: Die Linke antwortet Jürgen Habermas, EVA, Frankfurt 1968.

[12] Vgl. z. B. *D. Claessens*, Instinkt, Psyche, Geltung, Opladen 1968; *A. Mitscherlich*, Auf dem Wege zur vaterlosen Gesellschaft.

[13] Zur theologischen Relevanz dieses Religionsbegriffes vgl. *D. Stoodt*, Information und Interaktion im Religionsunterricht, in: Anstöße, Zeitschrift der Ev. Akademie Hofgeismar, Jg. 1970, S. 39–51.

[14] *L. A. Vaskovics*, Religionssoziologische Aspekte der Sozialisation wertorientierter Verhaltensformen, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Band III, Opladen 1967, S. 115–146, Zitat S. 135.

[15] Vgl. *E. Lange* (Hrsg.), Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit, Stuttgart 1968 (Beiheft 1 der „Predigtstudien").

[16] Vgl. *K. W. Dahm*, Hören und Verstehen, in: Predigtstudien, (Hrsg. E. Lange), Band IV, 2, Stuttgart 1970, S. 9–20.

[17] Vgl. *H. O. Luthe*, Interpersonale Kommunikation und Beeinflussung, Stuttgart 1968, S. 76 ff. und passim.

[18] a.a.O. S. 93 ff.

[19] Zum Problem vgl. *T. Brocher*, Gruppendynamik und Erwachsenenbildung, Braunschweig 1967, S. 26–60.

Ökumenische Theologie und kritische Theorie

VON HANS BOLEWSKI

„Die Isolierung wirtschaftlicher Ziele als eines besonderen Gegenstandes konzentrierter und systematischer Bemühung, die Errichtung ökonomischer Kriterien als unabhängige und überlegene Maßstäbe gegenüber dem gesellschaftlichen Nutzen, das sind Erscheinungen, die man zwar bereits im klassischen Altertum zur Genüge kennt, die aber als umfassende Erscheinungen erst in mehr oder weniger jüngster Zeit in der Geschichte späterer Zivilisationen auftreten."[1] Die Ursachen und Folgen dieser Erscheinungen waren der Gegenstand der ersten Holland Lectures, die Richard Henry Tawney, Ökonom, Historiker und damals einer der Pioniere der Erwachsenenbildung in England 1922 in Oxford hielt. Ursprünglich waren die Vorlesungen nach dem angekündigten Thema dem „religiösen Denken über soziale Fragen im 16. und 17. Jahrhundert" gewidmet. Als sie einige Jahre später in weiter ausgearbeiteter Form veröffentlicht wurden, geschah dies unter dem sehr viel weniger akademischen Titel „Religion and the Rise of Capitalism". Daß die Diskussion über dies Buch weit über den akademischen Rahmen hinausging, lag nicht nur an der Rolle Tawneys in der Arbeiterbildung, sondern auch daran, daß das Verhältnis von Religion und Wirtschaft von der seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts einflußreichsten Gruppe der anglikanischen Kirche, der hochkirchlichen Bewegung, mit Ernst und Leidenschaft zu einem Punkt besonderer Auseinandersetzung über Gestalt und Aufgabe der Kirche gemacht worden war. „Jesus Christ has a social and economic significance", das war einer der Hauptsätze aus den Reden jenes Kirchenmannes und Theologen der High Church, Henry Scott Holland, dessen Andenken die Vorlesungen gewidmet waren mit dem ausdrücklichen Stiftungszweck, „die Religion der Inkarnation in ihren Auswirkungen auf das soziale und ökonomische Leben des Menschen darzustellen".[2] Als ein reichliches Vierteljahrhundert nach Tawney der Oxforder Regius Professor V. A. Demant, hochkirchlicher Theologe wie Scott Holland selbst, die Vorlesungsreihe hielt, gestaltete er sein Thema bei der endgültigen Veröffentlichung nicht nur bewußt antithetisch zu Tawney, sondern ging auch von vornherein nicht wie sein Vorgänger von einer geschichtlich faßbaren Epoche, dem 16. und 17. Jahrhundert aus, sondern versuchte, die Zeichen der wirtschaftlichen wie der religiösen Entwicklung im Blick auf die Zukunft zu deuten. Das Wirtschaftsleben habe, so schließt Demant, seine „eigentliche Autonomie verloren und sei zum Sklaven seines eigenen Tuns, der Abhängigkeit vom Markt, geworden".

„Das sei die Folge einer anderen umfassenderen Entwicklung, nämlich des Scheiterns der Aufklärung. Die Erhebung der Vernunft zum Mittelpunkt der Natur des Menschen hat diese den ihr zukommenden Platz verlieren lassen." Die Herauslösung der Vernunft aus den übrigen Zusammenhängen des menschlichen Lebens habe dem Menschen nicht zu einer menschlichen Autonomie verholfen, sondern ihn im Gegenteil den Konflikten „der Ansprüche seiner eigenen zum Leben benötigten Mittel" ausgesetzt, die ihm jetzt jedes für sich „ihre eigene Autonomie abringen".[3]

Demant war nicht nur hochkirchlicher Theologe, sondern gehörte auch zu den führenden Männern der ökumenischen Bewegung vor Amsterdam, die an der Fortführung der Stockholmer Konferenz von 1925 nicht durch die Theologie des Social Gospel bestimmt waren[4] und die eben dadurch in die Entwicklung der ökumenischen Arbeit an den sozialen und politischen Problemen ein kritisches Element einbrachten, das heute bisweilen romantisch anmuten mag, das aber in einer relativ frühen Zeit den damals für die Einsichtigen schon antiquierten liberalen Optimismus sozialen, politischen und kirchlichen Denkens hinter sich gelassen hatte. Der Anglo-Katholizismus scheint heute so weit zurückzuliegen, daß wir uns seiner als einer großen sozialkritischen Bewegung kaum noch erinnern. Immerhin mag man darauf hinweisen, daß ein anderer großer Autor dieser religiösen und gesellschaftlichen Erneuerung, nämlich T. S. Eliot, nicht nur als Dichter ein erschütterndes Bild des sozialen und ökonomischen „Waste Land" gezeichnet hatte, sondern auch als sozialpolitischer Autor die Abschaffung „des Profitmotivs als sozialem Ideal", die kritische Überprüfung „des Unterschieds von Gebrauch und Ausbeutung von Rohstoffen, von Gebrauch und Ausbeutung der Arbeit, der unerträglich hohen Gewinne des Handels gegenüber der Urproduktion, des Versagens des Finanzwesens, der Ungerechtigkeit der Zinserträge und anderer Züge einer kommerzialisierten Gesellschaft" gefordert hatte.[5]

Daß gesellschaftliche Nöte mit dem Verlust an kirchlicher und religiöser Substanz unmittelbar zusammenhängen, ist nicht nur die Überzeugung führender Anglo-Katholiken, sondern auch weiter Bereiche des westeuropäischen römischen Katholizismus und sicher nicht zuletzt ein Grund dafür gewesen, daß man die beiden großen Ströme der ökumenischen Bewegung, Life and Work und Faith and Order, trotz ihrer organisatorischen Trennung damals näher beieinander sah, als das nach Amsterdam der Fall war. „Amsterdam war Oxford (Life and Work) näher als Edinburgh (Faith and Order). Die Delegierten waren eher Männer der Kirche als Theologen", so hat Gustave Thils die Amsterdamer Konferenz von 1948 im Blick auf die ökumenische Vorgeschichte charakterisiert.[6] Thils fügt diesem kritischen Urteil zwar hinzu, für die erste Konfrontation sei dies wohl auch das beste gewesen, und erst die Zukunft werde zeigen können, „in welchem Maße der Weltkirchenrat ein Instrument des Willens Christi über seine Kirche sei",[7]

aber der Zwiespalt zwischen einem mit den Methoden moderner empirischer Wissenschaften geschärften Pragmatismus auf der einen und der fehlenden theologischen Verarbeitung dieser so erhobenen Wirklichkeit auf der anderen Seite wird zunehmend zum Hauptproblem ökumenischen Denkens und Handelns. Die zeitliche Nähe der Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft (1966) zum II. Vatikanischen Konzil hat das beispielhaft deutlich gemacht. In Genf handelte es sich „um eine Expertenversammlung, also um eine Konferenz, in welcher die Träger bestimmter Erfahrungen zusammenkamen in der Absicht, ihre Erfahrungen miteinander abzustimmen und die Ergebnisse den Kirchen mitzuteilen".[8] In dem den Verlautbarungen dieser Konferenz entsprechenden Dokument, der „pastoralen Konstitution" über die Kirche in der Welt von heute, dagegen wendet sich das II. Vatikanische Konzil „mysterio Ecclesiae penitius investigato" an alle Menschen, um „ihnen darzulegen, wie es Gegenwart und Wirken der Kirche in der Welt von heute versteht",[9] um sich nach einem grundsätzlichen ersten Teil erst danach in einem zweiten einigen großen Einzelfragen des sozialen und wirtschaftlichen Lebens zuzuwenden. Man wird darin allerdings nicht nur den Ausdruck zweier unterschiedlicher Verständnisse von Wesen und Auftrag der Kirche zu sehen haben, sondern eher wohl noch oder doch ebenso sehr das Vorherrschen verschiedener Philosophien von Menschen und den Zielen und Aufgaben politischen Handelns. H. E. Tödt meint in dem erwähnten Referat herauslesen zu können, daß die Pastoralkonstitution ein bestimmtes erhofftes Ziel der weltlichen Entwicklung angibt, nämlich die familia dei, während es im Sinne der Reich-Gottes-Erwartung des Neuen Testaments liege, die Zukunft als „neuen Himmel und neue Erde" zu sehen und damit für diese Zukunft, „ihre unvorhersehbaren Möglichkeiten und ungeheuren Gefahren", offen zu sein.[10] Das dürfte allerdings in die Konzilskonstitution mehr hineinlesen als drinsteht. Das 3. Kapitel des ersten Teils spricht ja vom menschlichen Schaffen in der Welt und das vierte von den Aufgaben der Kirche in der Welt von heute. Das Konzil gibt in beiden Kapiteln unter diesen Überschriften bestimmte Ziele an, ohne diese unmittelbar als eschatologisch zu deklarieren. Man wollte ja ausdrücklich keinen Traktat „De novissimis",[11] wohl aber hat die innerkatholische Kritik bereits die Forderung erhoben, an dieser Stelle „den Dialog mit der profanen, säkularisierten Eschatologie, wie sie etwa im Marxismus verkündet wird, zu führen".[12] Ob man im menschlichen Handeln Ziele benennt oder nicht, ist doch wohl noch nicht notwendig eine Frage der Eschatologie. Wichtiger scheint vielmehr zu sein, daß durch das Setzen solcher Ziele nicht die kritische Distanz zum eigenen Tun und Denken verlorengeht, ohne die jede menschliche Verwirklichung zu einer Vergewaltigung der anderen wird. Das Handeln der Liebe gründet in einer Hoffnung, die über das in dieser Welt Erreichbare hinausgeht, ohne doch darauf zu verzichten, das Mögliche auch wirklich zu erreichen. Der zweite Teil der Konstitu-

tion redet ja vom Menschen als „auctor culturae" und von der Geburt eines „neuen Humanismus" mit nicht weniger Ernst, mit nicht weniger Pathos und auch mit nicht geringerer Betonung der Notwendigkeit des Dialogs als dies anderen Orts unter der umfassenden Kategorie der „verantwortlichen Gesellschaft" geschieht. Auch diese Kategorie ist ja in der Gefahr, bloßes Postulat zu bleiben, solange „eine überzeugende Verknüpfung mit dem eschatologischen Universalismus nicht gelungen ist. Das politisch-soziale Handeln der ökumenischen Bewegung schien (daher) eher pragmatischen oder naturrechtlich-moralischen Konzeptionen zu folgen, die in einem bestimmten Begriff des universalen Sittengesetzes zusammenzufassen waren".[13] Nun ist es sicher das bleibende Verdienst Rudolf Bultmanns, die neutestamentliche Eschatologie für das geschichtliche Handeln dadurch neu interpretiert und neu aktualisiert zu haben, daß er „das eschatologische Geschehen ... als ein Geschehen innerhalb der Geschichte" verstand. „In der Entscheidung des Glaubens entscheide ich mich nicht für eine verantwortliche Tat, sondern für ein neues Verständnis meiner selbst als des durch Gottes Gnade von sich selbst befreiten und sich neu geschenkten Menschen, und damit für ein Leben aus der Gnade Gottes."[14]

Auf diese Interpretation der Eschatologie gründen sich letzten Endes auch fast alle Begriffe, die die Rolle der Kirche und der Christen in der Welt aussagen, angefangen mit der von Bonhoeffer formulierten Mündigkeit bis hin zur Formel des Dialogs mit den säkularen Gruppen, den Vertretern der Wissenschaft oder der Ideologien, vornehmlich der verschiedenen Gruppen und Richtungen des Marxismus. Von hier aus formuliert daher auch die ökumenische Theologie ihre Themen: Konfrontation mit einer eigengesetzlichen Wissenschaft, der „Zivilisationsdynamik die Richtung auf den Frieden geben",[15] aber gleichzeitig „Heilshoffnung und Zivilisationsverantwortung ... nicht vermischen". Dementsprechend ist von der verantwortlichen Gesellschaft weiter zu denken zu einer „verantwortlichen Wissenschaft".[16] Damit verbunden ist eine Revision nicht nur der „theologischen Tradition" im Sinne einer neuen „Interpretation der eigenen geschichtlichen Situation"[17] von Kirche und Theologie, sondern auch die Schaffung eines Verhältnisses der Theologie zur Reflexion über die Verflechtungen von Mensch und Technik in der sogenannten „Systemforschung" und schließlich die theologische Wahrnehmung der in der wissenschaftlichen Praxis bereits vollzogenen Aufhebung der Trennung von Logik, Physik und Ethik.[18] Das aber kann eine auf persönliche Entscheidung und individuellen Glauben abzielende Eschatologie heute nicht mehr leisten. Die Theologie muß daher in einer Auseinandersetzung mit den Entwürfen eintreten, die sich als Metatheorie oder Metakritik und Einbeziehung der gesamten menschlichen Situation einschließlich der Wissenschaft, aber auch einschließlich des Verhältnisses des Menschen zu einem über seine Existenz als Einzel- oder Gattungswesen hinausgehenden Absoluten verstehen.

Ein solcher kritischer Entwurf kann entweder ausgehen von der Sprache als dem Medium, in dem alle Kommunikationen, alles Denken und Planen geschieht. Dieser Ausgang, der auf den Schüler Bertrand Russels, Ludwig Wittgenstein, und auf die Wiener Neupositivisten Rudolf Carnap, Karl Popper u. a. zurückgeht, hat als kritische Wissenschaftstheorie in Deutschland erst langsam Eingang gefunden. Auf die Theologie hat er — im Unterschied zu den angelsächsischen Ländern[19] — in Deutschland noch so gut wie keinen Einfluß gehabt. Dagegen haben hier verschiedene marxistische oder doch vom Marxismus ausgehende Denker eine besondere Wirkung gewonnen, allen voran Ernst Bloch, der durch die Statuierung eines „Prinzips Hoffnung" die Möglichkeit zur selbstkritischen Prüfung der Gegenwart und zur Gewinnung von Handlungsdirektiven für eine unvorhersehbare Zukunft eröffnete. Damit erschien nicht nur die gesamte biblische Eschatologie, und zwar in einer eigentümlichen Kontinuität des Alten und des Neuen Testaments, in einem neuen Licht, es wurde auch möglich, die moderne „säkulare" Welt unmittelbar mit dieser auf die Bibel zurückgehenden Zukunftserwartung zu konfrontieren. „Das Geschehen der sogenannten ‚Säkularisierung' und der neuzeitliche Primat der Zukunft hängen innerlich zusammen."[20] Karl Rahner hatte schon vorher die ekklesiologische Konsequenz des Ineinanders von weltlicher und christlicher Hoffnung gezogen: „Damit ist gegeben, daß in Zukunft auch keine christlich homogenen Regionalschichten und -gesellschaften mehr sein werden. In der geschichtlichen und gesellschaftlichen Einheit der einen Menschheit wird darum das Christentum sowohl überall sein, als auch überall nur einen Teil der Menschheit, ja vermutlich nur eine Minderheit umfassen."[21] Es ist darum folgerichtig, wenn Ernst Bloch selbst sich als Jude und Atheist der Ökumene zurechnet. „Die neue Ökumene gehört zu einer nicht mehr wesentlich antagonistischen Gesellschaft, gehört zu ungestört wachsenkönnender Gemeinsamkeit. Und zur Ökumene, damit sie nicht nur in den Tag hinein, sondern über ihn hinaus lebe, gehört eine Einrichtung, die mehr ist als Verwaltung von Sachen, die es mit der Freundlichkeit, der tiefdringenden, der Brüderlichkeit, der schwierigen, sehr ernst nimmt."[22] Ihren umfassenden Niederschlag hat die Wirkung von Ernst Bloch innerhalb der protestantischen Theologie in Jürgen Moltmanns „Theologie der Hoffnung"[23] gefunden. In dieser Vermittlung ist sie nach den Vereinigten Staaten gelangt und hat in Harvey Cox einen geradezu begeisterten Anhänger gefunden. „Bloch hilft uns zu sehen, daß dieses Säkulum, dieses Zeitalter von der Zukunft gefangen ist, auf die es täglich zueilt, eine Zukunft, die es nie erreicht, sondern die es ständig davor bewahrt, sich selbst als abgeschlossen und endgültig zu betrachten. Mit Blochs Hilfe können wir uns rückhaltlos mit dem Säkularen befassen, ohne das Transzendente zu opfern. Gott ist nicht über uns oder unter uns oder gar ‚in' uns, er ist voraus . . . Das Werk Blochs eröffnet vielleicht ein neues Kapitel der Theologie."[24] Das sind begeisterte Worte, und

eben das sollte mißtrauisch machen. Es ist verständlich, daß die jüngere Theologie aus der Wissenschaftsfeindlichkeit, der Kulturpolitik, dem Antirationalismus heraus möchte und daß darum Wörter wie immanent, säkular, weltlich, modern von ihr mit einer gewissen Begeisterung aufgegriffen werden, sofern sie in einer Weise vorher gedeutet sind, die sie für die Theologie akzeptabel zu machen scheint. Gerade diese Deutung aber kann in einem Mangel an kritischer Reflexion liegen, mit deren Hilfe in der Aufnahme in den theologischen Denk- und Sprachgebrauch eine eigentümliche Mischung von Scheinmodernität und Scheinorthodoxie entsteht. Jürgen Habermas hat wahrscheinlich nicht ganz zu Unrecht Bloch einen „marxistischen Schelling" genannt und damit für den Kenner der Kirchen- und Theologiegeschichte an die Rolle erinnert, die der ursprüngliche Schelling in seinen Auswirkungen im 19. Jahrhundert einmal für die Entstehung der konfessionellen Theologie gespielt hat. „Die Phänomenologie der Hoffnung", heißt es mit dem stillschweigenden Hinweis auf eine notwendige Neuorientierung an Hegel, „verfolgt nicht, wenn der Vergleich gestattet ist, wie die des Geistes dessen altgewordene Gestalten."[25]

Mit Jürgen Habermas aber sind wir bei jener wissenschaftstheoretischen Schule, der als Fortsetzung geschichtskritischen Denkens von Hegel bis Marx und darüber hinaus gerade im Blick auf die heute gegenüber einer wissenschaftlich-technischen Welt zu leistende Klärung und Durchsetzung von Vernunft, Autonomie, Verantwortung besondere Bedeutung zukommt, ohne daß die Vertreter dieser Schule bisher in eine nennenswerte Auseinandersetzung mit den Theologen eingetreten wären, die diese Worte oft allzu sorglos und ohne um die Bedrohtheit des darin Gemeinten zu wissen benutzen. Daß die „kritische Theorie", zu der man im weiteren Umkreis auch eine Reihe kritischer Marxisten aus osteuropäischen Ländern rechnen müßte, daß diese sozusagen sublimierteste Form der Weiterentwicklung der Gedanken von Karl Marx bisher trotz aller Dialogbereitschaft gegenüber dem Marxismus im ökumenischen Gespräch kaum zur Kenntnis genommen ist, hängt unter anderem möglicherweise mit der Fremdheit zusammen, mit der das angelsächsische Denken offenbar dieser Form kontinental-europäischen Philosophierens immer noch gegenübersteht. Die Auseinandersetzung zwischen „kritischer Theorie" und Positivisten sei, wie das Times Literary Supplement in dem einzigen bisher darüber veröffentlichten Bericht bemerkte, „zum Fürchten für amerikanische Pragmatisten und englische Empiriker".[26] Jedenfalls ist die kritische Theorie kein System, sondern eher eine Methode, nämlich die der kritischen Prüfung ohne Rücksicht auf die üblichen Grenzen innerhalb der Wissenschaften etwa zwischen Philosophie, Geschichte und Soziologie, aber auch zwischen Theorie und Praxis. „Sie begreift sich als Moment einer experimentellen kritischen Praxis, deren Erfolgskriterien die gelingende Emanzipation selbst ist."[27] Ursprünglich ist die kritische Theorie gegen „die traditionelle Theorie" gerichtet und in Auf-

sätzen vorgetragen, die in den dreißiger Jahren in der „Zeitschrift für Sozialforschung" zunächst in Frankfurt, später in New York veröffentlicht wurden. Die Aufsätze des für die kritische Theorie maßgebenden Max Horkheimer aus dieser Zeit sind vor kurzem in 2 Bänden neu erschienen.[28] Kritische Theorie im Sinne dieser Zeit ist die Vorbereitung einer emanzipierten klassenlosen Gesellschaft, deren Verwirklichung allerdings nur durch eine sie durchsetzende Revolution als möglich erscheint. Im Weiterdenken dieses Ansatzes angesichts des erlebten und erlittenen geschichtlichen Schicksals entstand dann bei Horkheimer und den mit ihm eng verbundenen Theodor Adorno während des Exils in den Vereinigten Staaten die schwerwiegende Einsicht in die „Dialektik der Aufklärung",[29] die Selbstzerstörung der Aufklärung. „Wir hegen keinen Zweifel", so heißt es in der Vorrede,[30] „. . . ,daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist. Jedoch glauben wir, genauso deutlich erkannt zu haben, daß der Begriff dieses Denkens, nicht weniger als die konkreten historischen Formen, die Institutionen der Gesellschaft, in die es verflochten ist, schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten, der heute überall sich ereignet. Nimmt Aufklärung die Reflexion auf dieses rückläufige Moment nicht in sich auf, so besiegelt sie ihr eigenes Schicksal."[31] Aufklärung und die durch sie selbst ausgelöste Rückläufigkeit, also die Aufklärung im eigentlichen Sinne über die geschichtliche Aufklärung, das ist Gegenstand der letzten Endes auf die Praxis menschlichen Lebens bezogenen kritischen Theorie. „Die ihrer selbst mächtige, zur Gestalt werdende Aufklärung selbst vermöchte die Grenzen der Aufklärung zu durchbrechen."[32] Die Selbstzerstörung der Vernunft hat Horkheimer noch einmal ausführlicher in seinen 1947 in der New Yorker Columbia Universität gehaltenen Vorlesungen dargestellt, die 1967 unter dem Titel „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft"[33] deutsch erschienen. Der deutsche Titel geht auf den Satz Kants über den Menschen als Mittel und Zweck zurück und unterscheidet dementsprechend zwischen einer Vernunft, „die nicht nur als Mittel, sondern auch als Zweck besteht",[34] und einer subjektiven, formalisierten Vernunft. Der verlorene Zusammenhang dieser Vernunft mit dem Mythos, der Religion, der Sittlichkeit ist danach irreparabel, solange die Reparatur nur mit den Mitteln eben dieser instrumentellen Vernunft gesucht wird, der natürlich das theologische Denken im gleichen Maße, wenn auch mit anderen Voraussetzungen und Folgen, ausgesetzt ist wie die Wissenschaft oder die Philosophie. Die Hoffnung aber ist, daß aus der Einsicht in diese scheinbar unaufhaltsame Entwicklung der Mut zum Widerstand in einem Denken der Freiheit das Opfer wagt, „daß in der anbrechenden Weltperiode der Blöcke verwalteter Massen noch einige Menschen sich finden, die Widerstand leisten wie die Opfer der Geschichte, zu denen der Stifter des Christentums gehört".[35]

Der schmale Grat, von dem aus die kritische Theorie zwischen Reflexion und

Aktion ihre Einsichten in die gesellschaftliche Praxis und die ihr systemimmanente wissenschaftliche Theorie gewinnt und durch den sie einerseits gefährdet, aber andererseits auch zu einer besonderen Hellsichtigkeit befähigt wird, könnte darum gerade der Ort sein, von dem aus eine ökumenische Theologie die Welt nicht nur interpretieren, sondern auch verändern könnte. Auch die Theologie kann sich nicht von der Schuld des im Namen Gottes begangenen Unrechts befreien, und sie muß gleichwohl wissen: „Zugleich mit Gott stirbt auch die ewige Wahrheit." Die Theologie muß dies Dilemma übernehmen. Sie kann sich weder auf ein pauschales „Gott ist" noch auf ein ebenso pauschales „Gott ist tot" zurückziehen. Wir müssen über die zweifelhafte Alternative von Theismus und Atheismus hinausgelangen.[36] Vielleicht muß sie dabei das Wort Gott vermeiden. Jedenfalls weiß Horkheimer, daß seine Philosophie nicht voll durch Philosophie begründbar ist. „Für mich und Adorno war und ist immer der wichtigste Satz: Von dieser Welt, die wir kennen, führt eine Sehnsucht weg, deren Ziel wir nicht kennen: Die Sehnsucht nach dem anderen. Dies andere aber läßt sich philosophisch nicht positiv bestimmen."[37] „Das andere" aber ist die behutsame Umschreibung dessen, was biblisch mit dem Wort Gott gemeint ist und was im Judentum, zu dessen Tradition sich Horkheimer bekennt, als Wort nach Möglichkeit vermieden wird. „Was mich bewegt, ist die theologische Idee, angewandt auf eine vernünftige Theorie der Gesellschaft."[38] Dabei aber ist für Horkheimer nicht wie für Marx und Bloch der Messianismus bestimmend, sondern „die Idee, daß Gott nicht darstellbar ist".[39]

Man kann sich damit trösten, das sei die Altersweisheit eines, der einmal in seiner Jugend als Revolutionär begonnen habe. Man kann damit das Beunruhigende und Verwirrende solcher Gedanken wegwischen. Aber eine ökumenische Theologie sollte sich jedenfalls daran erinnern lassen, daß sie kaum einen legitimen Anspruch auf die Ökumene, die Weite der bewohnten Erde, erheben kann, wenn sie nur die Provinzialismen von gestern durch die Provinzialismen von heute ersetzt und wenn sie der Welt etwas zumutet, was nicht die Welt, sondern der Glaube für die Welt leisten muß. „Gesellschaft ist sowohl Himmel wie Hölle der soziologisierenden Heerscharen des neuen Glaubens. Gesellschaft ist das neue ens realissimum, das Letztwirkliche", so hat kürzlich einer der jüngeren linken Intellektuellen in Deutschland die Thesen der Evangelischen Studentengemeinde für Uppsala persifliert.[40] Seine Sorge ist dabei, „daß uns die Revolutionäre im Eifer ihres letzten Gefechts in neue Unmündigkeit führen. Interessiert bin ich nicht an gegenrevolutionärer Polemik, sondern an einer Erweiterung der gemeinsamen Tagesordnung."[41]

Eben hier liegt auch die Sorge und das Interesse der kritischen Theorie. Die ökumenische Theologie sollte das Gespräch mit ihr aufnehmen.

[1] Richard Henry Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, 1927, Pelican Edition 1938, S. 246.

[2] Zit. bei V. A. Demant, Religion and the Decline of Capitalism, 1952, S. 13.

[3] V. A. Demant, a.a.O. S. 193 f.

[4] Das übersieht H. E. Tödt in seiner Darstellung der Kapitalismuskritik in der Frühzeit der ökumenischen Bewegung. S. „Die Marxismusdiskussion in der ökumenischen Bewegung" in: Marxismusdiskussion 6. Folge, 1969, S. 4 ff.

[5] T. S. Eliot, The Idea of a Christian Society, 1939, S. 33.

[6] Gustave Thils, Histoire Doctrinale du Mouvement Oecuménique, Nouvelle Edition 1963, S. 112.

[7] ebd. S. 112.

[8] H. E. Tödt, Kirche und Gesellschaft im Dialog zwischen Protestanten und römischen Katholiken, Ökumenische Rundschau, 16. Jg. 1967, S. 35.

[9] LThK, Das II. Vatikanische Konzil, III 1968, S. 286 f.

[10] a.a.O. S. 43.

[11] S. den Kommentar von Alfons Auer, a.a.O. S. 395.

[12] ebd. der Hinweis auf diese Kritik auf K. Rahner.

[13] Gustav Howe – H. E. Tödt, Frieden im wissenschaftlichen Zeitalter. Ökumenische Theologie und Zivilisation, 1966, S. 12.

[14] Rudolf Bultmann, Geschichte und Eschatologie, 1958, S. 180 f.

[15] G. Howe – H. E. Tödt, a.a.O. S. 39.

[16] Visser t' Hooft bei G. Howe – H. E. Tödt, a.a.O. S. 49.

[17] ebd.

[18] ebd. S. 60.

[19] Fritz Buri, Gott in Amerika, 1970, S. 48 ff.

[20] J. B. Metz, Zum Verhältnis von Kirche und Welt in: Künftige Aufgaben der Theologie, 1967, S. 15.

[21] Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen, in: Schriften zur Theologie VI, 1965, S. 87.

[22] Ernst Bloch, Naturrecht und menschliche Würde, 1961, S. 314.

[23] 1. Auflage 1964. Ferner W. D. Marsch (Hrsg.), Diskussion über die Theologie der Hoffnung, 1967, sowie die Arbeiten von G. Sauter, W. D. Marsch, A. Metzger u. a.

[24] Harvey Cox, Stirb nicht im Warteraum der Zukunft. Aufforderung zur Weltverantwortung. 2. Auflage 1968, S. 129.

[25] Jürgen Habermas, Ein marxistischer Schelling – Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus, in: Theorie und Praxis, 1967, S. 338.

[26] Zit. nach Karl-Heinz Bohrer, Das Fürchten zu lernen. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14. April 1970.

[27] Albrecht Wellmer, Kritische und analytische Theorie. Marxismusstudien 6. Folge 1969, S. 215.

[28] Max Horkheimer, Kritische Theorie, 2 Bände 1968.

[29] Gemeinsam mit Theodor Adorno zuerst deutsch 1947, neu aufgelegt 1969.

[30] Ausgabe 1969, S. 3.

[31] Von mir gesperrt. B.

[32] ebd. S. 217.

[33] Herausgegeben von Alfred Schmidt.

34 a.a.O. S. 35.
35 ebd. S. 228.
36 M. Horkheimer, Theismus – Atheismus, in: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, S. 216 ff.
37 In einem Interview mit dem Kölner Stadt-Anzeiger 14./15. 2. 1970.
38 In einem Interview in „Der Spiegel", 5. 1. 1970.
39 ebd.
40 Reimar Lenz, Der neue Glaube, 1969, S. 39.
41 ebd. S. 25.

Hat die Kleinfamilie noch Zukunft?

Bemerkungen zum Verhältnis von Familie und Gesellschaft aus der Sicht evangelischer Sozialethik

VON HELMUT BEGEMANN

In verschiedenen Ländern haben sich Wohngruppen gebildet, in denen sich Alleinstehende und Ehepaare mit ihren Kindern zu einer Wohngemeinschaft zusammengeschlossen haben. Gewöhnlich spricht man von Großfamilien. Dieser Begriff ist jedoch mißverständlich, da er an die vorindustrielle Großfamilie erinnert, die ja etwas anderes darstellte. Darum möchte ich hier von „Wohngruppe" oder „Wohngemeinschaft" sprechen, was m. E. sachgemäßer und zutreffender ist. Berichte über diese neue Form des Zusammenlebens haben viel Aufsehen erregt und lebhafte Diskussionen ausgelöst. Inzwischen gibt es zum Teil ausführliche Beschreibungen dessen, was diese Wohngruppen wollen.[1]

Wir haben diese Versuche, zu neuen Formen des Zusammenlebens zu kommen, sorgfältig zu beobachten, und wir sollten uns um eine sachliche Beurteilung dieser Entwicklung bemühen. Noch scheint eine Stellungnahme kaum möglich zu sein, da die Bildung und Gestaltung von Wohngruppen ganz im Anfangsstadium sich befinden. Immerhin zeichnen sich jedoch schon einige Grundlinien ab, die ich aufgreifen und kritisch nachzeichnen möchte.

I. Struktur und Ziele der Wohngruppe[2]

Die Wohngruppen wollen die gesellschaftliche Isolierung der Kleinfamilie bzw. der Gattenfamilie überwinden. Ich habe in meiner Darstellung die Wohngruppe einer sogenannten „Großfamilie" im Auge und ziehe die Kommunen nur zum

Vergleich heran, weil sie in diesen Zusammenhang hineingehören und sogar Schrittmacher auf dem Wege dieser neuen Gemeinschaftsform waren.[3]

Wenn wir an die Wohngruppen und Kommunen denken, die sich in den letzten Jahren gebildet haben, dann sind die Formen und Regeln des Zusammenlebens und die Zielsetzungen recht unterschiedlich.

Wir können folgende Formen unterscheiden:

1. Es schließen sich meistens Erwachsene zusammen, die der gleichen Generation angehören. Dies gilt für Studenten, die versuchen, ganze Wohnungen und Häuser zu mieten, wie für Alleinstehende und Ehepaare, die mit ihren Kindern eine Wohngruppe bilden, und für Angehörige der älteren Generation, die sich z. B. in Dänemark zu eigenen Wohngemeinschaften zusammentun wollen, um gemeinsam die Anstellung von Hausmeistern, Hauswirtschafterinnen und Pflegerinnen zu finanzieren.

2. In der vorindustriellen Großfamilie lebten mehrere Generationen, Großeltern, Eltern, Kinder und alleinstehende Verwandte sowie Knechte und Mägde „unter einem Dach" und waren als Wohn-, Arbeits- und Lebensgemeinschaft verbunden, in der modernen Wohngruppe aber schließen sich solche zusammen, die sich auf Grund von beruflichen oder freundschaftlichen Beziehungen bekannt und sympathisch sind. Es stellt sich dabei sofort die Frage, ob freiwillige Zusammenschlüsse, die auf Grund von Sympathiebeziehungen zustande kommen, krisenfest und von Dauer sein können. Es ist richtig, was H. Kentler sagt: „Erst, wenn es gelingt, Aufgaben und Ziele zu finden, die dem Zusammenleben eine objektive Notwendigkeit vermitteln, hängt der Zusammenhalt nicht mehr allein von der subjektiven Beliebigkeit der Wohngruppen-Mitglieder ab, und damit besteht die Chance, daß die Wohngruppe zu einer dauernden Einrichtung, zu einer Institution wird, auf die der einzelne sich verlassen und mit der er rechnen kann."[4]

3. Die Wohnungsfrage wird ebenfalls sehr verschieden gelöst. Die Kommune I in Berlin bewohnte einen einzigen großen Raum. Andere Kommunen haben einen Schlaf-, einen Wohn-, einen Eßraum für alle gemeinsam, so daß für die einzelnen keine Möglichkeit besteht, sich privat zurückzuziehen. Die gemeinsamen Räume, die das Fürsichsein des einzelnen ausschließen, zwingen zum ständigen Zusammensein mit anderen. Dies aber ist auf die Dauer nicht durchzuhalten, wie die Erfahrungen bestätigen. „Wohngruppen sind also auf längere Dauer nur möglich, wenn sie sowohl individuelles Selbstsein wie soziales Mitsein ermöglichen."[5] Die meisten Wohngruppen wählen deswegen solche Häuser, in denen beiden Bedürfnissen Rechnung getragen werden kann. Es ist deutlich, daß bereits die Anlage der Wohnung eine wichtige Voraussetzung für die Entscheidung über die Form des Zusammenlebens und die Gestaltung der sozialen Beziehungen in einer Wohngruppe darstellt.

4. Viel schwieriger ist die Frage zu lösen, wie denn das Zusammenleben im einzelnen aussehen soll und die anfallenden Hausarbeiten verteilt werden sollen, wie es mit dem Besitz, dem Verdienst gehalten werden soll, bei wem die Kompetenzen liegen.

Das Bild, das sich uns darbietet, ist auch hier vielgestaltig. Es ist durch das Stadium des Experimentierens gekennzeichnet. In manchen Fällen legen die Familienmitglieder ihr gesamtes Geld zusammen und teilen alles, was sie an Verdienst und Einkommen haben. Ein anderes Mal werden Miete und Haushaltsgeld gemeinsam aufgebracht. Monatlich verwaltet ein anderer die Kasse und versieht den Küchendienst.

Für alle Wohngruppen gilt, daß die Mitglieder immer neu die entstehenden Probleme und Schwierigkeiten reflektieren und diskutieren müssen. Der Prozeß der Anpassung ist langwierig und für alle Beteiligten ein zum Teil schmerzlicher Vorgang. Die Gruppenmitglieder müssen die Bereitschaft und Fähigkeit mitbringen, Kritik an anderen zu üben, aber auch sich selbst kritisieren zu lassen. Die Gruppendiskussionen sind meistens zu einem festen Bestandteil des gemeinsamen Lebens geworden und regeln das experimentelle Zusammenleben. Diese institutionalisierte Gruppendiskussion ist um so unentbehrlicher, als es noch keine Traditionen und Gewohnheiten gibt, an die sich alle halten könnten und die das Verhalten und die Entscheidungen des einzelnen entlasten. Das Zusammenleben in Wohngruppen im Stadium des Experimentes stellt an alle Mitglieder hohe, auch intellektuelle Anforderungen, an denen viele scheitern, besonders diejenigen, die sich auf Grund irgendwelcher persönlicher Enttäuschungen und unbewältigter menschlicher Probleme solchen Wohngemeinschaften anschließen.

5. Als besonders schwierig hat sich die Regelung der sexuellen Bedürfnisse herausgestellt.

Es gibt Gruppenehen, die Promiskuität ausschließen, und solche, die „Besitzansprüche eines einzelnen auf einen anderen Partner, wie es in der Einehe heute noch üblich ist", verbieten und die sexuelle Gemeinschaft propagieren.[6]

Aber es hat sich in den uns bekannten Kommunen und Wohngruppen der wahlweise Partnertausch nicht durchgesetzt, im Gegenteil, nach längerer Zeit des Zusammenlebens haben sich immer wieder Paarbeziehungen ergeben. Obschon die Mitglieder der Kommune II sich als Ziel ihres kollektiven Lebens vorgenommen hatten, „die gesellschaftlichen Rollenzwänge zwischen Mann und Frau" aufzuheben, müssen sie in der Selbstdarstellung ihres Kollektivs abschließend feststellen: „In der Praxis aller uns bekannten Wohnkollektive hat es nie für längere Zeit so etwas wie eine Gruppen-Sexualität gegeben. Offensichtlich entspricht die psychische Struktur der meisten Menschen in unserer Gesellschaft dem Bedürfnis nach sexueller Promiskuität zu wenig, um sie zum Modell eines freieren Zusammenlebens jetzt schon machen zu können."[7] Sie sehen ihren eigenen Versuch, Ehe

und Familie sowie das Privateigentum auf revolutionärem Wege aufzuheben, als gescheitert an. Diese politisch-revolutionäre Zielsetzung ist es, welche die Kommunen von den Wohngruppen unterscheidet. Wenn in den Wohngruppen die Paare sich gegenseitig anerkennen und achten, können die Paarbeziehungen durch den vielseitigen Austausch und die mannigfaltigen Begegnungen eine Bereicherung und Vertiefung erfahren, die der einzelnen Ehe wiederum förderlich sind. Es zeigt sich sogar, daß „Paarbeziehungen in Wohngruppen leichter durchzuhalten sind als in der gesellschaftlichen Isolierung. Die beiden Partner sind nämlich bei der Lösung ihrer Spannungen und Konflikte nicht mehr auf sich selbst angewiesen. Es kommt sogar häufig vor, daß die andern sie auf Diskrepanzen in ihrer Beziehung aufmerksam machen, die sie selbst noch gar nicht empfinden."[8]

6. Selbstverständlich spielt die Kindererziehung in den Kommunen und in den Wohngruppen eine wichtige Rolle.

Der Bericht über die Kommune II[9] schildert, wie die beiden in der Kommune lebenden Kinder von *allen* nach einem Arbeitsplan versorgt und betreut werden, um zu verhindern, daß „die Kinder doch wieder ausschließlich an ihren Elternpersonen kleben". Vor allem sollen die Kinder eine positive und freie Einstellung zu ihrer eigenen und der Erwachsenen Sexualität gewinnen. Im Kollektiv sollen die Kinder lernen, soziales Verhalten einzuüben, die aggressiven Regungen gegen ihre Eltern aktiv auszuleben und auf diese Weise Ichstärke zu entwickeln. Aber die Erfahrungen mit der Erziehung und Begleitung von Kindern in Kommunen, besonders was die Theorie und Praxis der antiautoritären Erziehung angeht, sind so negativ und unvollständig, daß darüber nichts Positives ausgesagt werden kann.[10]

In den Wohngruppen sind andere Voraussetzungen gegeben, weil sie vom Familienprinzip ausgehen und die Erziehung auf der personalen Eltern-Kind-Beziehung aufbauen kann. Man erhofft sich jedenfalls für die Kinder in den Wohngemeinschaften mehr „Wärme und Menschlichkeit", als Kleinfamilien, Kinderhorte, Kindergärten und Ganztagsschulen vermitteln können.

Abschließend wird man sagen dürfen, daß in der Bildung von größeren Wohngemeinschaften, die aus Ehepaaren, Familien und Alleinstehenden bestehen, der Wunsch zum Ausdruck kommt, den privaten Bereich so zu organisieren und zu gestalten, daß den Bedürfnissen und Interessen der Menschen besser entsprochen wird, als es bei der generellen Trennung von Alleinstehenden und Kleinfamilien in der heutigen Gesellschaft ist.

Weiterhin wird man grundsätzlich zwischen der Wohngruppe, die im Ansatz auf dem Familienprinzip und der monogamen Paarbeziehung basiert, und der Kommune, die Ehe und Familie aufhebt und sich als revolutionäre Basisgruppe zur Veränderung der Gesellschaft versteht, unterscheiden müssen. Die Kom-

munen I und II sind mit ihrem Ziel, das „bürgerliche Individuum" zu revolutionieren, gescheitert und haben sich aufgelöst. Die Wohngruppen jedoch scheinen Zukunft zu haben, da sie den Kleinfamilien und Alleinstehenden für zahlreiche Probleme und Schwierigkeiten bessere Lösungen bieten als die bisherige und zur Zeit übliche Wohn- und Kommunikationsstruktur.

II. Ist die Kleinfamilie überholt?

Das Unbehagen an der Isolierung der Kleinfamilie, an der Ehe, in der zwei Menschen nur für sich da sind, an der Überforderung der Frau, die Ehefrau, Hausfrau und Mutter zugleich ist und darüber hinaus noch in vielen Fällen berufstätig sein muß, greift immer mehr um sich. Die Kritik von Walter Hähnle an der Kleinfamilie kann man in folgenden Punkten zusammenfassen.[11]

1. Die Frau hat zu wenig Dispositionsfreiheit. Die Rollenverteilung zwischen Mann und Frau ist einseitig starr: die des Mannes ist überwiegend durch den Beruf geprägt, die der Frau durch die Hausarbeit, durch die ständige Präsenzpflicht wegen der Kinder. Der Mann erlebt das Heim als Freizeitwelt, die Frau als Arbeitswelt.

2. Die Kleinfamilie schafft ein enges und fragwürdiges Erziehungsmilieu, zumal in Ein- und Zweikinderfamilien. Die Mutter dominiert absolut als Bezugsperson der Kinder.

3. Die Kleinfamilie verhindert die Selbstverwirklichung der Frau in Familie, Beruf und Gesellschaft.

4. Die Kleinfamilie ermöglicht keine Dauerkontakte über sich selbst hinaus. Zwischen ihr und den Großinstitutionen der Gesellschaft klafft ein weiter Leerraum.

5. Die Kleinfamilie ist ein Privatbereich, der als Zufluchtsstätte in der modernen, mobilen Industriegesellschaft dient.

6. Die Kleinfamilie steht den Umweltproblemen weitgehend passiv und ohnmächtig gegenüber. Sie wirkt darum restaurativ.

Solchen kritischen Bemerkungen könnte man noch andere hinzufügen. Die Idee der Wohngruppe, der größeren Wohngemeinschaft ist aus der Erfahrung der strukturellen Unzulänglichkeit und gesellschaftlichen Isolierung der Kleinfamilie geboren und entwickelt worden.

Den Zusammenschluß einer Wohngruppe wird man gerade unter dem Gesichtspunkt begrüßen und bejahen, daß dadurch die Kleinfamilie eine strukturelle Erweiterung erfährt und aus ihrer gesellschaftlichen Isolierung herauskommt. Diejenige Konzeption der Wohngruppen, die sich durchzusetzen scheint, sieht vor, daß zwar ein größerer Familienverband gebildet wird, dem bestimmte Gemeinschaftsräume zur Verfügung stehen, die Paarbeziehungen aber unangetastet blei-

ben und jedes Mitglied der Wohngruppe die Möglichkeit, die Zeit und das Recht hat, sich auf seinen Privatbereich zurückzuziehen. Wenn die Grundstruktur der Kleinfamilie, nämlich die Paarverbindung, für die Wohngruppe bestimmend ist, dann ergibt sich daraus die entscheidende Voraussetzung für die Anlage der Wohnbereiche: Küche, Speise- und Gemeinschaftsraum sind für alle da, die Kleinfamilie, die Alleinstehenden, die Ehepaare haben jeweils ihren privaten Wohnbereich, in dem sie für sich sein können. Bei dieser Anordnung sind Gemeinschaftlichkeit und Privatheit, wie die Mitglieder der Wohngruppe es wünschen, miteinander verbunden und stehen zueinander in Wechselbeziehung. Es muß doch nachdenklich stimmen, was sich im Zusammenleben der Kommunarden ergeben hat: Kommunen, die Paarbildungen ablehnen und das Private ausschließen, zerfallen meist nach kurzer Zeit und haben keinen Bestand. Und genau beides, die Paarbeziehung und das Private, bietet die Kleinfamilie, und vielleicht liegt darin auch ihre erstaunliche Stabilität, die sie trotz Krisen und Zerbrechlichkeit immer wieder bewiesen hat. Wie keine andere Institution hat die Familie den Zusammenbruch und die Auflösung aller Ordnungen infolge des letzten Weltkrieges überstanden, und auch in der wachsenden Mobilität unserer Gesellschaft hat sie sich behauptet. Danach ist weder die Ehe noch die Kleinfamilie überholt.

Aber die Gefahr, daß die Familie ins Ghetto, ins Abseits der Gesellschaft gerät und die Familienmitglieder selbstzufrieden ihr Privatleben genießen, müssen wir sehen. Wie können wir dieser Gefahr begegnen?

Die Familie kommt aus ihrer Isoliertheit und Selbstbezogenheit heraus, indem sie sich als „offene" Gruppe versteht. Dies ist ein Postulat an die Familienmitglieder. Auch die Ehe hat Gruppencharakter, was darin deutlich wird, daß sie imstande ist, für Kinder, Verwandte, Nachbarn und Freunde ihren Kreis zu öffnen und andere an ihrer Gemeinschaft teilnehmen zu lassen. Eine bloße Zweierverbindung, ein Liebesverhältnis erweist sich für diese Gruppenfunktion als unfähig. Die christliche Ethik stellt diesen Anspruch des Sichöffnens an die Familie. Zunächst geht es um die Mitglieder der Familie selbst, die sich füreinander verantwortlich wissen, die in Offenheit einander begegnen, sich gegenseitig annehmen als Partner und in Konflikten und Krisen des Lebens sich zurechthelfen. Aus solcher Grundhaltung erwächst Freiheit für die Familie und von der Familie. Sodann sind die Alleinstehenden und Alten gemeint, die in den Familien ein offenes Haus finden sollen. Der Familie von heute fällt die große Aufgabe zu, dem einsamen Menschen Geborgenheit, Gemeinschaft, menschliche Wärme und Güte zu vermitteln. Freilich erhebt sich hier sofort wieder die Frage, ob der Verwirklichung dieses Zieles nicht viele gesellschaftliche und strukturelle Schwierigkeiten entgegenstehen und ob nicht gerade die Forderung nach der Familie als einer „offenen Gruppe" den erweiterten Wohngruppenverband intendiert. Dem ist zuzustimmen. Jedoch halte ich es für einen Trugschluß, daraus zu folgern, die

Kleinfamilie mitsamt der Einehe sei überholt oder es kämen nur noch Wohngruppen in Frage, um das Problem der Alleinstehenden und in Wohnetagen eingekapselten Ehen und Kleinfamilien zu lösen. Ich meine vielmehr, wir brauchten ein vielfältiges Angebot von Möglichkeiten, so zu wohnen, daß Kommunikation sich anbietet und nahelegt.

In diesem Zusammenhang ist zu beachten, was H.-D. Wendland immer wieder nachdrücklich betont hat, daß christliche Verantwortung die von Gott gesetzten Institutionen nicht unverändert zu erhalten sucht, sondern fortschreitend zu verändern hat: „Um des Menschen willen lautet der kategorische sozialethische Imperativ: Ständige Reformation der Institutionen!"[12]

Die Familie als Kleinfamilie hat sich ständig zu wandeln, um Formen der „Offenheit für andere" zu finden, was zweifellos auch strukturelle Veränderungen einschließt.

Wenn ich auf der einen Seite den Charakter der Familie als einer „offenen" Gruppe betone und hierin ein ethisches Postulat sehe, das die Familienmitglieder um der Familie und um der Gesellschaft willen, in der sie leben, zu beachten haben, so ist es doch auf der anderen Seite berechtigt, die Familie als eigenständigen Intimbereich gegen die durch Technik und Leistung bestimmte Gesellschaft abzugrenzen. Von der Industriegesellschaft her, die sich als Leistungsgesellschaft etabliert hat, ist die Familie ständig durch familienfremde Kräfte gefährdet. Familie und Arbeitswelt, Intimgemeinschaft und Rationalität der Organisationen, Privatheit und Anonymität, Spiel und Leistung sind in scharfen Gegensatz getreten, aber beide Bereiche brauchen einander. Aus der Familie entspringen personal gewachsene Kräfte der Freiheit, Verantwortung und Menschlichkeit. Diese Kräfte gibt die Familie unaufhörlich in die Gesellschaft hinein. Die Menschen erfahren so etwas wie eine „Entpersonalisierung", wenn sie unter das Gesetz der Arbeit, der technisierten Prozesse, unter die Macht der Apparatur und Bürokratie treten.[13] Die Familie dagegen ist in hervorragendem Maß einer der Räume, in denen der Mensch sich als ganzer, in allen seinen Bezügen erlebt, wenn er bewußt in ihr Kraftfeld tritt und den Bereich der abstrakten Organisationen, die ihn verzehren wollen, hinter sich läßt. In der Familie kann der Mensch sich in seiner Ganzheit erfahren.

Diese Sicht von Familie und Gesellschaft steht dem Konzept von Wohngruppen in Verbänden von mehreren Familien nicht entgegen, sondern unterstützt diese Form des Zusammenlebens, weil eine Reflexion der durch die Gesellschaft gestellten Probleme mit anderen, mit denen man in solchen Gruppen zusammenlebt, wirksamer und hilfreicher ist. Eine Reflexion der menschlichen Konfliktsituationen, die sich in der Arbeits- und Freizeitwelt einstellen, ist Voraussetzung für deren Bewältigung und für das Durchhalten in solchen Konflikten.

Die marxistischen Sozialisten wollen aber etwas anderes. Die Kommunen sind der Versuch, das „kleinbürgerliche Individuum" zu revolutionieren und die „bürgerliche Trennung von Privatleben und gesellschaftlichem Leben" aufzuheben. „Es gilt Privatleben qualitativ zu verändern und diese Veränderung als politische Aktion zu verstehen."[14] Die Sozialisten wollen bewußt und prinzipiell das Privatleben verändern und abschaffen, das Privateigentum aufheben und auch die Monogamie und die Familie in ihrer kleinbürgerlichen Struktur auflösen; denn gerade die Einehe sei „eine ökonomische Zwangsveranstaltung, die bestimmte Produktionsbedingungen wie den Besitz an Grundeigentum, Kapital, Prestige, Ausbildung" stabilisiere.[15] Darum sei die Abschaffung der Familie ein „wichtiger Schritt zur Befreiung der Menschheit".[16] Es ist verständlich und konsequent, wenn die Kommunarden an der Konzeption der Wohngruppen scharfe Kritik üben: „Ist es nicht die lächerliche Verlängerung aller Kategorien des Mangels, wenn zur Einsparung von Haushaltsgütern Familien zusammenwirtschaften müssen?"[17] Es geht doch gerade um die Beseitigung des Mangels und darum um die „Forderung nach Zerstörung dieser Leistungsgesellschaft, die ihn (den Mann) zum Handlanger der Unterdrückung macht",[18] so heißt es im sozialistischen Stil.

Diese sozialistischen Konzeptionen verstehen den Menschen ausschließlich von der Gesellschaft her, die — erst einmal sozialisiert — die volle Individualisierung und Emanzipation des Menschen ermögliche und hervorbringe. Diese Sicht aber idealisiert die gesellschaftlichen Verhältnisse, die trotz aller Bemühungen um soziale Gerechtigkeit und Gleichheit voller Konflikte bleiben und das reiche Glück und den dauerhaften Frieden des Menschen nicht garantieren, und überschätzt die Möglichkeiten, den Menschen zu verändern, und verkennt schließlich die Struktur des Menschseins, das sich auf Mitmenschlichkeit, auf der Ich-Du-Beziehung aufbaut. H.-D. Wendlands sozialethische Bemühungen haben, wenn ich es recht sehe, ein Zentralthema: Person und Gesellschaft, und es wird eine dankbare Aufgabe sein, seine Erkenntnisse und Aussagen über die Grenzen und Möglichkeiten, über die Konflikte und Verwirklichungen des Menschseins in der modernen Gesellschaft auf die verschiedenen Sachbereiche anzuwenden und auch für das rechte Verständnis der Wandlungen in Ehe und Familie fruchtbar zu machen.[19]

Der Säugling entwickelt sein Ich-Bewußtsein erst in der Begegnung mit einem Du, das ihn anredet, das ihm personale Liebe schenkt. Es ist Utopie und ideologische Verblendung zu meinen, Erziehung könne so geschehen, daß Kinder sich nicht an Meinungen und Verhalten der Eltern ausrichten. Bedeutet denn die Bindung des Kindes an die Eltern, daß „ihre Beziehung (zu den Eltern) eine unfreie Kopie von deren Rolle" wird?[20] Das Kind, das dahin kommen soll, sich selbst zu bejahen und anzunehmen, braucht die Erfahrung, daß Menschen es in Liebe voll und ganz angenommen und bejaht haben. Aus der Erfahrung solcher

Liebe erwächst Selbstvertrauen. Muß ein Kind erfahren, daß es abgelehnt wird, findet es kein rechtes positives Verhältnis zu sich selbst und zu seiner Umwelt, antwortet es mit Aggressionen und Haß. Die selbstverständliche und klare Zuordnung von Eltern und Kindern in der Wohngemeinschaft kann bewirken, daß Neurosen und psychische Fehlentwicklungen bei dem einzelnen Kind abgewendet werden. Dasselbe gilt entsprechend für das Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe, in der es auch und vor allem „um vielerlei Grundbedürfnisse" geht, die Sicherheit und Anerkennung mit umfassen.[21] R. Röhricht hat die glückliche Formulierung gefunden, daß die Ehe „das totale Akzeptieren eines einzelnen anderen Menschen" sei.[22] Den anderen annehmen, das heißt: mit der ganzen Existenz in ihren geistigen und leiblichen Bezügen für *einen* Menschen da sein. Wir können nur *einen* Menschen ganz annehmen.

In dieser totalen Hingabe und ungeteilten Liebe, die nur einem einzigen Partner gelten kann, hat die Einehe ihre eigentliche Wurzel. „Wer sich darauf eingelassen hat, einen Menschen *ganz* zu akzeptieren, kann in dieser Weise nur mit ihm leben. Hält man jedoch die Polygamie für eine wünschenswerte Form der Ehe, so leugnet man, daß es sinnvoll und möglich ist, einen Menschen ganz anzunehmen und sich ganz annehmen zu lassen."[23]

Die Einehe ist also im Kern nicht eine durch Sitte und biblische Gebote geschützte Institution, die auf dem Standesamt oder in der Trauung zustande kommt, sondern sie ist eine zwei Menschen ganz umfassende Beziehung, die aus der Freude aneinander und der liebenden Hingabe lebt. Die biblischen Zeugnisse von der Ehe sagen uns, daß immer da, wo zwei Menschen sich so lieben und gegenseitig annehmen, Gott am Werk ist, der uns in Jesus Christus angenommen und bejaht hat und uns befähigt, uns selbst und andere anzunehmen. Menschen, die so verbunden sind, verändern sich, erfahren die wachsende Gemeinschaft und die Bereicherung ihrer Person in der Begegnung mit dem anderen, so daß sie alle Unterschiede der Interessen überwinden und sich von starren Rollenfixierungen lösen können. Gerade und nur so ereignet sich die Ausprägung der Individualität und eben nicht die „Atomisierung" des Menschen, wie man im sozialistischen Sinne meint, weil die Ehe „die Fixierung des Menschen auf nur einen Menschen" vorschreibe[24] und damit gegen Gewalt und Grausamkeit gegenüber anderen Menschen gleichgültig mache.

Wenn wir Ehe und Familie, in welchem Wohn- und Lebenszusammenhang auch immer sie sich darstellen, vom Menschen her verstehen, der in der Erfahrung der bedingungslosen Annahme und Bejahung durch den anderen sich selbst in seiner Ganzheit gewinnt, dann haben diese Gemeinschaftsformen auch in einer gewandelten Situation eine eminente Bedeutung für die Gesellschaft, nun nicht so sehr als „Basisgruppen" oder als „Zellen" der Gemeinschaft, sondern viel mehr über den einzelnen, der unter der heilenden und helfenden Macht der Liebe zur

„sozialkulturellen" Persönlichkeit herangewachsen ist. Weil die Gesellschaft auf Menschen angewiesen ist, die im sozialen Verhalten eingeübt sind, die Verantwortung übernehmen können, die fähig sind, ihre selbstbezogenen Wünsche und Triebe in dubezogenes Verhalten zu transformieren, darum kann sie nicht auf Ehe und Familie verzichten. Wir haben allerdings dann die Frage zu stellen, ob Ehe und Familie in ihrer jetzigen Gestalt das hergeben, was von ihnen erwartet wird. Ob die Einkind-, Zweikind- oder Gattenfamilie in der Lage ist, den Sozialisationsprozeß zu leisten, aus dem die Familienangehörigen als freie, in sich gefestigte Persönlichkeiten, nicht mit „individuellen Neurosen" behaftet, hervorgehen, das bedarf einer kritischen Untersuchung. Es ist kein Zweifel, daß ein größerer Verband bessere Voraussetzungen bietet zu lernen, sich als einzelner in eine Gemeinschaft einzuordnen und im sozialen Verhalten sich einzuüben, als dies im allgemeinen in der Kleinfamilie der Fall ist. Aber im Augenblick sind die Wohngruppen noch zu sehr im Stadium des Experimentes, als daß man sie als eine in die Zukunft weisende neue Form des Zusammenlebens allgemein empfehlen könnte. Noch hat man nicht genügend Erfahrungen sammeln können, um praktikable Regeln für das Zusammenleben und übertragbare Gewohnheiten, die besonders auch für die Erziehung und Aufsicht der Kinder in solchen Wohngruppen gelten könnten, als „gültig" zu übernehmen.

Vier grundlegende Verhaltensweisen im Zusammenleben eines Familienverbandes in Gestalt einer Wohngruppe sollten unbestritten und allgemein anerkannt sein:

a) Die in gegenseitiger Treue begründete Paarbeziehung der Eheleute, die alle Mitglieder der Wohngemeinschaft achten.

b) Das Recht des einzelnen und der Ehepaare auf Privatheit, was bestimmte Konsequenzen für die Aufgliederung der Wohn- und Schlafräume hat.

c) Die Berücksichtigung und Geltung der Eltern-Kind-Beziehung in der Erziehung der Kinder, was die Gruppenerziehung der Kinder nicht aus-, sondern einschließt.

d) Eine wie auch immer geordnete Arbeitsteilung in der Hausgemeinschaft und die Bildung einer gemeinsamen Haushaltskasse.

Eine Wohngruppe soll nicht nur alte Verhältnisse stabilisieren und auch nicht nur dazu dienen, eine billigere Haushaltsführung zu erreichen, sondern sie soll womöglich einen sozialen Lebenszusammenhang bilden, von dem um der Freiheit des Menschen willen gesellschaftsändernde Wirkungen ausgehen.

Bei allem dürfen wir aber nicht vergessen, daß weder durch die erweiterte oder veränderte Kleinfamilie noch durch die Wohngruppe die Erneuerung der Gesellschaft erfolgt. Wir müssen uns vor jeglichem Familienkult, vor jeglicher Gruppenideologie hüten. Jesus hat nicht gesagt: Liebe deine Angehörigen! Er hat das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe gepredigt und gelebt. Darum war ihm seine

Familie gleichgültig. Er hat die rückhaltlose, bedingungslose Liebe gebracht, die allen, auch den Fremden und Feinden, gilt und die familiäre, verwandtschaftliche und rassische Schranken zerbricht. Solche Liebe, die das Recht und das Wohl, das Heil und den Frieden des anderen will, zerbricht den Familienegoismus, holt die Familienmitglieder aus ihrer Isolierung heraus, macht die Familien zu „Heimen der offenen Tür" — ob als Kleinfamilie oder als Wohngruppe.

ANMERKUNGEN

[1] Helmut Kentler, Die Wohngruppe, in: Ist die Ehe überholt?, Hrsg. R. Ruthe Claudius Verlag 1970, S. 115 ff.
Walter Hähnle, Zaghaftes Plädoyer für die Großfamilie, in: Radius, 4/1969;
zum Zusammenleben in Kommunen:
Kursbuch 17, 1969, Verlag Suhrkamp.
Walter Hollstein, Der Untergrund, Soziologische Essays, Luchterhand 1969.
Kommune II, Versuch der Revolutionierung des bürgerlichen Individuums, Oberbaumverlag Berlin.

[2] Vgl. H. Kentler, Die Wohngruppe, a.a.O., an dessen Darstellung ich mich im folgenden in der Hauptsache halte.

[3] Vgl. W. Reich, Die sexuelle Revolution, Frankfurt a. M. 1966, S. 267 ff.

[4] H. Kentler, a. a. O. S. 120.

[5] H. Kentler, a. a. O. S. 120.

[6] W. Kraeling, Wie man in einer Gruppenehe lebt, in: R. Ruthe, S. 126 ff., bes. 130 ff.

[7] Kommune II, Versuch der Revolutionierung des bürgerlichen Individuums, Oberbaumverlag Berlin, S. 310.

[8] H. Kentler, Die Wohngruppe, a. a. O. S. 122.

[9] in: Kursbuch 17, S. 147 ff.

[10] Vgl. Regine Dermitzel, Thesen zur antiautoritären Erziehung, in: Kursbuch 17, S. 179 ff.

[11] Zaghaftes Plädoyer für die Großfamilie, in: Radius, 4, 1969.

[12] H.-D. Wendland, Die Welt verändern. Zur christlichen Deutung und Kritik einer marxistischen These, in: Verantwortung für den Menschen, hrsg. von F. Karrenberg und J. Beckmann, Stuttgart 1957, S. 27 ff., Zitat S. 33.

[13] Vgl. H. Begemann, Strukturwandel der Familie, Witten 1966, 2. Aufl., S. 149 ff.

[14] H. Sanders, Resolution zur Emanzipation der Frauen, SDS Delegiertenkonferenz September 1968, zit. bei Karin Schrader-Klebert, Die kulturelle Revolution der Frau, in: Kursbuch 17, S. 43.

[15] Karin Schrader-Klebert, Die kulturelle Revolution der Frau, a. a. O. S. 25.

[16] Heide Berndt, Kommune und Familie, in: Kursbuch 17, S. 136.

[17] H. Berndt, Kommune und Familie, a. a. O. S. 139.

[18] E. Hazel, Unwissenschaftliche Betrachtungen eines weiblichen Monsters, in: Kursbuch 17, S. 49.

[19] Vgl. das Zitat, das Leitsatz sein könnte, aus: H.-D. Wendland, Das Recht des Begriffes „gesellschaftliche Diakonie", in: Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft, S. 178: „Die Agape bedient sich der fortschreitenden Reform zur Wahrung der Freiheit der Person und zur Herstellung der relativen, sozialen Gerechtigkeit (eine absolute gibt es in dieser Welt nicht)".

[20] Heide Berndt, Kommune und Familie, a. a. O. S. 143.

[21] Vgl. Sex und Moral, Ein Report der Kirchen in England, München 1967, S. 62.

[22] Der evangelische Entwurf der Ehe im 20. Jahrhundert, in: Ist die Ehe überholt? a. a. O. S. 181.

[23] R. Röhricht, a. a. O. S. 181.

[24] Vgl. Karin Schradert-Klebert, a. a. O. S. 26.

Der Strukturwandel der Gesellschaft am Modell der Arbeit einer Evangelischen Akademie

VON FRITZHERMANN KEIENBURG

„Die Kirche, die in der Massenwelt leben und dienen muß, kann zu den Strukturen der Massengesellschaft nicht eine negative Haltung einnehmen. Die Kirche muß die Schäden der Massenwelt fraglos bis in ihre tiefsten Gründe hinein durchleuchten und erkennen; sie muß aber ebenso die eigentümlichen neuen Möglichkeiten erkennen, die ihr die organisatorischen und technischen Strukturen der Massenwelt zuführen" (Heinz-D. Wendland „Die Kirche in der modernen Gesellschaft", 1956, S. 207).

In der Arbeit einer Evangelischen Akademie geht es nicht in erster Linie um das Reden, sondern um das Erkennen. Die Arbeit der Akademien ist gesellschaftsbezogen. Die Akademie gehört darum zu den neuentwickelten Formen und Strukturen christlicher Gemeinde, in denen der Auftrag der Kirche an den Menschen und in der Gesellschaft konkret wahrgenommen wird. Die Arbeit der Evangelischen Akademien war in den ersten Jahren nach dem Ende des Krieges eine

Antwort auf den Hunger nach Informationen. Nach dem Zusammenbruch alter Hoffnungen und Ideologien suchten viele Zeitgenossen Antworten, die sie bei den traditionellen Kirchengemeinden nicht zu finden vermochten. Darum kamen sie zu Tagungen und Freizeiten. Hier wurde versucht, durch Referate und Gespräche Tatbestände darzustellen und Probleme zu formulieren. Die Rolle der Theologen war eine Zeitlang ziemlich klar definiert. Für sie galt es, die verschiedenen Sachverhalte und Problemkreise aus allen möglichen Gebieten der Wissenschaft und der Gesellschaft in den Horizont des christlichen Glaubens zu rücken. Der Strukturwandel in der Gesellschaft kam so im Laufe der Jahre immer mehr auch in den Blick der Kirche. Da die Akademien offen waren für jedermann und jede Gruppe, stellten sie ein hervorragendes Werkzeug zum Hören und Erkennen der jeweiligen Lage dar. Man fragt mit Recht heute, ob die Kirche in all ihren Bereichen immer den besten Gebrauch von diesem Werkzeug der Akademien gemacht hat. Auf den großen ökumenischen Konferenzen der letzten Jahre hat man festgestellt, es komme darauf an, das Evangelium zu verkündigen „im Kontext der Tagesordnung der heutigen Welt". Diese Tagesordnung wurde sehr oft bei Konferenzen, Seminaren und Tagungen in den Akademien auf den Tisch gelegt. Eine Akademie kann so als „Ohr" der Kirche fungieren. Es ist hier nicht der Ort, die Strukturwandlungen auf technischem, wirtschaftlichem, bildungspolitischem und wissenschaftlichem Gebiet darzustellen. Ihre grundsätzlichen Tendenzen wie auch die konkreten Einzelheiten werden bei Tagungen in Akademien nicht nur dargestellt, sondern auch in ihren gesellschaftlichen Auswirkungen erkennbar. Gleichzeitig stellen die Tagungsteilnehmer als Repräsentanten der verschiedenen Lebensbereiche Fragen nach rechter Einordnung, Orientierungshilfen, Vertiefung und ethischen Konsequenzen. Der Ausbau der Kommunikationswege zwischen der Akademie und den entscheidenden Gremien innerhalb der Kirche kann hier nicht nur wertvolle Aufschlüsse; sondern auch Anstöße und Material für notwendige und anstehende Maßnahmen liefern.

Vom Monolog zum Dialog

„Wir bedürfen einer Verkündigung dialogischen Charakters, welche die Einseitigkeit des Monologs der Kanzelpredigt aufhebt und sich vor allem den Problemen widmet, die nach der Erschütterung der alten Ideologien in den Spitzengruppen der Gesellschaft lebendig geworden sind, die einst aus der Kirche ausgewandert war. Die dialogische Verkündigung, die im Gespräch von Mann zu Mann, im Rundgespräch einer kleinen Gruppe vor sich geht, muß sachhaltige und thematische Verkündigung in dem Sinne sein, daß sie die Probleme des technisch, wirtschaftlich, politisch oder wissenschaftlich arbeitenden Menschen unserer Zeit in sich aufnimmt und diese Fragen — ohne jeden Anspruch auf ein Welt-

deutungssystem oder auf Allwissenheit der Theologen! — als Ausdruck der Situation des heutigen Menschen in seiner vielfältigen Selbstentfremdung und Entleerung, in seinem Verlangen nach Geborgenheit und Sicherheit, also ‚existentiell' versteht und beantwortet" (a.a.O. S. 207 f.). Die Arbeit der Evangelischen Akademie ist von Anfang an nicht monologisch, sondern dialogisch ausgerichtet. Bei allen Tagungen war neben den Sachreferaten und Problemdarstellungen viel Raum für Gespräche. Vielfach aber waren die Andachten und Gottesdienste in ihrer Form und Art denen in den Ortsgemeinden durchaus ähnlich. Die Akademiekapelle war für den Dialog gewissermaßen tabu. Daran ändert auch nichts die Tatsache, daß gelegentlich ein Nichttheologe Andachten oder Predigten hielt. Hier hat sich in den jüngsten Entwicklungen Wesentliches geändert: Der spezifisch biblische oder christliche Beitrag kommt nicht nur im ausgegrenzten Bereich einer Andacht oder eines Gottesdienstes zum Zuge. Vielfach wird er schon in den Diskussionen im Anschluß an Vorträge oder in Gesprächskreisen gefordert und notwendig. Aber auch die speziellen Andachten und Gottesdienste fügen sich in den dialogischen Stil des Tagungsgeschehens ein. Schon mit dem Vorbereitungskreis wird geklärt, in welcher Form Morgen- und Abendgebet, Wortgottesdienst oder Abendmahlsfeier angemessen in der Tagung ihren Platz finden. Ihr Inhalt bestimmt sich von den Fragen und Anregungen her, die bereits bei den Teilnehmern zu erwarten oder schließlich während der Tagung auch von ihnen formuliert werden. In manchen Akademien ist an die Stelle des Sonntagvormittagsgottesdienstes eine „Stunde der Besinnung" getreten. Auch hier kann nicht ein langer Vortrag vorherrschend sein. Besinnung geschieht im Miteinander der Gruppe. Theologen und Nichttheologen führen ein Gespräch und rücken miteinander die Probleme verschiedener Sachbereiche in das Licht des Evangeliums. Sie fragen andererseits, was die christliche Botschaft im Bezugsfeld eines bestimmten Sachbereichs heute sein und werden kann. Von der Vorbereitungssitzung bis zur Nacharbeit, etwa in kleinen örtlichen Kreisen, wird das dialogische Prinzip wirksam. Schon bei der Vorbereitung wird bedacht, aus welchen Gesellschaftsbereichen die Teilnehmer kommen werden. Man kann nicht erwarten, daß sie ihre eigenen Probleme hinter sich lassen, wenn auch der Ort mancher Akademien nahelegt, einmal die alltäglichen Probleme zu vergessen oder zurückzustellen. Konflikte, Belastungen und Probleme werden mit eingebracht. Die Grundfragen unserer Zeit erfährt man im Dialog. Das Gespräch in den Akademien hat im Laufe der jüngsten Zeit zwei Hauptprobleme deutlich erkennen lassen: Das Streben nach sozialer Gerechtigkeit und nach Selbsterkenntnis, die Frage der möglichen Veränderung und der eigenen Bewährung in der „äußeren Welt" und das Suchen nach Erweiterung der „inneren Welt".

„Theologie muß heute einen aktiven Beitrag zum gesellschaftlichen Fortschritt und zu einem erfüllten Leben des einzelnen leisten" (Harvey Cox, „Politische Theologie" in „Evangelische Theologie" XI, 1969, S. 565–572). Diese beiden Ziele, die untrennbar miteinander verbunden sind, können nur im dialogischen Prozeß anvisiert werden.

Vom Hörer zum Tagungsteilnehmer

Die wachsende Mündigkeit unserer Zeitgenossen hat dafür gesorgt, daß Tagungen in der Regel nicht mehr allein aus einer Reihe von Vorträgen mit anschließenden Diskussionen bestehen. Noch spricht man in der Planung und in der Statistik der Volkshochschulen und der Erwachsenenbildung von „Hörer"zahlen. Dieser Titel ist aber in der Mehrzahl der Fälle nicht mehr angemessen. Wer zu Tagungen und Seminaren kommt, soll und will selber mitarbeiten. Der bewährte Dreiklang in der Tagungsarbeit: „Information, Diskussion, Entdeckung von Chancen zur Aktion" hat gewiß noch seine Gültigkeit. Es haben sich jedoch in der jüngsten Vergangenheit neue Formen der Information herausgebildet: Literaturlisten, Materialmappen, Thesenreihen u. ä. werden den angemeldeten Tagungsteilnehmern im voraus zugesandt. Damit ist ein einigermaßen gleichförmiger Informationsstand gegeben. Der Stil der Tagungen hat sich dadurch wesentlich verändert. Ihr Entwurf wird nicht mehr am Schreibtisch des Studienleiters gemacht. Die Kontaktgruppen, die ihre Sachkenntnis und Erfahrung einbringen, fragen sich auch bereits, wie jeder Tagungsteilnehmer mit seinem Beitrag zu Wort kommen kann. Sie sind nicht nur Vertreter von Gruppen, sondern verantwortliche Mitgestalter einer Tagung. Sie vertreten Berufsgruppen: Juristen, Naturwissenschaftler, Arbeitgeber, Arbeitnehmer, Behörden, Polizeibeamte. Sie sind Sprecher gesellschaftlicher Gruppen: Studenten, Sportler, Politiker usw. Allgemeine, sogenannte „offene" Akademietagungen, zu denen jedermann eingeladen wurde, treten an Zahl zurück. Man faßt Zielgruppen ins Auge. Sie werden, wenn sie verschiedener Herkunft sind, einander konfrontiert; von vornherein wird versucht, ein bestimmtes Problembewußtsein herauszustellen, Standpunkte zu klären und mögliche Chancen von Aktionen zu formulieren. Nach wie vor ist der Vortrag des Fachmannes notwendig. Daneben aber steht in zunehmendem Maße die Arbeit in kleineren Diskussionsgruppen. Hier kommt eine Erfahrung aus der jüngsten Bildungsforschung zum Zuge: Gehörtes haftet bekanntlich im Gedächtnis und im Bewußtsein weniger als das, was wir selbst mitformuliert haben. Nur das wird geistiges Eigentum, das man selbst mit zur Sprache gebracht hat.

Von konfessioneller Eingebundenheit zu ökumenischer Weite

Die Arbeit einer Akademie ist ohne eine ökumenische Zusammenarbeit heute kaum möglich. Die Evangelischen Akademien in Deutschland sind Mitglieder im „Ökumenischen Leiterkreis der Akademien und Laieninstitute in Europa". Gesell-

schaftsbezogene Arbeit der Akademien, die sie zum Teil stellvertretend für ihre Landeskirchen tun, kann nicht von einer Konfession allein her geschehen. Inzwischen sind in der Bundesrepublik eine Reihe von Katholischen Akademien zur Zusammenarbeit mit den Evangelischen Akademien übergegangen. Akademien sind sichtbare Zentren, die das Ziel „Kirche für andere" erkennbar werden lassen. Sie sind manches Mal auch Gesprächsforum für interkonfessionelle Begegnungen. Die Christen verschiedener Konfessionen und Nichtchristen suchen anstehende Probleme, die gemeinsam verantwortet werden müssen, zu analysieren und notwendige Aktionen vorzubereiten. Gemäß dem Aufruf der Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi werden auch die Akademien beherzigen müssen, daß Christen an einem Ort alles gemeinsam tun, was sie nicht mehr aus Glaubens- und Gewissensgründen unbedingt getrennt tun müssen. Zu den bereits in den vergangenen Jahren in den Akademien diskutierten Fragen im eigenen Land sind die bedrängenden Herausforderungen gekommen, die aus der sogenannten „Dritten Welt" kommen. Wirtschaftliche und soziale Weltentwicklung wird mit Studenten, bei Frauentagungen und selbst bei einer Betriebsquerschnittagung einer Bank als zentrales Thema diskutiert. Friedensforschung und Friedenserziehung wurden nicht erst durch Aufrufe aus dem Bereich der großen Politik zu Themen der Akademiearbeit.

Praktische ökumenische Arbeit heißt aber auch, die Anfragen, die aus der ökumenischen Bewegung an die Christen in aller Welt gestellt werden, aufnehmen. So könnte über vielen Tagungsprogrammen wie über der gesamten Akademiearbeit, die im Strukturwandel der Gesellschaft ihren Ort immer neu zu bestimmen hat, das stehen, was man in Uppsala am Ende des Berichtes über Sektion VI geschrieben hat: „Ein neuer Lebensstil wird nicht nur durch Dokumente, sondern durch persönlichen Einsatz geschaffen; dazu gehört die Bereitschaft zur Neuordnung unserer Zeit, unserer Fähigkeit und unseres Reichtums, vielleicht auch die Hingabe unseres Lebens um einer gerechteren und mitfühlenden Gesellschaft willen. Der, der alle Dinge neu macht, geht uns voran und hilft uns zu folgen."

Patriarch Alexius-Ethnarch des rechtgläubigen Volkes

(27. 10./9. 11. 1877 – 17. 4. 1970)

VON HILDEGARD SCHAEDER

Herrn Bundespräsident Dr. Dr. *Gustav Heinemann*,
dem Leiter der ersten evangelischen deutschen Besuchergruppe im Patriarchat Moskau 1954, in Dankbarkeit gewidmet.

Als die Römer Jerusalem besetzten (63 v. Chr.), anerkannten sie bald darauf den amtierenden Hohenpriester als „Ethnarchen/Volksführer und Bundesgenossen Roms". Als die Türken Konstantinopel zur Hauptstadt des Osmanenreiches gemacht hatten (1453), übertrug Mehmed der Eroberer das Amt des Ethnarchen/millet baschi dem Oberrabbiner, dem orthodoxen Patriarchen und dem Katholikos der Armenier. Das bedeutete außer der religiösen Leitung Befugnisse der Verwaltung, Rechtsprechung, zeitweise auch Steuereinziehung. In der Hauptsache: die Ethnarchen bürgten dem Sultan mit dem Kopf – nicht selten sogar buchstäblich – für ihre gesamte Glaubensgemeinschaft, die Rajah. Die Vorsteher/Metropoliten der orthodoxen Balkankirchen unter türkischer Herrschaft waren Mandatare jener Ethnarchenwürde für ihre Nation. Dies Schema – in gewisser Abwandlung auch bei den Tatarenchanen in Geltung – wirkte auch auf die Russische Orthodoxe Kirche (ROK). In den schweren Krisen der russischen Geschichte traten Metropoliten, seit 1589 Patriarchen von Moskau und ganz Rußland, dem Großfürsten, später Zaren, an die Seite, unter Umständen auch ihm entgegen oder in Vakanzen an seine Stelle. Bis Peter d. Gr., der Begründer des russischen Absolutismus nach westlichem Muster, dem für zweihundert Jahre ein Ende setzte.

Patriarch *Alexius* (Sergej *Simanskij*), der am 17. 4. 1970 92jährig die Augen schloß, der Dritte auf dem Sitze des Herbst 1917 wiedererrichteten Patriarchats Moskau, hat bereits durch die Wahl seines Mönchsnamens *Alexij*/Alexius im Jahre 1902 und später oft bezeugt, daß der erste jener großen kirchlichen Volksführer Rußlands, Metropolit *Alexius* aus der Zeit des „Tatarenjochs" († 1378), sein hohes Vorbild war. Mit ihm hatte er gemein: die adlige zentralrussische Herkunft; die Verbindung zum russischen Herrscherhause von Kindheit an („ich bin als Kind in Darmstadt gewesen", d. h. in Begleitung der Zarenfamilie bei den Verwandten der Zarin Alice, geb. Prinzessin von Hessen-Darmstadt; so erzählte er einmal westdeutschen Gästen); die frühzeitige Vorherbestimmung zu kirchlicher Führerstellung (seine Bischofsweihe vollzog – durchaus ungewöhnlich – 1913 der als Gast bei dem 300jährigen Jubiläum der Romanov-Dynastie in Rußland weilende Patriarch Gregor IV. von Antiochien); die kritische Sorge für Theologie und Liturgie (Alexius machte durch Verordnung von 1946 den seit den zwanziger Jahren in manchen Gemeinden aufgekommenen gemeinsamen Gesang von Credo und Vater Unser nach frühkirchlichem Vorbild für den gesamten rus-

sischen orthodoxen Gottesdienst verbindlich) und — im Rahmen der Möglichkeiten — für die Erstellung von Kirchengebäuden und Erneuerung der Klöster und der dort betriebenen höheren kirchlichen Ausbildung, die er persönlich überwachte. In einer Predigt zum Tage des „großen Gottesmannes und Schutzherren Rußlands, des Metropoliten Alexius" wies der Patriarch hin auf den unerschütterlichen Glauben und die tiefe Liebe zu Rußland — man beachte die charakteristische Reihenfolge! —, die dem Primas der Russischen Kirche unter dem „Tatarenjoch" die Kraft gaben, sich mit Einsatz seiner Existenz dem Tatarenchan zu stellen (Reden ... II 167).

Starke geistliche Anregungen aus dem Gymnasial-Religionsunterricht bei einem berühmten Moskauer Prediger (Erzpriester *Solovjov*) führten den Absolventen des juristischen Studiums um die Jahrhundertwende in die „Moskauer Geistliche Akademie" in dem Dreifaltigkeits-Sergius-Kloster („Sagorsk"), dem 600jährigen russischen Nationalheiligtum und Zentrum der russischen Theologie bis heute. Hier in der Hauptkirche, der Mariae Entschlafenskirche / Uspenskij Sobor, ist nun der Sarg beigesetzt worden.

Alexius, seit Anfang der zwanziger Jahre als entschiedener Gegner der „Erneuerer", einer praktisch bedingungslosen Konformistengruppe, vergleichbar den „Deutschen Christen" der dreißiger Jahre, hervorgetreten, seit 1933 Metropolit von Leningrad, stärkte während der Belagerung der „Heroenstadt/Geroj-Gorod" die moralische Widerstandskraft der Bewohner durch persönlich abgehaltene tägliche Gottesdienste und rief zu materiellen Opferleistungen für die Vaterlandsverteidigung auf. Im Sagorsker Klosterarchiv befindet sich ein Telegramm Stalins aus der Belagerungszeit: „Danke Ihnen für Ihre Fürsorge für die Witwen und Waisen der Soldaten"; er bekam den vaterländischen Orden für die Verteidigung Leningrads. Der Staatschef hatte — wie man sagt, wider sein Erwarten — die lebendige Heimattreue der „Rajah" unter einem solchen „Ethnarchen" erfahren.

Patriarch *Alexius* hat nicht — wie gelegentlich im Westen zu lesen — vor seiner Inthronisierung im Februar 1945 ein „Konkordat mit der Sowjetregierung" abgeschlossen. Aber von seinem Vorgänger zum Patriarchatsverweser bestimmt, hat er nach dessen Tode eine Erklärung an Josef Stalin gerichtet (veröffentl. Isvestija 21. 5. 1944): „In der vor mir liegenden Tätigkeit werde ich mich ... führen lassen von den Prinzipien ...: Befolgung der Kanones und Verordnungen der Kirche einerseits, und unveränderte Treue gegenüber dem Vaterland und unserer von Ihnen angeführten Regierung andererseits". Charakteristisch ist hier wieder die Reihenfolge. Mit dieser Selbstverpflichtung hat der zukünftige Patriarch sich zu der bedingten — auf Kirchenrecht und Sowjetverfassung beruhenden — Kooperation mit der Staatsregierung bekannt, die der Vorgänger, Patriarch *Sergius*, nach der sehr wechselvollen Koexistenz von Staat und Kirche im ersten Jahrzehnt der Revolution mit maßgeblicher Beteiligung von *Alexius* 1927 eingeleitet und im 2. Weltkrieg „zur Verteidigung der Heimat und der Heiligtümer des gläubigen russischen Volkes" verwirklicht hatte.

Zugleich mit dem Wiederaufbau der institutionell buchstäblich dezimierten ROK nach dem 2. Weltkrieg suchte der Patriarch die russische Christenheit aus den Katakomben in eine neue Weltöffentlichkeit zu führen, und zwar in drei Schritten, die selbstverständlich immer von staatlicher Zustimmung abhängig und mitbedingt waren:

1. Seit den vierziger Jahren Sammlung der orthodoxen Schwesterkirchen des Balkans und des Vorderen Orients in Zusammenarbeit und Konkurrenz mit dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, mit dem Ziel der Organisation einer neuen Panorthodoxie. 2. Seit den fünfziger Jahren zwischenkirchliche Beziehungen zu den Reformationskirchen (zur Anglikanischen Kirche bereits wieder seit 1943) bis zum Eintritt der ROK in den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) 1961 und anschließend der übrigen osteuropäischen Kirchen. 3. Verständigungsbemühungen mit Rom in den sechziger Jahren.

Parallel liefen — gipfelnd in zwei Sowjetunions-Konferenzen von 1952 und 1969 — Begegnungen der „Ethnarchen" sämtlicher Glaubensgemeinschaften der UdSSR, was, wie gesagt, eher ein orientalisches Schema, ein völliges Novum für Rußland und ein Beispiel war, dem Genf und Rom jetzt nachzufolgen versuchen. Vorangegangen seit 1949 war bereits eine praktische kirchliche Kooperation, aber ohne „ideologische" Diskussion, im säkularen Weltfriedensrat und die Förderung einer international-christlichen Organisation, der Prager Christlichen Friedenskonferenz, 10 Jahre später. Besonders in diesen über die Orthodoxie hinausgreifenden Bemühungen standen dem Patriarchen die beiden bedeutenden Außenamtsleiter seiner Amtsperiode, die Metropoliten *Nikolaus* († 1961) (vgl. meinen Nachruf in ÖR 1962) und *Nikodim* zur Seite. — Hier sei ein Gedenkwort auch dem wohlverdienten ersten Leiter des staatlichen „Rates für die Angelegenheiten der ROK", Minister G. Karpov (im Amte 1944–61), gewidmet.

Alle jene Schritte der 25jährigen Patriarchatsleitung sind, gemessen an *Marx-Lenins* Parolen von der Privatisierung der Religion bis zu ihrem zwangsläufigen Absterben in der klassenlosen Gesellschaft, staunenswerte Entwicklungen, in denen die „weite russische Natur" (Dostojevskij) des Volks dem großen „Ethnarchen" entgegenkam.

Ein souveränes ökumenisches Bekenntnis des Patriarchen Alexius, persönlich mehrfach ähnlich lautend von ausländischen Gästen formuliert, lautete: „Die Kinder lieben den Vater auf verschiedene Weise; aber der Vater liebt seine Kinder auf die gleiche Weise". — Dagegen war Alexius' Urteil über die Angreifer des 2. Weltkrieges leidenschaftlich und völlig undifferenziert. Aber selbst unter den Bombenangriffen unterschied er in seinen Osteransprachen 1942 und 1943 von den „Faschisten" „die Christen der ganzen Welt", die sich gemeinsam vor ihrem auferstandenen Herren neigen.

Wir stehen mit Ehrfurcht und Dank und mit offenen Fragen an dem Sarge dieses vielleicht letzten großen „Hirten des gläubigen russischen Volkes". Wird sich die Zukunftsschau Vlad. *Solovjovs*, („Legende vom Antichrist" Ostern 1900) verwirklichen: das Ende der Volkskirche, auch in Rußland, aus der sich herauskristallisiert die wesentlich kleinere Schar entschiedener christlicher Persönlichkeiten, welche Gottvertrauen und Christusliebe verbinden mit bewußtem selbstverantwortlichem Denken? Wir haben wenig Einblick in das russische Gemeindeleben heute, aber aus den letzten Jahrzehnten eine Reihe starker persönlicher religiöser Selbstzeugnisse von sowjetrussischen Intellektuellen, z. T. in verschlüsselter Form dargeboten und deshalb im Westen mißverstanden oder übersehen. Heißt vielleicht auch die Zunkunft der russischen Christenheit: „Dr. Schiwago" (Held des bekannten Romans von B. Pasternak, † 1960), d. h. verdeutscht: „Der wissenschaftlich Gebildete (Mündige) — Sohn des Lebendigen Gottes"?

4 Bde „Ansprachen, Reden, Sendschreiben, Appelle, Berichte, Aufsätze" des Metropoliten und Patriarchen Alexius sind 1948–1965 erschienen mit den Hauptabteilungen: „Fest-Sendschreiben; Bischofsweihen; Zwischenkirchliche Beziehungen; Geistliche Schule und russ./theologische Wissenschaft; Friedensverteidigung; besondere Anlässe". In knapper lebensnaher Sprache – ohne die manchmal allzu volltönende Rhetorik des „russischen Goldmundes", Metropolit Nikolaus – kommt hier der nüchterne gläubige Realismus des Patriarchen zum Ausdruck. Die Ansprachen an die jungen Bischöfe, konkrete seelsorgerliche Stärkung und Warnung vermittelnd, geben ein Bild der Entwicklung des russischen Klerus nach dem 2. Weltkrieg. Eine Perle und ohne ihresgleichen in der gesamten zeitgenössischen christlichen Literatur ist das Sendschreiben zum 1500-jährigen Jubiläum der 4. Ökumenischen Synode von Chalkedon, ein hohes Beispiel aktualisierter christlicher Traditionstreue. (Vgl. die eingehenden, mit Zitaten illustrierten Anzeigen der ersten 3 Bände durch die Verfasserin in „Ecumenical Review", Genf 1958, und in „Verkündigung und Forschung", München 1959).

Dazu die mit einem Vorwort von Patr. Alexius eingeleitete, in 5 Sprachen – russ., deutsch, engl., franz., arab. – erschienene Publikation: Die Russische Orthodoxe Kirche. Ihre Einrichtungen, ihre Stellung, ihre Tätigkeit. Verlag d. Mosk. Patriarchats 1958.

Eine wertvolle, gut illustrierte Kurzbiographie, hg. v. *Joachim Müller*, brachte der Unions-Verlag Berlin (Ost) 1967 in der Reihe „Christ in der Welt", Heft 16, heraus.

Eine geistvolle, knappe Darstellung aus nächster Arbeitsverbundenheit gab Bischof (jetzt Metropolit) *Joann* Wendland, „Wesen und Wirken des Hochhl. Patriarchen Alexius von Moskau und ganz Rußland" Berlin (Ost), Ev. Verlagsanstalt 1961.

Vgl. ferner die Artikel der Verfasserin:

„Alexius, Patriarch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart ^{3}1957;

„Patriarch Alexius zwischen Orient und Ökumene" in ÖR 1961;

Würdigung des Lebenswerks des Patriarchen anläßlich seines 85. Geburtstages in: Deutsches Pfarrerblatt, 1962 Nr. XXII. S. 526 ff.

Kommt eine Kirchenunion in Nordamerika?

Auch in diesem Jahre hat die Konsultation über Kirchenunion (COCU) einen Schritt nach vorwärts getan. Edzard Rohland hat unter der Überschrift „Amerikanische Kirchen auf dem Wege zur Einheit" in „Ökumenische Rundschau" 1969/3, S. 487–494 ausführlich über die letztjährige Tagung in Atlanta/Georgia berichtet. In „Ökumenische Rundschau" 1970/2, S. 168–169 hat J. R. Nelson in seinem Beitrag „Vereinigte Staaten – Vereinigte Kirche?" die Grundzüge des Planes dargestellt, der nach achtjährigen Verhandlungen in den 70er Jahren neun amerikanische Kirchen zu einer Union zusammenführen soll. Der Bericht über die diesjährige neunte Zusammenkunft der COCU, die vom 9.–13. März in St. Louis stattfand, kann diese beiden Darstellungen voraussetzen.

Das einleitende Referat des Generalsekretärs der Konferenz, des Kirchengeschichtlers Dr. Paul Crow, zeigte die entscheidenden Motive des Unionplanes auf:

1. Einheit in Verschiedenheit.

Die Vielfalt geistlicher Gemeinschaften ist ein Zeichen der Gesundheit und des Reichtums der Kirche. Deshalb kann und muß eine unierte Kirche eine Vielfalt von Formen der Verkündigung, des Gottesdienstes, theologischer Interpretation, der Frömmigkeit und der Lebensstile umfassen. Wenn es um die Struktur der neuen Kirche geht, so kann die Frage nicht lauten: „Was ist die Form, die das Neue Testament uns anbietet?", auch nicht: „Wie kommt bei der Verschmelzung unsere Denomination am besten weg?", sondern: „Welche Gestalt der Kirche wird in der Lage sein, den Ruf Jesu Christi zu allen Menschen an jedem Ort zu bringen?"

2. Der Name der neuen Kirche

Er ist ein Programm. Da „Die Vereinigte Kirche Christi" die Bezeichnung einer der beteiligten Denominationen ist, schied diese Benennung aus. So kam man auf den Vorschlag: „The Church of Christ Uniting", d. h. die sich vereinigende Kirche Christi. Diese Bezeichnung charakterisiert die geplante Kirche als eine offene Größe, die auch imstande sein soll, nationale Grenzen zu überschreiten. Es wird deutlich: Was hier geschehen soll, ist nur ein erster Schritt, das freilich in weiter Ferne liegende Endziel ist die Vereinigung der gesamten Kirche.

3. Die Dynamik des Vorläufigen

Dies ist der Titel eines Büchleins, das Roger Schutz, der Prior von Taizé, vor kurzem veröffentlicht hat. Aus ihm zitierte Paul Crow: „Die größte Gefahr würde für uns eine Selbstzufriedenheit sein, die die Augen vor neuentdecktem Reichtum verschließt und auf lange Zeit hinaus Strukturen festlegt, die isolieren, statt zu verbinden." Crow wies weiter darauf hin, daß die Kirchenunion nicht nur ein Plan sei, sondern einen Prozeß darstelle, der Menschen eine neue Schau der Kirche und eine tiefere Erfahrung ihrer Wirklichkeit bringen könne.

In der Eröffnungssitzung legte Rev. Dr. Benfield namens des fünfzehnköpfigen Exekutivkomitees das 170 Seiten starke Dokument des Unionsplanes den Delegierten der einzelnen Kirchen vor. Es umfaßt zehn Kapitel. Das erste, gleichsam eine Präambel, lautet:

„Die neun beteiligten Kirchen (es folgen die Namen), eine Gruppe des Volkes Gottes, das den einen Gott, Vater, Sohn und Heiligen Geist, feiert und auf sein kommendes Reich zugeht,

— um unter dem Evangelium von Christi Sendung und Dienst an der Welt sich selbst — als einzelne und in Gemeinschaft — einer Erneuerung durch den Heiligen Geist zu öffnen,

— um gegen Rassismus, Armut, Wohnungsnot, Krieg und andere Probleme der Menschheitsfamilie zu kämpfen,

— um dem tiefen Sehnen des menschlichen Geistes nach einem vollen Leben zu dienen,

— um für eine gemeinsame Verwendung der Mittel und der Gaben vieler Überlieferungen in einer Kirche, die katholisch, evangelisch und reformiert zugleich ist, zu sorgen,

kommen zusammen überein in dem folgenden Unionsplan für die sich vereinigende Kirche Christi."

Das zweite Kapitel erläutert noch einmal die Grundsätze, nach denen die Kirchenunion vollzogen werden soll. Im dritten Kapitel wird dargelegt, was es bedeutet, daß die Kirche Gottes Volk ist. Die nächsten Kapitel befassen sich mit der Mitgliedschaft, den Bekenntnisgrundlagen und dem Gottesdienst der neuen Kirche. Dann folgen umfangreiche Kapitel über die Struktur der Ämter und über den Aufbau der kirchlichen Vertretungen auf den einzelnen Ebenen der Gemeinde, des Distrikts, der Region bis hin zur nationalen Versammlung. Die beiden letzten Kapitel enthalten Ausführungen über die Beziehungen der neu zu bildenden Kirche zu anderen Kirchen und religiösen Gemeinschaften sowie über die vorgesehene Übergangsperiode. In drei Anhängen wird ein Entwurf für einen Gottesdienst zum Vollzug der Kirchenunion und ein Ordinationsformular vorgelegt, ferner eine Reihe von Modellen für die Verschmelzung einzelner Gemeinden in Städten verschiedener Größe.

Ich versuche im folgenden einige Charakteristika des Unionsplanes aufzuzeigen:

1. Der Plan beurteilt die Lage der Kirche nüchtern. Die Zeit, in der die Kirche eine bevorzugte Rolle bei der Bildung des Gewissens der Gesellschaft spielte, ist vorüber. Gott wirkt nicht nur in der Kirche, sondern auch in der Welt. Die Kirche hat die Dienerrolle Christi auf sich zu nehmen. Kühne Experimente können das Aufgeben überlieferter institutioneller Formen notwendig machen. Der Sinn des Zeugnisses der Kirche ist nicht, ihr eigenes Leben zu schützen, sondern die Herrschaft Jesu Christi zu bezeugen und kundzutun.

2. Das Zusammengehen von so verschieden geprägten Denominationen bringt in die Aussagen über das Bekenntnis notwendigerweise eine gewisse Spannung hinein. Da ist von der Anerkennung der alleinigen Autorität der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments und von der Annahme des Apostolikums und des Nicäno-Konstantinopolitanums als Bezeugungen der in der Schrift verzeichneten großen Taten Gottes die Rede, gleichzeitig wird die Notwendigkeit dauernder Entwicklung im Verständnis der Wahrheit betont.

Dasselbe wird im Sakramentsbegriff sichtbar: „Das Sakrament ist wirksames Zeichen, aber es bezeichnet nicht nur, sondern teilt, durch Gottes Gabe, auch mit, was es bezeichnet."

3. Der gesamte Entwurf ist durchzogen von dem ernsten Willen, den rassischen Minderheiten den ihnen gebührenden Platz in der neuen Kirche zu sichern. Aber auch anderen Minderheiten gilt die Fürsorge der Verfasser: Frauen und Jugendliche sollen in den kirchlichen Gremien in genügender Anzahl vertreten sein. Die Bedeutung des Laienelements wird immer wieder unterstrichen.

Die Aufgabe der Konferenz von St. Louis bestand darin, den von dem Exekutivkomitee vorgelegten Entwurf des Unionsplanes in kleinen Gruppen, in denen die einzelnen Denominationen vertreten waren, zu prüfen und durchzuarbeiten. Plenarsitzungen und Gruppenarbeit wechselten miteinander ab. Wenn ich recht sehe, so gingen die Anträge auf Neufassung des Wortlauts meist in eine konservativere Richtung. An drei Punkten wurde die Problematik des Zusammenschlusses der neun Kirchen besonders deutlich sichtbar:

1. Die Rassenfrage

Der Entwurf sah vor, daß der leitende Bischof für die dem endgültigen Zusammenschluß vorhergehende Übergangszeit ein Schwarzer sein solle. Dies roch den schwarzen Kirchen zu sehr nach einem Almosen. Der leitende Bischof der endgültigen Kirche werde ein Weißer sein, so hieß es, und bis es dann wieder zu einem schwarzen Bischof komme, liege ein gut Teil der der neuen Kirche angehörenden Schwarzen bereits im Grab. Ein schwarzer Sprecher der Christlich-Bischöflichen Methodistenkirche beantragte, bei jedem Wechsel im Amt des leitenden Bischofs, normalerweise nach vier, bei Wiederwahl, also spätetens nach acht Jahren, müsse der neuzuwählende Bischof einer anderen Rassengruppe angehören als sein Vorgänger. Dabei wollten die Schwarzen auch die Rechte anderer rassischer Minderheiten, etwa der Portorikaner oder der Indianer, wahren. Dies wurde ohne viele Umstände beschlossen. Eine Ablehnung des Antrags würde vermutlich bedeutet haben, daß die Schwarzen ihre Beteiligung an dem Unionsplan zurückgezogen hätten.

2. Die Ämterfrage

Der Plan geht aus von einem der ganzen Gemeinde aufgetragenen Zeugendienst. Der Dienst des Laien rangiert vor dem der ordinierten Amtsträger. Als solche soll die neue Kirche Presbyter (entspricht unserm Pfarrer), Bischöfe und Diakone haben. Die Spannung zwischen den Anglikanern, die die Bedeutung des historischen Bischofsamtes immer wieder unterstrichen, und den mehr von dem Gedanken des allgemeinen Priestertums herkommenden Presbyterianischen Kirchen erwies sich in der Diskussion als erheblich. Die Versammlung tat ihren Willen dahin kund, daß sie die seelsorgerliche Aufgabe der Bischöfe bewußt vor ihre Pflichten in der Verwaltung der Kirche stellte.

3. Die Eigentumsfrage

Am letzten Tage drohte die Annahme des ganzen Planes zu scheitern an der Frage, was aus dem Eigentum der einzelnen beteiligten Kirchen werde, wenn eine Vereinigte Kirche entsteht. Hier wollten einige Kirchen Sicherheiten haben.

Auch die Frage, ob und zu welchem Zeitpunkt eine Einzelgemeinde ihre Zustimmung zu dem ganzen Plan zurückziehen könne, wurde lange verhandelt. Die Zeit reichte nicht aus, Modelle für den Zusammenschluß von einzelnen Denominationen in Städten verschiedener Größe zu besprechen. Man beschloß, diese schwierigen Fragen nicht noch einmal an die Kommission, die den Plan ausgearbeitet hatte, zurückzuverweisen, sonst hätte man darauf verzichten müssen, den ganzen Plan jetzt den Gemeinden zur Stellungnahme zuzuleiten.

So wurde der Plan am 13. März einstimmig angenommen und „den beteiligten Kirchen und allen Christen (!) zu Studium, Weiterentwicklung, Vervollständigung und entsprechender Rückäußerung" übergeben. Die entscheidende Frage wird sein, ob der Plan die Zustimmung der Gemeinden der beteiligten Kirchen findet. Als vorläufiger Termin für die Vereinigung der Kirchen ist das Jahr 1976 in Aussicht genommen. Die nächste Zusammenkunft von COCU soll in Denver stattfinden.

Blickt man auf die Konferenz von St. Louis zurück, so läßt sich über die Bedeutung und die Chancen der Verwirklichung des dort vorgelegten Unionsplanes folgendes sagen:

1. Die in Aussicht genommene Kirchenunion stellt einen echten ökumenischen Schritt dar. Er ist geboren aus dem Bestreben der beteiligten Denominationen, dem Sendungsauftrag des Herrn der Kirche besser als bisher zu gehorchen. Das Wort „mission" (im weiten Sinne) durchzieht den ganzen Plan. Dabei sind die Kirchen sich bewußt, daß Einheit, Sendung und Erneuerung untrennbar zusammengehören: „Es gibt keine ökumenische Haltung ohne eine Wandlung des Herzens."

2. Entscheidend für die Frage, ob die Union der neun Kirchen gelingen wird, ist, ob sich die Einsicht in ihre Notwendigkeit oder wenigstens ihre Ratsamkeit bei den Gemeinden der beteiligten Denominationen durchsetzt. J. R. Nelson hat in dem oben erwähnten Beitrag bereits darauf hingewiesen, daß möglicherweise die Konservativen den Plan ablehnen, weil er ihnen ein zu großes Opfer an liebgewordenen Traditionen zumutet. In diese Richtung gingen Beobachtungen, die ich nach Abschluß der Konferenz in einem kleinen Landstädtchen in Süd-Dakota machte. Andrerseits gibt es jüngere Stimmen, die die Meinung vertreten, der Plan sei durch die gegenwärtige Entwicklung schon beinahe wieder überholt. Der im Gespräch mit seinen Studenten stehende Methodist Professor Albert Outler äußerte während der Beratungen, der Plan spiegele die Lage der 50er und 60er Jahre wider, von einer Berücksichtigung der 70er Jahre sei in ihm wenig zu spüren. Er wies darauf hin, daß die junge Theologengeneration sich radikalisiere. Ferner verließen in letzter Zeit hier und da junge Pfarrer ihre Gemeinden und suchten einen Beruf außerhalb des kirchlichen Pfarramts. Sie wollten dadurch nicht einen Bruch mit dem Evangelium vollziehen, sondern im Gegenteil ihm wirkungsvoller dienen. Aus diesen Gründen sei der Plan dringend weiterer Entwicklung bedürftig. Es wird vermutlich notwendig sein, daß die beteiligten Denominationen in den nächsten Jahren mehr als bisher zusätzlich jüngere Kräfte zur weiteren Beratung des Planes entsenden.

3. Durch Beobachter vertreten waren in St. Louis die Lutheraner, die Reformierten, die Katholiken, die Baptisten, die Brüdergemeine und einige kleinere Gruppen. Die Lutheraner stehen dem Unionsplan ziemlich skeptisch gegenüber. Sie bemängeln an ihm, er sei lehrmäßig nicht klar genug, im übrigen hielten sie sich

an die Gemeinschaft mit den Kirchen, mit denen sie im Lutherischen Weltbund verbunden seien. Es ist bemerkenswert, daß die Vertreter der katholischen Kirche eine aufgeschlossenere Haltung zeigen, z. B. die von den neun Kirchen herausgegebene „Ordnung des Gottesdienstes" als eine gute Grundlage zu einem ökumenischen Gespräch begrüßen. Dr. Blake, der seinerzeit den Anstoß zu den Unionsverhandlungen gegeben hat, schrieb kurz vor der Konferenz, die neue Kirche werde die Korrektur und die Kooperation der Lutheraner, der Freikirchen, der Orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche brauchen.

4. Vier Glieder deutscher Unionskirchen hatten in diesem Jahr die Gelegenheit, in den Gesprächsgruppen von COCU mitzuarbeiten. Bedauerlich war, daß das eigentliche Material, der Entwurf des Planes, erst beim Beginn der Konferenz zur Verfügung gestellt werden konnte. Für zukünftige Begegnungen wäre es wohl ratsam, aus Deutschland auch einen Vertreter der Evangelisch-methodistischen Kirche zu entsenden. Die Teilnahme an der Beratung über die Kirchenunion in St. Louis unterstrich die Notwendigkeit, in unseren, von den nordamerikanischen verschiedenen Verhältnissen uns Neuem zu öffnen und eine landeskirchliche und konfessionelle Selbstgenügsamkeit auf allen Ebenen zu überwinden.

Hans Bornhäuser

Zweite Konsultation über Unionsverhandlungen

Limuru/Kenia 13.–18. April 1970

Drei Jahre zuvor, 1967, hatte in Bossey in der Schweiz die erste Konsultation dieser Art stattgefunden (Mid-Stream, Vol, VI, No. 3 1967 – Ferdinand Schlingensiepen in „Kirche in der Zeit" 1967, S. 254 ff.). In spätestens drei Jahren sollte die nächste sein. Diesmal hatten sich in einem Tagungszentrum des Nationalen Christenrates von Kenia zusammengefunden Vertreter

– von 7 bereits unierten Kirchen
– von 23 Kommissionen zu Unionsverhandlungen
– von 6 konfessionellen Weltbünden
– von Mitarbeitern aus der ökumenischen Zentrale in Genf,
– zusammen mit zwei Beobachtern der römisch-katholischen Kirche.

Dr. Lukas Vischer, der souveräne Tagungsleiter, hielt ein einführendes Anschlußreferat, und am Ende der Tagung standen Empfehlungen an die auf der Konsultation vertretenen Kirchen, Kommissionen, Weltbünde und den Ausschuß für Glauben und Kirchenverfassung im Ökumenischen Rat der Kirchen. Dazwischen gab es zu lesen und zu hören:

– ein Referat von Pfarrer M. H. Cressey (England) über „Die ekklesiologische Debatte in ihrer Beziehung zu Kirchenunionsverhandlungen",

– ein Referat von Dr. Paul Crow (USA) über „Erziehung zur Kircheneinheit – Befürwortung der Begegnung",
– ein Referat von Dr. Harding Meyer (Luth. Weltbund, Genf) über „Beziehungen zwischen vereinigten Kirchen und konfessionellen Weltfamilien",
– ein Referat von Präses Yuda Kiwovele über „Gottesdienst in Kirchenunionsverhandlungen",
– ferner Berichte aus vereinigten Kirchen und aus Unionsgesprächen, durch deren Vertreter.

Man tagte in Gruppen über Fragen von
– Identität und Kontinuität,
– Offenheit und Bindung,
– Einheit und Mannigfaltigkeit,
– Einheit und Mission,
– Einheit und Gottesdienst,
und man fand sich wieder zu Plenardiskussionen,
zu gemeinsamen Morgen- und Abendandachten, einmal auch gehalten durch die römisch-katholischen Gäste,
sowie zu einem Schlußgottesdienst mit Abendmahl nach der neuen ostafrikanischen Unionsliturgie, zelebriert durch einen lutherischen und einen anglikanischen Geistlichen.

STUNDE DER EINHEIT

Seit 1967 hat sich die Lage stark verändert.

Einerseits sind große Fortschritte gemacht worden in Richtung auf Kirchenzusammenschlüsse: Am 1. Advent dieses Jahres kommt die Kirche von Nordindien zustande. Aufsehen erregende Ergebnisse haben in den USA die in der COCU zusammengetretenen Kirchen erzielt. Bemerkenswert sind auch die lutherisch-reformierten Gespräche in Deutschland.

Andererseits erscheint die Frage der Einheit für viele Christen heute gar nicht mehr interessant, geschweige denn erstrebenswert. Sie befürchten als deren Ergebnis nur mehr eine weitere der so sehr umstrittenen Institutionen.

„Eine neue Form ökumenischer Zielrichtung ist so radikal auf die Welt hin ausgerichtet, daß sie die Frage der kirchlichen Einheit als irrelevant übergeht und als kircheninterne Selbstreflexion, als ein ökumenisches l'art pour l'art, in den Hintergrund schiebt" (Referat Meyer, S. 10).

Somit ist die Zeit für Unionsverhandlungen sehr kurz geworden.

WEGE ZUR EINHEIT – VORBEREITUNG

Empfehlung

Die Konsultation 1967 in Bossey hatte empfohlen, daß „die Verhandlungsausschüsse für die Kircheneinheit Programme für eine Erziehung zur Einheit für die Zeit sowohl vor als auch nach dem Zusammenschluß entwickeln sollen" (Mid-Stream S. 11).

Hieraus erhebt sich die Frage: Welche Bezirke müssen vor dem Kirchenzusammenschluß geprüft, abgesteckt und festgelegt werden, und welche können der bereits vereinigten Kirche zur Entscheidung überlassen bleiben?

Ferner ergibt sich die Aufgabe, vor allem die Gemeinden und Christen auf der unteren Ebene möglichst frühzeitig in die Einheitsbemühungen und -verhandlungen mit einzuschalten. Hier besteht noch eine meist tiefe Informationslücke. Oder aber — wie in der ostafrikanischen Erweckungsbewegung — es herrscht zwischen den Christen verschiedener Kirchen eine praktische und herzliche Gemeinschaft, während nach ihrer Meinung an der Spitze allgemein unverständliche Unionsgespräche geführt werden.

Hindernisse

Neben den dogmatischen Hindernissen, die hinreichend bekannt sind und in Limuru kaum angesprochen wurden, stehen praktische Hindernisse, denen man frühzeitig begegnen muß:

- Die Bindung geschlossener ethnischer Gruppen (Stämme u. dgl.) an eine bestimmte Denomination und deren gottesdienstliche Formen.
- Die Einführung nationaler Gesichtspunkte und missionsegoistischer Interessen durch Missionare verschiedener Herkunft innerhalb derselben Denomination.
- Die Anwendung von finanziellem Druck bzw. das subjektive Gefühl der Furcht, daß interkonfessionelle Annäherung zusammen mit der kirchlichen Identität auch die finanziellen Zuwendungen seitens der eigenen Denomination gefährden werde.
- In „alten" Kirchen die Gewöhnung an die Zerspaltenheit und die selbstverständliche Hinnahme der Distanz.
- In „jungen" Kirchen das Gefühl der Verlorenheit angesichts der Ordnungen anderer Kirchen (z. B. ob man im Gottesdienst zum Beten oder Singen sitzt oder steht oder kniet usw.).
- Die fehlenden Mittel, um die Kirchen bis in die Gemeinden hinein mit den Einheitsgedanken und -belangen zu durchsäuern, mit Informationen und den Problemen selbst vertrautzumachen.

Strategie

1. Ein weitgefächertes Programm zum Studium der Unionspläne soll von Gliedern aller beteiligten Kirchen auf örtlicher und regionaler Ebene gemeinsam durchgeführt werden. Missionarische Bewußtseinsbildung erweist sich als eine wirksame treibende Kraft sowie die Teilnahme von Beobachtern und Beratern aus (noch) nicht unmittelbar an dem Zusammenschluß beteiligten Kirchen. Das Gespräch soll auf verschiedenen Ebenen stattfinden: In theologischen Schulen — möglichst Gemeinschaftskollegs der Kirchen —, in Kirchenleitungsgremien, in Frauen- und Jugendgruppen und anderen Gemeindekreisen, möglichst mit verfügbarem Studienmaterial. Die Gemeinden und Gruppen sollen abstimmen, Entscheidungen treffen, Bericht erstatten und dadurch aktiven Anteil an der endgültigen Ausgestaltung des Unionsplanes nehmen können.

2. Ein Programm zur Publikation durch die Massenmedien.

3. Gemeinsame missionarische Aktion als Katalysator für eine vereinigte Kirche.

Gemeinsame Benutzung von Gebäuden, gemeinsame Ausbildungs- und Evangelisationsprogramme, gemeinsamer Einsatz von Mitarbeitern, Errichtung einer gemeinsamen Missionsagentur, gemeinsame Gebetsversammlungen für die Einheit — alles noch vor dem Zusammenschluß.

Der Gottesdienst

1. Die Glieder der an Unionsverhandlungen beteiligten Kirchen sollen miteinander Gottesdienste halten bzw. die Gottesdienste anderer Konfessionen nach deren gebräuchlichen Liturgien besuchen. Andersartige Gottesdienstformen sollen erklärt, die Unterschiede zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem deutlich gemacht werden, um so eine gewisse Vertrautheit mit den Formen und Ordnungen einer anderen Kirche zu vermitteln.

2. Die sich vereinigenden Kirchen sollen schon vor dem Zusammenschluß eine gemeinsame Liturgie erarbeiten, unter Einbeziehung einheimischer Kulturelemente — neben den universal-kirchlichen — und unter Angleichung an die örtliche Situation, und zwar am besten durch unabhängige einheimische Mitarbeiter.

Diese ist als ein *Rahmenwerk* anzusehen, welches die wesentlichen Bestandteile eines christlichen Gottesdienstes im Licht der universalen Kirche und ihrer Praxis enthält, mit der Möglichkeit zu innerer *Flexibilität*, wonach gewisse Teile ausgetauscht oder geändert oder weggelassen werden können,

und zu *Freizügigkeit* im Gebrauch durch die Gemeinden mittels ihrer Organe.

Unter Umständen — wie in Ostafrika — fördert die gemeinsame Arbeit an der Unionsliturgie die Einheit, wenn die Verhandlungen anderweitig steckengeblieben sind.

3. Einige Ordnungen, wie z. B. die Trauordnung, sollen der vereinigten Kirche zur Feststellung belassen bleiben. Jedoch ist auf jeden Fall schon vor dem Zusammenschluß eine gemeinsame Liturgische Kommission zu berufen, die auch später in Funktion bleibt.

BEDINGUNGEN UND ZEICHEN FÜR DIE EINHEIT

Formulierte Bekenntnisse

Drückt sich die Identität der Kirche in formulierten Bekenntnissen aus? Ist die lutherische Zurückhaltung an und in manchen Unionsverhandlungen, weil der vorgelegte Unionsplan (etwa von der COCU) lehrmäßig nicht klar genug sei, berechtigt oder bereits überholt?

Es erscheint einerseits unmöglich, die Identität einer Kirche festzuhalten, ohne auf einen bekenntnismäßigen Glauben Bezug zu nehmen; man kann auch nicht eine verpflichtete Gemeinschaft sein, ohne zu wissen, wer man ist. Andrerseits besitzt die Bibel selbst keine einheitliche Ekklesiologie, sondern eine große Vielfalt von Lehrstücken über die Kirche. Diese Vielfalt steht zu einem Teil für die Vielfalt der Konfessionen.

Bekenntnisformulierungen können jedenfalls nicht einfach von der jeweiligen Konfessionsfamilie übernommen werden, sondern in einer vereinigten Kirche müssen sie andere Traditionen mit einbeziehen, jedoch nicht additiv; vielmehr ist die Wahrheit neu und anders zu beschreiben. Dabei wirkt auch der geographische Ort und der geschichtliche Augenblick mit. (In Südafrika ist bekenntnismäßige Stellungnahme zur Rassenfrage geboten.)

Die Taufe

Drückt sich die Identität der Kirche in der Taufe aus?

Dafür spricht, daß die Taufe eine weitgespannte Definition der Kirchengliedschaft bietet und daß sie durch ein besonderes Zeichen die Grenzen dieser weitgespannten Gruppe bezeichnet.

Es gibt aber Gründe, die diesen ökumenischen Konsensus in Frage stellen; manche sind bekannt: die Probleme, die uns durch die Heilsarmee und die Quäker gestellt werden; oder der Status von Kindern, die ungetauft geblieben sind, selbst in einer vereinigten Kirche, die die Kindertaufe anerkennt, wegen der Überzeugung ihrer Eltern; oder das Dilemma von bekehrten Polygamisten, die nicht getauft werden können, weil sie aus christlicher Verantwortung nicht bereit sind, ihre zweiten und dritten Frauen zu entlassen.

Größer noch ist die Herausforderung, wenn man bedenkt, daß es so etwas wie eine „latente Kirche" (Tillich) gibt und „wir es als unsere Berufung ansehen, mit Gott in den irdischen Realitäten von bestimmten Situationen zusammenzuarbeiten" (Unionsplan von New Zealand, § 6). Können wir, auf dieser Grundlage, der Unterscheidung zwischen Getauften und anderen so großes Gewicht beimessen, wie es in manchen Unionsplänen der Fall ist? Schon im Neuen Testament markiert die Taufe weniger eine Grenze, hinter der sich die Kirche vorfindet, als vielmehr „ein Zeichen des Übergangs von der Vergangenheit zur Zukunft, von der Finsternis zum Licht, von einem alten zum neuen Leben. Sie ist nicht der Weg in eine exklusive Gruppe hinein" (Bericht Gruppe I).

Ethische Verpflichtung

Drückt sich die Identität der Kirche in Verpflichtungen ethischer Art aus?

Viele sind heute geneigt, die Grenzen der Christenheit eher an ethischen als an dogmatischen Linien entlang zu ziehen.

Der Versuch, die Identität der Kirche ethisch zu definieren, ist verständlich einerseits als Reaktion auf die dogmatische Zerspaltenheit, andrerseits als Ausdruck für die Ganzheit der christlichen Existenz.

„Nicht die moralische Verantwortung des Christen, sondern Christi gnädiges Handeln ist die Grundlage für unsere Beziehung zu ihm als auch für unsere Einheit untereinander. Dennoch meinen wir, daß eine falsche moralische Entscheidung oder eine unmoralische Politik Christen von Christus und voneinander scheiden können ... Ihnen muß als Angelegenheiten von Prinzip widerstanden werden, weil falsche moralische Leitlinien, die sich dem Urteil Christi nicht unterwerfen und die beharrlich festgehalten werden, zu einer Verleugnung der Herrschaft Christi werden. Moralische Leitlinien dieser Art haben eine solche dogmatische und theologische Relevanz, daß sie praktisch zu einer Verleugnung des Glaubens werden und den Grund für eine Trennung der Kirchen voneinander bilden können.

In diesem Sinne ist rassische Diskriminierung, wenn sie zu einem Gegenstand bewußter Politik gemacht wird, eine Verleugnung der Realität der neuen Schöpfung in Christus ...

Aus diesem Grund erscheint es uns, daß moralische Entscheidungen, auch wenn sie als solche keine Grundlage weder für die Einheit der Kirche noch für die Scheidung von Christen voneinander bilden, dennoch Faktoren sind, die ihre wesentliche Rolle spielen bei der Suche nach und bei der Darstellung der Einheit in Christus. Christen sollten imstande sein, zu unterscheiden zwischen den weiteren und tieferen Gegenständen der Moral, an welchen sich Kirchen rechtmäßig scheiden, und weniger gewichtigen Dingen, über die man innerhalb einer Gemeinschaft verschiedene Ansichten zulassen kann" (Bericht Gruppe II).

FORMEN DER EINHEIT

1. Seit der Konsultation in Bossey 1967 zeigt sich eine größere Vielfalt der Formen von Einheit als bisher geahnt. Bis dahin hatten Unionsverhandlungen vor allem im englisch-sprachigen Kulturkreis stattgefunden. Kirchenunionen auf französisch-sprachigem Boden sind andersartig; auch die frühen deutschen Unionskirchen treten jetzt ins Blickfeld. Es gibt also nicht bloß eine Mannigfaltigkeit in der Einheit, sondern auch eine Mannigfaltigkeit *der* Einheit selbst.

Unionsverhandlungen und deren Zielvorstellungen haben die Tendenz, sich einander anzugleichen, teils weil Unionspläne in Aufrissen und Auszügen häufig kopiert werden, teils weil Unionskirchen Gefahren und Verheißungen miteinander teilen.

2. Als ungenügend gilt allgemein ein föderativer Zusammenschluß, weil er nicht verbindlich ist.

Jedoch auch über die organische Einheit bestehen verschiedene Konzeptionen. Notwendig wäre jedenfalls, daß vereinigte Kirchen einander gegenseitig voll anerkennen, selbst wo sie ein unterschiedliches Verständnis von organischer Einheit haben.

„Wir registrieren hier eine Anzahl von Kennzeichen, von denen wir glauben, daß die Art von unierter Kirche, die uns vorschwebt, die meisten oder alle derselben enthalten wird:

1. Vereinigte Kirchen sind interkonfessionell und umfassen Kirchen, die ehemals zu verschiedenen konfessionellen Familien gehörten.

2. Sie sind sowohl vereinigte als auch vereinigende Kirchen im Bewußsein, daß sie nicht einen Endpunkt, sondern nur eine Station in dem Prozeß darstellen, auf dem die volle Einheit der Kirche gesucht wird.

3. Sie suchen die Einheit der Kirche durch die Versammlung aller Christen eines Ortes darzustellen.

4. Sie suchen in ihrem Leben einer ökumenischen Theologie und einer ökumenischen Kirchenordnung Ausdruck zu verleihen.

5. Sie haben organische Einheit dergestalt erreicht, daß sie in der Lage sind, als eine vereinigte Kirche Entscheidungen zu treffen in Angelegenheiten des Glaubens und der Kirchenordnung, der Mission, der Öffnung gegen die Welt und in der Verwendung ihrer eigenen Mittel.

6. Sie suchen sich selbst zu der universalen Kirche in Beziehung zu setzen" (Bericht Gruppe II).

ZIEL DER EINHEIT

1. Lange Zeit war Einheit gesehen worden als die Manifestation des Glaubens an *einem* Ort, wo Menschen zusammenleben. Nachbarschaftliche Zusammenarbeit an akuten Problemen auf lokaler Ebene hatte mehr Interesse gefunden als internationale Zusammenschlüsse. Jetzt fällt ein größerer Nachdruck auf die universale Aufgabe der Kirche. „Kirchen, die in Unionsverhandlungen stehen, sollten niemals nur ihre lokale Einheit suchen, die sich auf die verhandelnden Kirchen beschränkt, sondern vielmehr eine weitere, ja weltweite Gemeinschaft, eine Einheit, die sich stets ausdehnt und auch noch andere Denominationen mit einbringt, eine Einheit, die auch politische, nationale, sprachliche Grenzen überschreitet" (Bericht Gruppe III).

2. Ein wesentliches Motiv für Kircheneinheit war und ist die Mission. „Der missionarische Impuls ist geeignet, dem Studium von Kirchenvereinigungsplänen einen glaubhaften Hintergrund zu geben. Leidenschaft für die Vorschläge entzündet sich nicht an den Gesprächen darüber, daß man die Kirchen um ihres Zusammenschlusses willen oder wegen sinkender Mitgliederzahlen und schrumpfender Einflußnahme zusammenbringt. Vielmehr wenn man die Kircheneinheit als eine Antwort auf unsern Sendungsauftrag in die Welt und als unsere Teilhabe an Gottes Handeln in der Welt versteht, dann findet man wohlwollende Offenheit und vermittelt vitale Perspektiven für die einzelnen Gegenstände und Anliegen des Unionsplanes" (Referat Crow S. 5).

„Dennoch, darf man die Kirche funktional definieren? Besteht das Wesen der Kirche in ihrem ‚Für-die-Mission-Sein'? Oder muß dieses ‚Für-die-Mission-Sein' nicht gesehen werden als Teil einer breiteren Zielvorstellung, eines ‚Für-Gott-Seins' als des Zentrums des Lebens der Kirche?" (Referat Cressey S. 8). „Wann werdet ihr der Kirche endlich erlauben, einmal nur Kirche zu sein?!" (Orthodoxe Stimme.)

„Einheit und Mission sollten nicht in Gegensatz zueinander gestellt, sondern in ihrem wechselseitigen Zusammenspiel gesehen werden: Wir sollten die Einheit suchen, um der Mission zu helfen; und wenn Mission in Gemeinschaft betrieben wird, fördert sie die Einheit" (Bericht Gruppe III).

3. Bereits in Bossey 1967 war festgestellt worden, daß eine vereinigte Kirche, selbst wenn sie Verbindung mit und Gliedschaft in den konfessionellen Weltfamilien behält, ein neues Selbstverständnis gewinnt: Sie betrachtet sich als eine neue Entität und läßt ihre Geschichte mit dem Datum des Zusammenschlusses beginnen.

Dennoch besteht „bei den sich vereinigenden Kirchen der Wunsch, volle Abendmahlsgemeinschaft beizubehalten mit allen Kirchen, mit denen irgendeine der sich vereinigenden Kirchen im Zeitpunkt des Zusammenschlusses in voller Abendmahlsgemeinschaft gestanden hatte" (Referat Cressey S. 14).

„Vor allem haben die konfessionellen Weltfamilien mehr und mehr erkannt, daß sie bei der Vorbereitung und Durchführung regionaler Kirchenzusammenschlüsse mitarbeiten und sie ihren Gliedkirchen leichter machen müssen" (Referat Meyer S. 2 f.), teils mit fortgesetzter finanzieller Unterstützung, teils mit fortgeführter zwischenkirchlicher Gemeinschaft innerhalb der konfessionellen Weltfamilie.

„Die Kirche oder Denomination, die in eine Kirchenvereinigung eingetreten ist, die also sicherlich, im Zusammengehen mit anderen, ihre eigene Identität riskiert hat, wird dennoch auch sehr wohl feststellen, daß sie den Willen und Wunsch ihrer eigenen Väter, die sie begründeten, treuer zum Ausdruck bringt" (Bericht Gruppe I).

Helge Heisler

Deutschsprachige Arbeit in Nordamerika

Chance für Auslandsarbeit der EKD in ökumenischer Mitverantwortung

1. Lehrreiches Beispiel: Martin-Luther-Gemeinde in Ottawa

Die kleine Holzkirche an der Preston Street im Stadtzentrum von Ottawa ist an einem gewöhnlichen Sonntag bis auf den letzten Platz besetzt. Von weither sind die Gottesdienstbesucher mit City-Bussen und eigenem Wagen gekommen. Die Männer vom Gemeindekirchenrat können nur schwer ihren Stolz auf das schmucke, würdige Gotteshaus verbergen, das sie 1967 als alten Schuppen für 29 000 Dollar von der Heilsarmee gekauft und weitgehend in Selbsthilfe renoviert und umgebaut haben. Im ausgebauten Keller hält eine deutsche Ärztin Sonntagsschule. An der Kirchentür muß der Gast aus Deutschland alle 120 Gottesdienstbesucher persönlich verabschieden und kann dabei einen wertvollen Einblick in die Gemeindestruktur gewinnen: Ältere Menschen sind gekommen, die von ihren nach Kanada ausgewanderten Kindern nachgeholt wurden. Die Zahl der mittleren Jahrgänge überwiegt. Sie sind vor 10 bis 15 Jahren eingewandert, haben durch Fleiß, Bescheidenheit und Anpassung einen sicheren Arbeitsplatz, oft ein Eigenheim, vor allem aber die Achtung ihrer Umwelt erworben. Auf die Gemeinde haben sie ihre früheren kirchlichen Bindungen übertragen. Beachtlich ist die Zahl der jungen Familien im Gottesdienst. Die Männer sind als Dozenten oder Diplomaten, Kaufleute oder Techniker vorübergehend in Kanada. Grüßen Sie die Heimat, sagen die einen. Warum hat uns die Kirche in Deutschland vergessen, fragen die anderen. Schicken Sie uns einen jungen Pfarrer aus Deutschland, damit wir hier nicht geistig und geistlich verkümmern, bitten viele.

Die Geschichte der Martin-Luther-Gemeinde in Ottawa ist bezeichnend für die Situation und die Problemlage deutschsprachiger Gemeinden der Einwanderung nach dem zweiten Weltkrieg. Zunächst hatten die evangelischen Einwanderer vier lutherische Gemeinden gefunden, in denen neben englischem Gottesdienst auch Gottesdienst in deutscher Sprache angeboten wurde. Sie erfuhren dort manche Hilfe, lernten den freikirchlich-demokratischen Stil der Gemeindearbeit kennen, nahmen Aufgaben der Gemeinde mit wahr, wurden in die Gemeindeleitung berufen. Nach 10 bis 15 Jahren meinten die Synoden, die eingewanderten Deutschen seien hinreichend akklimatisiert, um nicht nur die Woche über bei der Arbeit und im täglichen Leben die Landessprache benutzen, sondern auch sonntags in derselben Sprache singen, beten und feiern zu können. Sie empfahl den Gemeinden, die deutschsprachigen Gottesdienste einzustellen. Das ist begreiflich, weil die Belastung von Pfarrern und Gemeinden durch zweisprachige Dienste nicht gering war, die Zahl der deutschsprechenden kanadischen Pfarrer laufend abnahm und die kirchengeschichtlichen Erfahrungen der lutherischen Kirchen in USA zeigten, daß ein zu langes Festhalten an der Sprache der Einwanderer die nächste Generation aus der Kirche vertrieb.

Die Handwerker aus Frankfurt, die Siebenbürger Sachsen und Einwanderer aus allen Teilen des deutschsprachigen Europa, die im deutschen Gottesdienst zu einer Gruppe zusammengewachsen waren, erkannten die Mehrheitsentschei-

dung der Gemeindeversammlung nicht an und riefen den status confessionis aus. In ihrer Erklärung begründeten sie den Entschluß folgendermaßen:

„Martin Luther übersetzte die Bibel, damit wir sie verstehen können, damit wir im Glauben eins werden mit unserem Herrn und Heiland. Das können wir nur, wenn wir Gottes Wort in unserer Sprache hören und verstehen. Laßt Euch Euren Glauben in Eurer Sprache nicht nehmen und wißt, daß Gott auch zu uns in unserer Sprache spricht . . . Mögen viele uns das Recht nehmen, den Glauben können sie uns nicht nehmen."

Sie traten aus den Gemeinden aus, gründeten die Martin=Luther=Gemeinde, hielten Laiengottesdienste im CVJM=Haus und fanden einen lettischen Pfarrer, der sie für ein halbes Gehalt noch mitbetreute. In die neue Gemeinde übernahmen sie Elemente aus der deutschen volkskirchlichen und kanadisch freikirchlichen Praxis: freiwilligen Beitrag, aktive Mitarbeit der Gemeindeglieder in Lektorendienst, Seelsorge und Unterricht, Selbstverantwortung der Gemeinde durch demokratisch gewählte Organe, Dienst der Gemeinde an allen, die ihren Dienst wünschen oder brauchen. 131 konfirmierte Christen gehören jetzt zur Gemeinde und brachten 1968 37 700.— DM für deren Unterhalt auf.

Trotz dieser eindrucksvollen Bilanz, die nebenbei auch bestätigt, daß Glieder der Volkskirche durchaus bereit und in der Lage sind, sich in freikirchlichen Verhältnissen zu organisieren, sind die verantwortlichen Männer in Sorge. Wie soll es weitergehen, wenn Pastor Lange (62) der Gemeinde nicht mehr dienen kann? Wie kann diese einzige deutschsprachige evangelische Gemeinde in der Landeshauptstadt ihren Aktionsradius erweitern und die wenigstens 4000 deutschsprechenden Evangelischen, die keine kirchliche Bindung haben, unter den 299 000 Einwohnern Ottawas ansprechen und ihnen dienen? Wie kann die Gemeinde der Gefahr der Selbstverschließung mit allen negativen Folgen in der sprachlichen und kulturellen Isolierung entgehen? Wie kann sie die Jugend aus den eigenen Familien, die häufig nur die Landessprache spricht, in der Gemeinde halten oder in die englischsprachigen Gemeinden überleiten? Das alles wird nur möglich sein, wenn sie den Anschluß an die Glaubensfamilie in Kanada wiedergewinnt, in ihr mit den Rechten auch die Pflichten und ihren Anteil an gesamtkirchlicher Verantwortung übernimmt, aber auch in ihrer spezifischen Eigenart von der Kirche des Landes geachtet, verstanden und als besondere Aufgabe und Chance bejaht wird.

2. Daten zur kirchlichen Situation in Kanada

Von den 20 Millionen Einwohnern Kanadas bezeichneten sich in der Volkszählung von 1961 1 049 599 als Deutsch=Kanadier (im Vergleich zu 7,99 Mill. Anglo=Kanadiern und 5,44 Mill. Franco=Kanadiern). Zählt man Österreicher und Deutsch=Schweizer dazu, so sprachen 1961 1,3 Mill. Kanadier Deutsch.

Der Anteil der Deutsch=Kanadier ist von 1951 bis 1961 um 430 000 gewachsen. Die jährliche Zahl deutscher Einwanderer ging von 36 000 (1956) auf 2 800 (1968) zurück. Da weder die Zahl der Rückwanderer noch die vermutlich größere Zahl der nach USA Weiterwandernden bekannt ist, lassen sich nur relative Werte ermitteln. Die Statistik von 1961 zeigt aber, daß die deutschen Einwanderer sechs der zehn Staaten und zwei Territorien des zweitgrößten Landes der Erde bevorzugten. Schwerpunkte deutscher Siedlung sind Ontario mit Toronto und Kitchener (116 000), Alberta mit Edmonton (56 000), Saskatchewan (39 000), British=

Columbia mit Vancouver (31 000), Manitoba mit Winnipeg (30 000) und Quebec (11 500).

Von der deutschen ethnischen Gruppe bezeichneten sich 1961 292 907 als Lutheraner. Hierin ist sicher nur ein Teil der evangelischen Einwanderer enthalten. Nach einer Umfrage des Kirchlichen Außenamtes an uns bekannte Pfarrer in Kanada und Auswertung der zugänglichen Jahrbücher gehören die deutschsprachigen bzw. englisch-deutschsprachigen Gemeinden zu folgenden kanadischen Kirchen:

1. Lutheran Church in America — Canada Section:
   59 Gemeinden
2. Lutheran Church — Canada — (Missouri Synod)
   28 Gemeinden
3. The Evangelical Lutheran Church of Canada:
   49 Gemeinden
4. United Church of Canada:
   4 Gemeinden

Sie verteilen sich auf folgende Staaten:

Ontario (63), Alberta (29), Manitoba (15), Saskatchewan (15), British-Columbia (13), Quebec (5).

Die ermittelten Daten bedürfen sorgfältiger Nachprüfung am Ort, doch gibt es bisher keine entsprechende Übersicht der Kirchen oder Synoden. Zum Vergleich: Für die Lutheran Church-Missouri-Synod wurden in USA 78 Gemeinden ermittelt, die regelmäßigen deutschen Gottesdienst halten. Die Mehrzahl davon liegt im Mittelwesten (Illinois, Ohio und Wisconsin), ein weiterer Schwerpunkt im Gebiet von Groß-New York.

Ziel der Umfrage war es, zunächst ein Bild über Umfang und Schwerpunkte deutschsprachiger Arbeit zu gewinnen. Es muß nun damit gerechnet werden, daß in Kanada mehr als 100 Gemeinden, in USA mindestens 150 Gemeinden regelmäßige Dienste in deutscher Sprache anbieten. Um die Qualität dieser Dienste ist es, wie Gespräche mit Teilnehmern der 4. Deutschen Interessenkonferenz der LCA in Chicago zeigten, schlecht bestellt. Einwanderer und ihre Pastoren arbeiten mit einem immer kleiner werdenden aktiven Wortschatz, bleiben häufig an einer vergangenen Sprachgestalt hängen und haben nur in den seltensten Fällen Zugang zu neuerer theologischen Literatur oder entsprechendem Schrifttum für die Gemeinde. Das stempelt, besonders in ländlichen Gebieten, den deutschen Gemeindeteil fast zwangsläufig zur konservativen und rückschrittlichen Gruppe der Gemeinde und nimmt ihr die Möglichkeit, ihre theologischen und allgemein geistigen Traditionen für die Gesamtgemeinde fruchtbar zu machen.

Andererseits zeigt die große Zahl der Gemeinden, in denen noch deutsch gepredigt wird, und die noch größere Zahl von Gemeinden, in denen der deutschsprachige Dienst mangels eines dazu fähigen Pastoren ausfällt, ein Problem an, mit dessen Lösung die Einzelgemeinde in der Regel überfordert ist. Vielmehr müssen hier Synoden, Kirchenleitungen und Weltbünde zusammen mit den Kirchen, aus denen die Einwanderer und die vorübergehend Eingewanderten kommen, darüber nachdenken, wie die Fragen in einer angemessenen und partnerschaftlichen Weise gelöst werden können.

3. Bilanz nach 25 Jahren

Nach dem Ende der Einwanderung der 50er und 60er Jahre mußten sich die Kirchen Kanadas drei Fragen stellen:

1. Hat die Mehrzahl der deutschen Einwanderer nach dem 2. Weltkrieg in den Kirchen Kanadas eine neue Heimat gefunden?

2. Werden die älteren Menschen, die eingewandert sind, von den Kirchen angemessen betreut?

3. Wird die immer größere Zahl von vorübergehend ansässigen deutschen Fachkräften von den Gemeinden des Landes angesprochen und in Dienst genommen?

Die Teilnehmer der 4. Interessenkonferenz in Chicago haben in sehr offenen und kritischen Gesprächen alle drei Fragen verneint. Folgende Gründe wurden hier genannt:

1. Die deutschen Einwanderer waren in keiner Weise auf die neue kirchliche Situation vorbereitet. Sie kamen aus der Volkskirche und standen ratlos vor der Vielfalt konkurrierender evangelischer Kirchen und Gruppen (in Ottawa allein 56!). Gewohnt, zur Kirche zu gehören, solange man nicht austritt, fanden sie vielfach keinen Zugang zum freikirchlichen System, das ihnen eine eigene Entscheidung, aktive Mitarbeit und Opfer zumutete.

2. Die lutherischen Kirchen, die den Einwanderern am ehesten hätten Heimat bieten können, waren für die Aufgabe der Integration einer starken ethnischen Gruppe nicht gerüstet. Es fehlte nicht nur an deutschsprachigen Pfarrern, an Mitteln und Mitarbeitern, sondern vor allem an einer umfassenden Planung. Folglich wurde — abgesehen von der vorbildlichen Einwanderungsberatung und Fürsorge durch den LWB und seine nationalen Organisationen — die Aufgabe der kirchlichen Integration den lokalen Gemeinden zugeschoben, die damit überfordert waren, zumal die Verständigungsschwierigkeiten über das rein Sprachliche weit hinausgingen. Es muß wohl auch die zahlenmäßig kleine lutherische Kirche des Landes, die dabei war, sich von der finanziellen und personellen Abhängigkeit von den großen US-Kirchen freizumachen, angesichts der Zahl lutherischer Einwanderer, die die ihrer eigenen Mitglieder überstieg, die Furcht vor Überfremdung befallen haben. Ein Blick in die ländlichen Gemeinden der rußland-deutschen Einwanderung nach dem 1. Weltkrieg, die ihre mitgebrachten Traditionen 30 Jahre lang festgehalten hatten, war durchaus nicht ermutigend.

3. Insbesondere schien man aber aufs ganze in jenen Jahren in den Einwanderern keine Missionsaufgabe zu sehen, in ihrer Anwesenheit keine Chance zu vermuten, die der Bereicherung und der Horizonterweiterung des eigenen Kirchenwesens diente, sondern viel stärker die Last zu empfinden, die den Kirchen und Gemeinden mit den als troublemakers bekannten Deutschen, ihren seltsamen kirchlichen Traditionen und ihrem anspruchsvollen Wunsch nach deutschem Gottesdienst aufgebürdet wurde. „Teach them English" hieß deshalb nicht selten das radikale Rezept für die kirchliche Integration der Einwanderer.

4. Die Chance eines Neubeginns

Das Kirchliche Außenamt ist in diesen Jahren immer wieder von einzelnen Gemeinden und ihren Pastoren, von diplomatischen Vertretungen und Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens auf die kirchliche Notlage der deutschsprechenden evangelischen Einwanderer hingewiesen und um Hilfe gebeten worden. Aus verschiedenen Gründen hat die Kirche nicht, wie im vorigen Jahrhundert, den

Auswanderern Pastoren aus Deutschland nachgesandt. Vielmehr wollte sie die Verantwortung der Kirchen des Landes für alle Bürger des Landes achten und der ökumenischen Realität Rechnung tragen. In dieser Absicht hat der Präsident des Kirchlichen Außenamtes, D. Wischmann, mit den Leitern der Kirchen und Synoden vielfach verhandelt und die Verbindungen zu einzelnen Gemeinden auf einer ökumenischen Basis gepflegt. Er hat die Kirchenleitungen immer wieder an ihre Verantwortung für die deutschstämmigen und deutschsprachigen evangelischen Einwanderer erinnert und aus Erfahrungen anderer deutschstämmiger Kirchen der Welt darauf hingewiesen, daß die Integration in eine andere Kultur- und Sprachwelt ein mehrschichtiger, komplizierter Prozeß sei, der um der Ganzheit des Menschen und um des Evangeliums willen, das diese leib-seelische Einheit des Menschen anspricht, der begleitenden Seelsorge der Kirche besonders bedarf.

Als Frucht geduldiger Bemühung aber auch als Folge der seit Amsterdam praktizierten ökumenischen Partnerschaft läßt sich heute eine wachsende Bereitschaft der Leitungen der Kirchen und Synoden feststellen, über die Fragen deutschsprachiger kirchlicher Arbeit neu nachzudenken. So hat es der Präsident der Lutheran Church in America, Dr. Robert Marshall, in Chicago ausgesprochen. Er dankte den Pastoren, die zweisprachige Arbeit leisten, für diesen besonderen und anstrengenden Dienst und bat sie darum, gerade wegen des spezifischen Beitrags lutherischer Kirchen im ökumenischen Kontext die Verbindung zur deutschen Theologie und Kirche festzuhalten und für die ganze Kirche fruchtbar zu machen. Er empfahl, das Instrument der Deutschen Interessenkonferenz der LCA, die nach ihren Statuten „die Kirchenleitung, ihre Kommissionen und Synoden in den Fragen der deutschen lutherischen Gemeinden in USA und Kanada, der deutschsprachigen Einwanderung, des theologischen Austauschs zwischen Amerika und Deutschland und des Einsatzes von Pastoren in zweisprachigen Gemeinden der Synoden beraten soll" (Artikel II, 4 der Verfassung), stärker zu nutzen. In § 6 der genannten Verfassung wird der Konferenz vordringlich aufgetragen:

„to plan and promote Evangelism in the German language within the territory of the Lutheran Church in America in consultation with the Board of Evangelism of the Lutheran Church in America."

Damit wird klar die Zuständigkeit der Kirchen des Landes für diese Aufgabe festgestellt, zugleich aber die Möglichkeit einer engeren und intensiveren Kooperation zwischen den Kirchen des Landes und der EKD und ihren Gliedkirchen ermöglicht.

5. Helfen in ökumenischer Mitverantwortung

Auf der erwähnten Konferenz in Chicago wurden drei Felder möglicher Kooperation zwischen den kanadischen Kirchen und dem Kirchlichen Außenamt der EKD bezeichnet.

1. Die deutschsprachigen Gemeinden und ihre Pastoren brauchen Schrifttum in deutscher Sprache, um über theologische und kirchliche Zeitschriften und Bücher lebendigen und kontinuierlichen Kontakt mit Theologie und Kirche in Deutschland zu gewinnen. Angesichts der relativ kleinen Zahl von Pastoren und Gemeindegliedern, die Schriften in deutscher Sprache benötigen, wäre der Aufbau einer eigenen deutschsprachigen Literatur kostspielig und unrentabel. Ein erster Versuch, Pfarrern und verantwortlichen Laien einen Überblick über das derzeitige

Angebot auf dem deutschen Büchermarkt zu geben, wurde in Chicago unternommen. Bezeichnend ist die Reaktion eines Konferenzteilnehmers, der schreibt:

„Ich hoffe, Sie werden dieses Beispiel freundlich aufnehmen wenn ich sage, daß mir der Anblick Ihrer Bücherauswahl ein ähnliches Gefühl gab wie der erste Delikatessenladen nach der Währungsreform, wenn man ein wenig benommen, wenn nicht sogar ärgerlich vor der Auswahl all dieser Herrlichkeit stand . . . Mit ganz wenigen Ausnahmen ist deutsche Gemeindearbeit nun einmal auf einen so rudimentären Charakter gesunken, daß die bloße Ansicht deutscher Spezialliteratur wie Lübecker Marzipan im Sommer wirkt. Pfarrer, die sich für die letzten 25 Jahre mit einem vergriffenen und abgegriffenen Kirchenbuch abgemüht haben, verwirren sich im Wald deutscher Agenden, Kasualien und Handreichungen mit ungläubigem Staunen und dem leisen Verdacht, daß man sich besser an Brot und Margarine hält, bevor man sich Unruhe im Magen schafft."

Daraus wird deutlich, daß die Beratung der Brüder viel Sorgfalt und Mühe erfordern wird, ist es doch schon für den deutschen Gemeindepfarrer schwer, sich in der Fülle des Angebots zurechtzufinden.

2. Intensivierung und Koordinierung von Besuchsdiensten

In den letzten Jahren sind dankenswerterweise immer wieder Pfarrer und Theologieprofessoren, Kirchenmusiker und Schriftsteller in Kanada gewesen und haben auch deutschsprachige Gemeinden besucht. Die Kontakte ergaben sich in manchen Fällen mehr oder weniger zufällig, so daß die Besuche teilweise nicht genügend vorbereitet und die Erfahrungen nicht genügend ausgewertet werden konnten. Hier wird ein langfristiges Programm gezielter Besuche, die die verschiedenen Interessenlagen und Schwerpunkte der Gemeindearbeit berücksichtigen und das Verständnis füreinander auf beiden Seiten fördern, angestrebt. An Schwerpunkten deutscher Arbeit, etwa in den Großräumen Toronto, Vancouver, Chicago, Philadelphia oder New York könnten nach Absprache mit den Kirchenleitungen durch die Deutsche Interessenkonferenz Seminare und Fortbildungsmöglichkeiten für Pfarrer und Gemeindeglieder angeboten werden. Kanadische Pfarrer, die in Deutschland ihren Urlaub verleben oder Angehörige besuchen, werden schon seit Jahren zu den Überseepfarrkonferenzen des Kirchlichen Außenamtes eingeladen.

3. Entsendung von Pfarrern und anderen kirchlichen Mitarbeitern in zweisprachigen Gemeinden

Der große und noch zunehmende Mangel deutschsprachiger Pastoren in Kanada und USA macht es dringlich, darüber nachzudenken, auf welche Weise Vikare, Pfarrer und Pfarrdiakone für eine befristete Zeit in zweisprachige Gemeinden entsandt werden können. Dies kann nur auf Wunsch der Synoden mit dem Einverständnis der Kirchenleitung geschehen. Ihr Einsatz würde nicht nur die kanadischen Pfarrer entlasten, sondern ihren deutschen Kollegen die Möglichkeit des Einblicks und der Einarbeitung in eine freikirchliche Situation bieten. Wenn sie kommen, um zu helfen und zu lernen, wird dieser brüderliche Dienst den Kirchen hier und in Übersee Gewinn bringen und mit der gegenseitigen Kenntnis auch das in ökumenischer Sicht unentbehrliche Verständnis für die besondere Tradition und Geschichte des Partners fördern.

In dieser Zeit, in der sich die Weltchristenheit vor Fragen und Probleme globalen Ausmaßes gestellt sieht und von ihnen mitbetroffen fühlt, scheint solche Art Auslandsarbeit der EKD, die in einem weltweiten Verantwortungshorizont an den Aufgaben partnerschaftlich teilnimmt, die einzig mögliche Form, in der Mitverantwortung für die auf Zeit oder auf Dauer eingewanderten evangelischen Christen deutscher Sprache in Kanada und USA sinnvoll und erfolgreich praktiziert werden kann.

Reinhart Müller

Chronik

An einer vom ÖRK im März in Ajaltoun (Libanon) einberufenen Konsultation der Weltreligionen nahmen 38 Vertreter der vier größten Weltreligionen aus 17 verschiedenen Ländern teil (Bericht folgt im nächsten Heft).

„Die Mitverantwortung der Christen für den Frieden" lautete das Thema einer ökumenischen Konferenz, die der ÖRK und die römisch-katholische Kirche durch ihren gemeinsamen Ausschuß für Gesellschaft, Frieden und Entwicklung (SODEPAX) vom 3.–9. April in Baden bei Wien veranstaltete.

In einem Offenen Brief an den Generalsekretär der Vereinten Nationen wandte sich der Generalsekretär des ÖRK gegen die wachsende Neigung zahlreicher Regierungen zum Einsatz von Machtmitteln und Anwendung von Gewalt.

Auf das päpstliche Motu proprio über die rechtliche Regelung der Mischehen werden wir demnächst in einem größeren Zusammenhang eingehen.

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen dem ÖRK und der römisch-katholischen Kirche beschäftigte sich vom 25.–30. Mai in Neapel mit dem von einem Unterausschuß erarbeiteten Vorschlag von Formen und Möglichkeiten einer römisch-katholischen Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat.

Die erste Sitzung der gemeinsamen Studienkommission des Reformierten Weltbundes und des römischen Sekretariats für die Einheit der Christen fand vom 6.–10. April in Rom statt. Vier weitere Gespräche sollen bis Frühjahr 1973 folgen.

Theologen und Laien aus 30 Ländern nahmen als Repräsentanten von sieben vereinigten Kirchen und 23 Ausschüssen, die gegenwärtig über Kirchenunionen beraten, an der Konsultation über Kirchenunionsverhandlungen in Limuru (Kenia) vom 13.–19. April teil (vgl. Bericht S. 318 ff.).

Im November werden sich nach vierzig Verhandlungsjahren in Nordindien sieben Kirchen zur Kirche von Nordindien (CNI) zusammenschließen, während die Unionsverhandlungen zwischen der Kirche von Südindien (CSI) und den fünf lutherischen Kirchen Südindiens fortdauern.

Ein Unionsplan für die Kirche von Schottland und die Kongregationalistische Vereinigung von Schottland wurde nach zehnjährigen Gesprächen und Verhandlungen aufgegeben. Die Presbyterien der Kirche von Schottland lehnten mit 32 zu 30 Stimmen ab, in der Kongregationalistischen Vereini-

gung stimmten 53 Gemeinden dafür und 60 dagegen.

Eine interkonfessionelle Konferenz zur Herstellung der vollen Kanzel- und Altargemeinschaft zwischen den lutherischen, reformierten und unierten Kirchen Europas ist von den Teilnehmern des lutherisch-reformierten Gesprächs angeregt worden, das Anfang April in Leuenberg bei Basel stattfand.

Die Evangelisch-Augsburgische und die Evangelisch-Reformierte Kirche in Polen haben die volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft miteinander aufgenommen.

Eine sechsköpfige Delegation der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK unter der Leitung von Prof. Dr. J. Robert Nelson (Boston/USA) besuchte die Bulgarische Orthodoxe Kirche zur Feier ihres 1100jährigen Bestehens.

Prior Roger Schutz (Taizé) kündigte die Einberufung eines Jugendkonzils an.

Anfang April fand in Launde Abbey bei Leicester (England) die dritte theologische Konferenz zwischen der Kirche von England und der EKD statt, die einer „Konfrontation zeitgenössischer theologischer Einsichten mit dem klassischen Anglikanismus" diente.

Der Wunsch nach einer Beteiligung bei den Planungen für das Ökumenische Pfingsttreffen 1971 in Augsburg wurde auf der zweiten Arbeitstagung Ökumenischer Arbeits- und Studienkreise vom 1.–3. Mai auf dem Volkersberg (Rhön) geäußert. Die Vertreter von rund 80 ökumenischen Kreisen betrachten es als Aufgabe der in zahlreichen Orten gebildeten ökumenischen „Spontangruppen", durch ihre Tätigkeit die Erneuerungs- und Einigungsbestrebungen der Kirchen lebendig und gemeindenah zu halten. Der neugewählte Vorstand wurde beauftragt, in Zusammenarbeit mit der Ökumenischen Centrale und dem Ökumenischen Institut der Abtei Niederaltaich die ökumenische Arbeit in der Bundesrepublik und West-Berlin anzuregen, zu koordinieren und zu vertiefen.

Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der Bundesrepublik will die Frage eines Antrags auf Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat erst zu einem späteren Zeitpunkt erörtern, wenn zuvor positive Erfahrungen mit der „Ökumene am Ort" gemacht worden sind. Dieses wurde zum Abschluß der Bundesratstagung vom 7.–9. Mai in Oldenburg festgestellt. Das in Oldenburg veröffentlichte Ergebnis einer Fragebogenaktion zum Thema „Ökumene am Ort" zeigte, daß 87% aller freikirchlichen Gemeinden Kontakte zu Gemeinden der evangelischen Landeskirchen unterhalten, davon 39% regelmäßig, und 21% mit röm.-kath. Gemeinden in Verbindung stehen. Von ökumenischen Gottesdiensten wurde dagegen nur aus 22% der Gemeinden berichtet.

Von Personen

Pfarrer Ernst Lange, Direktor der Abteilung für Ökumenische Aktivität und Beigeordneter Generalsekretär des ÖRK, ist am 1. April aus gesundheitlichen Gründen von seinem Posten zurückgetreten.

Der Verlagsleiter des ÖRK, Dr. Walter Müller-Römheld, schied am 31. März aus dem Genfer Arbeitsstab aus, um in Frankfurt/M. neue Verlagsaufgaben zu übernehmen. Zu seinem Nachfolger be-

rief der Exekutivausschuß Martin Conway (Großbritannien).

Der reformierte Genfer Pfarrer, Edmond Perret, wird im Herbst die Nachfolge des Generalsekretärs des Reformierten Weltbundes, Dr. Marcel Pradervand, antreten, der dieses Amt seit 1948 innehatte.

Zum Nachfolger von Pastor Charles Westphal im Vorsitz des Französischen Protestantischen Kirchenbundes wurde ein Laie, Bankier Jean Courvoisier, gewählt.

Nach 22jähriger Tätigkeit als orthodoxe Referentin im Kirchlichen Außenamt der EKD trat Frau Prof. Dr. Hildegard Schaeder zum 30. April in den Ruhestand.

Der theologische Referent und Vertreter der evangelischen Freikirchen in der Ökumenischen Centrale, Pastor Otmar Schulz (Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden) hat nach Ablauf seines fünfjährigen Dienstvertrages am 1. Juni seine neue Tätigkeit als Studienleiter in der Evangelischen Akademie Arnoldshain angetreten. Zu seinem Nachfolger berief die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland Pfarrer Hans-Beat Motel (Brüder-Unität).

Der Rat der EKD berief zum 1. März Pastor Gerhard Blaurock (Lippische Landeskirche) für drei Jahre in das Kirchliche Außenamt mit Dienstauftrag für die Ökumenische Centrale.

Der Pressereferent in der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst des ÖRK, Geoffrey Murray, ist am 28. Januar im Alter von 62 Jahren gestorben.

Rev. Dr. Daisuke Kitagawa, Sekretär des ÖRK für Industrie- und Sozialarbeit, starb am 27. März im Alter von 59 Jahren.

Patriarch Alexius, das 92jährige Oberhaupt der Russischen Orthodoxen Kirche, starb am 17. April (vgl. den Nachruf S. 310 ff.).

Der Generalbischof der Slowakischen Lutherischen Kirche in der CSSR, Dr. Jan Chabada, starb am 18. April im Alter von 55 Jahren.

Am 5. Mai starb im Alter von 82 Jahren Henri-Louis Henriod, früherer Generalsekretär der Bewegung für Praktisches Christentum und des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen.

Einer der Mitbegründer des Ökumenischen Informationskreises, Pfarrer Günter Heidtmann, Chefredakteur der „Evangelischen Kommentare", starb am 1. Juni im Alter von 57 Jahren.

Zeitschriftenschau

(Abgeschlossen am 27. Mai 1970)

N. Grodienko, „Ecumenism: Its Social Significance, Ideology and Purposes", Religion in Communist Dominated Areas, Nr. 17–18/1969, S. 154–162.

Die führende Moskauer Zeitschrift für Fragen politischer Bildung „Politicheskoje Samoobrazovanie" mit einer Auflage von 1 350 200 Exemplaren befaßt sich in Nummer 8/1969 eingehend mit der ökumenischen Bewegung. Unter der Überschrift „Ökumene: Soziale Bedeutung, Ideologie und Ziele" schreibt N. Grodienko einen erstaunlich sachkundigen Aufsatz. In seinem Vorwort erklärt B. Murasheva, der

Direktor des Moskauer Hauses für wissenschaftlichen Atheismus, man habe diesen Aufsatz veröffentlicht, weil es sonst wenig Material über die ökumenische Bewegung gebe.

Der Schreiber des Artikels will die Christen (und natürlich auch die Atheisten) über den wahren Charakter des Ökumenischen Rates aufklären, der zwar vorgebe, in erster Linie die Spaltungen unter den Christen überwinden zu wollen, der in Wirklichkeit aber das Christentum so umgestalten wolle, daß es zu einem wirksamen Instrument der Reaktion gegen die revolutionäre Bewegung wird.

Einer korrekten Darstellung der Struktur und Arbeitsweise des Ökumenischen Rates folgt der Hinweis, bei der Schaffung des Rates habe John Foster Dulles Pate gestanden, und die finanziellen Mittel des Ökumenischen Rates seien hauptsächlich der Rockefeller-Stiftung entsprungen. Demzufolge habe der ÖRK sich weniger als Instrument zur Wiedervereinigung der Christen erwiesen als vielmehr als gemeinsame Basis des klerikalen Antikommunismus. Unzählige Aktionen gegen die Volksdemokratien werden dem Ökumenischen Rat zur Last gelegt: z. B. Angriffe auf die CFK, Unterstützung der Volkserhebung in Ungarn, Unterstützung der anglo-französisch-israelischen Aktion gegen Ägypten u. a. m.

Doch die Zeit des Kalten Krieges sei auch im Ökumenischen Rat der Zeit der einsichtigen Anpassung an die wirklichen Gegebenheiten gewichen. In den ÖRK-Dokumenten entdecke man Bemerkungen gegen Kolonialismus und Militarismus. Dieser Wandel habe auch die Mitarbeit von Christen aus sozialistischen Ländern im ÖRK ermöglicht. Das wiederum habe zu einer korrekteren Information der Christen im Westen über die Situation der Christen im Osten geführt. Dennoch sei der ÖRK immer noch eine „religiöse Vereinigung, deren Mitglieder die Welt durch die Brille westlicher Kirchen betrachten". Die Glaubenskrise, die Pluriformität der Meinungen in den einzelnen Kirchen wie im ÖRK werden genau wiedergegeben. Die internen Schwierigkeiten des ÖRK, besonders bei der Behandlung politischer Fragen, werden zutreffend charakterisiert, allerdings dürfte die Behauptung kaum richtig sein, der ÖRK entscheide letztlich im Sinne der Minderheit der „Ausbeuterklasse".

Zu den bedeutsameren Gründen für die Krise unter den Christen zähle die mangelhafte Auseinandersetzung mit dem Marxismus, obwohl einige Mitarbeiter in der ökumenischen Bewegung die Wichtigkeit des Dialogs mit den Marxisten erkannt hätten. Jedoch sei selbst unter ihnen die Grundeinstellung oft sehr verschieden. Einige wollten den Dialog auf den philosophisch-weltanschaulichen Raum festlegen, andere wollten die Gespräche zum ideologischen Druck auf den Marxismus ausnutzen, und selbst die Einsichtigen unter den zum Dialog bereiten Christen dächten in ihrer Zielvorstellung wohl in erster Linie an eine Umwandlung des Marxismus. Realistisch sei ausschließlich eine Einstellung, die nicht an philosophisch-religiösen Ausgleich oder ähnliches denke, sondern das Gespräch von vornherein auf Verständigung im sozialen und politischen Bereich anlege. Gemeinsam könne man Probleme der weiteren Entwicklung der Menschheit, des Friedens, der Beseitigung aller Formen der Diskriminierung etc. erörtern.

Dialog und Zusammenarbeit entbänden die Marxisten/Leninisten jedoch nicht von der Aufgabe, die Christen davon zu überzeugen, daß das Christentum letztlich unzureichend sei für die Lösung der anstehenden individuellen und sozialen Probleme. Die Krise des Christentums sei die Krise bourgeoiser Ideologie. Die ökumenische Bewegung sei kein Beweis für die Kraft, sondern für die Ohnmacht des Christentums. Sie könne nie zu einer Kraft jenseits von Kapitalismus und Sozialismus werden.

Meredith Handspicker and Walter D. Wagoner, „Unity: Above Ground and Below", The Christian Century, 8. April 1970, S. 419–422.

Handspicker and Wagoner verweisen auf Gruppen der „inoffiziellen Ökumene" („Untergrund-Kirchen" u. a.), die selbstverständlich praktizieren, was für die „offizielle Ökumene" immer noch Zielvorstellung ist. Die Ampeln der inoffiziellen ökumenischen Bewegung stünden ständig auf Grün (Gefahr von Kollisionen?), während die der offiziellen Bewegung fast ausschließlich Rot oder Gelb (Vorsicht!) zeigten. Nach Handspicker und Wagoner gibt es in den USA Tausende von Christen aus allen Denominationen, Theologen und Nichttheologen, Junge und Alte, die völlige „Wiedervereinigung" praktizieren. Dahinter stehe nicht selten ein „missionarischer Impuls": der Einsatz in sozialen und politischen Belangen. Offensichtlich bestünde Übereinstimmung über Inhalt und Form christlichen Handelns. Das könne nicht ohne Auswirkungen bleiben auf die Denominationen wie auf die nationalen und weltweiten ökumenischen Zusammenschlüsse. Handspicker und Wagoner geben Ratschläge, wie die „Untergrundaktivitäten" für die offizielle ökumenische Bewegung fruchtbar gemacht werden können, damit *alle* eins werden und nicht nur *einige*.

Franz Böckle, „Interkommunion", Stimmen der Zeit, Heft 5, Mai 1970, S. 309–320.

Böckle geht von der Gewissensentscheidung des einzelnen Christen aus, an der Eucharistiefeier einer anderen Kirche teilzunehmen, und fordert die Kirche auf, zu prüfen, „ob sie in dieser Frage einen echten Freiheitsraum der Gewissensentscheidung respektiere und gegebenenfalls auch rechtlich ermöglichen kann".

Unter Interkommunion will Böckle die ungehinderte gegenseitige Zulassung der Gemeindeglieder zum eucharistischen Gottesdienst verstanden wissen. Als entscheidende Gründe für die Ablehnung dieser Forderung in der Vergangenheit sieht Böckle „die Einheit des Glaubens sowie die Notwendigkeit des Amtspriestertums". Darum geht er auf diese beiden Faktoren ausführlich ein und kommt zu dem Schluß, daß der einzelne aus Gewissensgründen „ohne Verrat an seinem Glauben etwas mitvollziehen darf, was die Kirche ihren Gliedern generell verbietet". An einem Beispiel verdeutlicht, heißt das: „Ein katholischer Christ könnte es also unter Umständen veranworten, seinen evangelischen Ehepartner zur Abendmahlsfeier zu begleiten, ohne seine Überzeugung von der Eucharistie zu verleugnen, weil er weiß, daß Eucharistie hier zwar nicht in jener dichtesten Form geschieht, an die er glaubt, aber daß es sich hier um eine Gemeinsamkeit im Glaubenskern und um eine sakramentale Realität handelt, die zu bezeugen er keinen Hinderungsgrund sieht, die darüber hinaus aber geeignet ist, die Einheit der Ehepartner im Glauben und Verstehen wesentlich zu fördern und zu vertiefen."

Heinz Eduard Tödt, „Die Lehre vom gerechten Krieg und der Friedensauftrag der Kirchen", Zeitschrift für Evangelische Ethik, Heft 3, Mai 1970, S. 159–173.

Bei diesem Artikel handelt es sich um die überarbeitete Wiedergabe eines Vortrages, den Tödt vor der Synode der Pfälzischen Kirche im Mai 1969 gehalten hat.

Tödt vermittelt einen Überblick über den Weg, den die Evangelische Kirche in diesem Jahrhundert bei der Behandlung des Themas Krieg und Frieden zurückgelegt hat. Für die Zeit um die Jahrhundertwende zitiert Tödt den Marburger Theologen Wilhelm Herrmann. Nach dessen Ethik seien Kriege eine unvermeidliche Lebensform der Nationalstaaten. Der Christ habe an ihnen teilzunehmen. Einen Friedensauf-

trag der Christen gebe es nicht. Die Bemühungen darum blieben dem Staat überlassen. Eine Änderung der Einstellung sei – nach zögernden Anfängen zwischen den beiden Weltkriegen – erst nach dem Zweiten Weltkrieg festzustellen, vor allem, nachdem deutlich wurde, welch eine Bedrohung die – zur Zeit den „Frieden" stabilisierende – Atomrüstung mit ihrem Abschreckungspotential darstellt. Dieser Tatbestand habe auch den Begriff „gerechter Krieg" in ein neues Licht gerückt. Es sei bewußt geworden, daß „allein der Friede, der alle nationalstaatlichen Interessen übergreift, als das für die Kirchen verbindliche oberste Ziel anerkannt" werden könne. Über den Weg zu diesem Ziel gebe es erhebliche Meinungsverschiedenheiten. Die Friedensfrage erhalte verschärfende Aspekte durch die Nord-Süd-Spannung, aber auch durch neue technologische Möglichkeiten (begrenzte Auswirkung von A-Bomben und neue B- und C-Waffen).

Abschließend bestätigt Tödt die Aufgabe der Kirche, die Friedenssicherung sehr intensiv zu betreiben. U. a. fordert er, von seiten der Kirchen mindestens ebensoviel Mittel und Menschen für Friedensdienste und Entwicklungsdienste bereitzustellen wie etwa für die Seelsorge in der Bundeswehr.

Helmut Gollwitzer, „Zur Anthropologie des Friedens", Junge Kirche, Heft 5, Mai 1970, S. 255–266.

Mit diesem Aufsatz leistet Gollwitzer einen wesentlichen Beitrag zur Frage nach dem Humanum. Er setzt sich auseinander mit dem Problem des „wahrhaft Menschlichen", wobei der Aspekt „Aggressivität" eine besondere Rolle spielt. Was hat die christliche Theologie zur Anthropologie beizusteuern, fragt Gollwitzer. Steht sie nicht im Widerspruch zur Anthropologie des Atheismus? Er kommt zu dem Ergebnis, daß die christliche Anthropologie sich nicht antithetisch verhalte zur säkularen Anthropologie. Christen und Nichtchristen hätten lediglich eine unterschiedliche Auffassung davon, „wie rechtes Menschsein geschieht und wie wir dazu kommen".

Gollwitzers Aufsatz mündet in 25 „Thesen zur Anthropologie des Friedens", denen er notgedrungen neun wahrhaft schwerwiegende „Aporien" folgen lassen muß, Aporien, die eigentlich das gesamte Handeln der Christen und nicht bloß diese „Thesen zur Anthropologie des Friedens" betreffen, Aporien, die man nicht ungestraft ignoriert oder mit falschem Aktivismus zu überspielen sucht.

„SODEPAX-Tagung zur Friedensfrage", Herder Korrespondenz, Heft 5, Mai 1970, S. 208–210.

Die Herder Korrespondenz berichtet von der „Studientagung über christliche Friedensarbeit", die, einberufen vom Ausschuß für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX), 60 Angehörige verschiedener christlicher Kirchen aus allen Erdteilen in Baden bei Wien zusammenführte.

Einmal mehr sei der „gerechte Krieg" zum Gegenstand der Debatte einer der Arbeitsgruppen der Konferenz geworden, ohne daß man sich auf eine Lösung hätte einigen können. Ebensowenig einhellig habe man sich zur Entwicklungshilfe geäußert. Nach wie vor sei die Frage virulent, ob nicht die Unterstützung eines Landes, in dem die Massen unterdrückt werden, gleichzeitig eine Unterstützung der Unterdrückung selbst bedeute.

Konkrete Ergebnisse habe es auch in der Debatte über Formen der Macht und der Gewaltanwendung nicht gegeben. Die Arbeitsgruppe „Menschenrechte" habe den Kirchen eine bedeutsame Rolle zugeschrieben, „in der Bewußtmachung der Menschenrechte und im Kampf gegen ihre dauernde Verletzung". Für die Mithilfe von SODEPAX bei der Schaffung von Ge-

rechtigkeit für alle Menschen seien einige Aufgaben neu angeregt worden.

Ein rein „ökumenisches", Heft unter dem Arbeitstitel „Post-ökumenisches Zeitalter?" ist die Nummer 4, April 1970, der Zeitschrift Concilium. Hans Küng, der dieses Heft zusammen mit Walter Kasper und Johannes Remmers redigierte, hat die Artikel unter zwei Aspekten angeordnet: a) die ernst zu nehmenden Differenzen zwischen den Kirchen in Theorie und Praxis, b) die Relativierung der Differenzen durch die gemeinsamen Probleme der Kirchen, die aus der Konfrontation mit der säkularen Welt erwachsen und die um dieser Welt willen energischer als bisher in Angriff genommen werden müssen. Einem Grundsatzartikel von Yves Congar „Machen die neuen Probleme der säkularen Welt den Ökumenismus überflüssig?" folgen zwei Artikelserien von je drei bzw. vier Aufsätzen, an deren Ende die drei Redaktoren jeweils nach den Folgerungen fragen. Am Schluß des Heftes steht Gustave Thils Beitrag „Vom Ökumenismus zur Ökumenizität". Die erste Serie von Artikeln steht unter der Leitfrage: „Was trennt uns noch von der römisch-katholischen Kirche?". Darauf antwortet Nikos Nissiotis als Orthodoxer, Kristen Skydsgaard als Protestant und John Macquarrie als Anglikaner. Auf die Frage der zweiten: „Braucht die Kirche eine neue Reformation?" gehen ein Athenagoras Kokkinakis (orthodox), Hébert Roux (protestantisch), Stephen Neill (anglikanisch) und Johann Baptist Metz (römisch-katholisch).

In der April-Nummer von The Ecumenical Review stellt Lukas Vischer seine Gedanken über „Ein wahrhaft universales Konzil . . .?" vor. Es folgen unmittelbar darauf die Erwiderungen von Coinidis Parthenios-Aris und Roger Mehl. Außerdem bringt dieses Heft drei Beiträge zur Frage der Interkommunion, einen Hinweis auf die „Schätze" der Bibliothek des ÖRK und auf die Kontakte zwischen den Adventisten und dem Ökumenischen Rat.

Das gesamte Doppelheft Nummer 1/2 – 1970 der Zeitschrift für Evangelische Ethik befaßt sich mit Fragen der Entwicklungshilfe. Die Aufsätze stammen von Charles Elliot, Dietrich von Oppen, Michel Bergmann, Luis Alberto Gomez de Souza, Klaus Lefringhausen, Erhard Eppler und Wolfgang Schweitzer. Das Heft wird abgeschlossen mit einer Bibliographie über „Kirche und Entwicklungsländer".

Sehr gut gelungen ist die April-Ausgabe der International Review of Mission, deren zwölf Hauptartikel sich ausschließlich mit Fragen Asiens befassen.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Armin Boyens, „Explosiver weißer Rassismus. Kirche und US-Staat am Beginn der siebziger Jahre", Lutherische Monatshefte, Heft 5, Mai 1970, S. 246–249.

William H. Crane, „Kimbangu", frontier, Heft 1, Februar 1970, S. 42–46.

Günther Gassmann, „Für ökumenische Pluralität", Lutherische Monatshefte, Heft 4, April 1970, S. 159–160.

„Welche Einheit sollen wir suchen? Gedanken zur Konzeption des ‚Säkular-Ökumenismus'", Lutherische Monatshefte, Heft 4, April 1970, S. 185–191.

Ivan Illich, „Der Mythos der ‚Entwicklung'", idoc-international, Dokumentation 1, April 1970, S. 24–31.

Martin Honecker, „Sozialethische Aspekte des Kirchenverständnisses", Evangelische Theologie, Heft 2, Februar 1970, S. 69–96.

Gerhard Podskalsky, „Kirche und Staat in Rumänien", Stimmen der Zeit, Heft 3, März 1970, S. 198–207.

Elwyn A. Smith, „A New Era in Catholic Ecumenism", Journal of Ecumenical Studies, Nummer 1, Winter 1969, S. 76–80.

Dumitru Staniloae, „Einige charakteristische Merkmale der Orthodoxie", Kyrios, Heft 1/1970, S. 8–24.

G. P. Thomas, „Die Kirche in Indien heute", Kyrios, Heft 1/1970, S. 25–33.

Neue Bücher

THEOLOGIE UND KIRCHE

Edmund Schlink, Die Lehre von der Taufe. (Sonderausgabe des gleichnamigen Beitrags aus „Leiturgia", Handbuch des evangelischen Gottesdienstes.) Johannes Stauda Verlag, Kassel 1969. 174 Seiten. Kartoniert DM 15,–.

Wer den Verf. kennt, hat ein *ökumenisches* Taufbuch von ihm erwartet – und ist nicht enttäuscht worden. Prof. Schlink geht aus von der Feststellung, daß angesichts der widerspruchsvollen und komplexen Diskussionslage die Entfaltung einer Lehre von der Taufe schwieriger geworden ist. Er will überprüfen, „ob die gegenseitige Anerkennung der Taufe als zuverlässiger und ausreichender Ausgangspunkt für die Einigungsbemühungen der getrennten Kirchen gelten kann" (S. 7).

Die Taufe der christlichen Gemeinde, deren Vorläufer in den Waschungen des Alten Bundes und in der Johannestaufe gesehen werden, ist in der Taufe Jesu als Taufe durch den Geist, in Jesu Sterben und Auferstehung und in seiner Anordnung der Taufe, die „nur geglaubt werden" kann (S. 30), begründet. Die Struktur der neutestamentlichen Taufaussagen ist „dadurch bestimmt, daß sie im Glauben an Gottes Heilstat, die durch die Taufe geschieht, zur Taufe rufen, von Taufen berichten und an die empfangene Taufe erinnern" (S. 35). Die kirchliche Lehre von der Taufe hat „bei der dem Glauben in der Taufe widerfahrenen Heilstat einzusetzen" (S. 37), wobei der „Zusammenhang zwischen Taufe und Verkündigung, Herrenmahl und Kirche ständig im Auge" zu behalten ist (S. 38).

So entfaltet das folgende Kapitel das Heilshandeln Gottes durch die Taufe in den Abschnitten: Taufe in Christus, Taufe durch den Heiligen Geist, Aufnahme in die Kirche, neuschaffende Tat des dreieinigen Gottes. Die beiden letzten Kapitel sind der Spendung und dem Empfang der Taufe, unter besonderer Berücksichtigung der Kindertaufe (S. 109–141), und der Gestalt der Taufhandlung gewidmet, wobei den Fragen, die durch die verschiedenen konfessionellen Lehren und Traditionen gestellt sind, gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wird.

Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß die „tiefste Differenz ... nicht zwischen dem ostkirchlichen Taufverständnis und Augustin, auch nicht zwischen Thomas und Luther und letztlich auch nicht zwischen Luther und Calvin (verläuft), sondern zwischen diesen allen einerseits und Zwingli

und den Täufern andererseits" (S. 140). Einmütigkeit besteht heute weitgehend in der Anerkennung des göttlichen Heilshandelns in der Taufe (S. 170) sowie in der Betonung des Zusammenhangs von Taufe und Glaube, während ihre zeitliche Zuordnung verschieden gesehen wird (S. 140). Die gegenseitige Anerkennung der Taufe wäre „von großer ekklesiologischer Bedeutung". Da die Unterschiede in der Taufelehre kaum geringer sind als in der Abendmahlslehre, wäre zu fragen, ob „nicht auch in der Abendmahlsfrage durch die dogmatischen Unterschiede zu dem elementaren Akt des glaubenden Empfangs durchgestoßen werden" könnte (S. 171). Das Buch schließt mit der Frage: „Wird anerkannt, daß durch die Taufe über die Grenzen der einzelnen Kirchen hinaus die Eingliederung in den einen Leib Christi geschieht, müßte dann nicht auch die Gemeinschaft des einen Leibes Christi im Herrenmahl verwirklicht werden?"

Man kann das Buch nicht lesen, ohne von der Klarheit der Darstellung, der Verarbeitung der exegetischen Literatur, der dogmengeschichtlichen Kenntnis, der Fairneß gegenüber den konfessionellen Standpunkten und dem gefangennehmenden ökumenischen Bemühen beeindruckt und dafür zutiefst dankbar zu sein. Ich frage mich jedoch, ob heute schon wirklich der Grund gelegt ist für die hoffnungsvollen Reflexionen über „Die ökumenische Bedeutung der Taufe" (S. 168–171). „Die tiefste Differenz" ist noch da. Sicher, es „zeigen sich heute erste Ansätze zur Überwindung dieses tiefen Gegensatzes, da auf baptistischer Seite die neutestamentliche Bezeugung des Gnadenwirkens Gottes durch die Taufe neu entdeckt wird und die Großkirchen, die mit der Taufe verbundene ethische Verpflichtung neu ernst zu nehmen beginnen" (S. 168), aber sind wir denn eigentlich in der Tauffrage schon „zu dem elementaren Akt des glaubenden Empfangs durchgestoßen", so daß wir in der Abendmahlsfrage das „auch" tun könnten (S. 171)? (Wir Baptisten befinden uns da in einer merkwürdigen Situation, bereitet uns doch die Abendmahlsgemeinschaft mit allen, die Jesus Christus als Herrn und Heiland bekennen, keine Schwierigkeiten, wohl aber die Anerkennung der Kindertaufe.) Solange falsche Alternativen aufgestellt werden („Das Verständnis der Taufe als Gottestat *oder* als menschliche Tat, als das von Gott dem Menschen gegebene Zeichen *oder* als das Zeichen der menschlichen Selbstverpflichtung vor Gott", S. 140, richtig dagegen: „Nicht nur die im Glauben empfangene Rettung, sondern auch das glaubende Empfangen ist Gnadengabe", S. 133), halten wir das nicht zusammen, was die neutestamentlichen Taufaussagen zusammenhalten. Deshalb vermögen mich die zwölf Thesen zur dogmatischen Begründung der Kindertaufe nicht zu überzeugen. Der glaubende Empfang der Gabe Gottes in der Taufe („Im Herzutreten zur Taufe vollzieht sich der Glaubensgehorsam gegenüber dem Evangelium", S. 103) ist etwas anderes als der Empfang der Kindertaufe in der Kirche, die „im Glauben hinein in den Glauben" tauft (S. 133). *Hier*, im Schritt vom ersten zum zweiten, liegt die schwerwiegendste „Strukturverschiebung" in der Tauflehre der Kirche vor! Die Distanz zum Neuen Testament wird am Satz deutlich: „Wer nicht glaubt, wird trotz empfangener Taufe der Rettung nicht teilhaftig" (S. 133). Denn wohl kennt die neutestamentliche Soteriologie den „eschatologischen Vorbehalt", nicht aber die „eschatologische" Relativierung der zeitlichen Reihenfolge von Glaube und Taufe. Wird im Falle mündiger Taufbewerber der Glaube vorausgesetzt – wie es der Verf. tut –, so erscheint jene Relativierung dieser Abfolge als eine Vorentscheidung, die sich aus der Tatsache ergibt, daß die Kirche Kinder tauft. Denn gilt nicht seit Christi Tod und Auferstehung von jedem Menschen, daß sein vergangenes und künftiges Leben von Gott umgriffen ist? In der Taufe aber verfügt nicht die Kirche – an Gottes Statt – über den Menschen (was

ihm ja noch zum Gericht gereichen müßte, wenn er nicht zum Glauben kommt), sondern vollzieht der Mensch in der Antwort auf das ihn treffende Evangelium seine Glaubensentscheidung.

Günter Wagner

Erwin Vályi Nagy/Heinrich Ott, Kirche als Dialog. Protestantische Erwägungen zur Lehre von der Kirche. Band 16 der ökumenischen Reihe „Begegnung". Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1967. 146 Seiten. Kartoniert Fr./DM 13,80.

Dieser Band vereinigt eine längere Studie des ungarischen Theologen Erwin Vályi Nagy über das dialogische Wesen der Kirche und zwei Beiträge von Heinrich Ott, die zwei klassische, auch kontroversierte Fragen der Ekklesiologie behandeln: das Verhältnis von Offenbarung und Schrift in protestantischer Sicht — Das Problem des kirchlichen Lehramtes.

Dem ungarischen Verfasser geht es darum, „den zwingenden Grund des Dialogs nicht außerhalb, sondern innerhalb der Kirche zu finden, die erfahrene Nötigung also nicht als das Gebot der Stunde, sondern als das Gebot des Herrn zu verstehen" (S. 12). So wird die These entfaltet: „Kirche ist Dialog und Dialog ist der Lebensvollzug der Kirche" (S. 21). „Wie die Kirche, so ist auch die Welt — theologisch verantwortbar — aus dem Dialog des Heils, dem Geschehen des Grundes der Kirche zu verstehen, als der Gegenstand des Handelns Gottes, als das Woraufhin der Existenz der Kirche, als Adressat der Verkündigung" (S. 43).

Der heute so strapazierte Begriff Dialog wird also in eine theologische, vorwiegend barthianische Verhältnisbestimmung Christus — Kirche und Welt eingebettet. Der Verfasser hat eine erstaunliche Fülle von Material verarbeitet. Wenn auch manche seiner Ausführungen nicht neu sind, gibt es doch gute Anregungen zur Thematik.

Von den zwei Beiträgen von H. Ott möchte ich vor allem den zweiten hier erwähnen. Nicht kontroverstheologisch, sondern sowohl von der Struktur des Erkennens wie von der Ekklesiologie her versucht der Verfasser die Funktion des Lehramtes zu bestimmen. Es hat „das mit sich selbst in aller Freiheit der Wandlung identischbleiben der Lehre und damit das Eindeutigbleiben der Begegnung und des Zeugnisses zu überwachen" (S. 144) — den Dialog in der communio sanctorum zu regeln, „damit er offen und lebendig bleibe" (S. 145) — im steten Bewußtsein um die Freiheit des Wortes Gottes.

Marc Lienhard

Rechenschaft über Geschichte, Geheimnis und Autorität der Bibel. Ein Handbuch der Generalsynode der holländischen reformierten Kirche im Auftrag der Evang. Jugend Deutschlands übersetzt und herausgegeben von Gerhard Blaurock und H.-U. Kirchhoff. Chr. Kaiser Verlag, München 1968. 248 Seiten. Kartoniert DM 12,—.

Was einen interessiert, liest man. Was man liebt, sucht man zu verstehen. Was man achtet und ehrt, verteidigt man. Die Bibel wird gelesen, interpretiert und verteidigt unter Menschen, die sich für sie interessieren, die sie achten und ehren, ja die sie lieben. Und die dennoch miteinander über die Bibel streiten. Muß das sein?

Ein Streit um die Bibel ist heilsam, wenn er der Bibel dient und wenn sich auch die streitenden Parteien gegenseitig das gönnen, was sie, übrigens auf beiden Seiten, gegenüber der Bibel verlangen: Achtung, Respekt, Verständnisbereitschaft. Wer beim Streit um die Bibel mitreden will, sollte wissen, worum es geht. Er sollte die Bibel kennen, und er sollte die streitenden Parteien und Positionen kennen. Nur dann kann er sachlich und sachdienlich argumentieren. Nichts ist deshalb in der gegenwärtigen Situation notwendiger als sachkundige Information.

Der Streit um die Bibel wird nicht nur in Deutschland geführt. Die Generalsynode der holländischen reformierten Kirche hat schon 1960 eine Kommission berufen, die in der Auseinandersetzung zwischen dem alten Buch und dem modernen Weltbild ein hilfreiches Wort finden sollte. Die Kommission, von deren Mitgliedern in Deutschland am bekanntesten Professor K. H. Miskotte sein dürfte, konnte ihre Arbeit 1966 mit einer ausführlichen Erklärung beenden. Sie wurde von der niederländischen Synode einstimmig angenommen und liegt nun auch in deutscher Ausgabe vor.

Das Buch informiert zu allen Fragen, die heute im Zusammenhang mit der Heiligen Schrift diskutiert werden: Über die Auslegung der Bibel im Laufe der Kirchengeschichte, über das Aufkommen der Fragen, die uns noch heute beschäftigen, und die Antworten, die man früher darauf gegeben hat, über den eigentümlichen Doppelcharakter dieses rätselhaften Buches, das Gottes Wort sagen will und sich seiner Menschlichkeit dennoch nicht schämt. Als Hauptkennzeichen und zentraler Inhalt der Bibel werden genannt: daß es aus Israel kommt, daß es Geschichte und Geschichten erzählt, daß Gott darin redet, indem er dem Volk Gottes das Evangelium bringt. Auf der Grundlage dieser wichtigen und notwendigen Einführung in Entstehungs- und Auslegungsgeschichte, Inhalt und Absicht der Heiligen Schrift wird abschließend über die Autorität der Bibel heute gesprochen, über das, was sie uns zu sagen hat, wie das, was wir sie fragen dürfen.

Jeder, der sich für die Bibel interessiert, und erst recht jeder, der die Bibel verstehen und recht verteidigen will, sollte dieses Buch gelesen haben, als einzelner oder in den Gemeindekreisen. Nicht nur wegen der sachkundigen Information, die es vermittelt. Nicht nur, weil es den Streit um die Bibel sachlich halten will. Sondern weil es neugierig und mutig macht, die Bibel selber wieder einmal zu lesen.

Manfred Josuttis

Franz Peerlinck, Rudolf Bultmann als Prediger. Verkündigung als Vollzug seiner Theologie. Ev. Verlag Herbert Reich, Hamburg 1970. 266 Seiten. Broschiert DM 20,–, Leinen DM 24,80.

Peerlinck, Redemptorist aus Antwerpen, hat mit dieser Dissertation bei Prof. Schillebeeckx in Nijmegen im Dezember 1969 den theologischen Doktortitel erworben. Bultmann selbst beurteilt in seinem Geleitwort die Arbeit „als einen wertvollen Beitrag zum ökumenischen Gespräch". Sie zeige nämlich eine zwischen protestantischen und katholischen Theologen weitgehende Gemeinsamkeit in der Auffassung, „daß die Predigt die Verkündigung des Wortes Gottes ist, wie es in der Bibel bezeugt ist, und daß es als Anrede verstanden werden muß, die das Herz trifft, und daß in solcher Anrede Jesus Christus selbst zu uns spricht". Und schließlich sei man auch darin einig, „daß die Aufgabe der Predigt die Auslegung der Bibel ist, und daß die Sprache der Bibel in der Weise übersetzt werden muß, daß sie dem modernen Menschen verständlich wird, und daß die Predigt deshalb auch an der jeweiligen Situation der Hörer orientiert sein muß". Man kann nur hoffen, daß diese Beurteilung durch die katholische und protestantische Predigtpraxis zunehmend bestätigt wird. Man wundert sich eigentlich, daß Bultmanns Predigttätigkeit – 25 Predigten hat er veröffentlicht – bisher noch von keinem Protestanten eingehend untersucht wurde, war doch für Bultmann selber die Auslegung des Bibeltextes in Hörsaal und Kirche gleich wichtig! Es ist richtig, daß für das Verstehen von Bultmanns in den verschiedensten Kirchen beachtetem theologischen Anliegen gerade seine Predigten äußerst aufschlußreich sind. Diese Einsicht gab den Anstoß zur vorliegenden Arbeit.

In neun Kapiteln gibt der Verfasser einen Überblick über die historische Situation der veröffentlichten Predigten, untersucht ihre Methodik, formale und inhaltliche Struk-

tur, ihre Theologie sowie das in ihnen zum Ausdruck kommende Verhältnis von Theologie und Verkündigung. Im Schlußkapitel über die Aktualität der Predigten entfaltet Peerlinck überzeugend die These, Bultmann habe seine Theologie so vorzüglich in seinen Predigten gestaltet, „daß sie als Gipfel seiner Theologie verstanden werden können". Insgesamt zeigt dieses Buch – eigentlich spät genug –, wie töricht jene fast unglaublichen Anwürfe seiner Gegner aus den 50er Jahren gewesen sind, Bultmann könne unmöglich jene Theologie auf der Kanzel vertreten, die er im Hörsaal von sich gebe. Daß der Katholik Peerlinck solchen Vorwurf zu Recht ad absurdum geführt hat, ist nicht das einzige Plus seines auch ökumenisch bedeutsamen Buches.

Bernd Jaspert

KIRCHE UND GESELLSCHAFT

Kirche im Umbruch der Gesellschaft. Studien zur Pastoralkonstitution „Kirche in der Welt von heute" und zur Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft". Herausgegeben von H. Stirnimann. Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 3. Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1970. 132 Seiten. Broschiert sfr. 12,–.

Die Gleichartigkeit sozialethischer Aufgabenstellungen, denen sich die beiden großen Konfessionen gegenübersehen, wird an den hier vorgelegten Studien zur Pastoralkonstitution „Kirche in der Welt von heute" und zur Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft" deutlich. Ernest-Jean Kaelin behandelt „Les fondements théologiques de ‚Gaudium et spes'", Hans Ruh „Kirche und Gesellschaft", Kurt Stalder führt in zu beiden Fragenkreisen von einem Seminar der Schweizerischen Theologischen Gesellschaft 1968 erarbeitete Thesen ein. Franz Böckle schließlich widmet dem Thema „Wirklichkeit Gottes und Sozialethik" eine Grundsatzbetrachtung. Eine von Philippe Reymond zusammengestellte „Internationale Bibliographie" umfaßt mehr als 600 Titel, wobei freilich die Sondernummer der „Ökumenischen Rundschau" zur Genfer Weltkonferenz sowie weitere Beiträge dieser Zeitschrift zu den genannten Themen versehentlich ausgelassen sind. Dies soll einer Mitteilung des Herausgebers zufolge durch eine Ergänzungsbeilage nachgeholt werden.

Kg.

Bert V. A. Röling, Einführung in die Wissenschaft von Krieg und Frieden. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1970. 275 Seiten. Leinen DM 14,–.

Die Probleme von Krieg und Frieden gehören seit den Anfängen der ökumenischen Bewegung zum Kernfeld ihrer Interessen und ihrer Auseinandersetzungen. Erst ein langer, schmerzvoller Weg führte jedoch aus der Atmosphäre des Gesinnungswettstreites und der kirchlich-theologischen Standpunktfehden heraus und zu der Einsicht hin, daß man mehr über den Krieg wissen muß, um für den Frieden etwas tun zu können. Der Bericht der Weltkirchenkonferenz von Evanston stellte 1954 selbstkritisch fest: „Es reicht nicht aus, wenn die Kirchen verkünden, der Krieg sei etwas Böses. Sie müssen aufs neue die christlichen Wege zum Frieden studieren . . . , sie müssen die psychologischen und sozialen, die politischen und wirtschaftlichen Ursachen des Krieges ergründen, analysieren und sie beseitigen helfen." Die menschliche Gesellschaft ist im Maß ihrer Möglichkeiten, Übel zu verhindern und Bedürfnisse zu befriedigen, für die gegenwärtigen und künftigen Verhältnisse und Mißverhältnisse verantwortlich geworden. Der Krieg kann nicht länger – wie einst die Pest – als blindes Verhängnis oder Geißel Gottes hingenommen werden. Nicht nur einige Fachleute, sondern *alle* müssen mehr über die Ursachen des Krieges und die Bedingungen des Friedens wissen, damit die not-

wendigen politischen Entscheidungen möglich werden.

Prof. Dr. Röling, seit 1961 Direktor des Polemologischen Institutes der Universität Groningen und seit 1964 Generalsekretär der International Peace Research Association, unternahm in 20 Sendungen des niederländischen Fernsehens den Versuch, in den gegenwärtigen Stand der Friedensforschung und Friedenspolitik einzuführen. Dieses Buch bietet ihre deutsche Fassung. Sein Verfasser weiß, daß in den hochentwickelten Industrienationen der nördlichen Hemisphäre peace research zu einem subtilen Mittel des „Establishments" zu werden droht, um den Status quo auf Kosten anderer sicherzustellen. Er sieht, wie die Kluft zwischen dem, was nötig, und dem, was möglich ist, zur Zeit immer größer wird und beobachtet den Trend zur pax iniusta. Er revidiert die jahrtausendealten Vorstellungen von Krieg und Frieden und notiert die gegenwärtigen Probleme der Weltarmut, des Bevölkerungswachstums, einer aggressiven Sicherheitspolitik, der sozialen Spannungen. Er zeigt anhand zahlreicher Experimente im sozialen Laboratorium die menschliche Neigung, Konflikten auszuweichen, und die Möglichkeiten, dem entgegenzuwirken. Und er macht vor allem an den nationalstaatlichen und imperialistischen Vorstellungen und Strategien deutlich, wie Formen des politischen Lebens, die einst für die Stabilisierung sozialer Systeme funktionsfähig erschienen, sich inzwischen im Wandel sozialer Systeme als dysfunktional erweisen.

Nachdem die Kirche und das Christentum lange Zeit „den bestehenden Verhältnissen eine Art von religiöser Weihe zu verleihen" hatten, stehen sie nun erneut vor der Frage, was sie für die verantwortliche Orientierung und Motivierung der Erkenntnis und des Handelns beizutragen haben.

Hans P. Schmidt

ÖKUMENISCHE BEWEGUNG

Heinrich Döring, Kirchen unterwegs zur Einheit. Das Ringen um die sichtbare Einheit der Kirche in den Dokumenten der Weltkirchenkonferenzen. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1969. 592 Seiten. Kart. DM 58,–.

Die vorliegende Würzburger katholische Dissertation hat vier Teile. Im ersten Teil arbeitet der Verfasser durch die Gegenüberstellung von Wort Gottes einerseits und Sakramente, Tradition und Amt andererseits (unter Einbeziehung der Eschatologie) zwei ekklesiologische Grundstrukturen heraus: die katholisch-sakramentale und die protestantisch-prophetisch-zeugenhafte. Dem schließt sich ein Überblick über die Ekklesiologien der im ÖRK vertretenen Kirchenfamilien an. Im zweiten Teil werden die ekklesiologischen Aussagen und Tendenzen der Weltkonferenzen für Glauben und Kirchenverfassung seit Lausanne 1927 und der Vollversammlungen des ÖRK (auf Uppsala 1968 wird im Anhang eingegangen) referiert und beurteilt. Der relativ kurze dritte und vierte Teil beschäftigen sich mit der Diskussion über die ekklesiologische Bedeutung des ÖRK und mit dem Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zur ökumenischen Bewegung und zum ÖRK.

Heinrich Döring hat sich also ein gewaltiges Programm vorgenommen, zu dessen Bewältigung selbst ein so dickleibiges Werk von nahezu 600 Seiten nicht ausreicht. Obwohl der Verfasser seine Entscheidung begründet, ist doch zu fragen, ob es sinnvoll war, der seit Jahrzehnten in so vielen ökumenischen Arbeiten geübten Sitte, Überblicke über die Ekklesiologien der verschiedenen Kirchen zu geben, auch hier zu folgen. Gewiß, der Verfasser wollte Kriterien für die Beurteilung der ekklesiologischen Debatte und Entwicklungstendenzen in der ökumenischen Bewegung

herausarbeiten. Dennoch besteht die Gefahr, daß solche Überblicke zumeist sehr allgemein oder einseitig ausfallen, da sie auf einem wenig breiten und oft sekundären Material beruhen. Dieser Gefahr ist m. E. auch Döring nicht entgangen.

An die Darstellung des zweiten und wichtigsten Teils geht Döring mit dem Kriterium der im ersten Teil erarbeiteten (und oben erwähnten) beiden ekklesiologischen Grundstrukturen heran. Er stellt fest, daß mit Lund 1952 ein „ökumenischer Integrationsprozeß" einsetzt, der in einer zunehmenden Tendenz in Richtung auf die katholisch-sakramentale Grundstruktur verläuft. Dieses Urteil sieht er auch im Bericht von Uppsala erneut bestätigt. Ich halte dieses Verfahren für genauso pauschal und einseitig wie die bei vielen protestantischen Theologen vorhandene Fixierung darauf, ob und in welcher Weise die katholische Kirche und Theologie sich evangelischen Positionen nähert. Natürlich urteilt Döring nicht vom hohen Roß der beati possidentes herab, dennoch versperrt er sich durch seine Methode eine oft doch unerläßliche Differenzierung. Übrigens, um seine These durchhalten zu können, muß er, bewußt oder unbewußt, sein Verständnis der sakramentalen Grundstruktur, die er im ersten Teil in einem nicht gerade progressiv-katholischen Sinne definiert hat, im Verlauf der Arbeit modifizieren.

Doch genug der Kritik, die natürlich viele Einzelfragen aufnehmen müßte. Es ist mehr als nur ein freundliches Finale, wenn dieser unendlich fleißigen Doktorarbeit bescheinigt werden muß, daß sie einen ausgezeichneten und instruktiven Überblick über den weiten Bereich der ekklesiologischen Diskussionen und Ergebnisse der großen Konferenzen gibt. Solche Überblicke sind besonders notwendig zu einer Zeit, in der die ökumenische Bewegung vor einer neuen Wende zu stehen scheint. Erst eine Kenntnis des bisherigen Weges kann uns dazu verhelfen, die rechten Entscheidungen für den zukünftigen Weg zu treffen. Dazu leistet diese Arbeit einen wichtigen Beitrag.

Günther Gaßmann

Pierre Michalon, Ökumene und Einheit der Christen. Die Originalausgabe erschien unter dem Titel „Oecuménisme et Unité Chrétienne" bei den Editions Franciscaines, Paris. Thomas-Verlag, Zürich/Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1969. 104 Seiten. Kart. DM 12,80.

Das Buch des bekannten französischen Theologen und Ökumenikers unterscheidet sich von den vielen allgemeinen Überblikken über die ökumenische Bewegung durch seinen Inhalt und seinen Stil. Nur ein Kapitel der sechs Kapitel ist historisch orientiert und behandelt die Wurzeln der ökumenischen Bewegung und den gegenwärtigen Ökumenismus im Zusammenhang mit der Mission. Die anderen Kapitel sind, in enger Anlehnung an Konzilsaussagen, im Stile des „geistlichen Ökumenismus" geschrieben und der Frage der Einheit und des Dialogs gewidmet. Es geht also weder um theologische Kontroversfragen noch um die Beschreibung konkreter Ziele und Aktionen. Es ist vielmehr die hinter diesen Dingen stehende und zu deren Lösung unerläßliche geistliche Dimension der Begegnung, des Dialogs und der Gemeinschaft im Gebet und in der Offenheit für das Wirken Gottes durch seinen Geist, die in diesem schönen und sehr verständlich geschriebenen Buch zur Entfaltung kommt.

Günther Gaßmann

Lukas Vischer, Die eine ökumenische Bewegung. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Berichte und Dokumente 1965–1969. Polis 40, Evangelische Zeitbuchreihe. Herausgegeben von Max Geiger, Heinrich Ott, Lukas Vischer. EVZ-Verlag, Zürich 1969. 129 Seiten. DM 8,80.

Die 1965 ins Leben gerufene „Gemeinsame Arbeitsgruppe" zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche hat eine Vielfalt an Thematik wie an Aktivität entwickelt, die dem Außenstehenden kaum noch überschaubar ist. Lukas Vischer, Direktor des Faith and Order-Sekretariats, schildert in diesem Bändchen die Geschichte der Arbeitsgruppe, ihren Auftrag und ihre Tätigkeit, ergänzt durch eine vollständige Dokumentation ihrer Verlautbarungen wie auch der beim Genfer Papstbesuch 1969 gehaltenen Ansprachen. Es liegt im Wesen dieses Gremiums, daß sich seine Wirksamkeit weniger auf dem Forum öffentlichen Meinungsstreits als in der Stille einer Beratungsfunktion vollzieht. Um so wichtiger ist es darum, durch eine solche Zusammenstellung von ihren Bemühungen, Überlegungen und Empfehlungen zu erfahren.

Kg.

Die größere Ökumene. Gespräch um Friedrich Heiler. In Zusamenarbeit mit Anne Marie Heiler herausgegeben von P. Emmanuel Jungclaussen OSB, Ökumenisches Institut Niederaltaich. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1970. 101 Seiten. Kart. DM 9,80.

Mit diesem Sammelband versucht der Herausgeber, P. Emmanuel Jungclaussen (Ökumenisches Institut Niederaltaich), „den Impuls sichtbar zu machen, der von Heilers Persönlichkeit und Werk ausging und der – aufgenommen in Zustimmung oder Ablehnung – ein halbes Jahrhundert hindurch den Geistesgang der Christenheit nicht nur in Deutschland mitbestimmt hat" (Vorwort). Am Anfang steht die verständnisvolle Würdigung von Heilers Lebenswerk durch Heinrich Fries, es folgt Carl Heinz Ratschows Darstellung von „Friedrich Heilers Bedeutung für die ökumenische Bewegung" und die Betrachtung des Inders Swâmi Ranganâthânanda „Zauber der Persönlichkeit". Den breitesten Raum nimmt die reich dokumentierte Untersuchung von P. Emmanuel Jungclaussen „Werk im Widerspruch" ein, die das literarische Echo auf Heilers wissenschaftliche Veröffentlichungen seit 1918 wiedergibt. Heilers Predigt anläßlich der Eröffnung des X. Internationalen Kongresses für Religionsgeschichte 1960 in Marburg sowie eine bibliographische Auswahl seiner wichtigsten Publikationen beschließen den Band.

Friedrich Heilers theologische Grundpositionen – bis hin zu seiner ganz gewiß auch noch interpretationsbedürftigen Vision einer „Ökumene der Weltreligionen" – werden im einzelnen sicherlich umstritten bleiben. Je mehr aber die heutige ökumenische Bewegung von einem mißverständlichen „Säkular-Ökumenismus" bedroht zu sein scheint, um so mehr sollten jene Kräfte und Persönlichkeiten neu gewertet werden, die von Anfang an auf die innere Linie ökumenischer Verständigung bedacht gewesen sind.

Kg.

ORTHODOXIE

Paul Huber, Athos. Leben, Glaube, Kunst. Atlantis Verlag, Zürich – Freiburg 1969. 408 Seiten. Leinen DM 78,–.

Über den Berg Athos gibt es bereits zahlreiche Veröffentlichungen. Sie sind bezeichnend für den Reiz, den dieses Zentrum ostkirchlicher Frömmigkeit auch auf den Westen ausübt. Paul Huber, Pfarrer in Bern, hat in den letzten Jahren siebenmal die Mönchsrepublik besucht, und die Begeisterung des Reisenden hat sich bei ihm in einer systematischen Forschungsarbeit niedergeschlagen. Nach einer Reihe von kleineren Einzelveröffentlichungen legt er nun in einem ebenso großen wie großartigen Werk einen Querschnitt aus dem Ertrag seiner Reisen und Forschungen vor. Selbst in der Fülle der meist recht impressionistischen Athos-Literatur gibt es bis-

her kein Werk mit einer solchen Vielschichtigkeit des Materials, sorgfältiger Dokumentation und Information sowie einem hervorragenden Bildmaterial. Es ist ein Buch, das sicher jeden begeistern wird, der nur irgendwie an der Ostkirche, ihrer Theologie, ihrer Frömmigkeit und ihrer Kunst interessiert ist.

Das Buch hat vier Teile. Der erste gibt einen Überblick über das monastische Leben auf dem Athos nach seinen Ursprüngen und nach der gegenwärtigen Situation. Dazu gehört auch eine knappe Beschreibung der einzelnen Mönchsniederlassungen.

Die drei folgenden Teile erschließen drei Gruppen athonitischer Kunst: die Handschriften und Miniaturen, die Ikonen und Reliquien sowie die Fresken. Auch hier wird jeweils eine Einleitung gegeben, die das Verständnis für die künstlerische Technik und die theologische Bedeutung öffnet. Dazu greift Huber besonders auf die originalen Lehrbücher der byzantinischen Malkunst zurück, vor allem auf das spätbyzantinische Malerhandbuch vom Athos.

Schon der Teil über die Handschriften und Miniaturen enthält ausgesprochene Raritäten. Aus drei Handschriften (Psalterium Pantokratoros 61, Lektionar Panteleimonos 2 und Evangeliar Iwiron 5) werden die Illustrationen katalogisiert und in einer Auswahl von z. T. farbigen Aufnahmen des Verfassers reproduziert. Die meisten dieser Miniaturen sind noch niemals veröffentlicht worden. Es sind Beispiele aus der byzantinischen Buchmalerei, die dort etwas von der Lebendigkeit ostkirchlicher Kunst zeigen, wo sie neben der wesentlich bekannteren Ikonenmalerei meist übersehen wird.

Bei der Auswahl aus dem reichen Bestand von Ikonen und Reliquien richtete sich Huber vor allem nach der Bedeutung einzelner Stücke. Dabei werden zugleich die wichtigsten Typen nach Technik und Darstellung vorgeführt.

Ein besonderes Forschungsergebnis enthält schließlich der letzte Teil des Buches mit einer Auswahl von Athos-Fresken. In der Kunstforschung ist bereits mehrfach auf eine auffallende Motiv-Verwandtschaft zwischen den Holzschnitten von Lukas Cranach d. Ä. und Hans Holbein d. J. zur Apokalypse und einigen Apokalypsezyklen auf athonitischen Fresken hingewiesen worden. Huber stellt das entsprechende Bildmaterial gegenüber und fragt dann nach dem Weg, auf dem die Motive von Wittenberg bzw. Basel zum Athos gelangt sind. Seine einsichtige Erklärung verweist auf den Reformator von Kronstadt, Johann Honterus, über dessen Bücherkäufe in Westeuropa die Bibelillustrationen vermutlich in den moldauischen Hofkreisen bekannt wurden. Die entsprechenden Athos-Fresken gehen nachweislich auf Stiftungen moldauischer Herrscher um die Mitte des 16. Jahrhunderts zurück. Eine spezielle Untersuchung zu diesem Thema hat Huber bereits angekündigt.

Das Athos-Buch von Paul Huber ist eine echte Bereicherung, zumal wo bei dem zunehmenden Zerfall des athonitischen Mönchtums auch die ernste Gefahr besteht, daß unersetzliche Schätze verlorengehen. Dem Verfasser und auch dem Verlag kann man für dieses wertvolle Stück lebendiger Vergangenheit nur danken.

Reinhard Slenczka

Damaskinos Papandreou (Hrsg.), Stimmen der Orthodoxie zu Grundfragen des II. Vatikanums. Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1969. 458 Seiten. Leinen DM 38,80.

In der Ostkirche ist das II. Vatikanum fast mit noch größerer Aufmerksamkeit verfolgt worden als in den nichtrömischen Kirchen des Westens. In theologischen und kirchlichen Zeitschriften sowie in einer Reihe von Monographien haben orthodoxe Theologen immer wieder zu den verschiedenen Ergebnissen des Konzils Stel-

lung genommen. Zudem war durch eine Reihe von Erklärungen und Akten die Ostkirche vom Konzil unmittelbar angesprochen worden.

Das von Archimandrit Damaskinos Papandreou herausgegebene Sammelwerk bringt einen Querschnitt durch die Stellungnahmen, und zwar durchweg von griechischen Theologen und Hierarchen, zu einzelnen Konstitutionen und Dekreten des Konzils. Vollständigkeit wurde dabei nicht angestrebt. In der Auswahl erscheinen besonders die Dokumente, die für die Ostkirche von besonderem Interesse sind. Nicht behandelt wird die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes".

Ein einheitliches Ergebnis ist in den dreizehn Beiträgen nicht festzustellen und auch bei der Verschiedenheit der Themen und der Autoren kaum zu erwarten. Die Skala reicht von einer scharfen Kritik an der Kirchenkonstitution durch J. Karmiris, der von einer direkten Verschärfung der bestehenden Gegensätze spricht, bis zu der ebenso positiven wie selbstkritischen Beurteilung des Dekrets über die Laien durch D. Savramis. Auf erhebliche Bedenken trifft natürlich das Dekret über die katholischen orientalischen Kirchen in der Stellungnahme von B. Stavridis.

Die dogmatischen Themen, wie etwa die Konstitution „Dei verbum" und die Kirchenkonstitution, werden vorwiegend unter dem Aspekt betrachtet, inwieweit hier eine Annäherung an den Osten feststellbar ist. Verschiedentlich, so etwa bei dem Thema der „Offenbarungsquellen", wird auch darauf hingewiesen, daß hier eine vorwiegend innerwestliche Kontroverse vorliege.

Anders steht es bei den Themen, in denen das Konzil Neuland betreten hat, wie etwa bei der Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen oder auch bei den praktischen Fragen der theologischen Ausbildung. Denn hier erscheinen nicht konträre Standpunkte, sondern gemeinsame Aporien. Dabei wirft z. B. E. Voulgarakis in seiner Kritik an den Äußerungen über die nichtchristlichen Religionen die berechtigte Frage auf, ob nicht über dem erfreulichen Bemühen um einen Dialog die besondere Aufgabe des christlichen Bekenntnisses übergangen worden sei; ob nicht über dem Bemühen um Verständigung die kritische Differenz vernachlässigt worden sei.

An vielen Stellen zeigt sich aber dann auch, wie von den Arbeiten des Konzils für die nichtrömischen Kirchen konstruktive Anregungen in Kritik und Zustimmung ausgegangen sind. Besonders in der Stellungnahme zum Ökumenismusdekret von Stylianos Papadopoulos wird so die Forderung nach einer „neuen Methode" der Theologie und des theologischen Gesprächs erhoben. Kritisiert wird dabei eine komparative oder „überbrückende" Theologie, die von einer scheinbar vorurteilsfreien Position ausgeht. Vorgeschlagen wird hingegen eine „Theologie des neuen Menschen" bzw. eine „Theologie der Überwindung", die auf die Einheit von Lehre und Leben zielt. Auf der Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952 ist bereits auf ähnliche Probleme hingewiesen worden, wobei man fragen kann, ob die entsprechenden Vorschläge in der ökumenischen Arbeit wirksam geworden sind.

Drei abschließende Aufsätze von N. Nissiotis, G. Konidaris und vom Herausgeber D. Papandreou versuchen dann noch, die ökumenische Situation nach dem Konzil und die Aufgaben für die weitere Zusammenarbeit und Verständigung der Kirchen zu skizzieren. Damit wird dann auch die Arbeit des Konzils mit den Bemühungen der Kirchen im Ökumenischen Rat verbunden.

Nach aller Kritik, allen Anregungen und Fragen, trifft man zum Schluß mit einiger Überraschung auf jene „Erklärung der orthodoxen Delegierten in der Sektion

‚Einheit' in Neu-Delhi", die damals auch unter orthodoxen Theologen nicht unumstritten gewesen ist. Sie unterstreicht einerseits den Vorschlag einer „Ökumene in der Zeit" neben der üblichen und unzureichenden „Ökumene im Raum" (eine auf G. Florovsky zurückgehende Formel). Zum andern betont sie aber auch den ekklesiologischen Anspruch orthodoxer Theologie, daß in der Ostkirche durch die Zeit hindurch die Einheit in der Wahrheit erhalten geblieben sei.

Reinhard Slenczka

Dialog des Glaubens und der Liebe. Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der EKD, 16.–19. 3. 1969. Beiheft Nr. 11 zur „Ökumenischen Rundschau". Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart 1970. 56 Seiten. DM 7,50.

Es ist sehr dankenswert, daß im 11. Beiheft der „Ökumenischen Rundschau" so rasch und offen Rechenschaft abgelegt wird über den ersten offiziellen und direkten Dialogvorstoß der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Ökumenischen Patriarchat hin seit den bekannten, nur schriftlich geführten Gesprächen der Tübinger Professoren in den Jahren 1573–1581.

Das von einer Reihe von Schwierigkeiten unvermeidbar belastete Unternehmen beruhte auf einem schon 1966 gelegentlich eines Besuches führender Männer des Rates der EKD von Patriarch Athenagoras persönlich gemachten Angebot sofortiger Aufnahme „eines Dialogs des Glaubens und der Liebe". Dabei mußte schon die Zusammensetzung einer voll repräsentativen Vertretung der EKD Schwierigkeiten bereiten: Vertreter aus den Gliedkirchen in der DDR kamen schon bald nicht mehr in Frage, und mit Rücksicht auf die inzwischen durch die IV. Panorthodoxe Konferenz in Chambésy vom 8.–16. Juni 1968 beschlossene gesamtorthodoxe Vorbereitung des Dialogs ausdrücklich mit dem Lutherischen Weltbund konnte es kaum angezeigt erscheinen, reformierte Mitglieder der EKD mitzunehmen oder Angehörige unierter Gliedkirchen ins erste Glied zu stellen. Von daher und gewiß auch im Blick auf das alte Tübingen lag es nahe, den württembergischen Landesbischof Eichele mit der Delegationsleitung zu betrauen.

Das Heft bringt vor allem nach der Einführung von Präsident Wischmann als Leiter des Kirchlichen Außenamtes, der in diesem Bereich evangelisch-orthodoxer Beziehungen durch die erfolgreiche Reihe von Gesprächstagungen mit der russisch-orthodoxen Kirche hervorgetreten ist, die fünf deutschen Beiträge von Landesbischof Eichele, Präsident Schober und den Professoren Heyer, Schneemelcher und Stupperich, worin neben dem Dialogproblem selbst besonders die Frage des Hl. Geistes angesprochen wird. In auffallendem Unterschied zu der genannten Reihe von Begegnungen mit der russischen Kirche fehlt hier von orthodoxer Seite jeder Beitrag. Den Abschluß bildet die kurze Zusammenfassung der Aussprachen, die zu einem nicht geringen Teil durch Fragen des Patriarchen und deren Beantwortung ausgefüllt waren, wobei jedoch alle weiteren Äußerungen von orthodoxer Seite, so besonders auch von Metropolit und Professor Chrysostomos (Konstantinidis) sehr charakteristisch und aufschlußreich sind, wenn man sie über den z. T. mehr andeutenden Charakter hinaus sorgfältig bedenkt.

Im Ganzen wird deutlich, daß es zum eigentlichen, direkten und theologischen Dialog diesmal und hier noch nicht gekommen ist, was jedoch nach der durch die Chambésy-Konferenz bestimmten, gesamtorthodoxen Lage nicht verwundern darf. Für die vom Patriarchen selbst bejahte und gewünschte Fortsetzung der Gespräche nach ihrer bilateralen Seite hin wurden die Besucher auf die Bonner Metropolie des Patriarchates verwiesen. Bedeutsam bleibt darüber hinaus jedoch besonders der Hin-

weis von Metropolit Chrysostomos auf die erforderliche und mögliche Einfügung dieses und etwa folgender Gespräche in das Gesamtprogramm von Chambésy. Hier wurde eine innerorthodoxe Vorbereitung auf den offiziellen pan-orthodoxen Dialog mit dem Lutherischen Weltbund als notwendig bezeichnet, ohne daß bilaterale Beziehungen unmittelbarer Art ausgeschlossen bleiben. Überhaupt sollte wohl in Zukunft, besonders auch unter Beachtung der Chambésy-Beschlüsse über die methodische und intensive gesamtorthodoxe Vorbereitung der „Großen Orthodoxen Synode", bei allen Dialogbeziehungen zur Orthodoxie hin die im Chambésy-Bericht sich abzeichnende, neue orthodoxe „Dialog-Kanonistik" bedacht werden. Nach dieser wäre durchaus zu unterscheiden zwischen dem „fruchtbaren theologischen Dialog der Wahrheit" und einem „Dialog des Glaubens und der Liebe" als dessen Vorstufe. Vielleicht wäre es auch ratsam, bei den zu erwartenden Fortsetzungsgesprächen sich auch jener Punkte anzunehmen, die in Chambésy im Blick auf den Dialog mit dem Lutherischen Weltbund der innerorthodoxen Vorbereitung und Information zugewiesen wurden, wie Bekenntnischarakter und Verbindlichkeit von Erklärungen von all-lutherischer Seite, um nicht erneut ohne Anknüpfung an innerorthodoxe Fragestellungen zu einem zu einseitigen Gespräch anzutreten.

Werner Küppers

Roman Rössler, Kirche und Revolution in Rußland. Patriarch Tichon und der Sowjetstaat. Beiträge zur Geschichte Osteuropas, herausgegeben von Dietrich Geyer und Hans Roos, Band 7. Böhlau Verlag, Köln/Wien 1969. 263 Seiten. Leinen DM 34,–.

Die Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche seit 1917 ist kaum vollständig zu erhellen, geschweige denn zu beschreiben. Die Quellen sind weit verstreut, widerspruchsvoll und nicht immer verläßlich, die staatlichen und kirchlichen Archive durchweg noch unzugänglich. Die beste Übersicht bietet immer noch das Werk von John Shelton Curtiss „Die Kirche in der Sowjetunion (1917–1956)", das 1953 in englischer und 1957 in einer erweiterten deutschen Fassung erschien. Allerdings tritt darin über den geschichtlichen Fakten die theologische Problematik zurück, und eben diesem Mangel will die gründliche Untersuchung von Roman Rössler, eine Tübinger Habilitationsschrift (1967/68), abhelfen. Rössler hat wirklich keine Mühe gescheut, um eine möglichst vollständige Dokumentation zu erstellen und diese auf ihre inneren Motive und Zusammenhänge sorgfältig zu prüfen. Dabei erweist er sich als objektiver Wissenschaftler, der – obwohl selbst dem Moskauer Patriarchat nahestehend – das Für und Wider behutsam abwägt und jedwede Vorurteile oder Kurzschlüsse vermeidet. Die Schwerpunkte liegen bei dem Konzil 1917/18, auf der Loyalitätserklärung des Patriarchen Tichon vom 16. 6. 1923 und seinem umstrittenen Testament vom 7. 4. 1925. Die Zweifel an der Echtheit des Testaments – warum es z. B. von dem Patriarchatsverweser Metropolit Sergij niemals erwähnt wird – vermag Rössler freilich nicht völlig zu zerstreuen.

Das Schisma der „Lebendigen Kirche" und das Verhältnis zu der russischen Exilkirche erfahren eine umfassende Darstellung, wie es Rössler überhaupt gelungen ist, Atmosphäre und Begleitumstände der damaligen Situation zu einem instruktiven Gesamtbild zu verdichten.

Ein ungewöhnlich fesselndes und trotz seines streng wissenschaftlichen Charakters gut lesbares Werk, ohne das auch die heutige Stellung der Russischen Orthodoxen Kirche zum Sowjetstaat nicht verstanden werden kann.

Kg.

The Religious Situation: 1969. Herausgegeben von Donald R. Cutler. Beacon Press, Boston (Mass.) 1969. 1091 Seiten. Leinen $ 15,–.

Wer unter diesem Titel einen Jahresbericht von 1969 erwartet, wird enttäuscht sein; wer eher Antwort auf die Fragen sucht, die uns das Jahr 1969 stellte, kommt ganz auf seine Kosten. Dieser zweite Band einer Folge von Jahrbüchern trägt zur Deutung unseres Zeitalters bei und greift in den Voraussetzungen dazu weit in die Geschichte zurück. Die Beiträge stammen von hervorragenden, überwiegend amerikanischen Autoren verschiedener Glaubensrichtungen. Vor allem die „Kommentare zur religiösen Weltlage" sind von anhaltender Aktualität. Der Beitrag von Josef L. Hromádka über die Lage in der Tschechoslowakei wurde kurz nach der russischen Besetzung 1968 geschrieben und vereinigt den scharfen Protest mit der ungebrochen irenischen Gesinnung des alternden Theologen. Zeitlos gültig bleibt auch die Analyse der biafranischen Tragödie von Annemarie A. Shimony, die sich mit Vorgeschichte und den ersten Stadien des Kampfes auseinandersetzt. Der nigerianischen Zentralregierung die Intention einer „‚Endlösung', d. h. die Ausrottung des gesamten Ibo-Stammes" zu unterstellen (S. 101), ist zweifellos übertrieben, zeigt aber die Reaktion der Weltöffentlichkeit auf diesen publizistisch ausgeschlachteten Bürgerkrieg, der kreuzzugähnliche Züge gewonnen und durch den massiven Einsatz kirchlicher Mittel außer Proportion geraten war. Die Beiträge zu Lateinamerika nehmen etwa die Hälfte des ersten Hauptteils ein und sind von einheimischen Autoren wie José Miguez Bonino, Waldo César u. a. bestimmt. Auseinandersetzung mit Marxismus und Atheismus sowie das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche stehen im Mittelpunkt, dagegen fehlt völlig die Orthodoxie – selbst in dem Artikel über die Nahostkrise.

Unter der Überschrift „Erfahrung und Ausdruck der Religion" kommt im zweiten Hauptteil u. a. Robert McAfee Brown mit „Säkularer Ökumenismus" zur gemeinsamen Aufgabe der Kirchen zu Wort. Breiten Raum nimmt in diesem zweiten der vier Hauptteile (insgesamt 45 Artikel) das Experiment am Menschen mit seinen ethischen und religiösen Aspekten ein.

Es wäre weiter über Artikel von Herbert Marcuse, Harvey Cox, Jürgen Moltmann u. a. zu berichten, über die Diskussion der Enzyklika „Humanae vitae", über Erscheinungsformen der anti-offiziellen, sogenannten Untergrund-Kirchen, das Problem der Transzendenz in der modernen Frömmigkeit und über Symbole und Selbstverständnis des heutigen Menschen. Anregend ist auch die Diskussion menschlicher Leidenserfahrung durch zwei jüdische Autoren, Reuven Kimelman und Emil L. Fackenheim. „Wenn einmal erkannt wird", so sagt Kimelman (S. 459), „daß Gott immer auf seiten der Verfolgten ist, dann kann selbst berechtigte Empörung keinen Anlaß geben, Leiden zu verursachen."

Trotz der notwendigerweise sporadischen Behandlung der verschiedenen Themen leistet der Band einen guten Dienst für heute und für spätere Kirchenhistoriker. Die kompetenten Autoren deuten das Lebensgefühl des modernen Christen und seine Auseinandersetzung mit den Tagesfragen. Es ist zu hoffen, daß die künftigen Bände dieses Gewebe verstärken und daß die Qualität der Darstellung gleichbleibend auf dem hohen Stand dieses Bandes gehalten wird.

Walter Müller-Römheld

Otmar Schulz, Modell für die Kirche von morgen. Eine kritische Darstellung der evangelischen Freikirchen. Ökumenische Arbeitshefte 7/8, herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland von der Ökumenischen Centrale. Auslieferung für

den Buchhandel Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1970. 88 Seiten. DM 2,80, ab 10 Ex. DM 2,50.

Die Konfession wird in Deutschland durch die Frage bestimmt: „Sind Sie katholisch oder evangelisch?" Sollte der Befragte wider Erwarten keiner dieser beiden Kirchensteuergruppen angehören, dann betrachtet man ihn als Sektierer. Für Gemeindeglieder ist es oft schwer, zwischen den biblisch und christologisch orientierten Freikirchen zu unterscheiden. Pastor Otmar Schulz, Baptist und Mitarbeiter in der Ökumenischen Centrale, beschäftigt sich in diesem Arbeitsheft eingehend mit den deutschen Freikirchen und deren theologischer und historischer Lage. Ihre Anfänge gehen auf die Zeit der Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert zurück, aber die Methodisten, Mennoniten, Baptisten, die Heilsarmee und die Freien evangelischen Gemeinden haben inzwischen in Deutschland ihre Eigenarten entwickelt, die sie in den dreißiger Jahren eher zu deutschen als zu Frei-Kirchen werden ließen. Schulz verschweigt nicht diese negativen Aspekte, er verweist aber gleichzeitig auf die geistigen Möglichkeiten, die in diesen Minderheitenkirchen den Volkskirchen korrigierend angeboten sind. Das Priestertum aller Gläubigen ist in ihnen verwirklicht, und in der Opferbereitschaft der Gemeinde zeigt sich christliche Haushalterschaft. Otmar Schulz nennt konkrete Zahlen, die im Zusammenhang mit der Kirchensteuerdiskussion interessant sind. Unterscheiden sich die Mitglieder der Landeskirchen wirklich so grundsätzlich von denen der Freikirchen?

Das Heft vermittelt die wichtigsten Grundkenntnisse über die Freikirchen in lesbarer Form. Die Verfassungen und Gemeindeordnungen sind in dem ausführlichen Anhang enthalten, Literatur- und Adressenverzeichnis bedeuten eine zusätzliche Hilfe für diejenigen, die mehr wissen wollen. Mit diesem Material lassen sich Gemeindeabende vorbereiten, in denen jemand aus den Freikirchen zu Vortrag und Diskussion eingeladen wird.

Walter Müller-Römheld

Gemeinsam beten. Gebete, Andachten und Lieder für die Schule. Herausgegeben vom Katholischen Schulkommissariat und dem Landeskirchenrat der Evang.-Luth. Kirche in Bayern. Christian Kaiser Verlag, München / F. Pustet Verlag, Regensburg 1969. 136 Seiten. DM 1,75.

Unter dem Titel „Gemeinsam beten" haben das Katholische Schulkommissariat und der Landeskirchenrat der Evang-Luth. Kirche in Bayern ein Büchlein herausgegeben, das einen Kanon von solchen Gebeten und Liedern enthält, die in dem neuen Typos der Gemeinschaftsschule von Schülern und Lehrern beider Konfessionen gemeinsam gesprochen und gesungen werden können. Erfreulich ist, daß dadurch dem ökumenischen Dialog auch am Ort der Schule eine Möglichkeit gegeben wird. — Das Vaterunser, das Gloria patri aus der Liturgie und das Magnificat eröffnen den Gebetsteil. In den weiteren Themenkreisen (zum Tag, Jahr, Schuljahr und Kirchenjahr) stehen veränderte Texte aus bereits vorgelegten Sammlungen sowie kurze Abschnitte aus dem AT und NT. Auch Anregungen für Schulandachten und Feiern werden geboten. Auffällig ist, wie bei einzelnen Texten trotz sprachlicher Bearbeitung die liturgische Sprache des Gottesdienstes noch dominiert. Dadurch zeigen sie nicht immer den Zusammenhang des Gebetes mit dem Leben auf, was bekanntlich die Not von liturgischen Texten ist. Doch dieser Mangel läßt sich sicher bei einer Neuauflage beheben. Demgegenüber vermerken wir, wie an einigen Passagen (z. B. Nr. 37 oder 88 ff.) die heute anstehenden Probleme ihre sprachliche Ausformung finden. Man sollte auf diesem Weg mutig weiterschreiten, um dem Jugendlichen den Ort des Gebetes in der Welt aufzuzeigen und ihn zum Mitsprechen einzuladen.

Einige Texte aus der Gruppe „Gebete zu verschiedenen Anlässen" (Nr. 60 ff.) sind mehr unter konfessionell = provinziellen als unter ökumenischen Gesichtspunkten ausgesucht worden. Ein evangelischer Schüler wird die Texte z. B. zu den Marientagen oder Gedenktagen von Heiligen und Märtyrern nicht mitsprechen können

Im Liedteil werden überwiegend Kirchenlieder aus den Gesangbüchern beider Kirchen angeboten. Auch das sog. „moderne" Lied ist vertreten. Es kann gesagt werden, daß alle Lieder bis auf zwei (Nr. 40 und 51) für das gemeinsame überkonfessionelle Singen brauchbar sind.

Zum Schluß zwei Anfragen, die als Anregungen verstanden werden wollen: Für Lehrer und Schüler wäre es wünschenswert, wenn die versmäßige Zuordnung von Text und Melodie innerhalb einer Strophe sowie die versmäßige Aufgliederung aller Strophen durch den Druck auffällig hervorträte. Dadurch wird auch optisch deutlich, daß es sich bei den Liedern um Dichtung handelt. — Auch in anderen Bundesländern erschienen ökumenische Gebet- und Liederbücher für die Schule („Gotteslob in der Schule" in Nordrhein-Westfalen, „Wir beten" in Baden-Württemberg, „Wir singen alle mit" in Hessen). Wäre es nicht möglich, daß die Kommissionen, die diese Bücher erarbeitet haben, ihre Erfahrungen *gemeinsam* auswerteten und daß gleichzeitig ein ökumenisches Gebet- und Liederbuch für die Bundesrepublik — analog dem katholischen Einheitsgesangbuch — angestrebt würde?

Friedrich Hasselhoff

Gustav Franz, Die Ausbreitung des Christentums. Eine Übersicht in Karten, Bildern, Texten und Zahlen. Nach einem Entwurf von Werner Koch. Ausgabe als Leporello 16,8 x 30,4 cm, vierfarbig, 12 Seiten. DM 3,90, als Wandfries auf drei Tafeln je 60 x 100 cm, DM 30,—. Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart 1970. Auslieferung: Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen und Zürich / Ernst Kaufmann Verlag, Lahr.

Der als Leporello bzw. als Wandbilder ausgearbeitete Fries will die Ausbreitung des Christentums mit Hilfe von Karten, Bildern, Texten und Zahlen veranschaulichen. Ein Begleitheft erläutert seinen Einsatz im Unterricht und ergänzt das Ganze durch Literaturhinweise. Zweifellos hat ein Fries seine didaktische Bedeutung im Unterricht. Die Problematik liegt in der Auswahl des Themas mit den dazu gehörenden Inhalten sowie in dem, was didaktisch im Blick auf den Unterrichtsprozeß mit einem Fries beabsichtigt wird und erreicht werden kann. Der vorliegende Fries spiegelt in seinem Karten- und Bildmaterial sowie in den Überschriften der Zeitepochen ein geographisches Missionsverständnis wider. Die theologische Themenstellung des Frieses „Siehe, ich bin bei euch . . ." steht dazu in einem Widerspruch. Hilfreicher wäre die Überschrift — ebenfalls aus Matth. 28 — „Gehet hin in alle Welt . . .". Abgesehen davon bietet der Fries zum geographischen Missionsverständnis brauchbares Kartenmaterial und übersichtliche Schautafeln an. Das Bildmaterial zu den Themenkreisen „Ausbreitung" und „Sendung heute" überzeugt nicht restlos, weil die repräsentative Funktion einiger Bilder nicht einleuchtend ist. Wir vermissen in dem Begleitheft aufschließende Angaben zu den Bildern, z. B. Sachinformationen über die Absicht des Künstlers in seiner Zeit, die didaktisch fruchtbar gemacht werden können. Weiter ist die Überschrift „Europäerherrschaft" über den Zeitabschnitt von 1555 bis 1945 irreführend. Aufs ganze gesehen wird die crux der Friese, die nicht im Unterricht durch die Schüler selbst erarbeitet worden sind, auch hier deutlich: Das Exemplarische einer Zeitepoche wird wegen der Stoffülle nicht hinreichend durchsichtig. Dennoch lassen sich Einzelkarten und Einzelbilder sowie die Schautafeln des Frieses für den

Lehrenden und Lernenden als brauchbares didaktisches Medium verwenden.

Friedrich Hasselhoff

Wolfgang Dietzfelbinger, Katholisch für Evangelische. Kurzer Unterricht über den Katholizismus nach dem Zweiten Vaticanum. Claudius-Verlag, München 1969. 107 Seiten. Kart. DM 5,80.

Das Büchlein ist zunächst im Blick auf die Gespräche gestaltet, die zwischen katholischen und evangelischen Lehrern bei der Neuordnung des Volksschulwesens in Bayern in Gang gekommen sind. Es will daher eine erste Einführung, sozusagen ein „Anfängerkurs" für den ökumenischen Dialog sein. In zwölf kurzen Abschnitten über Gottesdienst, Schrift und Tradition, Kirche, Hierarchie, Rechtfertigung und Heiligung, Maria und die Heiligen, Ökumenismus, ökumenische Praxis, Religionsfreiheit, die nicht-christlichen Religionen, Kirche und Welt, Fülle und Konzentration gibt der Verfasser in leicht lesbarer Sprache darüber Auskunft, wie sich die röm.-kath. Kirche entwickelt hat, welche Bedeutung die verschiedenen Formen des röm.-kath. Glaubens haben und welche Möglichkeiten zum gegenseitigen ökumenischen Verständnis gegeben sind, wie auch über das, was die beiden Kirchen trennt. Indem der Verfasser zumeist von einem Konzilstext des 2. Vaticanums ausgeht, führt er unter Einbeziehung der seit der Reformation anstehenden Kontroversfragen direkt auf die gegenwärtige Fragestellung hin.

Die einzelnen Kapitel des Büchleins eignen sich aufgrund ihrer knappen Darstellung, ihrer flüssigen Lesbarkeit und ihres begrenzten Umfangs gut als Ausgangspunkt für Arbeitsgruppen, die über das Selbstverständnis des heutigen Katholizismus und die ökumenischen Möglichkeiten ins Gespräch kommen wollen. Wer genauere und ausführlichere Information wünscht, wird freilich weiteres Material hinzuziehen müssen. Insbesondere jedoch kann das Buch empfohlen werden als gut brauchbare Grundlage für die Information im Religionsunterricht vom 10. Schuljahr an.

H. M. Thelemann

Jacob David antwortet Mechthild Höflich, Christliche Ehe ohne Zukunft? Ihre Rolle in der neuen Gesellschaft. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1969. 96 Seiten. Kartoniert DM 4,80.

Das Interview behandelt Probleme wie: Ehe und Familie in der Gesellschaft; die Frau: „nur" verheiratet — berufstätig; Wohngemeinschaften und Kommunen; Angst, Gehorsamserziehung und Sexualität; die Enzyklika „Humanae vitae"; Scheidung und Wiederheirat; Mischehenpraxis. Jesuitenpater David, Direktor des katholischen Sozialinstituts in Dortmund, sucht aus der traditionellen Kirchenlehre Ansatzpunkte für ein zeitgmäßes Eheverständnis zu entwickeln. Aber den jungen Eheleuten, die sich selbst „an der Erarbeitung eines neuen christlichen Leitbildes für die Ehe beteiligen" sollen (S. 94), wäre vielleicht mehr mit einer kritischen Diskussion des traditionellen Standpunktes gedient. Dies ist ein Büchlein für solche, die auf bedrängende Fragen vermittelnde Antworten suchen.

Richard Boeckler

Dietrich Mendt, Fünf Minuten Kirchenkunde. Kleines Lexikon für evangelische Christen. Verlag Ernst Kaufmann, Lahr 1969. 267 Seiten. Plastikeinband DM 9,80.

Der Verfasser legt kein kirchliches oder konfessionskundliches Nachschlagewerk, sondern ein mit einem ausführlichen Namen- und Sachregister versehenes „kleines Lexikon" für evangelische Christen vor, wie es im Untertitel treffender heißt. In über 80, manchmal recht gelockert geschriebenen Artikeln erklärt er dem interessierten Laien wichtige biblische, theologische

und kirchliche Begriffe, nicht ohne sorgfältig ausgewählte Literatur zur Nacharbeit zu empfehlen. Ein hilfreiches Buch, das in 3. Auflage gleichzeitig in der DDR und in der BRD erschienen ist.

Gerhard Blaurock

Helmut Schoeck, Kleines Soziologisches Wörterbuch. Herder-Taschenbuch 312/313. 2. Auflage. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1970. 384 Seiten. DM 4,95.

Alle Bereiche der heutigen Gesellschaft, Kirche und Theologie eingeschlossen, werden in zunehmendem Maße von soziologischen Denk- und Sachkategorien bestimmt. Der Mainzer Ordinarius für Soziologie, Prof. Dr. Helmut Schoeck, erläutert in diesem Taschenbuch 532 soziologische Schlüsselbegriffe, wobei er wissenschaftliche Exaktheit mit klarer Verständlichkeit zu verbinden weiß. Auch der Nichtfachmann wird daher von diesem Tatschenbuch reichen Nutzen haben.

Kg.

René Metz / Jean Schlick, RIC 69, Index par ordinateur / Indexed by Computer. Répertoire des publications de l'année 1969 / Repertory of the 1969 Publications. Cerdic, Strasbourg 1970. 480 Seiten und 5 Tafeln, US$ 26,—.

Von der Universität Straßburg wird jetzt der als Nr. 3 bezeichnete Band einer jährlichen fünfsprachigen Bibliographie theologischer Bücher und Zeitschriften vorgelegt. Er gliedert sich in ein Titelverzeichnis nach Ländern und ein Sachregister. Wie das Titelblatt ausweist, werden die Unterlagen in Straßburg gesammelt und durch Computer gespeichert. Nicht alle erfaßten Arbeiten erscheinen im Verzeichnis. Veröffentlichungen mit der Ordnungsnummer über 2000 stehen nur im Sachregister, fehlen also im ersten Teil und sind deshalb nicht bibliographisch vollständig erfaßt. Die Herausgeber bewerten die aufgenommenen Veröffentlichungen und bezeichnen sie als sehr wichtig, wichtig oder interessant. Leider gibt es zahlreiche als „wichtig" eingestufte Werke, die nicht bibliographisch erfaßt sind. Sogar ein als „sehr wichtig" bezeichnetes Werk ist nur in Straßburg zu erfragen. Auswahl und Prinzip einer solchen Wertung bedürften einer äußerst kritischen Prüfung, für die hier der Platz fehlt. Eine Bibliographie wie die vorliegende, die einfach Noten verteilt, ohne das Urteil zu begründen, ist ein außerordentlich zweifelhaftes Unternehmen. Als Unzulänglichkeit muß erwähnt werden, daß die Vornamen der Autoren fehlen. Außerdem wäre eine sprachliche und nicht ländermäßige Unterteilung vielleicht zweckmäßiger, weil damit die Veröffentlichungen aus kleineren Staaten, wie z. B. der „Confédération helvétique", Polen oder der Tschechoslowakei (letzteres mit nur 15 Titeln) in einem größeren Zusammenhang ständen. Andererseits könnte der das jeweilige Nationalbewußtsein verletzende Begriff „Afrika" verschwinden, der (neben USA) über den europäischen Schwerpunkt des Bandes hinausweist, der aber schmerzlich bewußt macht, daß Asien ganz fehlt. Dem zweiten Teil der Bibliographie, dem Stichwortverzeichnis in Französisch/Englisch, folgen spanische, italienische und deutsche Indices, die auf die entsprechende Nummer im Stichwortverzeichnis verweisen. Nach „Kirche" in 109 verschiedenen Variationen stellt „Ehe" mit 102 Stichworten einen überraschenden Schwerpunkt dieser Aufschlüsselung dar. Die meiste Literatur wird dabei unter „Unauflöslichkeit der Ehe" mit 51 Einzelnachweisen und „Mischehen" mit 27 Titeln ausgewiesen. Auch für „Priester" gibt es zahlreiche verschiedene Stichworte (59), ebenso für Liturgie (36) und Ökumenismus (34).

Im ersten Teil, dem Titelverzeichnis nach Ländern, fällt die ungewöhnlich geringe Titelzahl für Großbritannien auf. Mit 516 Titeln ist die theologische Literatur dieses Landes neben USA (950 Titel) und Deutschland (900 Titel) relativ zu schwach ver-

treten, zumal die theologischen und religiösen Veröffentlichungen dieser drei Länder etwa gleiche Titelzahlen erreichen. Hier müßte in künftigen Ausgaben dringend erweitert werden. Von namhaften Verlagen dieses Landes, z. B. Collins und SCM-Press sind nur einzelne Titel aufgenommen worden.

Das Unternehmen als solches ist mit Freude zu begrüßen, es macht aber auch die Grenzen der Zugänglichkeit gespeicherten Materials deutlich. Bewertung von Veröffentlichungen durch Noten kann dabei keine Lösung sein, sondern nur die Aufgliederung des möglichst vollständigen Materials nach Stichworten, wie es die Herausgeber ebenfalls in dieser Bibliographie bieten.

Walter Müller-Römheld

AFRIKA

Ebermut Rudolph, Schwarze Völker suchen Gott. Afrikas Christen auf eigenen Wegen. Claudius Verlag, München 1969. 256 Seiten und 16 Bildtafeln. Paperback DM 14,80.

Auf einer zweijährigen Reise (1961–1963) hat der Verfasser, ein junger Ingenieur der Herrnhuter Brüdergemeine, der heute kurz vor dem Abschluß seiner theologischen Ausbildung steht, versucht, die Menschen Afrikas kennenzulernen, „die ähnlich – oder auch anders – lebten, dachten und handelten als wir". Es geht ihm besonders um die Begegnung mit den Christen in Afrika. Rudolph sprach mit den Mönchen Ägyptens und Äthiopiens, die in der Abgeschiedenheit ihrer Klöster uralte Traditionen pflegen, und mit jungen Christen in den Städten, die solches Leben als nutzlos ablehnen. Er sprach mit den Führern unabhängiger Kirchen ebenso wie mit europäischen Missionaren, mit Gliedern der Großkirchen wie mit den Anhängern separatistischer Gruppen. Sein Interesse galt den Christen aller Konfessionen; doch stellte er sich auch der Diskussion mit den Missionaren der aktiven islamischen Ahmadiyya-Sekte.

Rudolph wird beargwöhnt, weil er von keiner „offiziellen Instanz" gesandt ist, und beneidet, weil er – an keinen Terminkalender gebunden – die Christen Afrikas auch außerhalb ihrer Sonntagsstimmung kennenlernen kann. Überall aber erfährt er über die Gastfreundschaft hinaus die christliche Bruderschaft.

Die geographisch gegliederte Nachzeichnung der Reise (Ägypten, Äthiopien, Ost- und Südafrika) wird bald durch sachliche Problemkreise ergänzt und aufgehoben: die Stellung der Frau, die Ausbildung der Pfarrer, die Erweckungsbewegung, die Bewältigung des afrikanischen Erbes, die Konflikte zwischen den Konfessionen und zwischen den Rassen. In allen Bereichen – den überschaubaren und den Grenzgebieten – sucht Rudolph danach, wie die Menschen in Afrika als Christen auf die Fragen des täglichen Lebens Antwort zu geben versuchen. Aus der Fülle der einzelnen Begegnungen und Erlebnisse entsteht ein Mosaik, das die vielseitige Problematik des Christseins im Bruch mit der Tradition oder in der Adaptation der Botschaft in die eigene Kultur aufreißt. Die Begegnung muß zur Auseinandersetzung werden. Wir dürfen dabei nicht die andersartige Ausprägung des christlichen Glaubens als „Folklore" abtun, auch nicht das Unterscheidende überbetonen; wir werden vielmehr dazu gedrängt, bei dem anderen das zu erkennen, „was in der eigenen Kirche möglicherweise zu kurz gekommen ist."

Der Verfasser schließt mit der Beobachtung, daß es sich wesentlich an unserer Antwort entscheidet, welche Beziehungen wir zu den christlichen Brüdern haben werden, die bei ihrer Suche nach Gott eigene Wege gehen.

Jörg Schnellbach

Anschriften der Mitarbeiter

Superintendent Dr. Helmut Begemann, 499 Lübbecke, Pfarrstr. 1 / Pastor Gerhard Blaurock, 6 Frankfurt/M., Bockenheimer Landstr. 109 / Pastor Dr. Richard Boeckler, 6 Frankfurt/ M., Bockenheimer Landstr. 109 / Dr. Hans Bolewski, Evangelische Akademie, 3055 Loccum / Prälat Dr. Hans Bornhäuser, 78 Freiburg/Br., Stechertweg 25 / Prof. Dr. Karl-Wilhelm Dahm, 6348 Herborn, Oranienstr. 36 / Stiftsrat Dr. Hans Dombois, 69 Heidelberg, Schmeilweg 5 / Prof. Dr. Günter Gaßmann, 8 rue Gustave-Klotz, F 67 Straßburg / Dozent Dr. Friedrich Hasselhoff, 53 Bonn-Bad Godesberg, An der Nesselburg 42 / Pfarrer Helge Heisler, 75 Karlsruhe, Blumenstr. 1 / Bernd Jaspert, 355 Marburg/Lahn, Calvinstr. 14 / Prof. Dr. Manfred Josuttis, 34 Göttingen, Nikolausberger Weg 5b / Dr. Fritzhermann Keienburg, Evangelische Akademie, 566 Iserlohn, Baarstr. 59/61 / Prof. Dr. Werner Küppers, 53 Bonn, Arndtstr. 23 / Dr. Marc Lienhard, 8 rue Gustave-Klotz, F 67 Straßburg / Pfarrer Dr. Reinhold Lindner, 7 Stuttgart, Alexanderstr. 23 / Oberkirchenrat Dr. Reinhart Müller, 6 Frankfurt/M., Bockenheimer Landstr. 109 / Dr. Walter Müller-Römheld, 6 Frankfurt/M., Leerbachstr. 42 / Prof. Dr. Hildegard Schaeder, 6 Frankfurt/M., Georg-Treser-Str. 38 / Prof. Dr. Hans P. Schmidt, 6 Frankfurt/M., Beethovenstr. 19 / Pfarrer Dr. Jörg Schnellbach, 65 Mainz, Berliner Str. 29 / Prof. Dr. Wolfgang Schweitzer, 4813 Bethel, Bethelweg 43 / Bundesrichter Dr. Helmut Simon, 75 Karlsruhe-Durlach, Rittnertstr. 66 / Prof. Dr. Reinhard Slenczka, 60 Heidelberg, Moltkestr. 6 / Pfarrer H. M. Thelemann, 6 Frankfurt/M., Parkstr. 14 / Prof. Dr. Günter Wagner, Theological Baptist Seminary, CH 8803 Rüschlikon-Zürich.

KURT SCHMIDT-CLAUSEN

Reformation als ökumenisches Ereignis

Reden und Aufsätze zu Themen der ökumenischen Bewegung

336 Seiten, Ganzleinen 32,– DM

Wenn der frühere Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes im Blick auf die siebziger Jahre eine ökumenische Standortbestimmung unternimmt, dann verdient das Aufmerksamkeit. Die Beiträge dieses Bandes zeigen, daß hier ein Mann nachgedacht hat, der die Sache der ökumenischen Bewegung sozusagen von der Pike an erlernt hat. An den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates in Evanston (1954), Neu-Delhi (1961) und Uppsala (1968), ebenso an den Vollversammlungen des Lutherischen Weltbundes in Hannover (1952), Minneapolis (1957) und Helsinki (1963) nahm er teil und interpretierte ihre Ergebnisse in viel beachteten Beiträgen.

Ein wichtiger Aspekt dieses Buches besteht darin, daß die theologische Besinnung den zentralen Platz einnimmt, auch bei den scheinbar peripheren Fragen der Planung und Organisation. Theologie wird hier nicht im Sinne abstrahierender Reflexion verstanden, sondern als ständige Besinnung auf die Mitte der von der Reformation wiederentdeckten biblischen Botschaft. Von dieser Botschaft der Rechtfertigung des Gottlosen durch Glauben um Christi willen wird in diesem Buch wiederholt gesagt, daß sie die bewegende Mitte der ökumenischen Erneuerungs- und Sammlungsbewegung der Christen ist.

D. Lilje, Landesbischof
Präsident des Ökumenischen Rates der Kirchen

Lutherisches Verlagshaus Berlin und Hamburg

Oecumenica 1970

Evangelium und Sakrament. Jahrbuch für ökumenische Forschung.

5. Jahrgang. Herausgegeben vom Institut für ökumenische Forschung durch Günther Gaßmann und Vilmos Vajta.
279 Seiten. Leinen 38,— DM

Die Referate des „Zweiten Internationalen Ökumenischen Seminars" sind hier in überarbeiteter und erweiterter Fassung mit den Ergebnissen der Gruppendiskussionen wiedergegeben.

Veröffentlichungen des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Evangelischen Kirchen in Deutschland

Band 1: **Rasse, Kirche und Humanum**

Ein Beitrag zur Friedensforschung. Herausgegeben von Klaus-Martin Beckmann.
372 Seiten. Leinen 24,— DM

Der Begriff der Rasse wird in soziologischer, biologischer, politischer und kirchlicher Sicht gesehen und kritisch dargestellt. Unter Mitarbeit von Günter Altner, Klaus-Martin Beckmann, Peter Beyerhaus, Siegfried Groth, Denis E. Hurley, Gustav Menzel, Talcott Parsons, Dietrich Ritschl, Alphons Silbermann, Jan Bodo Sperling, Hartmut Stegemann, Hans Strauß, Walter Teschner, Wolfgang Tilgner, Heiner Treinen, Hendrik Frensch Verwoerd.

Band 2: **Volk - Nation - Vaterland**

Der deutsche Protestantismus und der Nationalismus.
Herausgegeben von Horst Zilleßen.
368 Seiten. Leinen 28,— DM

Hier wird versucht, den heutigen politischen Stellenwert von Volk, Nation und Vaterland für ein zeitgemäßes Gesellschafts- und Staatsverständnis zu erfassen. Unter Mitarbeit von Klaus-Martin Beckmann, Manfred Jacobs, Karl Kupisch, Albrecht Langner, Kurt Sontheimer, Jan Jurriaan Schokking, Wolfgang Tilgner, Heinz-Dietrich Wendland, Erwin Wilkens, Ernst Wolf, Horst Zilleßen.

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

WOLF-DIETER MARSCH
Institution im Übergang

1970. 272 Seiten, Paperback etwa 19,80 DM

Die Absicht dieses Buches ist es, die verschiedenen Aspekte heutiger evangelischer Kirchlichkeit in der Bundesrepublik zusammenzusehen, in möglichst konzentrierter Hinsicht auf die Chancen von Kirchenreform hierzulande. Die Jahre der theologischen und politischen Programme aber auch des Wunsches nach Abschaffung der Kirche oder ihrer Umfunktionierung zur revolutionären Avantgarde neigen sich wohl ihrem Ende zu. Was aber dann? Mit der Zusammenschau von historischen, historisch-politischen, soziologischen, theologischen und praktisch-organisatorischen Perspektiven soll eine Antwort darauf gegeben werden.

HANS-JOACHIM KOSMAHL
Ethik in Ökumene und Mission

Das Problem der „Mittleren Axiome" bei J. H. Oldham und in der christlichen Sozialethik
(Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 23)

1970. Etwa 183 Seiten, kart. etwa 28,— DM

Das Buch bringt zunächst eine Darstellung der sozialethischen Theologie des im Jahre 1969 verstorbenen Ökumenikeres J. H. Oldham, der über ein halbes Jahrhundert die theologische Arbeit von Mission und Ökumene fruchtbar beeinflußt hat. Er zeigt den Weg aus der Weltmission in die Weltverantwortung. Ihm stellt sich die hermeneutische Übersetzung des Liebesgebots Christi in die Begrifflichkeit des säkularisierten ethischen Denkens. Die „Mittleren Axiome" stecken im Dialog mit Nichtchristen den Rahmen ab, in dem der Christ unter dem Horizont einer ökumenisch-missionarischen Weltverantwortung steht.

V&R

VANDENHOECK & RUPRECHT
IN GÖTTINGEN UND ZÜRICH

Im Sommer und Herbst erscheinen

Wolfgang Günther

Von Edinburg (1910) nach Mexico City (1963)

Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissions-Konferenzen
280 Seiten, bebildert, Paperback, ca. DM 14,80
Zum erstenmal wird das Ringen der großen Weltmissions-Konferenzen um die Zuordnung von Kirche und Mission wissenschaftlich verarbeitet und mit einer umfassenden Literatur-Zusammenstellung versehen. (erscheint im August)

Sachbuch Alt-katholisch

Herausgegeben von Werner Küppers und Sigisbert Kraft
ca. 250 Seiten, Paperback ca. DM 12,80
Zum hundertjährigen Jubiläum der alt-katholischen Freikirche werden in grundlegenden kurzen Artikeln Bedeutung und Weg dieser Kirche beschrieben.
(erscheint im Oktober)

Helmut Ludwig

Notiert in Kenia

Erlebnisse und Begegnungen in einem Entwicklungsland
WELTWEITE REIHE Nr 24, bebildert, 96 Seiten, DM 3,80
Der bekannte Jugendschriftsteller erzählt aus eigenen Erlebnissen von Entwicklungshelfern, Missionaren, von religiösen und wirtschaftlichen Problemen in einem aufstrebenden, jungen Staat. (erscheint im September)

Walter Ringwald

Stafette in Afrika

Der Weg einer jungen Kirche in Ghana
WELTWEITE REIHE, Nr. 7, 3, verb. Auflage, bebildert, 96 Seiten, DM 3,80
Die neue Auflage des bekannten, für den Unterricht besonders wertvollen Buches, bietet neben der geschichtlichen Darstellung den neuesten Stand dieser interessanten, jungen Kirche. (erscheint im September)

Die Entdeckung der jüngeren Kirchen

Zusammenfassung der ökumenischen Studien über Kirchen in der Mission
Herausgegeben von Steven Mackie, übersetzt von Dr. Theodor Ahrens
ca. 100 Seiten, WELTMISSION HEUTE, Nr. 39/40, DM 4,80
Die neuesten Ergebnisse über die wirklichen Verhältnisse in den jungen Kirchen.
(erscheint im Oktober)

EVANG. MISSIONSVERLAG 7 STUTTGART 1

Zum 25. Jahrestag der Stuttgarter Schulderklärung

VON W. A. VISSER 'T HOOFT

Der Krieg war vorbei. Aber bevor wir die neuen Aufgaben anpacken konnten, mußte erst eine wesentliche Bedingung erfüllt werden, nämlich eine echte Versöhnung zwischen den Kirchen, deren Länder gegeneinander gekämpft hatten. Denn nur als miteinander versöhnte Christen würden wir fähig sein, für eine größere Versöhnung unter den Völkern zu arbeiten. Wir wollten eine Wiederholung der langen, unfruchtbaren Debatte über die Kriegsschuld vermeiden, die einen Schatten über die ökumenischen Beziehungen nach dem ersten Weltkrieg geworfen hatte. Aber diesmal waren Kriegsverbrechen und Leiden viel größer gewesen. Und obwohl alle in die schuldhafte Situation verwickelt waren, so hatte doch gewiß das Land, das den Nationalsozialismus hervorgebracht hatte, eine besondere Verantwortung. Würde das von unseren deutschen Brüdern erkannt werden? Und würden Christen aus den Ländern, die am meisten gelitten hatten, zur Vergebung bereit sein?

Es gab hoffnungsvolle Zeichen. In Gesprächen mit Bischof Bell in Schweden und mir in Genf hatte Dietrich Bonhoeffer seiner Überzeugung Ausdruck gegeben, daß der einzige Weg, der für die Christen Deutschlands offengeblieben sei, der Weg der konkreten Buße sei. 1942 hatte Hans Asmussen, einer der bedeutendsten Männer der Bekennenden Kirche, mir einen sehr eindrucksvollen Brief in ähnlichem Sinne geschrieben. Er hatte gesagt, daß Christen die Schuld anderer nicht als Beweis ihrer eigenen Tugendhaftigkeit ansehen, sondern als gemeinsame Bürde. Die Belastung der brüderlichen Verbundenheit, die aus dieser Schuld entstanden war, sollte in Segen verwandelt werden. Unsere Aufgabe bestand nicht darin, die Diskussion über die Kriegsschuld der politischen Welt zu überlassen, sondern uns diesem Problem vor Gott und mit Gott zu stellen.

Aber würden die leitenden Männer der Nachkriegs-Kirche in Deutschland mit solcher Sicht einverstanden sein? Diese Frage wurde bald beantwortet. Im August 1945 wählte die Evangelische Kirche in Deutschland für ihren neuen Rat Männer, die in der Zeit des Kirchenkampfes eine klare und mutige Haltung bewahrt hatten und dafür einen hohen Preis zahlen mußten. Die meisten der anderen Kirchenführer, deren Worte und Handlungen Unruhe hervorgerufen hatten und die auf Argwohn in der ökumenischen Bewegung gestoßen waren, wurden gezwungen, sich zurückzuziehen.

So war es klar, daß Vertreter der ökumenischen Bewegung so schnell wie möglich mit den neuen leitenden Männern der deutschen Kirche ernste Gespräche führen mußten. Aber wer kam dafür in Frage? Die holländischen Kirchen schlugen vor, daß die erste Gruppe, die nach Deutschland reisen sollte, aus Kirchenmännern der Länder bestehen sollte, die besetzt gewesen waren; denn die dringendste und wichtigste Aufgabe der Versöhnung gelte der Beziehung zwischen diesen Ländern und dem deutschen Volk. Aber schließlich fand man, daß es besser sei, eine umfassendere Delegation zu haben. Die Anwesenheit des Bischofs von Chichester, der von den ersten Tagen des Kirchenkampfes an das Vertrauen der Bekennenden Kirche hatte, würde besonders wichtig sein.

Es war nicht einfach, die Delegation an einem Ort und zu einem bestimmten Termin zusammenzubekommen. Die verschiedensten Genehmigungen mußten von den Militärbehörden eingeholt und eine Fahrt im Militärtransport mußte organisiert werden. Es grenzte an ein Wunder, daß eine Gruppe zusammenkam, in der die Kirchen der USA (Dr. S. McCrea Cavert vom Bundesrat, Dr. S. C. Michelfelder von der Amerikanischen Lutherischen Kirche), von Großbritannien (der Bischof von Chichester), von Frankreich (Pastor Pierre Maury), von Holland (Dr. Hendrik Kraemer) und der Schweiz (Dr. A. Koechlin) vertreten waren, und dazu kam ich.

Wir hatten gehört, daß der neue Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland am 17. Oktober in Stuttgart zusammentreten werde. Es war unmöglich gewesen, den Rat von unserem Kommen zu verständigen. So rief unser Erscheinen große Überraschung, aber auch viel Freude hervor.

Während der Fahrt nach Stuttgart hatten einige von uns ausführlich über den Grund unseres Besuches gesprochen. Es war klar, daß unser Ziel darin bestand, wieder volle ökumenische Beziehungen herzustellen. Aber wie war das zu erreichen? Auf der einen Seite konnten wir nicht ein Schuldbekenntnis fordern, denn ein solches Bekenntnis konnte nur als spontane Äußerung Wert haben; auf der anderen Seite konnten die Hindernisse für eine Mitgliedschaft nur beseitigt werden, wenn ein klares Wort gesprochen würde. Pierre Maury gab uns die richtige Formulierung: „Wir sind gekommen, um Eure Hilfe zu erbitten, damit wir Euch helfen können."

Als wir in der weitgehend zerstörten Innenstadt Stuttgarts ankamen, hörten wir, daß am Abend in der Markuskirche ein besonderer Gottesdienst stattfinden sollte, in dem Bischof Wurm, Pastor Niemöller und Bischof Dibelius sprechen würden. Bischof Wurm begrüßte die Delegation des Ökumenischen Rates mit warmen Worten. Dann predigte Pastor Niemöller über Jeremia 14, 7–11: „Ach, Herr, wenn unsere Sünden uns verklagen, so hilf doch um deines Namens willen . . ."

Es war eine gewaltige Botschaft über konkrete Buße. Niemöller sagte, daß man auch in der Kirche nicht genügend verstanden habe, daß die letzten zwölf Jahre eine Heimsuchung Gottes gewesen seien. Es reiche nicht aus, nur die Nazis zu verurteilen. Auch die Kirche müsse ihre Schuld bekennen. Hätten die Nazis das tun können, was sie getan haben, wenn die Glieder der Kirche wirklich gläubige Christen gewesen wären? Er sprach über das furchtbare Leid, das Polen, Holland, der Tschechoslowakei, Frankreich, Norwegen, Griechenland und anderen Ländern angetan worden ist. Die einzige bleibende Hoffnung bestehe darin, daß ein neuer Tag von Menschen vorbereitet werde, die die Liebe Christi in ihren Herzen tragen.

Als ich diese Predigt hörte, fühlte ich eine große Befreiung in mir. Wenn die deutsche Kirche so sprach, würden alle Hindernisse auf dem Wege zu einer Mitgliedschaft überwunden werden. Wir würden nicht wieder in eine Zeit fruchtloser Diskussionen über Kriegsschuld eintreten wie nach dem ersten Weltkrieg.

Bei der ersten offiziellen Begegnung zwischen der Delegation des Ökumenischen Rates der Kirchen und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland erklärte ich am nächsten Tage den Zweck unserer Mission. Wir seien gekommen, um den brüderlichen Kontakt wiederherzustellen. Wir hätten unsere Dankesschuld an die Bekennende Kirche nicht vergessen. Wir erinnerten an das Zeugnis bis zum letzten Opfer, das Männer wie Dietrich Bonhoeffer gebracht haben. Wir seien froh, daß die Leitung der Kirche nun in der Hand von Männern liege, die sich für die Freiheit des Wortes Gottes und für die Unterwerfung der Kirche unter ihren Herrn eingesetzt hätten. Es gebe aber noch Hindernisse, die beseitigt, und Fragen, die beantwortet werden müßten. Ich nahm den Satz Maurys auf: Die Delegation bitte die leitenden Männer der deutschen Kirche, den anderen Kirchen zu helfen, damit die anderen Kirchen der deutschen Kirche helfen könnten.

Als nächster sprach Pastor Asmussen, und seine Worte waren entscheidend für das weitere Gespräch. Er sagte, daß das, was geklärt werden müsse, zwischen den Christen in Deutschland und Gott selbst bereinigt werden müsse. Vor einigen Jahren schon habe er sich vorgenommen, daß er im ersten Augenblick, wenn er Brüdern aus anderen Kirchen begegnen werde, ihnen sagen wolle: „Ich habe gegen euch gesündigt als ein Glied meines Volkes, weil ich nicht mehr Mut gezeigt habe." Er wußte, daß diese Art von Bekenntnis mißverstanden werden konnte. Aber diese Stunde war nicht eine Stunde kluger Diplomatie, sondern der „Torheit in Christus". Pastor Niemöller sagte, daß jetzt die Stimme des Gewissens der deutschen Kirche sprechen solle. Die Kirche wisse, daß sie teilhabe an der Schuld des Volkes, und bete, daß Gott diese Schuld vergeben möge. Diese Vergebung müsse die neue Kraftquelle in der Kirche sein und müsse sie zurück-

führen in die Gemeinschaft der Una Sancta, so daß alle zusammen in der Lage seien, etwas Neues in der Welt zu schaffen.

Der erste, der von seiten des Ökumenischen Rates der Kirchen darauf antwortete, war Dr. Kraemer aus Holland. Er sagte, daß in den Herzen der holländischen Christen kein Haß sei. Diejenigen, die viel gelitten hätten, hätten gelernt, in ihrem Urteil gnädig zu sein. Er hoffe, wir könnten alle so sprechen, als stünden wir vor Gott. Wir hätten mit tiefer Bewegung gehört, was Pastor Asmussen und Pastor Niemöller gesagt hätten. Er habe das als einen Ruf an seine eigene Kirche verstanden, daß auch sie nur aus der Vergebung der Sünden leben könne. Es könne nicht um einen Tauschhandel gehen. Im Lichte des Gesagten könnten nun die anderen Kirchen der Kirche in Deutschland ihre Bereitschaft erklären, auch ihrerseits Verantwortung für das auf sich zu nehmen, was Deutschland geschehen sei.

Am Ende der Sitzung schlug Pastor Asmussen vor, daß der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland sich zusammensetzen solle, um eine Entscheidung über eine öffentliche Erklärung im Sinne des soeben beendeten Gespräches zu treffen.

Am 19. Oktober verlas Bischof Wurm vor der Delegation des Ökumenischen Rates der Kirchen den Text der vom Rat angenommenen Erklärung. Wir hörten später, daß der erste Entwurf vor allem von Asmussen und Niemöller stammte und daß besonders Dibelius bei der Formulierung geholfen habe. Der Text lautet:

„Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland begrüßt bei seiner Sitzung am 18. und 19. Oktober 1945 in Stuttgart Vertreter des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Wir sind für diesen Besuch um so dankbarer, als wir uns mit unserem Volk nicht nur in einer großen Gemeinschaft der Leiden wissen, sondern auch in einer Solidarität der Schuld. Mit großem Schmerz sagen wir: Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden. Was wir unseren Gemeinden oft bezeugt haben, das sprechen wir jetzt im Namen der ganzen Kirche aus: Wohl haben wir lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat; aber wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.

Nun soll in unseren Kirchen ein neuer Anfang gemacht werden. Gegründet auf die Heilige Schrift, mit ganzem Ernst ausgerichtet auf den alleinigen Herrn der Kirche, gehen sie daran, sich von glaubensfremden Einflüssen zu reinigen und sich selber zu ordnen. Wir hoffen zu dem Gott der Gnade und Barmherzigkeit, daß Er unsere Kirchen als Sein Werkzeug brauchen und ihnen Vollmacht geben wird, Sein Wort zu verkündigen und Seinem Willen Gehorsam zu schaffen bei uns selbst und bei unserem ganzen Volk.

Daß wir uns bei diesem neuen Anfang mit den anderen Kirchen der ökumenischen Gemeinschaft herzlich verbunden wissen dürfen, erfüllt uns mit tiefer Freude.

Wir hoffen zu Gott, daß durch den gemeinsamen Dienst der Kirchen dem Geist der Macht und der Vergeltung, der heute von neuem mächtig werden will, in aller Welt gesteuert werde und der Geist des Friedens und der Liebe zur Herrschaft komme, in dem allein die gequälte Menschheit Genesung finden kann.

So bitten wir in einer Stunde, in der die ganze Welt einen neuen Anfang braucht: Veni creator spiritus!"

Stuttgart, den 19. Oktober 1945

gez. Landesbischof D. Wurm, Landesbischof D. Meiser, Bischof D. Dr. Dibelius, Superintendent Hahn, Pastor Asmussen DD., Pastor Niemöller DD., Oberlandeskirchenrat Dr. Lilje, Superintendent Held, Pastor Lic. Niesel, Dr. Dr. Heinemann.

Pastor Pierre Maury antwortete als erster. Er sagte, daß die ökumenische Delegation diese Erklärung ohne Pharisäismus annehmen wolle. Dieses Wort werde den anderen Kirchen helfen, ihren Kampf für Gerechtigkeit fortzusetzen. Die anderen Kirchen würden nicht sagen: „Nun haben die Deutschen endlich bereut", sondern die deutsche Erklärung vielmehr als einen Ruf zur Erneuerung des christlichen Lebens und zur gemeinsamen Aufgabe einer christlichen Wiedererweckung Europas ansehen. Der Bischof von Chichester betonte, daß die Kirchen nun in der gemeinsamen Treue zu Christus für eine gerechte und friedliche Ordnung zusammenarbeiten sollten. Ich fügte hinzu, daß es nun die Verantwortung der anderen Kirchen und des Ökumenischen Rates sei, dafür zu sorgen, daß diese Erklärung nicht für politische Zwecke mißbraucht werde.

Pastor Asmussen teilte mit, daß der Rat der Evangelischen Kirche beschlossen habe, sich dem Ökumenischen Rat der Kirchen anzuschließen. Bischof Wurm und Pastor Niemöller würden die Evangelische Kirche in Deutschland bei der ersten Nachkriegssitzung des Vorläufigen Ausschusses des Ökumenischen Rates vertreten.

Es war unvermeidlich, daß die „Stuttgarter Erklärung" zu vielen Kontroversen in Deutschland führte. Sie wurde von vielen angegegriffen, weil man sie für einen schweren politischen Fehler hielt. Aber die leitenden Männer der Kirche bekannten sich zu der Erklärung und bestanden darauf, daß dieses Wort vor Gott zu christlichen Brüdern gesprochen worden sei.

Einige Tage nach der Stuttgarter Begegnung (23.–29. Oktober) hatte ich Gelegenheit, die Erklärung der Evangelischen Kirche in Deutschland vor der ersten Nachkriegsversammlung der französischen Protestanten in Nîmes zu verlesen. Die Versammlung schrieb in ihrer Antwort, daß diese Erklärung es möglich mache, die Verbindung zwischen den Kirchen in Deutschland und den anderen Kirchen wieder voll herzustellen und gemeinsam die Aufgabe des geistlichen

Wiederaufbaus in Angriff zu nehmen. Ähnliche Stellungnahmen kamen auch von zahlreichen anderen Kirchen.

Dank der Stuttgarter Erklärung konnte die ökumenische Bewegung vorangehen und sich auf die Zukunft konzentrieren. Gleichzeitig wurde ein wirklicher Beitrag zur Erneuerung der normalen Beziehungen zwischen dem deutschen Volk und den anderen Völkern geleistet. Der Ministerpräsident von Niedersachsen, Wilhelm Kopf, sagte Jahre später in Hannover, daß die Begegnung in Stuttgart der erste entscheidende Schritt dazu gewesen sei, Deutschland wieder einen Platz unter den Nationen der Welt zu geben.

Die Problematik der gegenwärtigen Taufpraxis der verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften*

VON GÜNTER WAGNER

Wer sich der Mannigfaltigkeit der „verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften" bewußt ist, könnte angesichts der Breite des Themas von einer geistigen Paralyse befallen werden, denn es gibt nicht nur eine Fülle von Denominationen mit ihren verschiedenen Traditionen, sondern es gibt auch innerhalb der Denominationen zahlreiche Varianten in der Taufpraxis. Die Fülle des Stoffes erscheint noch größer, wenn man an die vielen Details denkt, die zu manchem Taufritus gehören. Eine weitere sachliche Schwierigkeit in der Behandlung des Themas ist dadurch gegeben, daß man die Problematik einer Tauf*praxis* nur dann recht begreifen und würdigen kann, wenn man auch die jeweilige Tauf*lehre*, die eine bestimmte Taufpraxis begründet, mit ins Auge faßt. Und schließlich müssen wir uns einer methodischen Schwierigkeit bewußt sein: Was dem einen Betrachter selbstverständlich erscheint, ist dem andern problematisch und umgekehrt. Ein Katholik und ein Baptist werden wahrscheinlich die Problematik verschieden sehen, weil sie verschiedene Kriterien anwenden. Was aber sind die Kriterien unserer Kriterien?

---

* Vortrag gehalten am 12. Juni 1969 auf der „Landestagung für Ökumenische Arbeit 1969" der Evangelischen Landeskirche in Baden, Evangelische Akademie Herrenalb. Meine Aufgabe bestand in einer ökumenischen Orientierung über die Tauffrage. Eine Vertrautheit mit den Entwicklungen innerhalb der EKD konnte vorausgesetzt werden.

Ich möchte mich auf einige klassische oder typische Beispiele beschränken.[1] Angesichts der heutigen Diskussion über die Kindertaufe legt sich eine zweite Begrenzung durch Konzentration auf die Fragen nahe, die den Empfang bzw. den Empfänger der Taufe betreffen. Und was die Kriterien angeht, so werden wir nicht umhin können, dem biblischen Sachverhalt und der Praxis der Kirche der ersten beiden Jahrhunderte besonderes Gewicht beizumessen. Letzteres ist kein Steckenpferd der Baptisten, sondern entspricht der Arbeitsweise der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in der Studienarbeit über „Die Bedeutung der Taufe"[2] und den Neuansätzen in der Arbeit der Liturgischen Kommission des Vatikans nach dem II. Vatikanischen Konzil. So schrieb Hans Küng im Vorwort einer Nummer der Zeitschrift *„Concilium"*, die sich mit den Sakramenten befaßte:

> „Gerade weil hier so viele Fragen sind, gerade weil hier so viele Probleme offen sind, gerade weil hier alle Kirchen in einem gemeinsamen Suchen nach der Wahrheit begriffen sind, werden wir in all dem auf den Grund verwiesen, der tragfähig bleibt, auch wenn wir das Gebäude, das wir darauf gebaut haben, umbauen oder gar abreißen müßten: auf das ursprüngliche Zeugnis von Gottes Offenbarung in Christus, auf die Heilige Schrift".[3]

Nicht anders verläuft es bei den Reformen in der Anglikanischen Kirchengemeinschaft: Die Lambeth-Konferenz vom Jahre 1958 verabschiedete eine Resolution, nach welcher ein Hauptziel bei der Revision des Book of Common Prayer darin bestehen sollte, „die Wiederentdeckung des Gottesdienstes der Urgemeinde zu fördern".[4]

1. Die römisch-katholische Kirche

Über das traditionelle römisch-katholische Verständnis der Taufe und ihren Vollzug können Sie sich leicht bei Denzinger[5] oder Schmaus[6] orientieren. Was die gegenwärtige Situation anbelangt, kann ich nur auf einige zu beachtende Tendenzen hinweisen. (1) Wir konstatieren heute einen erstaunlich weitgehenden Konsensus in der Exegese der neutestamentlichen Taufstellen und in der biblisch-theologischen Reflexion über die Taufe. Man ist sich im großen und ganzen darüber einig, daß die neutestamentliche Taufe *Bekehrungstaufe* ist und daß ein unlöslicher Zusammenhang besteht zwischen Taufe—Glaube—Rechtfertigung—Geistempfang—Erneuerung—Gliedschaft im Leibe Christi—Sündenvergebung. Meinungsverschiedenheiten gibt es da, wo es um die Frage geht, was der neutestamentliche Sachverhalt impliziert oder nicht impliziert, was eine legitime Entfaltung neutestamentlicher Grundanschauungen ist und was nicht. Symptomatisch für den weitgehenden Konsensus ist die Tatsache, daß ein bekannter baptistischer Neutestamentler Zeit und Kraft daran setzt, Rudolf

Schnackenburgs ausgezeichnete Monographie über „Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus" ins Englische zu übersetzen, während umgekehrt der gleiche Katholik die umfassende Monographie über die Taufe, die jener Baptist selbst geschrieben hat, äußerst wohlwollend rezensiert.[7] Hier wäscht nicht eine Hand die andere, vielmehr hat man im Verständnis der neutestamentlichen Aussagen über die Taufe ein sehr hohes Maß an Übereinstimmung erreicht.[8]

(2) Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zeichnen sich gewisse Tendenzen ab, die dem interkonfessionellen Gespräch über die Taufe förderlich sein dürften. Die Tendenzen werden in der Zeitschrift *Concilium* sichtbar: die energische Betonung der Priorität des Schriftzeugnisses,[9] die Neigung, nicht von einem Oberbegriff „Sakrament", sondern konkret von den „Sakrament*en*" und ihrer biblischen Grundlegung auszugehen,[10] die Vorrangstellung von Taufe und Eucharistie in der Hierarchie der Sakramente,[11] die weitoffene Diskussion um die „Intention" des Taufenden und des die Taufe Begehrenden.[12]

(3) Ökumenische Begegnungen überhaupt lassen offenkundig auch in der katholischen Sakramentslehre etwas in Bewegung geraten. In der „Gemischten Arbeitsgruppe" von Vertretern des Ökumenischen Rates und der römisch-katholischen Kirche hielt ein Katholik ein Referat über die Taufe als Band christlicher Einheit. Er widmete einen beträchtlichen Teil seines Referates der Darstellung der baptistischen Taufauffassung und ihrer Begründung in der patristischen Theologie, um zu zeigen, daß wir es hier mit einem genuinen Strom christlicher Sakramentstheologie zu tun haben und mit einer Position, die im ökumenischen Dialog ernster zu nehmen sei, als es bisher geschehen ist. Die schon genannte, von Hans Küng herausgegebene Nummer der Zeitschrift *Concilium* beginnt mit einem Artikel unter der Überschrift „Warum taufen die Baptisten keine Kleinkinder?",[13] und der zweite Beitrag hat das Thema „Was können die katholischen Christen aus der Kontroverse um die Kleinkindertaufe lernen?".[14] Mit erstaunlicher Offenheit zieht der irische Jesuit Michael Hurley folgende Schlüsse: Wir Katholiken müssen stärker beachten, daß im Neuen Testament die Erwachsenentaufe die Norm ist, und nur in diesem Lichte können Lehre und Praxis der Taufe verstanden werden. — Wir müssen die Theologie der Erbsünde neu untersuchen. Die Kindertaufe kann nicht durch die Behauptung verteidigt werden, daß das Kind durch die Taufe vor dem ewigen Verderben gerettet werde. — Im Lichte der Zusammengehörigkeit von Taufe, Konfirmation und Kommunion, wie sie die Kirche von England lehrt, erscheint die gegenwärtige katholische liturgische Praxis anomal; sie übt einen schlechten Einfluß auf unsere Theologie der Konfirmation und des Gottesdienstes aus. — „Die Kleinkindertaufe ist heute noch eine Praxis, die nach einer Theologie sucht".[15]

(4) Ein letztes Moment möchte ich nennen — es spielt praktisch in allen Kir-

chen heute eine Rolle —, und das ist die Fragwürdigkeit bestimmter Riten in einer säkularisierten Gesellschaft. In manchen Kreisen der katholischen Kirche rät man heute dazu, die Kindertaufe dann zu verschieben, wenn die Eltern keine kommunizierenden Christen sind. Bei dem Löwener Theologen Jacques Leclercq verbinden sich diese Überlegungen mit einer grundsätzlichen Kritik am Taufritualismus. Ironisch stellt er im Blick auf seine Kirche fest: „Die Aufrichtung des Reiches Christi hat also nicht mehr das im Auge, was Christus gewollt hat; sie verfolgt vielmehr das Ziel, eine Welt von Getauften zu schaffen und rituelle Vorschriften zu erlassen, deren erste gerade die Taufe ist. Das christliche Leben mag dann später folgen, und wenn es nicht folgt, so ist doch das Wesentliche geschehen, wenn die Menschen getauft werden und die Kirche geachtet dasteht".[16] Für den Dialog mit der katholischen Kirche ist es wichtig, daß wir um diese Tendenzen wissen, auch wenn sie sich noch nicht in der kirchlichen Praxis durchgesetzt haben — und vielleicht nicht durchsetzen werden.

Immerhin können wir auch von einer Neuerung in der *Taufliturgie* berichten. Jahrhunderte hindurch hat es in der katholischen Kirche keinen Unterschied im Taufritus für Kinder und Erwachsene gegeben. Der Romanische Ritus war in aller Welt obligatorisch. Im Jahre 1614 wurde die erste Differenzierung vorgenommen, aber doch einfach so, daß der Kinder-Ritus etwa ⅓ des Erwachsenen-Ritus ausmachte. In der Substanz blieben sie identisch. Auch der fakultative Ritus aus dem Jahre 1962, der eine Aufteilung auf sieben Stufen vorsah, brachte keine eigentliche Änderung. Seit etwa drei Jahren gibt es aber nun eine einschneidende Neuerung: es gibt einen Erwachsenenritus, der seit Ende 1966 erprobt wird, und einen speziellen Ritus für die Kindertaufe, der Ende 1967 vom *Concilium* zu einem Vor-Experiment freigegeben wurde. Dabei gilt der Erwachsenenritus als Basis. Mit der offiziellen Veröffentlichung des durch die Kongregationen überprüften Textes ist in Kürze zu rechnen. [16a]

Die Liturgische Kommission ließ sich bei der Erarbeitung der Riten von folgenden *Motiven und Prinzipien* leiten: (1) Die Revision sollte nach der Norm der Väter vorgenommen werden, d. h. alte Texte und Riten hatten einen gewissen Vortritt vor neuen. Neue sollten organisch aus alten herauswachsen. (2) Die Liturgien anderer Kirchen wurden geprüft, doch sollte eine Vermischung vermieden werden. (3) Biblische Texte hatten Vorrang vor liturgischen. Für *beide* Riten galten folgende Überlegungen: (1) Nach Möglichkeit sollen *mehrere* Personen in Anwesenheit eines Teiles der *Gemeinde* getauft werden, um die Eingliederung in das Gottesvolk sichtbar zu machen. (2) Die Tauffeier soll dem sacramentum fidei angemessen sein: sie soll vereinfacht werden, in der Volkssprache stattfinden, eine Schriftlesung und eine Homilie enthalten. (3) Um Römer 6 zu entsprechen, soll die Taufe in das Passamysterium eingeordnet werden oder am Sonntag stattfinden; aus dem gleichen Grunde soll die Immersion

der Infusion vorgezogen werden. (4) Der Zusammenhang der Taufe mit der Firmung und der Eucharistie soll anklingen. (5) Alternative Bestimmungen und regionale Anpassungen sind möglich. Der Ritus für Erwachsene enthält die vier Stufen: Aufnahme in das Katechumenat, Erwählung, Vorbereitung (gewöhnlich am Karsamstag, notfalls am Karfreitag) und Taufe zusammen mit Firmung und Eucharistie zu Ostern. Besonders betont wird die Heiligung, die Einübung in die Lehre und das Leben der Kirche. Im Ritus der Kindertaufe ist neu, daß die Kinder zwar noch angesprochen, aber nicht mehr befragt werden; neu ist, daß die *Eltern* angesprochen werden und *diese ihren* Glauben bekennen und *ihr* Taufgelübde erneuern.

Die Problematik der katholischen Taufpraxis läßt sich wie folgt zusammenfassen:

1. Der Vorteil des *Erwachsenenritus* besteht darin, daß er Taufe–Firmung–Eucharistie zusammenhält.[17] Doch abgesehen von der Kompliziertheit des Ritus, der Mischung von echter, kraftvoller Symbolik [weißes Gewand, Kerze] und unverständlicher Theatralik [Exorzismen], ist zu bedenken, daß hier die Taufe verschoben ist vom ersten Bekenntnis zu Christus [wie es schon bei der Aufnahme in das Katechumenat ausgesprochen wird] auf den Zeitpunkt der konstatierbaren Belehrtheit und Bewährung in der Gemeinde.

2. Die eigentlichen Probleme liegen im *Ritus der Kindertaufe*. Zu begrüßen ist die Überwindung des Individualismus der früheren Taufpraxis durch die neue Rolle, die den Eltern und der Gemeinde übertragen wird. Ebenso positiv ist die Einführung der Schriftlesung und der Homilie zu werten. Trotzdem gibt die Notwendigkeit der Einführung eines *speziellen* Ritus für die Kinder zu denken, auch wenn die Priorität und der normative Charakter des Erwachsenenritus anerkannt werden. Gibt es nun nicht doch zwei verschiedene Taufen? Wenn der Erwachsenenritus die theologische Norm ist, darf ich dann überhaupt Kinder taufen, wenn ich sie nicht in der gleichen Weise taufen kann wie die Erwachsenen?

(a) Durch das zeitliche Auseinanderklaffen von Taufe, Firmung und Eucharistie gerät die Taufe in ein merkwürdiges Zwielicht: im Kindertaufritus wird die Taufe verstanden als Befreiung von der Sünde, als Neuschöpfung. Der Täufling empfängt „neues Leben aus Wasser und Geist" und wird Glied der Kirche. Er hat Christus angezogen, die Gotteskindschaft erlangt. Es wird bei der Taufe um die Einwohnung des Geistes gebeten. Andererseits wird die Gabe des Geistes erst bei der Firmung erwähnt. Die Taufe wird durch die Firmung „vollendet". Das entspricht aber nicht mehr dem Sinn des Neuen Testaments! Taufe und Geistbegabung sind nicht voneinander zu trennen.[18] Ferner, nach den Kriterien, die Papst Pius XII. in seiner Enzyklika „Mystici Corporis" (1943) als für die Kirchenzugehörigkeit notwendig hingestellt hat, ist es so, „daß der einfachen Kir-

chengliedschaft des Kindes, die lediglich auf der Taufe beruht, beim herangewachsenen Christen eine qualifizierte Kirchengliedschaft entspricht, die aus dem Empfang der Taufe *und* dem Bekenntnis des Glaubens resultiert."[19] Auch das entspricht nicht mehr dem Sinn des Neuen Testaments. Und wie die Trennung von Taufe und Firmung zu einer verwirrten Theologie führt, so auch die Trennung von Taufe und erster Kommunion: Wer hat der Kirche das Recht gegeben, die getauften Kinder zu exkommunizieren, d. h. ihnen die Eucharistie zu verweigern?[20]

(b) Man muß sich fragen, ob der Liturgischen Kommission ihr erklärtes Vorhaben wirklich gelungen ist, die Kindertaufe *der Situation des Kindes anzupassen.* Über das Anreden von Säuglingen mag man denken, wie man will — aber sind Exorzismen bei einem wenige Tage alten Kinde sinnvoll? Viel schwerwiegender jedoch ist die „Umfunktionierung" der Elemente, die nach der Norm des Erwachsenenritus für die Taufe konstitutiv sind: Für den Wortgottesdienst enthält die Ordnung der Kindertaufe die Anweisung: „Die Täuflinge können in einen abseitsliegenden Raum gebracht werden, bis der Wortgottesdienst beendet ist." Nicht der Täufling wird in das Taufmysterium eingeführt, sondern die Eltern. Ein Bekenntnis wird gesprochen, aber nicht der Täufling, sondern die Eltern legen es *für sich* ab. Ein Gelübde wird abgelegt, aber nicht vom Täufling, sondern von den Eltern, die — wie es im Ritus heißt — *„ihr Taufgelübde erneuern"* — also ein Gelübde „erneuern", das sie nie abgelegt hatten. Glaube und Taufe gehen zusammen, und der Erwachsenenritus trägt dem Rechnung[21] — aber bei der Kindertaufe wird der Täufling nicht in seinem Glauben „eis Christon" getauft, sondern „im Glauben der Kirche" — was es im Neuen Testament nicht gibt. Diese Verschiebung der Rolle des Glaubens beim Taufgeschehen wird auch dadurch nicht weniger problematisch, daß man die Kindertaufe durch eine Berufung auf die *gratia praeveniens* zu rechtfertigen versucht. Die *gratia praeveniens* liegt im Christusgeschehen extra nos und in der Verkündigung des Evangeliums beschlossen; die Taufe aber ist nicht nur Heils*zueignung*, sondern auch Heils*aneignung*, Antwort des Menschen auf das an ihn persönlich ergangene Heilsangebot. Die Gnade wird dem Menschen nicht einfach „angeworfen", sie wird vom Menschen „empfangen" (E. Brunner).

(c) Und schließlich wäre manches über den leeren Formalismus der Kriterien der gültigen Taufe zu sagen: über das fließende Wasser, die Intention bei der Taufe und den Gebrauch der trinitarischen Formel. Nur eine Bemerkung über die „Intention". Wenn Jean-Marie Tillard O. P. recht hat, daß das Engagement des Empfängers bei den Sakramenten eine Hauptrolle spielt,[22] kann man dann sagen, daß die Bedingung der Intention auf seiten des Empfängers im Falle der Kindertaufe wirklich erfüllt ist?

2. *Die orthodoxen Kirchen*

Die Sakramente — sieben an der Zahl — sind nach orthodoxer Lehre „Werkzeuge und Mittel", „die die rettende göttliche Gnade übertragen". „Sie wirken ex opere operato und ex opere operantis, denn sie sind keinesfalls vom Glauben und der ethischen Beschaffenheit dessen, der vollzieht, oder dessen, der empfängt, abhängig".[23] Die Taufe vermittelt Vergebung der Sünden, Wiedergeburt, eine neue Natur, Teilhabe am Heiligen Geist, Gliedschaft im Leibe Christi. Die orthodoxe Kirche anerkennt „keine außerhalb von ihr vollzogenen Sakramente, denn sie glaubt, daß die göttliche Gnade außerhalb der wahren Kirche nicht wirksam ist; nur in Ausnahmefällen kann sie der Ökonomie halber und aus Nachgiebigkeit die Sakramente Heterodoxer, die zu ihr kommen, anerkennen."[24]

In der theologischen Substanz unterscheidet sich die Taufliturgie nicht von der römisch-katholischen, wohl aber im Aufbau. Wichtig ist die Beobachtung, daß die Taufe in der Regel an Säuglingen vollzogen wird, die Taufliturgie aber von der Erwachsenentaufe ausgeht und Erwachsene als Täuflinge voraussetzt.[25] Wenn der Täufling dreimal aufgefordert wird, dem Satan zu entsagen, dreimal befragt wird, ob er es getan hat, dreimal gefragt wird: „Schließt du dich Christus an?" und dann dreimal: „Hast du dich Christus angeschlossen?", dreimal das Nicaenum aufsagen muß, vor der Dreieinigkeit niederfallen soll usw., und das alles einem Säugling zugemutet wird, dann bekommt der ganze Taufvorgang für den nichtorthodoxen Beobachter etwas Fiktives und Unwirkliches.

In orthodoxer Theologie und Praxis gehören Taufe–Konfirmation–Erstkommunion auf das engste zusammen. Die Konfirmation ist kein Bekenntnisakt, sondern die stets sofort auf die Taufe folgende Myronsalbung, mit der die Getauften „die Gaben des Heiligen Geistes und seine Kraft" empfangen, „die das mit der Taufe begonnene neue geistliche Leben stärkt und in ihnen entfaltet."[26] Die Abendmahlszulassung wird nicht aufgeschoben, vielmehr wird dem Täufling nach dem Taufakt und der Myronsalbung sofort das Mahl gereicht. Damit wird dem Wesen der Taufe als Eingliederung in den Leib Christi Rechnung getragen.

Diese Tauftheologie und Taufpraxis hat zweifellos etwas Imposantes an sich. Der Taufe wird all das zugeschrieben, was das Neue Testament der Taufe zuschreibt. Sie ist nichts Ergänzungsbedürftiges. Die Konfirmation ist wie in der alten Kirche Salbung, Versiegelung, Zeichen der Teilhabe am königlichen Priestertum Christi, und nicht etwa die „Vollendung", „Bestätigung" oder „persönliche Übernahme" der Taufe. Die Teilnahme an der Eucharistie führt den Getauften sofort in die Gemeinschaft des Gottesvolkes ein (was aber leider in der jetzigen Praxis nicht symbolisch zum Ausdruck kommt, denn die Erstkommunion findet gewöhnlich außerhalb der gottesdienstlichen Versammlung statt). Theologisch ist das Ganze dadurch zusammengehalten, daß alle sakramentalen Handlungen als Ausdruck des einen Mysteriums Christi verstanden werden, wie denn

auch die passivische Taufformel, „Der Knecht Gottes NN wird getauft im Namen . . .", auf Christus als den unsichtbaren Liturgen hinweist; und alles ist eingebettet in eine Theologie, in der Schöpfung, Christus, der Geist, die eschatologische Erneuerung usw. miteinander verbunden sind.

Eine gewichtige kritische Frage läßt sich allerdings nicht vermeiden. Man kann sie verschieden formulieren. Zum Ganzen der christlichen Initiation, zum Prozeß des Christwerdens gehört nach dem Neuen Testament jedenfalls auch das persönliche Bekenntnis. Nach dem Neuen Testament ist die Taufe auch Bekenntnisakt. Wo schaffen die orthodoxen Initiationsriten dem persönlichen Bekenntnis Raum? Die personale Dimension darf nicht aus dem Komplex Taufe–Konfirmation–Erstkommunion total verschwinden. Aber wie kann man die drei zusammenhalten und zugleich der Notwendigkeit des persönlichen Bekenntnisses Rechnung tragen? Im Blick auf die Taufe läßt sich die Frage nach der personalen Dimension auch so formulieren: Nach orthodoxem Verständnis ist die Taufe Inkorporation in die Kirche, den Leib Christi. In diesem Sinne ist sie Taufe auf Christus und in die Gemeinschaft des Geistes, und deshalb ist Kindertaufe möglich. Frage: Wird hier nicht die Kirche als Heilsanstalt mißverstanden, als bedeute die Vereinigung mit der Kirche die Vereinigung mit Christus und dem Heiligen Geist? Ist die christliche Taufe eine Taufe *eis Christon*, weil sie eine Taufe in die Kirche ist, oder ist sie eine Taufe in die Gemeinschaft der Christen, weil sie *eis Christon* vollzogen wird? Schenkt die christliche Taufe, zusammen mit der Salbung, die Gabe des Heiligen Geistes, weil das Kind – unter Anrufung der Trinität durch den Täufer – in den Tempel des Heiligen Geistes aufgenommen wird, oder wird der Täufling in die Gemeinschaft der vom Geist Gottes Bewegten aufgenommen, weil er sich unter die Herrschaft des Geistes Gottes stellen läßt? Ich meine, nach dem Neuen Testament ist es so, daß ich mit anderen Christen verbunden werde, weil und indem ich durch Taufe und Bekenntnis mit Christus verbunden werde.

3. *The Church of England* (Die Anglikanische Kirche)

Das traditionelle Verständnis der Taufe in der Kirche von England läßt sich aus dem 27. Artikel der *Thirty-Nine Articles* ablesen: Die Taufe ist Zeichen der Wiedergeburt. Durch sie werden die Täuflinge der Kirche einverleibt. Mit ihr empfängt der Mensch die Verheißung der Vergebung und der Versiegelung als Kind Gottes durch den Heiligen Geist. Im *Book of Common Prayer* aus dem Jahre 1662 ging man von der Kindertaufe als der Norm aus. Die Taufzeugen antworteten *an Stelle* des Kindes. Durch sie sagte das Kind dem Satan ab, bekannte das Credo und versprach, Christus nachzufolgen. Die Formulare für die Kindertaufe und die Erwachsenentaufe waren bis auf selbstverständliche Anpassungen in den Gebeten identisch.

Seit der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg ist eine heftige Diskussion um die Taufe in Gang gekommen. Um mit dem weniger Wichtigen zu beginnen: im Artikel 25 der Thirty-Nine Articles wurde der Konfirmation kein sakramentaler Charakter zugeschrieben. Heute müssen wir zwischen drei theologischen Deutungen des Verhältnisses von Taufe und Konfirmation unterscheiden: (1) Es gibt die Ansicht, daß die Taufe den Heiligen Geist vermittelt und daß es kein anderes Sakrament gibt, das die Gabe des Geistes mit sich bringt. Eine Konfirmation mag ihren erbaulichen Wert haben, ist aber im Grunde entbehrlich.[27] (2) Eine zweite Gruppe vertritt die Meinung, daß Taufe und Konfirmation Teile eines einzigen Sakramentes sind. In der Taufe reinigt der Geist von der Sünde und wirkt die Wiedergeburt, in der Konfirmation wird die Einwohnung des Geistes vollkommen. Hier ist die Konfirmation eigentlich wichtiger als die Taufe, die unvollkommen bleibt ohne Konfirmation.[28] (3) Die dritte Position hält Taufe und Konfirmation für zwei verschiedene Sakramente. Die Taufe vermittelt die Gabe des Geistes, die Konfirmation weitere Gnaden des Geistes und die Kraft, im christlichen Leben zu wachsen. Die dritte Deutung entspricht praktisch der Lehre des Book of Common Prayer nach der Revision von 1928, jedoch stehen alle drei Interpretationen in der Kirche von England gleichberechtigt nebeneinander.[29]

Wichtiger ist die Diskussion um die Taufe selbst.[30] Auch hier kann man drei Lager unterscheiden: (1) Ein Teil der Anglikaner ist der Meinung, die Taufe sollte dann gewährt werden, wenn sie begehrt wird, auch wenn Eltern sie für Kinder begehren. (2) Andere wollen die Kindertaufe nur dann vollziehen, wenn die Eltern entschiedene Christen sind. (3) Eine dritte Gruppe tritt für die Exklusivität der Erwachsenentaufe ein und ist bereit, statt der Kindertaufe eine Kindersegnung vorzunehmen. Die Synoden von York und Canterbury begannen im Jahre 1938 sich mit der Frage der Kindertaufe zu beschäftigen, die angesichts der fortschreitenden Säkularisierung und des schwindenden Einflusses der Church of England auf die Familien zu einem Problem geworden war. Seither haben offizielle Kommissionen der Kirche eine ganze Reihe von theologischen Gutachten zum Thema Taufe oder Taufe und Konfirmation veröffentlicht.[31] Das Gutachten von 1948 lehnte die sogenannte „indiscriminate baptism"[32] ab und trat für die Betonung der Erwachsenentaufe ein; Tauffeiern sollten im öffentlichen Gemeindegottesdienst stattfinden. Die Kindertaufe könne nicht das theologische Gewicht tragen, das das Neue Testament der Erwachsenentaufe beimißt; Taufe, Konfirmation und Erstkommunion *zusammen* entsprächen der ursprünglichen Funktion der neutestamentlichen Taufe.[33] Die Lambeth-Konferenz von 1958 empfahl die laufende Revision des Book of Common Prayer so durchzuführen, daß sie der Erneuerung des Gottesdienstes der Urkirche dient.[34] Diesem Ziel wurde im Gutachten der Liturgischen Kommission vom Jahre 1959 dadurch Rechnung getragen, daß man die Erwachsenentaufe zur Norm erklärte, die Taufe und Konfirmation

von Erwachsenen als archetypische Ordnung behandelte und sie der Ordnung der Kindertaufe voranstellte.[35] Seit 1968 sind die neuen Liturgien für Erwachsenentaufe und Kindertaufe zur Erprobung freigegeben.

Die Liturgie der Erwachsenentaufe besteht aus folgenden Teilen:[36]

Wortgottesdienst, mit Schriftlesung und Predigt
Entscheidung (Decision), mit den drei Fragen: Do you turn to Christ? Do you repent of your sins? Do you reject evil?
Segnung des Wassers, durch Gebet
Taufe, mit dem Bekenntnis Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes durch den Täufling und einmaliger oder dreimaliger Untertauchung oder Begießung im Namen der Trinität
Bezeichnung mit dem Kreuz, Ermahnung, Gabe einer Kerze und Begrüßung als Glied der Kirche (dieser Teil wird als „Not essential to the sacrament" bezeichnet.[37])
Konfirmation als Gebet mit Handauflegung („Lord, confirm your servant NN with your Holy Spirit")
Kommunion

Die Liturgie der Kindertaufe[38] läßt die Predigt aus. Die Eltern und Paten erklären, daß sie selber Christus nachfolgen werden und allem Bösen absagen und auf die gleiche Weise ihre Kinder erziehen werden. Sie bekennen den christlichen Glauben, „in dem die Kinder getauft werden sollen" und in dem die Eltern sie erziehen wollen. Das Kind empfängt das Zeichen des Kreuzes und wird ermahnt, „sich nicht zu fürchten, den Glauben des gekreuzigten Christus hochzuhalten". „Du mußt bereit sein, für ihn gegen alles zu kämpfen, was sündhaft, weltlich und teuflisch ist, und sein treuer Soldat und Knecht bis an dein Lebensende zu bleiben." Wie der Erwachsene wird das Kind als Glied des Leibes Christi in der Kirche willkommen geheißen.

Wenn man von der Problematik der Kindertaufe überhaupt einmal absieht (hier also von der Vorstellung einer Wiedergeburt der Kinder durch die Taufe), dann befremdet an dieser Liturgie der Kindertaufe eigentlich nur, daß die Säuglinge ermahnt werden, den christlichen Glauben hochzuhalten, was in dieser Situation natürlich eine Fiktion ist.

Neben der Reform der Taufliturgie durch offizielle Kommissionen gibt es eine Anzahl von Bewegungen unter Pastoren und Laien, die auf eine Änderung der Praxis der Kirche von England hingedrängt haben und noch heute weiter drängen: 1935 wurde eine *Baptism Reform Movement* gegründet, die auf der Reihenfolge von Matth. 28, 19 f. besteht: erst zu Jüngern machen, dann taufen, dann lehren. Die Möglichkeit der Kindertaufe wird nur da zugestanden, wo wenigstens ein Elternteil aktives Glied der Kirche ist. Die *Parish and People Movement* hielt 1965 eine Konferenz ab, in der Taufe, Konfirmation und Abendmahl zur

Diskussion standen. Eine Abstimmung ergab, daß von den anwesenden Anglikanern der Arbeitsgruppe über „Indiscriminate Baptism" nur 12 % dafür stimmten, die Taufe dann zu gewähren, wenn sie von Eltern für die Kinder begehrt wird; 42 % stimmten für die Erwachsenentaufe zusammen mit der Konfirmation als die normale Praxis, gestanden jedoch die Möglichkeit der Kindertaufe zu, sofern die Eltern aktive Kirchenglieder sind; 46 % stimmten für die Abschaffung der Kindertaufe überhaupt.[39] Nicht weniger eindrücklich war das Abstimmungsergebnis bei einer *Clergy Laity Synod* in Chelmsford 1967, „die von 478 Klerikern und 576 Laien besucht war. 56 % der Anwesenden sprachen sich für Taufaufschub . . . und Kindersegnung . . . aus".[40] Inzwischen wird von zahllosen anglikanischen Priestern berichtet, die für die Abschaffung der Kindertaufe eintreten oder sich weigern, Kinder zu taufen.[41] Die Diskussion dürfte noch intensiver werden.[42] Und nicht wenige Leute rechnen damit, daß die weitergehenden Taufreformen in der Kirche von England einen starken Einfluß auf andere Denominationen ausüben werden.

4. *Die reformierten Kirchen*

Die Fragen und Antworten 69—74 des Heidelberger Katechismus[43] geben Auskunft über das traditionelle Verständnis der Taufe in den reformierten Kirchen: Die Taufe ist — analog der Beschneidung in Israel — vor allem Aufnahme in den Bund Gottes mit seinem Volk. Sie ist Zeichen unserer Reinigung, d. h. der Sündenvergebung durch das Kreuz Christi, das Zeichen der Erneuerung und Heiligung durch den Heiligen Geist. Charakteristisch ist die Unterscheidung zwischen „innerlich" und „äußerlich", Leib und Geist. Der Zeichen- und Verheißungscharakter der Taufe, nicht die Zueignung des Heils in ihr steht im Vordergrund.[44]

Eine Beschreibung der Kinder- und Erwachsenentaufe in der Presbyterian Church in the United States, in der Nederlandse Hervormde Kerk und in der Reformierten Kirche Frankreichs wird bei Lukas Vischer gegeben.[45] Diese verschiedenen Taufordnungen legen durchweg großes Gewicht auf das persönliche, verpflichtende Ja des Täuflings und Konfirmanden. „Wir finden keine Hemmung vor Gelübden. Der Täufling soll vielmehr öffentlich erklären, daß er gewillt ist, Christus und seiner Kirche zu dienen."[46] Die Betonung des eigenen Glaubens und der persönlichen Entscheidung führt (a) zum stellvertretenden Bekenntnis der Eltern im Falle der Kindertaufe und (b) zu einer flexiblen Praxis der Konfirmation, die in einigen Kirchen nicht an ein bestimmtes Alter gebunden ist. Eben weil das persönliche Bekenntnis ernstgenommen wird und die Konfirmation keine Heuchelei sein soll, sucht man in einigen Schweizer reformierten Kirchen allerlei Auswege: hier verzichtet man auf das Bekenntnis, dort deutet man die Konfirmation als Unterrichtsabschluß; im Kanton Genf hat man gerade beschlossen,

die Konfirmation nicht an das Ende des obligatorischen kirchlichen Unterrichts zu binden. In den Beschlüssen des Kirchenrats heißt es u. a.: Im allgemeinen werden die Jugendlichen später konfirmiert, einzeln oder in Gruppen, an einem Tag, den die Kirchenpflegen festsetzen. Um konfirmiert zu werden, stellen die betreffenden Jugendlichen ein Gesuch an den Präsidenten der Kirchenpflege oder an den Pfarrer. Sie haben schon vor der Konfirmation Gelegenheit, am Abendmahl der Gemeinde teilzunehmen.[47] Ein offizielles Gutachten empfiehlt eine diakonische Praxis im „Konfirmandenunterricht", der 2 Jahre dauert und mit dem vollendeten 15. Lebensjahr beginnen kann. Betont werden: die Praxis der brüderlichen Liebe durch Anwendung gut verstandener gruppendynamischer Erkenntnisse, die Praxis der Frömmigkeit: individuelles und gemeinsames Beten, Gewissenserforschung, Erziehung zur Freigebigkeit, Praxis der Nächstenliebe, indem Hilfsaktionen durchgeführt werden, Erziehung zur Verantwortungsübernahme.[48]

In der Herbstnummer 1968 der Zeitschrift „Pastoraltheologie" hat Jean D. Fischer, Pfarrer in Mulhouse (Frankreich) berichtet, wie sich die Problematik der reformierten Taufpraxis in Frankreich darstellt.[49] Wie schon die Eglise réformée de Neuchâtel in der Schweiz, so hat auch die Eglise réformée de France die doppelte Taufpraxis eingeführt. Die Nationalsynode 1951 in Chambon erklärte, „daß sie an der Taufe von Kleinkindern festhält. Aber um die Reformierte Kirche Frankreichs nicht nur in eine Taufpraxis hinein zu zwingen (weil ja das Wort Gottes hierüber nicht eindeutig ist), erkennt die Synode an, daß rechtmäßig die Taufe aus religiösen Gründen von den Eltern auch auf ein späteres Datum verschoben werden kann — und zwar bis zu einem Zeitpunkt, an dem der künftige Täufling, nach Belehrung über ihren Sinn, selbst die Taufe verlangt." „Keine Gemeinde und kein Bezirk kann die eine oder die andere Praxis ausschließen."[50] Die Gründe für diese Entwicklung sieht Fischer (1) in der Erweckungsbewegung, die 1932 im Département Ardèche im Süden Frankreichs begann und in deren Kreisen die enge Beziehung entdeckt wurde, die es im Neuen Testament zwischen der Lehre vom Heiligen Geist und der Tauflehre gibt; (2) im Einfluß von Karl Barth, der Männer wie Pierre Maury zu Vertretern einer Rückkehr der Kirche zur Mündigentaufe werden ließ, weil ihnen diese am ehesten mit der biblischen Lehre übereinzustimmen schien, und (3) in praktischen Motiven: man erkannte, daß viele Kindertaufen zu mehr oder weniger sozial bedingten Routine-Handlungen ohne lebendigen Glaubensinhalt geworden waren.[51] Die doppelte Taufpraxis hat die Gemeinden nicht entzweit. Für sehr kirchentreue Glieder scheint die Möglichkeit der Kindersegnung statt der Kindertaufe befreiend gewirkt zu haben.[52]

Die Entwicklung ist inzwischen weitergegangen. In der Vorbereitung zur Nationalsynode 1968 stellten vier von dreizehn Bezirkssynoden die Praxis der

Kindertaufe ausdrücklich in Frage; andere verlangen eine Frist zwischen der Anmeldung der Kinder und dem Taufvollzug, damit die Eltern einen gründlichen Taufunterricht empfangen können. Fischer bemerkt dazu nebenbei: „In der heutigen total säkularisierten Gesellschaft kommt der Taufe [er meint wohl: der unbesehen gespendeten Kindertaufe] der Charakter eines Gegen=Zeugnisses zu."[53] Eine gemischte Arbeitsgemeinschaft von französischen Lutheranern und Reformierten stellte ähnlich fest: „... für die ‚missionarische Lage' der Ge=meinde ... ist die Mündigentaufe vorzuziehen."[54]

In Mulhouse betreten 70 %, zuweilen 80–85 % der Familien, die eine Taufe ihrer Kinder verlangen, die Kirche bis zur Konfirmation nicht mehr. „Weit da=von entfernt, ihr mit der Taufe gegebenes Versprechen zu halten, geben sie, gewiß unbewußt, ihren Kindern das Beispiel für ein Leben ohne Gott."[55] Ein erschütterndes Dokument über einen ähnlichen Tatbestand hat Frau Pfarrer Dorothee Hoch vorgelegt.[56] Sie hat die Taufpraxis der Kirche und das Taufver=ständnis des Kirchenvolkes am Beispiel der evangelisch=reformierten Kirche Basel–Stadt untersucht. Wenn es nach dem Kriterium der rechten „Intention" der die Taufe verlangenden Eltern geht, sind wohl unzählige der hier unter=suchten Kindertaufen als Nicht=Taufen anzusehen. Die „automatisch begehrte und erteilte Säuglingstaufe"[57] erweist sich als unhaltbar. „Der Grund, warum jene Taufpraxis sich bis heute erhalten hat", schreibt Dorothee Hoch, „scheint nicht in erster Linie ein theologisch=biblischer zu sein, sondern er dürfte viel eher dort gesucht werden, wo die nackte Angst um die Existenz einer Kirche aufzubrechen droht, in der wir nicht mehr mit dem ‚automatischen' Nachwuchs rechnen können, sondern wieder – wie in der ersten Zeit der Christen! – darauf angewiesen wären, ob und wie viele ‚hinzugetan werden' durch die Wirkung des Heiligen Geistes." Es habe immer schon festgestanden, daß die automatische Pflichttaufe der Säuglinge um jeden Preis zu halten sei: Diesem Zweck hat man die Bibel dienstbar zu machen gesucht. Kein Wunder, daß man die neutestament=lichen Texte nicht mehr unvoreingenommen lesen konnte! Das erkläre aber auch die Tatsache, daß man so viele verschiedene Meinungen und Argumente zur Taufe hören kann: „Wenn man schon den wahren Grund des Festhaltens an der Taufe Unmündiger – die Angst um den Fortbestand der Kirche in ihrer jetzigen Gestalt – zudecken muß, dann wird man notwendigerweise so viele Gründe wie möglich zu finden bestrebt sein, die diese Praxis (nachträglich!) rechtfertigen."[58] Mit Recht stellt Frau Pfarrer Hoch über die Taufproblematik hinausgehend die Frage nach der Verwirklichung lebendiger Gemeinde und nach ihrem Dienst in dieser Welt.[59] Das deprimierende Fazit ihrer Untersuchung aber lautet: „Unsere Taufpraxis trägt entscheidend dazu bei, die Menschen in der Unmündigkeit, in der Haltung zu bestärken, in der sie von Gott nur je nach Bedürfnis Schutz, Geborgenheit und Sicherheit verlangen, und in der ihnen die Kirche nur Ver=

mittlerin, Garant und Lieferant dieser Güter ist."[60] Einer Reform der Taufpraxis sieht sie mit Zuversicht entgegen: „Mein Eindruck ist, daß wir uns nicht so sehr zu fürchten haben vor einem Sturm der Opposition im Kirchenvolk, wenn wir einmal anfangen sollten, einer neuen Taufpraxis das Tor zu öffnen. Es werden viele aufatmen und neu herzukommen. Aber wir könnten eventuell den Verlust bzw. die Abwanderung unserer besten Leute zu riskieren haben, wenn wir noch lange in dieser ‚Unredlichkeit' gegenüber der Bibel und gegenüber den Menschen verharren."[61]

5. Die Methodistenkirche

Das methodistische Verständnis der Taufe berührt sich in vielen Punkten mit traditioneller christlicher Sakramentslehre, zeigt aber auch einige besondere Akzentuierungen und paradoxe Spannungen. Wilhelm Thomas — bis 1968 Dozent für Systematik und Praktische Theologie am Predigerseminar der Methodistenkirche in Frankfurt am Main — bezeichnet die Taufe als „ein komplexes Geschehen von Proklamation des Evangeliums über dem Täufling und Bekenntnis von seiten des Täuflings."[62] „Die Taufe verkündigt das heilsgeschichtliche Geschehen in Tod und Auferstehung Jesu Christi", „die Vergebung der Sünde", „die Gabe des Heiligen Geistes und damit die Neugeburt durch den Heiligen Geist", die „Eingliederung des Glaubenden in die Gemeinde Jesu Christi" — sie „verkündigt" dies alles, sie bewirkt es nicht.[63] Gott will durch die Verkündigung wirksam werden,[64] aber „... die Taufe vermittelt in keinem Fall einen unauslöschlichen Charakter christlichen Wesens und Lebens."[65] Offenkundig wird im englischen Methodismus der sakramentale Charakter der Taufe stärker betont als in Deutschland. Im „Statement on Holy Baptism", das im Jahre 1952 von der Konferenz angenommen wurde, heißt es: „Das Sakrament empfängt seine Wirkung (is made effectual) durch das gnädige Wirken Gottes, wodurch das, was er ein für allemal in dem Tode und der Auferstehung Christi vollbracht hat, mehr und mehr im Leben derer realisiert wird, die sich die göttliche Gabe in zunehmendem Maße zu eigen machen." In der Taufe ist Gottes Handeln primär. „In der Taufe kommt Gott und gibt sich uns selbst und beansprucht uns für sich selbst." Christus selbst ist der Taufende („Christ Himself is the minister in Baptism").[66] Die Taufe „erhebt für die Kinder den Anspruch auf alle Wohltaten seines Erlösungswerkes ...".[67] „Die Taufe ist Gottes autoritative Anerkennung der Kinder als seine Kinder."[68] Trotzdem hüten sich — soweit ich sehe — unsere methodistischen Brüder davor, von einer Vergebung der Sünden durch die Taufe oder von einer Wiedergeburt der Kinder in der Taufe zu sprechen. Davon reden sie offenkundig nur im Zusammenhang mit der persönlichen Bekehrung. „*Gott* vergibt die Sünde um Christi willen, sofern wir uns diesem Heilswillen öffnen und uns Christus anvertrauen."[69] Die Methodistenkirche hält an der Notwendig-

keit der Taufe für ihre Glieder fest,[70] aufs Ganze gesehen aber und im Vergleich zu anderen Kirchen tritt in ihr die Taufhandlung hinter Buße, Bekehrung und Rechtfertigung, auf denen das größte Gewicht liegt, zurück. „Das hängt damit zusammen, daß die methodistische Kirche aus einer Erweckungsbewegung entstanden ist. Das macht es verständlich, daß die Aufmerksamkeit vor allem der persönlichen Wandlung des einzelnen gilt."[71]

Die Methodistenkirche kennt sowohl die Kinder- als auch die Erwachsenentaufe. In der Amerikanischen Methodistenkirche gibt es noch eine besondere Taufordnung für ältere Kinder und Jugendliche.[72] Die Kindertaufe aber ist die Regel. Die Eltern sind verpflichtet, die Kinder zur Taufe zu bringen.[73] „Der Taufaufschub auf die Willigkeits- oder Glaubenstaufe hin wird den gnadenvollen Gegebenheiten des Kindes nicht gerecht, auch nicht durch die sogenannte ‚Kinderdarbringung' bzw. ‚Kindersegnung'", meint Thomas. Und er fügt hinzu: „... es entspricht dem christlichen Glauben, daß wir nicht von vornherein Konzessionen an die Macht des Bösen leisten und auf die Taufe von Kindern verzichten."[74] Die Kindertaufe wird gerechtfertigt durch die Berufung auf die gratia praeveniens, die „besondere Gottesbeziehung des Kindes" (Mark. 10, 14 f.), den Glauben der Eltern, ihr priesterliches Verlangen und die Angemessenheit der Kindertaufe in einer christlichen Familie.[75] Die Kirchenordnung der Methodistenkirche sagt: „Wir glauben, daß alle Kinder kraft der unbedingten Segnungen der Versöhnung Glieder des Himmelreiches sind und darum aus Gnaden ein Recht zur Taufe haben."[76] Dazu bemerkt Thomas: „Also nicht die Taufe eignet ihnen die Gnade zu, sondern weil ihnen die Gnade zugeeignet ist, dürfen sie getauft werden."[77] Die Bedingung des Glaubens ist durch die Anwesenheit glaubender Menschen erfüllt, die das Kind bringen, heißt es in dem offiziellen Statement on Holy Baptism.[78] Die Eltern versprechen bei der Taufe, das Kind christlich zu erziehen, legen aber kein stellvertretendes Glaubensbekenntnis ab.[79] In der Erwachsenentaufe, die relativ selten vorkommt, beziehen sich die Fragen an den Täufling vor allem auf die Echtheit seiner Bekehrung, seinen Glauben an Jesus Christus als persönlichen Retter, den Entschluß, die Gebote zu halten und der Kirche zu dienen. Sowohl bei der Kindertaufe als auch bei der Erwachsenentaufe soll die Gemeinde anwesend sein. Sie wird gefragt: „Wollt ihr euch bemühen, hier eine Gemeinschaft der Anbetung und des Dienstes aufrechtzuerhalten, so daß der frisch Getaufte unter euch Gelegenheit und Ermutigung für seine Nachfolge findet?" Die Taufe soll also in die Gemeinschaft der Glaubenden hineinführen bzw. in sie eingliedern.

Wenn ich sage, die Taufe soll in die Gemeinschaft der Glaubenden hineinführen bzw. eingliedern, so ist damit eine Problematik der methodistischen Taufpraxis angedeutet, die sich als eine paradoxe Spannung zu erkennen gibt. Anstelle der Konfirmation kennt die Methodistenkirche die sog. „Aufnahme in volle

Verbindung" mit der Kirche. Voraussetzung dieser „Aufnahme" ist Unterweisung, persönliche Glaubenserkenntnis und die persönliche Bitte um Aufnahme. Bei der Aufnahme erklärt der Bekehrte, (1) daß er dem Teufel entsagt und ein gottgeweihtes Leben führen will, (2) daß er an Jesus als seinen Herrn und Erlöser glaubt, (3) daß er sich zur Heiligen Schrift als der untrüglichen und hinlänglichen Richtschnur des Glaubens und Lebens bekennt und (4) daß er die Verpflichtungen der Methodistenkirche zu übernehmen bereit ist.[80]

Welche Bedeutung hat diese Praxis der „Aufnahme in volle Verbindung" für das Verständnis der Taufe? Wann wird man in der Methodistenkirche Glied der Kirche, durch die Taufe oder durch die später auf eigenen Wunsch vollzogene „Aufnahme"?

Thomas antwortet: Es kommt zur „Angliederung an die Kirche" durch die persönliche Hingabe an Christus. Damit sei „der Kreis der Taufbedeutung geschlossen". Die Taufe sei ein Weg, „der sich über das ganze Leben erstreckt".[81] Demnach führt die Taufe nicht in die Kirche ein, sondern weist voraus auf die später durch persönliche Entscheidung zu realisierende Kirchengliedschaft. Das Statement on Holy Baptism antwortet: Durch die Taufe wird das Kind der sichtbaren Gemeinschaft des Volkes Christi hinzugetan („they are joined to the visible community of Christ's people"), in die Gemeinschaft des Glaubens gebracht („brought into the household of faith").[82] Trotzdem wird die Kirchengliedschaft des Kindes als „necessarily incomplete" bezeichnet.[83] Die Eingliederung in die Gemeinde wird als ein Prozeß verstanden, der mit der Taufe beginnt und mit der „Aufnahme in die volle Verbindung" vollendet wird.[84] Kann man aber hier noch von einem Prozeß sprechen, wenn es von der Taufe heißt, sie „erhebt für die Kinder den Anspruch auf alle Wohltaten Seines Erlösungswerkes und bedeutet ihre Aufnahme in die sichtbare Gemeinschaft Seiner Kirche"?[85] In der offiziellen Erklärung über „Kirchengliedschaft" wird bekräftigt: „Wenn ein Säugling getauft wird, wird er in das neue Israel Gottes aufgenommen", „in die Gemeinde der Herde Christi".[86] Die Mitgliedschaft durch „Aufnahme in volle Verbindung" unterscheidet sich nach diesem Dokument von der durch die Kindertaufe vermittelten Kirchengliedschaft (1) durch den Wunsch, von der eigenen Sünde durch Glauben an den Herrn Jesus Christus gerettet zu werden; (2) durch „das Zeugnis davon im Leben und Betragen" und (3) durch „das Suchen nach Gemeinschaft mit Christus selbst und seinem Volk durch Übernahme der Pflichten und Rechte der Methodistenkirche".[87]

Eine dritte Antwort gibt Rolf Knierim. Er versucht, Taufe und „Aufnahme in volle Verbindung" mit Hilfe der Begriffspaare „Gabe" und „Annahme des Heils", Indikativ und Imperativ zueinander in Beziehung zu setzen. „Gabe und Annahme des Heils gehören grundsätzlich, auch wenn sie zeitlich weit auseinanderliegen, als *ein* Geschehen zusammen. Darum gehören auch Taufe und ‚Auf-

nahme in die volle Verbindung' zusammen und stellen lediglich zwei Seiten eines und desselben Geschehens dar. Somit machen Gabe und Annahme des Heils das Wesen, Taufe und Aufnahme in volle Verbindung die äußere Erscheinungsform dieses Wesens aus." „Glied ist man nicht erst durch freiwilligen Beitritt . . . , sondern schon durch die Heilsgabe (in der Taufe versichtbart. Will man diese Konsequenz nicht ziehen, dann muß man baptistische Taufpraxis annehmen)."[88] Knierim meint, die durch das zeitliche Auseinandertreten von Gabe und Antwort entstehende große Spannung „muß evangelisch getragen werden. Sie ist das Ergebnis der Tatsache, daß auch die Methodistenkirche nicht mehr allein Evangelisationskirche ist, sondern im Verlauf ihrer geschichtlichen Entwicklung zwangsläufig auch zur Traditionskirche neben den anderen evangelischen Kirchen geworden ist und das Traditionsproblem nicht mehr eliminieren kann. Sie hat darum nur die Wahl, entweder die Spannung auszuhalten oder aber baptistische Kirchenform anzunehmen."[89]

Alle drei Antworten können nicht umhin, die Bedeutung der Taufe zu reduzieren und ihren neutestamentlichen Sinn einzuschränken.[90] Diese Einschränkung ist grell sichtbar, wo man die Taufe nicht mehr als Beginn der Gemeindegliedschaft verstehen kann; sie ist aber auch dort vorhanden, wo man die Taufe als Heilsgabe versteht, die noch der späteren Annahme bedarf, wo die Taufe also nicht mehr als Heils*zueignung* in Geltung steht. Die Intention der methodistischen Praxis leuchtet ein: „Die Methodistenkirche hat" am „Bekenntnischarakter der Taufe festgehalten, indem sie die als Kind Getauften erst in die volle Mitgliedschaft der Kirche aufnimmt, wenn sie sich bewußt zu Christus und zu seiner Gemeinde stellen."[91]

Wenn man sich darüber einig ist, daß die Taufe „ein komplexes Geschehen von Proklamation des Evangeliums über dem Täufling und Bekenntnis von seiten des Täuflings"[92] ist, dann wird man auch sagen müssen, daß in der Taufpraxis der Methodistenkirche die Problematik der Kindertaufe klarer als anderswo in Erscheinung tritt, denn hier wird die Taufe selbst halbiert: die Kindertaufe stellt die eine, die „Aufnahme in volle Verbindung" die andere Hälfte der einen Taufe dar.

Bevor wir aber die Methodistenkirche verlassen, soll noch eine letzte Antwort auf die genannte Problematik zitiert werden. Sie macht mit der von R. Knierim formulierten Alternative, entweder die Spannung auszuhalten oder baptistische Kirchenform anzunehmen, ernst. Die Entscheidung über die Alternative fällt mit den gewählten Kriterien für die Legitimität unserer Taufpraxis.

Der englische Methodist Geoffrey Wainwright hat kürzlich eine Monographie über die Taufe unter dem Titel „Christian Initiation" veröffentlicht, in der er besonders den Zusammenhängen von Taufe, Konfirmation und Erstkommunion in der Tradition des Westens, des Ostens und der baptistischen Gemeinden nach-

geht. Vom Neuen Testament her stellt er folgende theologische Kriterien für die Taufpraxis auf: „Liturgische Initiation sollte das primäre Werk des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes in dem Heil, das sie sakramental vermittelt, zum Ausdruck bringen; sie sollte der menschlichen Antwort, die Gott von denen verlangt, an denen er gnädig handelt, einen gebührenden Platz einräumen; sie sollte die Art zum Ausdruck bringen, in der das christliche Leben schon jetzt inmitten der Welt die Erstlingsfrüchte des Endreiches repräsentiert, nämlich dadurch, daß es ein Leben der Gerechtigkeit in der Einheit des Leibes ist, das in Vorwegnahme die Freude der kommenden Welt teilt."[93] Mit diesen Kriterien prüft Wainwright die Traditionen des Westens, des Ostens und der Baptisten. Die Tradition des Ostens betont stark die Priorität des Handelns Gottes, sie leidet aber seit jeher daran, daß sie ein wirkliches Bekenntnis persönlichen Glaubens in der Initiation vermissen läßt.[94] Auch die westliche Tradition bringt die Priorität des göttlichen Heilshandelns zum Ausdruck, aber trotz aller Beteuerungen der Genügsamkeit der Kindertaufe für die Kirchengliedschaft, verrät die dauernde theologische Rechtfertigung des Aufschubs der Kommunion Empfinden dafür, daß die Initiation nicht wirklich vollständig ist, bis der einzelne in der Lage ist, seinen persönlichen Glauben in Gottes Heilshandeln zu bekennen.[95] Auch die baptistische Position hat ihre Schwächen: in ihrer Taufpraxis tritt das Kommen Gottes zum Menschen hinter der Betonung der menschlichen Antwort zurück; das exklusive Insistieren auf die Taufe des Glaubenden übersieht die Möglichkeit der Kindertaufe im apostolischen Zeitalter und die Werte der anderen Traditionen; die Baptisten befinden sich in Verlegenheit, wenn sie der Rolle der Kinder des Bundesvolkes liturgisch Ausdruck geben sollen; und schließlich haben die Baptisten gelegentlich ganz auf die Taufe verzichtet.[96] „Doch im Grunde", schreibt Wainwright, „bietet die baptistische Praxis die beste Möglichkeit eines einheitlichen Initiationskomplexes, in dem die göttliche und die menschliche Rolle im Heilswerk angemessen Ausdruck finden. Sowohl wegen der theologischen Malaise, die der Westen vorfindet, wenn er die verschiedenen Elemente seiner eigenen aufgesplitterten Form der Initiation zueinander in Beziehung setzen will, als auch wegen der seelsorgerlichen und missionarischen Probleme, die seine Praxis in einer zusammenschmelzenden Christenheit schafft, ist der Westen offen für die Verbreitung der baptistischen Praxis. Und das ist zu begrüßen, vorausgesetzt, daß die westlichen Denominationen, wenn sie das baptistische Erbe antreten, ihre eigenen positiven Beiträge mitbringen können."[97] Zu den Schwächen der baptistischen Position zählt Wainwright: die mangelnde Betonung der göttlichen Gnade im sakramentalen Geschehen, die Exklusivität der baptistischen Praxis, das Fehlen eines Katechumenats für Kinder, das Fehlen der Handauflegung und der Erstkommunion nach der Taufe.[97a] Ohne daß die westlichen und östlichen Traditionen ganz verschwinden sollten, hofft Wainwright

auf eine Bewegung, die einer modifizierten baptistischen Taufpraxis mehr und mehr den Vorrang gibt.[98]

6. Die Baptistengemeinden

Das Glaubensbekenntnis der deutschen Baptisten aus dem Jahre 1847[99] sieht in der Taufe ein Mandat Christi. Die Taufe ist durch Untertauchen im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes an denen zu vollziehen, die durch das Evangelium und Gottes freie Gnade von ihren Sünden zu Christus bekehrt wurden und an ihn als ihren Erlöser glauben. Die Taufe wird als Gnadenmittel, aber auch als Erstlingsfrucht des Glaubens und der Liebe zu Christus bezeichnet: Sie ist der Eintritt in den Gehorsam gegen den Herrn und in seine Gemeinde; sie ist aber auch göttliche Zusage. In ihr empfängt der Täufling die Versicherung Gottes, daß er mit Christus gestorben und auferstanden ist, seine Sünden vergeben sind, er ein Kind Gottes ist. Solches wirkt Gott durch die Versiegelung mit dem Heiligen Geiste, der schon in der Weckung des Glaubens[100] im Täufling am Werk war.

Aus der baptistischen Tradition ist dies ein Beispiel für den Versuch, die Taufe als Handeln Gottes *und* als Bekenntnisakt des Menschen zu verstehen. Oftmals aber treten beide Seiten auseinander und wird das Zeichenhafte der Taufe überbetont oder gar verabsolutiert. Soweit ich sehe, hat es von Anfang an im Baptismus beide Strömungen gegeben: eine, die den sakramentalen Charakter der Taufe deutlich zum Ausdruck brachte, und eine andere, die die Taufe exklusiv als Zeichen verstand, als Bezeugung des Glaubens und Gehorsams gegen Christus.[101]

Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges scheint sich in Skandinavien,[102] in England[103] und nun auch in Deutschland[104] ein neues Verständnis der Taufe als sakramentales Geschehen durchzusetzen.

Die Baptisten sind notorisch für die Ablehnung der Kindertaufe, und bis heute sind keine Stimmen laut geworden, die die Einführung der Kindertaufe in Baptistengemeinden befürworten. Stimmen, die die Kindertaufe als christliche Taufe anerkennen, sind äußerst selten,[105] was natürlich nicht heißt, daß man den Gliedern anderer Kirchen ihr Christsein deshalb abspricht, weil sie als Kinder getauft worden sind.[106] Als wichtigste Gründe für die Ablehnung der Kindertaufpraxis werden angeführt, daß sie nicht mit der Praxis der Urchristenheit in Einklang steht und vor allem nicht mit der neutestamentlichen Soteriologie und Ekklesiologie, und zweitens, daß die Geschichte und die Existenz von Millionen „getaufter" Heiden in Europa und Amerika zeigt, daß die Kindertaufpraxis nicht die Bildung lebendiger Gemeinden fördert.[107] Die Baptisten wollen Menschen nach ihrer persönlichen Entscheidung auf das persönliche Bekenntnis ihres Glaubens hin (vgl. Röm. 10, 9 f.) taufen. Die Taufe ist gewöhnlich mit Handauf-

legung und erster Abendmahlsteilnahme verbunden.[108] Es kommt im Taufgottesdienst deutlich zum Ausdruck, daß die Taufe Aufnahme in die Gemeinde Jesu Christi ist.

Viele Baptisten sind sich heute einer zweifachen Problematik ihrer Taufpraxis bewußt. Diese Problematik stellt die Entscheidung der Baptisten für die Mündigentaufe nicht in Frage, sie hat vielmehr seelsorgerlichen und ökumenischen Charakter.

(1) Baptisten wollen die neutestamentliche Taufe praktizieren. Die neutestamentliche Taufe war *Bekehrungs*taufe. Zweifellos gibt es auch heute noch „Bekehrungen" im Sinne des Pietismus und der Erweckungsbewegungen. Andererseits aber unterscheidet sich die Missionssituation der Gemeinde heute von der der ersten Jahrhunderte insofern, als wir uns im sog. „nachchristlichen" Zeitalter vorfinden und es mit Menschen zu tun haben, denen die christliche Botschaft nicht vollständig fremd ist. Damit ist nicht eigentlich die Frage nach der Taufe gestellt, wohl aber die nach dem rechten Verständnis der Bekehrung.[109] Symptomatisch ist die Tendenz, nicht mehr von *Bekehrungs*taufe, sondern von *Entscheidungs*taufe zu sprechen. Das gilt besonders im Blick auf die Jugendlichen, die zu baptistischen Familien gehören. Hier überlegt man, ob der Religionsunterricht der Gemeinde für die Dreizehn- bis Vierzehnjährigen nicht auf eine Einübung ins Christentum und auf eine Entscheidung hin ausgerichtet sein sollte, ohne daß der Abschluß der Unterweisung automatisch zum Zeitpunkt der Taufe wird. Und schließlich sind in diesem Zusammenhang die Versuche zu erwähnen, eine Art Kindersegnung einzuführen und überhaupt theologisch zu klären, welchen Status die Kinder baptistischer Familien im Leben der Gemeinde haben.[110]

(2) Der zweite Fragenkreis hat es mit der Beziehung von Taufe und Gliedschaft in der Kirche Christi zu tun. Im Weltbaptismus gibt es hier eine ganze Skala von Positionen:

a) Die Zusammengehörigkeit von Taufe und Gemeindegliedschaft wird so eng gesehen, daß man jeden wiedertauft, der sich einer Baptistengemeinde anschließt, selbst wenn er als Mündiger getauft worden war. Diese Praxis gibt es in einigen amerikanischen Baptistengemeinden. Man trifft sie aber höchst selten im europäischen Raum. Sie ist dem exklusiven orthodoxen Standpunkt vergleichbar und „erklärt" sich durch ein verabsolutiertes Selbstverständnis der eigenen Kirche.

b) Die Mündigentaufe in einer anderen Kirche wird anerkannt, auch wenn jene Taufe nicht durch Untertauchen vollzogen wurde. Ich vermag nicht zu sagen, wie weit in Baptistengemeinden die Ansicht verbreitet ist, daß beim Anschluß an eine Baptistengemeinde ein mündiger Christ wiedergetauft werden sollte, wenn er nicht durch Untertauchen getauft worden war. Zweifellos sind Baptisten in aller Welt der Meinung, daß Untertauchen die übliche Form sein sollte; die

Gültigkeit einer Mündigentaufe aber von der Menge des verwendeten Wassers abhängig zu machen, wäre eine unevangelische Gesetzlichkeit und ein dem katholischen Insistieren auf das „Fließen" des Wassers (also auf Besprengen statt Benetzen) vergleichbarer Ritualismus, der dem eigentlichen baptistischen Anliegen diametral entgegengesetzt ist.[111]

c) Die Kindertaufe wird in dem Sinne respektiert, daß bei einer Aufnahme in die Baptistengemeinde von einer Taufe Abstand genommen wird, „wo ein Bewerber als Kind getauft und später ordnungsgemäß auf das Bekenntnis des Glaubens in eine Kirche aufgenommen wurde, wie immer der Ritus der Aufnahme auch gewesen sein mag".[112] Diese Praxis gibt es in Kanada, im Norden der USA und vor allem in England („open membership churches"),[113] neuerdings auch in einigen wenigen Gemeinden in Schweden und unter den „Southern Baptists" in den USA.[113a] Sie entspricht einer m. E. guten baptistischen Auflehre, die der Taufe ihren Platz am Beginn des christlichen Lebens bewahren möchte. Ein Glied einer christlichen Kirche lange Zeit nach seinem Bekenntnis Christi und seinem Eintritt in die volle Gliedschaft der Kirche zu taufen, ist eine Anomalie und ein Anachronismus.[114]

Andererseits, „wenn jemand, der als Kind getauft und später *nicht* auf Grund des Bekenntnisses seines Glaubens in eine Kirche aufgenommen wurde, sich bekehrt und um Aufnahme in eine Baptistengemeinde bittet, soll er getauft und in die Gemeinde aufgenommen werden wie jeder andere Bekehrte von draußen oder aus unseren eigenen Reihen."[115] In diesem Falle lehnen es Baptisten ab, sich der „Wiedertaufe" beschuldigen zu lassen.[116]

d) Einen Schritt weiter gehen die Baptisten, die die Frage der sog. „Wiedertaufe" von einer Gewissensentscheidung des Bewerbers abhängig machen möchten. Auch hier geht es nicht eigentlich um eine Anerkennung der Kindertaufe, sondern — wenn ich es einmal so formulieren darf — um verantwortungsbewußte christliche Rücksichtnahme verbunden mit einer nüchternen Betrachtung der geschichtlich bedingten komplizierten gesamtkirchlichen Situation. Dazu schreibt Beasley-Murray: „Es liegt in der Macht der Baptisten, einen bedeutsamen Schritt zur Herstellung engerer Beziehungen mit anderen Kirchen zu unternehmen: Könnten wir nicht in der Achtung vor dem Gewissen unserer Mitchristen und mit dem gleichen guten Willen, der, wie wir hoffen, auch uns entgegengebracht wird, darauf verzichten, eine Taufe derer zu verlangen, die in ihrer Kindheit getauft worden sind und sich unseren Gemeinden anschließen möchten, und die Taufe nur in den Fällen vollziehen, wo der Bewerber entschieden darum bittet? Damit wäre der Gewissensfreiheit Raum gelassen für die, die glauben, daß sie getauft werden sollten, obschon sie die Säuglingstaufe empfangen haben; es würde aber heißen, daß wir unsere Haltung gegenüber der Mehrzahl derer, die aus anderen Denominationen zu uns kommen, ändern."[117]

e) Einige wenige Stimmen schließlich plädieren für die Anerkennung der Kindertaufe und widersetzen sich prinzipiell der sog. „Wiedertaufe". Der Preis dafür ist eine Theologie, nach der es zwei Arten von Glauben gibt, zwei Arten von Kirchengliedschaft und zwei Arten von Taufe.[118] Die meisten von uns Baptisten wären hierzu wohl der Meinung, daß damit nicht nur die traditionelle baptistische Position verlassen ist, sondern die theologische Konfusion von neuem beginnt.

Bisher ist kaum abzusehen, welche der genannten Positionen die Oberhand gewinnen wird. Deutlich ist indessen, daß die Baptisten überall gefordert sind, ihre Praxis im Lichte ihrer eigenen überprüften Tauftheologie, die die Taufe an den Beginn des christlichen Lebens stellt, und im Lichte ihrer Abendmahlspraxis, die gewöhnlich alle die zum Mahl zuläßt, die Jesus Christus als ihren persönlichen Herrn und Retter bekennen, zu durchdenken. Wenn wir bereit sind, jeden Christen – ganz gleich wann und in welcher Form er getauft worden ist – an unserer Feier des Herrenmahls teilnehmen zu lassen, dann können wir, wenn sich solche Menschen unseren Gemeinden anschließen wollen, nicht noch eine nachträgliche Taufe verlangen. Sie sind Glieder am Leibe Christi und müssen nicht erst noch zu solchen getauft werden.

Anschließend sei noch hingewiesen auf Überlegungen, die in Kreisen der Disciples of Christ, einer Kirchengemeinschaft mit „baptistischer" Taufpraxis, angestellt werden.[119] Die Disciples denken an die Möglichkeit einer doppelten Praxis in einer künftigen vereinigten Kirche. Sie selbst halten daran fest, daß der Zeitpunkt des persönlichen Glaubensbekenntnisses auch die rechte Zeit für den Vollzug der Taufe ist. Sie sind aber auch bereit, daneben eine Praxis bestehen zu lassen, in der die eine Taufe aus den beiden Teilen Kindertaufe und späteres persönliches Bekenntnis besteht. D. h. die Disciples wären bereit, die Kindertaufe wie ihre eigene Kindersegnung zu respektieren und beim Eintritt eines solchen Menschen in die volle Gemeinschaft der Kirche, verbunden mit dem persönlichen Bekenntnis des Glaubens, den Taufakt nicht zu wiederholen. Zur Zeit sind sich die Baptisten nicht darüber einig, ob das eine gangbare Lösung wäre. Sie steht bekanntlich bei den Unionsgesprächen in Nordindien und Pakistan, in Ceylon und in der Ostprovinz der Kirche Jesu Christi im Sudan, aber auch allgemein in England und in Schweden zur Debatte.

Ausblick

Alle Kirchen stehen vor der Frage, ob sich die ursprüngliche Einheit von Taufe – Konfirmation – Erstkommunion nicht wiederherstellen läßt. Die Frage hat Gewicht nicht nur im Blick auf die Möglichkeit einer Lösung der vielschichtigen Problematik der gegenwärtigen Taufpraxis in den verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften, sondern vor allem im Blick auf die Situation der Kirche in einer

säkularisierten Gesellschaft und die Notwendigkeit der Bildung lebendiger christlicher Gemeinden in unserer Zeit.

An die Landeskirchen in Deutschland wäre die Frage zu richten, ob nicht Mittel und Wege gefunden werden könnten, eine bestimmte Disziplin bei der Ordnung der Kindertaufe durchzusetzen, d. h. die Kindertaufe nur dort zu vollziehen, wo eine christliche Erziehung der Kinder durch das aktive christliche Leben der Eltern erwartet werden kann. Zweitens wäre an die Landeskirchen die Bitte zu richten, die *theologische* Begründung der baptistischen Taufpraxis zur Kenntnis zu nehmen. Und schließlich wäre zu fragen, ob nicht die Landeskirchen gut beraten wären, wenn sie sich dazu entschließen könnten, die Mündigentaufe als eine dem Evangelium wenigstens *auch* — nach der Überzeugung vieler Christen *am besten* — angemessene Form der Taufe prinzipiell freizugeben.

Wir Baptisten müssen uns fragen, ob wir nicht aufhören sollten, Menschen zu taufen, die als Kinder getauft worden sind und bekennende Christen waren, bevor sie den Wunsch äußerten, sich einer Baptistengemeinde anzuschließen, oder ob wir nicht wenigstens ihre Gewissengründe anerkennen sollten, wenn sie keine Taufe bei uns begehren. Wir sollten uns ferner fragen, inwieweit wir in unserer Theologie und Praxis Taufe—Handauflegung—Erstkommunion als Einheit begreifen und dieser Einheit Ausdruck geben, und zwar im Zusammenhang der grundsätzlichen persönlichen Hinwendung eines Menschen zu Christus auf Grund des Evangeliums. Ferner müssen wir der Rolle des Kindes christlicher Eltern innerhalb unserer Gemeinschaft größere Aufmerksamkeit schenken. Was die weitergehenden ökumenischen Perspektiven angeht, etwa die Möglichkeit einer vereinten Kirche mit doppelter Taufpraxis, so stehen wir Baptisten vor sehr schwierigen Fragen, denn im Grunde — und das ist durch die ganze Geschichte der baptistischen Bewegung immer wieder unmißverständlich gesagt worden — geht es uns nicht um die Taufe, sondern um die lebendige Gemeinde bekennender Christen. Deshalb gibt es für die Baptisten keine echten, akzeptablen Lösungen der Probleme der Taufpraxis ohne die gleichzeitige Erneuerung der Kirche auf dem Wege vom Corpus Christianum der Volkskirche zur rechtverstandenen Communio Sanctorum.

ANMERKUNGEN

[1] Zur allgemeinen Orientierung sind zu vergleichen: *Erdmann Schott*, Taufe und Rechtfertigung in kontroverstheologischer Sicht (Arbeiten zur Theologie, I. Reihe, Heft 30). Stuttgart, Calwer Verlag n. d. [1964]; *Lukas Vischer*, Ihr seid getauft. Eine Untersuchung über Tauf- und Konfirmationsliturgien verschiedener Kirchen. Zürich, EVZ-Verlag 1961.

[2] One Lord – One Baptism. WCC 1960.

[3] *Hans Küng*, Diskussion um die Sakramente, (Vorwort), in: Concilium 3, 1967, S. 267.

[4] The Lambeth-Conference 1958, London SPCK 1958, I. 47 (Res. 74 c): „. . . that a chief aim of Prayer Book Revision should be to further that recovery of the worship of the Primitive Church which was the aim of the compilers of the first Prayer Books of the Church of England."

[5] *Denzinger*[34] §§ 1314 ff., vgl. J 2 bb.

[6] *M. Schmaus*, Katholische Dogmatik, IV/1: Die Lehre von den Sakramenten, München [5]1957.

[7] *Rudolf Schnackenburg*, Baptism in the Thought of St. Paul, transl. by G. R. Beasley-Murray, Oxford 1964. – Ders., Rez. von G. R. Beasley-Murray, Baptism in the New Testament, London, 1962, in: Biblische Zeitschrift NF 7, 1963, S. 305–308.

[8] Vgl. auch *G. Delling*, Rez. von G. R. Beasley-Murray, Baptism in the New Testament, in: ThLZ 89, 1964, Sp. 273–275.

[9] *Hans Küng*, Diskussion um die Sakramente, (Vorwort), in: Concilium 3, 1967, S. 267.

[10] *H. Küng*, ibid., S. 268; *Yves Congar*, Die Idee der sacramenta maiora, in: Concilium 4, 1968, S. 9 ff.; *Bastiaan van Iersel*, Einige biblische Voraussetzungen der Sakramente, in: Concilium 4, 1968, S. 2 ff.

[11] *E. Schillebeeckx* und *B. Willems*, Vorwort in: Concilium 4, 1968, S. 1.

[12] *Jean-Marie Tillard*, Zur Intention des Spenders und des Empfängers der Sakramente, in: Concilium 4, 1968, S. 54–61.

[13] *James McClendon*, in: Concilium 3, 1967, S. 269–273.

[14] *Michael Hurley*, in: Concilium 3, 1967, S. 274–278.

[15] *Michael Hurley*, ibid., S. 277.

[16] La liberté d' opinion et les catholiques, in: Rencontres 65, 1963, S. 110 f.; zitiert bei *W. Bieder*, Die Verheißung der Taufe im Neuen Testament, Zürich 1966, Vorwort.

[16a] Eine vorläufige und private deutsche Übersetzung des neuen Ordo Baptismi Parvulorum vom 8. September 1969, der im Rituale Romanum die bisher geltende Ordnung der Kindertaufe ablöst, liegt inzwischen vor: Ordnung der Kindertaufe nach dem neuen Rituale Romanum. Deutsche Studienausgabe, hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich. Einsiedeln/Zürich, Benzinger und Freiburg/Wien, Herder 1970. Der Manuskript-Druck enthält als Anhang die Regelung für die „Aufnahme gültig Getaufter in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche".

[17] Im Neuen Testament läßt sich ein von der Taufe *getrenntes* Sakrament „Konfirmation" nicht nachweisen. Der Neugetaufte hatte sogleich Zugang zur Herrenmahlsfeier der Gemeinde. Die Christenheit des Ostens hat die Zusammengehörigkeit von Taufe-Firmung-Erstkommunion seit der Alten Kirche bis in die heutige Zeit bewahrt. Vgl. zum ganzen: *E. C. Whitaker*, Documents of the Baptismal Liturgy, London, SPCK 1960; *G. Wainwright*, Christian Initiation (Ecumenical Studies in History No. 10), London, Lutterworth Press 1969.

[18] Vgl. *J. Guillet* S. J., Baptism and the Spirit, in: A. George et al., Baptism in the New Testament. London, Geoffrey Chapman 1964, S. 85–104; *M. E. Boismard* O. P., Baptism and Renewal, ibid., S. 222; vgl. auch *L. Vischer*, Ihr seid getauft, S. 25.

[19] *Bernhard Panzram*, Die Taufe und die Einheit der Christen (Freiburger Universitätsreden, NF, Heft 37). Freiburg i. Br., Hans Ferdinand Schulz Verlag 1964, S. 22.

[20] *Michael Hurley* S. J. hält die Firmung *vor* der ersten Kommunion für sinnvoll. Dann sollte man allerdings die Firmung in die Zeit der Säuglingstaufe verlegen oder die Taufe verschieben bis zu der Zeit, wo eine unmittelbar auf die Taufe folgende Firmung auch ein Glaubensbekenntnis oder -gelübde enthalten kann. Vgl. *Michael Hurley*, in: Concilium 3, 1967, S. 276.

[21] *Hendrick Manders*, Diaphaneitas – Die Durchsichtigkeit der Taufe. Fragmente über Glauben und Taufe, in: Concilium 3, 1967, S. 82–87; vgl. *Hans Küng*, Die Kirche. Freiburg/Basel/Wien, Herder 1967, S. 249 f.

[22] In: Concilium 4, 1968, S. 61.

[23] *J. N. Karmiris*, Abriß der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Katholischen Kirche, in: P. Bratsiotis (Hrsg.), Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht I. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk 1959 (2. Aufl. 1970), S. 101 f., 103.

[24] Ibid., S. 103.

[25] *Alexios von Maltzew*, Die Sakramente der orthodoxen-katholischen Kirche des Morgenlandes, 1898, S. 1 ff.; *L. Vischer*, Ihr seid getauft, S. 19.

[26] *J. N. Karmiris*, op. cit., S. 105.

[27] *G. W. H. Lampe*, The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers. London, Longmans 1951.

[28] *A. W. Mason*, The Relation of Confirmation to Baptism. London 1891; *Dom Gregory Dix*, The Theology of Confirmation in Relation to Baptism. London, Dacre Press 1946.

[29] Convocations of Canterbury and York, Joint Committees on Baptism, Confirmation and Holy Communion: The Theology of Christian Initiation. London, SPCK 1948, S. 11. Vgl. auch *E. C. Whitaker*, Holy Communion, Baptism and Confirmation (The New Services, 1967. A guide and explanation). London, SPCK 1967, S. 37 f.

[30] Zum folgenden vgl. *Klaus Schmidt*, Die Kirche von England zwischen Erwachsenentaufe und Kindertaufe, in: Theologia Practica IV, 1969, S. 72–79.

[31] Convocations of Canterbury and York, Joint Committees on Baptism, Confirmation and Holy Communion:
The Theology of Christian Initiation. London, SPCK 1948
Baptism Today. London, SPCK 1949
Baptism and Confirmation Today. London, SPCK 1955
Church of England, Liturgical Commission: Baptism and Confirmation. London, SPCK 1959.

[32] Die „indiscriminate baptism" ist die unterschiedslos gewährte Kindertaufe, bei der man nicht einmal zur Voraussetzung macht, daß die Eltern praktizierende Christen sind.

[33] The Theology of Christian Initiation, S. 12.

[34] S. oben Anm. 4.

[35] Baptism and Confirmation (Report of 1958). London, SPCK 1959, IXf.

[36] The Church of England Liturgical Commission, Modern Liturgical Texts. London, SPCK 1968, S. 30–36. – Im Falle eines Erwachsenen finden Taufe, Konfirmation und Erstkommunion in *einem* Gottesdienst statt, vgl. *E. C. Whitaker*, Holy Communion, Baptism and Confirmation, S. 49.

[37] *Whitaker*, op. cit., S. 48.

[38] Modern Liturgical Texts, S. 38–42.

[39] *Basil S. Moss* (ed.), Crisis for Baptism. The Report of the 1965 Ecumenical Conference sponsored by the Parish and People Movement. London, SCM Press 1965, S. 25. [Die Angaben von *Klaus Schmidt*, in: Theologia Practica IV, 1969, S. 75 mit Anm. 11 beruhen auf einem Mißverständnis von Moss, op. cit. S. 28].

[40] Nach *K. Schmidt*, in: Theologia Practica IV, 1969, S. 76. Als Formular für eine Kindersegnung vgl. ibid. S. 76 f. und *Moss*, op. cit. S. 182–184.

[41] Vgl. ibid. S. 75.

[42] Vgl. *Neville Cryer*, By What Rite? Infant Baptism in a Missionary Situation. London, A. R. Mowbray & Co. 1969. – Der Verfasser, der heute Sekretär der Konferenz der Missionsgesellschaften in Großbritannien und Irland ist, war zuvor ein sehr erfolgreicher Priester in Croyden, der es mit einer verantwortlichen Kindertaufe ernstnahm, aber feststellen mußte, daß er die Kindertaufe heute eben nicht mehr verantworten kann. In seiner leidenschaftlichen Auseinandersetzung mit den theologischen und praktischen Problemen der Taufe empfiehlt N. Cryer die sofortige und endgültige Abschaffung der Kindertaufe. Sie soll durch einen „Service of Thanksgiving and Blessing at the Birth of a Child" ersetzt werden (S. 63).

[43] Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche, hrsg. von *W. Niesel*, 2. Aufl. Evangelischer Verlag Zollikon–Zürich, o. J. [1938], S. 165 f.

[44] *E. Schott*, Taufe und Rechtfertigung in kontroverstheologischer Sicht, S. 26.

[45] Ihr seid getauft. S. 35–39.

[46] Ibid., S. 39.

[47] *Max Thurian*, Confirmation – consécration des laics, 1957, möchte Kinder im Alter von 10 bis 12 Jahren vor der Konfirmation am Abendmahl teilnehmen lassen. Vgl. *L. Vischer*, Ihr seid getauft. S. 39.

[48] *Yves Bebié*, Muß die Konfirmation für viele Heuchelei sein?, in: Tages-Anzeiger (Zürich) TA. 7, Samstag, 22. März 1969, S. 13.

[49] *Jean D. Fischer*, Taufpraxis in der Reformierten Kirche Frankreichs. Bericht über eine Entwicklung, in: Pastoraltheologie 57/9, Sept. 1968, S. 403–408.

[50] Ibid., S. 404. – Eine Übersetzung des Beschlusses der Synode ist auch abgedruckt in: *Dieter Schellong*, Warum Christen ihre Kinder nicht mehr taufen lassen (antworten 18). Frankfurt am Main, Stimme-Verlag 1969, S. 190–192. – Dort ist auch eine Liturgie für die Darbringung eines Kindes abgedruckt, S. 193–196.

[51] Pastoraltheologie 57/9, Sept. 1968, S. 405 f.

[52] Ibid., S. 406.

[53] Ibid., S. 406.

[54] Ibid., S. 407, nach Bulletin d'information de l'Eglise Réformée de France, 1965, Nr. 3, S. 6.

[55] Ibid., S. 408.

[56] Kindertaufe in der Volkskirche (Theologische Studien, 94). Zürich, EVZ-Verlag 1968.

[57] Ibid., S. 32.

[58] Ibid., S. 35.

[59] Ibid., S. 40.

[60] Ibid., S. 36.

[61] Ibid., S. 37.

62 *Wilhelm Thomas*, Verkündigung durch Wort und Sakrament, in: C. Ernst Sommer, Hrsg., Der Methodismus (Die Kirchen der Welt, VI). Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk 1968, S. 153.

63 Ibid., S. 153–155.

64 Ibid., S. 153.

65 Ibid., S. 161.

66 The Methodist Church. Statement on Holy Baptism [1952], The Methodist Publishing House (Frank H. Cumbers), S. 3. Vgl. auch S. 2: „In Baptism Christ Himself through His Church takes the children in His arms and declares what He has done and what He will do for them."

67 Ibid., S. 5.

68 Ibid., S. 4.

69 *Thomas*, op. cit., S. 154.

70 Statement on Holy Baptism, S. 5.

71 *Vischer*, op. cit., S. 43 f.

72 Ibid., S. 45.

73 Statement on Holy Baptism, S. 2.

74 *Thomas*, op. cit., S. 160, 161.

75 *Thomas*, op. cit., S. 157–160.

76 Ibid., S. 159, mit Hinweis auf § 86, 1 dieser Ordnung.

77 Ibid., S. 159.

78 Op. cit., S. 4: „The Sacrament is never administrated without the response of faith, the faith of the assembly of believing people, who dedicate the child to Him."

79 Vgl. *Vischer*, op. cit., S. 44 f.

80 *Rolf Knierim*, Entwurf eines methodistischen Selbstverständnisses (Methodismus in Dokumenten, 9). Zürich, Christliche Vereinsbuchhandlung 1960, S. 30 f.).

81 *Thomas*, op. cit., S. 160.

82 Op. cit., S. 2. Vgl. auch S. 4: „. . . they come to belong to His people . . ."

83 Ibid., S. 2.

84 Ibid., S. 6: „Personal faith leads on to reception into full membership of the Church, and thus the process of incorporation into the Church, begun in Baptism, is completed."

85 Ibid., S. 5.

86 The Methodist Church, Church Membership: A Report drawn up by the Faith & Order Committee of the Methodist Church, and adopted by the Methodist Conference of 1961. London, Epworth Press, S. 4.

87 Ibid., S. 7.

88 Op. cit., S. 27.

89 Ibid., S. 39.

90 Knierims Lösung der Frage der Mitgliedschaft wird von *Thomas*, op. cit., S. 160 f., nicht akzeptiert.

91 Vgl. *Vischer*, op. cit., S. 46: „Die Feier der Aufnahme birgt die Gefahr in sich, die Bedeutung der Taufe einzuschränken."

92 *Thomas*, op. cit., S. 153.

93 *Geoffrey Wainwright*, Christian Initiation (Ecumenical Studies in History, 10). London, Lutterworth Press 1969, S. 80.

94 Ibid.

95 Ibid., S. 81.

[96] Ibid., S. 81 f. – Mit letzterem visiert W. offensichlich einige englische Baptistengemeinden an.

[97] Ibid., S. 82.

[97a] Die beiden letztgenannten Kritiken beziehen sich wiederum auf englische Gemeinden. In deutschen Baptistengemeinden ist beides die Regel.

[98] Ibid., S. 82 f.

[99] Abgedruckt bei *J. D. Hughey*, Die Baptisten. Kassel, Onken Verlag, 1959, S. 148 f.

[100] Baptisten haben von jeher die Unterstellung zurückgewiesen, sie würden durch die Forderung des persönlichen Glaubens für den Empfang der Taufe den Glauben zu diesem „Werk" pervertieren. Vgl. auch *K. Barth*, Die Kirchliche Dogmatik IV/4: Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens. Zürich, EVZ-Verlag, 1967, S. 211–213.

[101] Vgl. *J. M. Ross*, The Theology of Baptism in Baptist History, in: Baptist Quarterly 15, 1953/54, S. 100–112. Ebenso *W. L. Lumpkin*, Baptist Confessions of Faith. Chicago/Philadelphia/Los Angeles, Judson Press, 1959.

[102] *T. Bergsten, K. Kyro-Rasmussen, N. J. Engelsen*, Dopet. Dåben. Dåpen. Tre nordiska Teologiska uppsatser. Stockholm, Westerbergs 1957.

[103] *N. Clark*, An Approach to the Theology of the Sacraments. London, SCM Press *1956*. – *Gilmore, A.* (ed.), Christian Baptism. London, Lutterworth Press 1959. – *R. E. O. White*, The Biblical Doctrine of Initiation. London, Hodder and Stoughton 1960. – *G. R. Beasley-Murray*, Baptism in the New Testament. London, Macmillan 1962.

[104] *J. Schneider*, Die Taufe im Neuen Testament. Stuttgart, Kohlhammer 1952. – *G. R. Beasley-Murray*, Gesichtspunkte zum Taufgespräch heute. Kassel, Oncken Verlag 1965. – *Ders.*, Die christliche Taufe, Kassel, Oncken Verlag 1968. – *E. Schütz*, Entwurf einer baptistischen Tauflehre, in: Die Gemeinde 1964, Nr. 3 und 4 (19. Jan. und 26. Jan.). – *R. Thaut*, Die Bedeutung der Taufe nach dem Neuen Testament, in: Die Gemeinde 1966, Nr. 37 (11. Sept. 1966). – *J. D. Hughey* (Hrsg.), Die Baptisten. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, S. 27–57.

[105] *A. Gilmore*, Baptism and Christian Unity. London, Lutterworth Press 1966.– *V. E. W. Hayward*, Can our Controversy with the Paedobaptists be Resolved?, in: Baptist Quarterly 22/2 (April 1967), S. 50–64 [vgl. dazu *G. R. Beasley-Murray*, I Still Find Infant Baptism Difficult, in: Baptist Quaterly 22, 1967, S. 225–236]. Vgl. auch *T. Bergsten*, Baptism and the Church, in: Baptist Quarterly 18, 1959–1960, S. 125–131. 159–171.

[106] *J. McClendon*, Warum taufen die Baptisten keine Kleinkinder?, in: Concilium 3, 1967, S. 273.

[107] Vgl. ibid.

[108] So in Deutschland; in England ist man um eine solche Ordnung bemüht: *G. R. Beasley-Murray*, Baptism in the New Testament S. 394 f. Vgl. die Kritik von *G. Wainwright*, oben Anm. 96 und 97a.

[109] Vgl. *G. Trottier*, Provokationen zum Thema Bekehrung, in: Semesterzeitschrift 17 (April 1969) [Kassel, Oncken Verlag], S. 3–5.

[110] The Child and the Church, ed. Baptist Union of Great Britain and Ireland. London, Carey Kingsgate Press 1966.

[111] Vgl. *H. Luckey*, Können die Baptisten die Erwachsenentaufe der Landeskirche anerkennen?, in: Die Gemeinde 1967 Nr. 9 (26. Febr.), S. 12.

[112] *G. R. Beasley-Murray*, Gesichtspunkte zum Taufgespräch heute. S. 86 f.

[113] *G. R. Beasley-Murray*, Die christliche Taufe S. 513.

[113a] Vgl. *George H. Shriver*, Southern Baptists Ponder ‚Open Membership' – An End of Rebaptism, in: Journal of Ecumenical Studies VI/3, Summer 1969, S. 423–429.

[114] Vgl. Beasley-Murray, Gesichtspunkte S. 88.

[115] Ibid., S. 87.

[116] *J. McClendon*, Warum taufen die Baptisten keine Kleinkinder?, in: Concilium 3, 1967, S. 273. Vgl. auch die Bemerkung von *R. Schnackenburg* zum Buch von Beasley-Murray: „Und aus den letzten Darlegungen unter ökumenischem Aspekt (387–395) halten wir gern die Belehrung fest, daß sich die Baptisten nie als ‚Wiedertäufer' bezeichneten, sondern die Taufe im reifen Alter, auch bei schon erfolgter Säuglingstaufe, nur verlangen, weil sie die letztgenannte als unwirksam ansehen, und wir werden uns gewiß hüten, ihre konfessionell begründete Praxis als ‚Blasphemie' zu bezeichnen." (Biblische Zeitschrift NF 7, 1963, S. 308.)

[117] *Beasley-Murray*, Die christliche Taufe S. 512 f. Ähnlich *T. Bergsten*, in: Baptist Quarterly 18, 1959–60, S. 125–131. 159–171, doch vgl. dazu *Beasley-Murray*, Gesichtspunkte S. 79 f. Im Blick auf den Vorschlag von Beasley-Murray gibt es noch keine Einmütigkeit unter den Baptisten; vgl. Baptists and Unity, ed. Baptist Union of Great Britain and Ireland, London 1965, S. 24.

[118] *A. Gilmore* und *V. E. W. Hayward* (s. o. Anm. 105).

[119] *R. N. Johnson*, Baptism in Ecumenical Conversations. A Survey of Statements about Baptism in Ecumenical Conversations, in: Mid-Stream V/2 (Winter 1966), S. 94–113, bes. S. 110–113: A Proposal for Christian Churches in Union Negotiations. Ferner: Disciples and Baptism – An Ecumenical Proposal, ibid., S. 271–279.

Ökumenische Sozialethik?

Fragwürdigkeit und Notwendigkeit

VON HEINZ-DIETRICH WENDLAND

Spricht man, wie der Verfasser des öfteren getan hat, von „ökumenischer Sozialethik", so erheben sich Fragen und Zweifel.

Die meisten dieser Zweifel rühren freilich von theologischen Traditionen und konfessionellen Traditionen her, die ihrerseits der Kritik zu unterwerfen sind, weil sie bewußt oder unbewußt eine bestimmte Theologie oder Konfession für sakrosankt erklären und in sozusagen ganz natürlicher Verbindung hiermit die Kirchentrennung für unüberwindlich erklären. Man sollte sich keiner Täuschung darüber hingeben, daß solche Anschauungen und Verhaltensweisen bei dem „Christen auf der Straße" noch immer stark nachwirken. Es gibt sogar Christen, die noch im 17. Jahrhundert leben! — ein Blick auf Nordirland belehrt uns darüber. Sie halten offenbar — ein scheußlicher Anachronismus — die Anwendung von Gewalt für ein legitimes Mittel im „konfessionellen Kampf". Ein extremes Beispiel gewiß, doch es zeigt, was zwischen sog. „Christen" im Zeitalter der Ökumene passieren kann. Gehen wir aber vom Extrem zur Mitte der Situation über, so zeigt die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Evian (Juli 1970), wie schwer es fällt, sich auf die Ebene einer ökumenischen Sozialethik zu erheben und als Kirche in *dieser* Zeit gegenwärtig zu sein. Es ist nicht zuletzt der kirchliche Traditionalismus, der die christliche Jugend in den Radikalismus abdrängt. Was übrigens die Kirchen der „Dritten Welt" anbetrifft, so wäre es töricht übersehen zu wollen, daß es auch dort einen im 16. oder doch 19. Jahrhundert steckengebliebenen Traditionalismus gibt, der sich unerschüttert mit Aussagen des Neuen Testaments identifiziert und legitimiert, ohne sich selbst von dem tausendfach rezitierten Wort in Frage stellen zu lassen. Hierbei rechtfertigt ein falsches christliches Bewußtsein vor allem auch „nicht-theologische Faktoren", wie z. B. hergebrachte politische, nationalistische, anti-soziale Anschauungen und Verhaltensweisen. Weder Orthodoxie noch Pietismus noch der existentialistische christliche Personalismus der Gegenwart konnten bislang derartige christliche Ideologien unmöglich machen, da sie des gesellschaftskritischen Salzes ermangeln und die kritische Kraft des prophetischen Wortes vergessen haben, welches uns dem Herrschaftsrecht Gottes über das Volk Gottes unterstellt und aus ihm die durchschlagende Erkenntnis gewinnt, daß dieser Gott das *Recht des Nächsten*, vor allem des

armen und machtlosen Nächsten, unter allen Umständen und gegen alle Gewalthaber, kleine und große, bewahrt und geschützt wissen will. Es kann schon heute als eine bleibende Einsicht der ökumenischen Sozialethik verzeichnet werden, daß dies Recht des Nächsten *universal* verstanden werden muß, so daß der „ferne Nächste" miteingeschlossen wird. Er ist nicht mehr fern, sobald die Liebe in seine Not eingreift, die Liebe, die selbst universal ist und deswegen alle irdischen Grenzen und Zerklüftungen überschreitet, welche Rassen, Klassen, Nationen und Konfessionen in die Welt gebracht haben.

Man kann durchaus von Ansätzen zu einer ökumenischen Sozialethik im empirisch-geschichtlichen Sinne sprechen, wenn man „Gaudium et spes" und „Populorum progressio" untersucht und deren Aussagen mit den Dokumenten von Genf 1966 (Ökumenische Konferenz für Kirche und Gesellschaft) und Uppsala 1968 vergleicht.[1] Denn hier wird der notwendige Versuch unternommen, das Recht des Nächsten zu konkretisieren im Dialog mit den verschiedensten Nöten der großen Umwälzungen der Gegenwart. Übrigens sind auch diese Ansätze nicht ohne geschichtliche Tiefe und Hintergrund – gibt es doch gemeinsame, ethische Traditionen, die bis in die Zeit der Alten Kirche und das Neue Testament zurückreichen und zugleich über alle Zerspaltungen in der Menschheit und in der Kirche hinausweisen, weil sie die Universalität der Menschenliebe Christi bezeugen, einer Liebe, die sich unaufhörlich wandelnd immer neue Formen ihrer Gegenwärtigkeit annimmt.

Doch gerade dann, wenn wir den Blick auf unsere Welt richten, entstehen neue, berechtigte Bedenken. Muß sich denn eine „ökumenische" Sozialethik nicht in Abstraktionen und Allgemeinheiten bewegen? Ist die „Welt", mit der wir es zu tun haben, nicht die Welt größter Differenzierungen, Verschiedenheiten und Gegensätze? Ist nicht jeder Kontinent schon eine Welt für sich? Religionen, Kulturen und Sozialsysteme in überwältigender Vielzahl und Mannigfaltigkeit! Wer könnte es wagen, diese Tatsachen zu bestreiten oder geringzuschätzen?

Offenbar muß es also zahlreiche Konkretionen der Liebe im Dienst des Rechtes des Nächsten geben. Die Liebe ist, so hat uns Paul Tillich gelehrt, universal und konkret zugleich. Der Nächste, den Gott selbst uns „nahebringt" und uns gegenüberstellt, ist immer ein Mensch in einer bestimmten, geschichtlichen und sozialen Situation, und jede Hilfeleistung muß diese kennen und in sie eintreten; sie muß ihre eigenen, europäischen oder amerikanischen, theologischen und nichttheologischen Voraussetzungen kritisch überprüfen, damit die aufgebrachten Hilfsmittel situationsgemäß und menschgerecht angewendet werden und nicht an der Wirklichkeit des Nächsten vorbeigehen. Der ökumenische Charakter der christlichen Sozialethik im Zeitalter der sog. „werdenden Weltgesellschaft" schließt also die geschichtliche Konkretion ein und nicht aus. Das Ökumenische bedeutet eine Art von „Allgemeinheit", die gar nichts mit „Abstrak-

tion" zu tun hat, weil *diese* Allgemeinheit aus der Welt=Liebe Gottes entspringt, welche in „der" Menschheit und „dem" Menschen immer konkrete Einzel=menschen und Menschengruppen vor sich sieht und ergreift.

In derartigen, höchst fragmentarischen Hinweisen und Reflexionen sind einige theologische Voraussetzungen enthalten, die ausgesprochen werden müssen, soweit dies in der gebotenen Kürze möglich ist.

Alle christliche Ethik, in welchem Zeitalter auch immer, lebt aus der in Christus sich ereignenden Menschenliebe und „Humanität" Gottes. Diese ergreift alle Menschen und alle geschichtlichen Situationen. Ökumenisch ist die christliche Sozialethik, insofern sie mit Wort und Tat diese Menschenliebe Gottes bezeugt, was immer nur in dieser oder jener Zeit und Gesellschaft geschehen kann. Dies ist die *erste* Voraussetzung der ökumenischen Sozialethik, an der alles hängt. Sie hat den Charakter der universalen Konkretheit und der konkreten Universalität.

Hiermit ist die *Relativierung* und Begrenzung aller Differenzierungen in Ge=schichte und Gesellschaft gegeben; alle Grenzen werden transparent und über=schreitbar. Rassen, Klassen, Kulturen und Konfessionen sind keine absoluten Größen mehr. Die Liebe Gottes fragt durch sie alle hindurch nach der Wah=rung des Rechtes des Nächsten. Diese gesellschaftskritische Grundfrage wird an alle gesellschaftlichen Gefüge und Systeme gerichtet. Die Liebe überschreitet den Status quo; sie sagt nicht einfach Ja und Amen zu dem, was ist.

Denken wir aber auch nur einen Augenblick an die Christen und die Kirchen als die höchst fragwürdigen, menschlichen und geschichtsbedingten Träger der Liebe Christi, so sehen wir sogleich, daß diese *kirchenkritisch* ist und sein muß, wenn die christliche Gesellschaftskritik nicht unglaubwürdig werden soll. Die Demaskierung des Priesters und Leviten, die an dem unter die Räuber Gefal=lenen vorübereilen, muß ständig und in jeder Kirche vollzogen werden. Auch Päpste, Bischöfe und Kirchenpräsidenten können nicht ungeschoren bleiben. Das Recht des Nächsten steht *über* dem König David. Das zeigt dem König der Pro=phet Nathan. Das gleiche gilt aber auch von den „Königen" in den Kirchen. Bevor das Jammergeschrei über die „kritische Gemeinde" und kritische Priester=gruppen angestimmt wird, sollten sich alle Christen und christlichen Gruppen fragen, ob sie kirchenkritisch, und das heißt selbst=kritisch, gedacht und ge=handelt haben. Fromme Leute neigen dazu, sich selbst in allzu nahe Verbindung mit dem Heiligen Geist zu bringen, und sie legen großen Wert auf die „Unter=scheidung der Geister", doch fällt es ihnen sehr schwer anzunehmen, daß sie selbst die Geister seien, von denen sich die Kirche trennen muß, wenn sie ihrem Weltdienst=Auftrag gehorchen will.

Hiermit ist nicht die *zweite* grundlegende Voraussetzung der ökumenischen Sozialethik aufgehoben, nämlich die heilsgeschichtliche Wirklichkeit der *einen* Kirche, die ebensosehr Gegenwart wie Zukunft ist — keine Illusion, und keine

Fiktion, auch keine Addition von Teilkirchen, kein Synkretismus aus Konfessionen, sondern die eine, heilige, apostolische und katholische Kirche als eine pneumatische Realität in der Geschichte, als die ständige Reformation der historisch etablierten Kirchen, die den letzteren überhaupt erst Buße und Selbstkritik möglich macht, in welcher der Heilige Geist die Liebe zum Nächsten und seinem Rechte weckt. Dies ist die ökumenische Christenheit, welche die Grenzen der Traditionen und Konfessionen überschreitet, nicht um des Zerstörens von Althergebrachtem als solchen willen, sondern um die Kirche elastisch und bereit zu machen für ihren Welt-Auftrag, um sie offenzuhalten für ihre eigene Zukunft in einer von Katastrophen bedrohten und von Revolutionen geschüttelten Welt, in der es für die Ängstlichen und Hoffnungslosen nichts Verläßliches und Beständiges mehr zu geben scheint. Es ist die Kirche, die sich um der Zukunft des Menschen willen in den Strudel des Weltgeschehens hineinstürzt — eine Kirche, die weder ihr Geld noch ihre Institutionen und Häuser um ihrer selbst willen hat. Diese Kirche ist zum Exodus der Liebe aus allem zuvor Gebauten und historisch Gestalteten bereit und fähig, wenn es um die wirksame Hilfe für den Menschen geht und die alten kirchlichen Einrichtungen und Gewohnheiten für die neuen Dienst-Aufgaben nicht mehr taugen. Es gilt für die ganze Kirche: Wer die Hand an den Pflug legt, soll nicht zurückschauen, oder er wird untauglich für das Reich Gottes. Das gilt auch vom Dienst der Liebe, auch von den Überlegungen und Weisungen der Sozialethik.

Wenn wir hier von „Voraussetzungen" sprechen, so ist dies Wort im theologischen Sinne zu verstehen: sie hängen von dem ab, was Gott getan hat, tut und tun wird.

Paradoxerweise wird die Möglichkeit und Notwendigkeit der ökumenischen Sozialethik von der sog. „Welt" her gestützt und von der Weltbezogenheit der Kirche aus sichtbar. Denn die Kirchen der ganzen Welt stehen ja weithin denselben Problemen gegenüber, jedenfalls überall dort, wo die Völker und Gesellschaftskörper von der Dynamik, der verändernden Macht der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation ergriffen sind, der größten Macht der sozialen Veränderung in unseren Tagen.

Der fluchbeladene, durch Ausbeutung und Ausbeuter belastete Gegensatz zwischen den reichen und den armen Nationen, Elend und Hunger in weiten Teilen der Welt, der Zerfall alter Sozialordnungen, die Herrschaft von Diktatoren, die zunehmende Brutalisierung des politischen Lebens, die revolutionären Bewegungen in der Jugend, zumal der etablierten Gesellschaften, die Frage nach dem ethischen Recht zur Revolution angesichts unerträglich gewordener Zustände der sozialen Ungerechtigkeit und der Unterdrückung — solche Stichworte zeigen die ungewöhnliche Breite einer durchgehenden, um sich greifenden Welt-Problematik, der sich alle Kirchen gegenübersehen, gleichviel in

welchem Maße. Die oben genannten ökumenischen Dokumente zeigen durch ihre Analysen wie durch ihre Antwort-Versuche die Verbreitung und das Gewicht solcher Probleme und Nöte, so verschieden auch einzelne Akzente gesetzt sein mögen. Es gibt auch Probleme der ökumenischen Bewegung, die man fast schon als traditionell bezeichnen kann: die Sicherung des Friedens im Atomzeitalter, der Kampf mit dem Nationalismus und der Rassendiskriminierung, die Sorge um die praktische Anerkennung der Menschenrechte.

Eine umfassende und zugleich vielschichtige Problematik der modernen Gesellschaft ruft nach Antworten einer ökumenischen Sozialethik, die ebenso weltoffen wie gesellschafts- und ideologiekritisch sein müssen — Antworten, die geleitet sind von der Frage nach dem Recht des Nächsten und dem Zielbild einer „humanen Gesellschaft".[2]

Blickt man etwa in die Lehrbücher der theologischen Ethik bzw. der Moraltheologie aus den ersten vierzig Jahren dieses Jahrhunderts hinein, so ermißt man das gewaltige Ausmaß des Umdenkens und des Neu-Denkens, zu dem wir durch die „totale Revolution" der Gegenwart genötigt werden. Die ethischen und sozialethischen Traditionen reichen auf der ganzen Linie nicht mehr aus, mögen sie nun lutherischer, puritanischer oder römisch-katholischer Herkunft sein. Um so wichtiger, um so schwieriger wird die Frage nach den Maßstäben und Kriterien für die Antworten. Eine kritische Untersuchung dessen wäre nötig, was und wie die ökumenischen Dokumente der letzten Jahre geurteilt und geantwortet haben; eine solche würde die Weiterführung der sozialethischen Arbeit in der Ökumene sehr erleichtern.

Selbstverständlich sind die oben vorläufig gewählten Formeln vom Recht des Nächsten oder der Menschenliebe Christi nicht ausreichend; sie gehören in einen größeren Kontext hinein. Dann stellt sich z. B. die Frage nach dem Verhältnis der Liebe Christi zu den sozialethischen Leit- und Norm-Begriffen, die in aller Munde sind: Freiheit, soziale Gerechtigkeit, Humanität, Friede, Partnerschaft, Gleichheit —, um nur die wichtigsten zu nennen. Alle diese human-ethischen Kategorien können zu Ideologien erhöht werden und erstarren. Trotzdem sind sie als Leitbegriffe der Sozialethik einschließlich der Ethik des Politischen unentbehrlich. Das Verhältnis der Agape zu ihnen ist ein dialektisches, positiv-kritisches. Denn die Liebe will Freiheit der Person und soziale Gerechtigkeit; sie inkarniert sich in geschichtlichen Gestalten der weltlichen Humanität, ohne in diesen aufzugehen. Als versöhnende, vergebende und opfernde Liebe transzendiert die Agape alle Humanität und alle Institutionen des sozialen Handelns der Kirche. Die Agape wehrt aller Ideologisierung des Menschen, seiner Ideen und Verhaltensweisen. Der kleinste Fortschritt in Sachen der sozialen Gerechtigkeit gilt ihr mehr als der leere Radikalismus des „alles oder nichts", der sich heute den historisch etablierten Gesellschaften entgegenwirft, deren Gebrechen

aber gar nicht Herr werden kann. W.=D. Marsch hat gesagt, das Handeln der Christen sei „revisionistisch". Diese Formel soll und kann aber den *radikalen Reformismus* nicht ausschließen, der von der Agape ausgeht.

Außerdem muß die ökumenische Sozialethik mit jenen Fällen rechnen, in denen allein der revolutionäre Widerstand ein System der Gewaltherrschaft und der sozialen Ungerechtigkeit zerbrechen kann. Wie grundsätzlich um die Humanisierung der Gesellschaft, so geht es hier für Christen um die Humanisierung der Revolution, die Gewalt anwendet. Die christliche Sozialethik stellt die nüchterne, realistische Frage: Was kommt danach? Folgt auf den Sieg der Revolution nur eine neue Gewaltherrschaft? Nur die Herrschaft einer anderen Unterdrückerklasse? Oder dient die Revolution wirklich der Befreiung der bisher Unterdrückten und der sozialen Gerechtigkeit? Diese Fragen können nur am konkreten Ort des sozialen Handelns entschieden und nicht vorher theoretisch beantwortet werden. Zwar kann für Christen die gewaltsame Revolution immer nur die Ultima ratio sein, vor welcher alle Mittel der friedlichen Reform zu erschöpfen sind. Aber das Recht des Nächsten — im Plural verstanden — kann in Grenzfällen auch die Beteiligung von Christen an einer revolutionären Aktion gebieten. Eine solche zu unterlassen und nur mit Worten Mißstände zu beklagen und zu rügen, führt in „soziale Schuld" hinein. Wo Reformen nicht mehr möglich sind, gibt es ein sittliches Recht der Revolution.

Man muß freilich das hier entstehende Dilemma sehen. Der Christ, der in der Revolution zur Waffe greift, macht sich schuldig. Wie auch die Entscheidung des Christen ausfallen mag: ob für oder wider die Revolution —, er macht sich schuldig und bedarf der Vergebung.

Es ist nicht unsere Meinung, daß man mit so kurzen Sätzen das große Problem der Revolution lösen könnte, das heute vor uns steht. Uns kommt es vielmehr in diesem Zusammenhang nur darauf an, daß wir hier auf den Gestaltwandel der Liebe in der Welt stoßen, der Luther immer wieder beschäftigt hat: die Liebe muß sich der Härte der Strafe, der weltlichen, politischen Machtmittel bedienen — um des Nächsten willen. Das Recht des Nächsten auf Leben, Freiheit, menschenwürdiges Dasein kann solches Handeln geradezu fordern und gebieten! Aber — und diese Frage hat Luther nicht beantwortet, und auch heute gibt es noch keine überzeugende Antwort —, aber wo liegen denn die *Grenzen* für diese „Verweltlichung" der Agape? Wo gerät sie im weltlichen Handeln in einen so tiefen Widerspruch zu sich selbst, daß ihr Wesen als Agape Christi verletzt wird, also die Liebe nicht mehr Liebe bleibt? Die *gewaltlose* Aktion kann eine echte Demonstration der Liebe sein. Aber auch ihr sind Grenzen gesetzt; auch sie kann zur moralischen Ideologie entarten. Es ist z. B. zu bezweifeln, daß eine unterdrückte Rasse allein durch Anwendung von Mitteln der gewaltlosen Aktion zum Ziele ihrer Befreiung gelangen kann, wenn ihre Beherrscher allein im Be=

sitze aller politischen und militärischen Machtmittel sind. Der Verweis auf den Weg der Gewaltlosigkeit kann offenbar nicht in allen Fällen die aufgeworfene Frage nach den Grenzen der Verweltlichung der Agape beantworten. Andererseits: ohne weltliche Gestalt in der Humanität, in der sozialen Reform, in der Gesellschaftskritik bliebe die Liebe irreal und entwürdigte sich selbst zu einer moralischen Ideologie.

Wenn es bei Paulus in 1. Kor. 13 heißt, daß alle Geistesgaben ohne die Liebe fruchtlos und nichtig sind, so dürfte dies erst recht von der moralischen Vernunft und der Humanität gelten. Was ist Freiheit ohne Liebe? Sie wird immer in die Gefahr der schon von Hegel gesichteten „entleerten" Freiheit geraten. Was ist soziale Gerechtigkeit ohne Liebe? Sie müßte in einem formalistischen „Suum cuique" erstarren. Christlich, theologisch geurteilt, fragen alle Kategorien der humanen Ethik nach der Liebe. Aber das läßt sich nur von Christus her sagen und verstehen.

Mit Hilfe dieser – hier nur angedeuteten – Dialektik von Agape und humanem Ethos sind die Probleme der sozialen Weltumwälzung zu untersuchen, so der Nationalismus, der Rassismus, die spezifischen Formen der Ausbeutung von Menschen und Völkern im „Neokolonialismus" und Spätkapitalismus, ebenso aber auch die Mängel der traditionellen christlichen Wirtschaftsethik in allen Kirchen, wie z. B. das irrealistische Festhalten an längst überalterten Eigentumsvorstellungen bürgerlicher Provenienz. Erforderlich ist ferner eine neue Untersuchung des Macht-Begriffes; denn die technische Zivilisation hat – z. B. durch die ABC-Waffen – die Qualität und die Quantität der Macht gründlich verändert. Dies alles sind weltweite Probleme einer ökumenischen Sozialethik. Ebenso wichtig ist die Auseinandersetzung mit der modernen Futurologie, weil der Mensch begonnen hat, sich der Zukunft zu bemächtigen und die Zukunft zu planen.[3] Damit tritt ein neuer Aspekt der Anthropologie auf. Auch das Verhältnis von Eschatologie und Futurologie dürfte dialektisch zu fassen sein.

Für verschiedene Kontinente und Situationen bedürfen wir verschiedener Modelle einer zukünftigen *humanen Gesellschaft*, verbunden mit der kritischen Aufdeckung der Entfremdungs-Phänomene in den heutigen Gesellschaftskörpern, gewordenen und werdenden.

Das geschichtliche *Futurum* der humanen Gesellschaft ist nicht mit dem *Eschaton* zu verwechseln, das jedes geschichtliche Futurum transzendiert und in seiner Vorläufigkeit als „Vorletztes" enthüllt.

Aber die Rede von der eschatologischen Bestimmung des Menschen schließt Wahrheit und Recht der profanen Zukunftsplanung der humanen Gesellschaft in sich ein. Denn eben *der* Gott, der den Menschen zu seinem Reiche berufen hat, hat dem Menschen Würde und Wesen des Humanum verliehen und die Kirche zum Anwalt des Menschen auf dieser Welt eingesetzt; seine – tradi-

tionell ausgedrückt – „zeitliche Wohlfahrt" und das „Gemeinwohl" der menschlichen Gesellschaft sind daher legitime Gegenstände und Aufgaben der ökumenischen Sozialethik. Man muß diese ebensowohl eschatologisch wie anthropologisch wie christologisch begründen. Denn das sind ja sich gegenseitig erhellende und stützende Kategorien, die in einen Gegensatz zueinander zu bringen höchst töricht und ein Verstoß gegen die „theologische Logik" wäre.

Aus dem soeben Angedeuteten ergibt sich auch, daß wir nicht nur vom *Gebot* Christi sprachen, als oben von der Nächstenliebe und dem Recht des Nächsten die Rede war; denn die Liebe ist ja die Agape *Christi*, also Gnadenmacht und Gnaden-Erweisung. Das Gebot der Liebe ist ein Imperativ der Gnade, und daher das Gebot von der Vollmacht begleitet, den Nächsten mit der Tat zu lieben. Das Gebot steht also nicht isoliert da, und wir richten auch nicht eine neue Gesetzlichkeit auf. Jedoch darf diese traditionelle Abgrenzung nicht die Einsicht verdunkeln, daß Kirchen, Christen und Menschen heute der Entfaltung und der Konkretisierung des höchsten, kritischen Gebotes der Liebe bedürfen, Ausformung in Weisungen und Forderungen der sozialen Humanität. Mit dem „Tun, was vor der Hand ist" (Luther) und dem „ama et fac quod vis" (= liebe, und dann tu, was du willst; Augustin) kommen wir in der modernen christlichen Sozialethik längst nicht mehr aus. Das von der lutherischen Theologie der Vergangenheit öfters als „gesetzlich" verurteilte „Sozialprogramm" ist genau das, was wir brauchen, wenn es die Humanisierung der Gesellschaft im Blick hat. Die humane Gesellschaft ist das Hauptstück einer recht verstandenen, christlichen Futurologie und eine Fortbildung der ökumenischen Ziel-Maxime „verantwortliche Gesellschaft".

Wenn wir von der Agape Christi sprechen, so sehen wir uns auf *die Inkarnation* Christi zurückverwiesen. Erst von hier aus empfangen Formeln wie „Kirche für die Welt" oder „gesellschaftliche Diakonie der Kirche" oder „gesellschaftskritische Theologie" ihr Recht und ihre Wahrheit. Denn Christus ist A und O, der Erste und der Letzte; er ist in der Welt und bei der Welt in der Kraft seiner Erscheinung im Fleische. Die viel verhandelte „Konfrontation" oder das Gegenüber von Kirche und Gesellschaft kann nicht das letzte Wort sein. Die Inkarnation weist die Sozialethik darüber hinaus. Es gibt eine gleichsam vorlaufende *Einheit* von Kirche und Gesellschaft,[4] Kirche und Menschheit, die in der Inkarnation begründet ist. Denn Christus ist der wahre Mensch. Hierdurch ist die Kirche ermächtig und berufen, sich des Menschen anzunehmen, des Menschen als sozialer und institutioneller Existenz, des wirklichen Menschen in all seinen Bindungen und Entfremdungen. Weil Inkarnation, darum Sendung der Kirche in die Welt und an die Welt, darum die Möglichkeit der Begegnung und des Dialogs von Kirche und Gesellschaft, auch der säkularen, profanen Gesellschaft. Denn gerade in dieser ist das Humanum des Menschen zur Frage und

Aufgabe geworden; gerade diese hat den „Mythos Mensch" geschaffen und fragt inmitten der „zweiten" künstlichen, durch die Technik geschaffenen Welt nach der Zukunft des Menschen, dessen Macht und Ohnmacht nie so groß gewesen sind wie heute. Von der Inkarnation aus kann und muß der „Mythos Mensch" entmythologisiert werden, aber dies darf die christliche Ethik nicht dazu führen, an der großen und legitimen Frage vorbeizugehen, die in ihm enthalten ist. Die traditionellen Antworten auf die Frage, was der Mensch sei, reichen deswegen nicht mehr aus, weil der Mensch in ein neues Zeitalter eingetreten ist, nämlich das Zeitalter der technisierten Welt. Die christliche Ethik und Sozialethik kennt aber eine Hoffnung für den Menschen, der von sich selbst entfremdet und in der Lage ist, sich selbst zu zerstören.

Aus solchen Hinweisen, so fragmentarisch und unausgeführt sie sein mögen, erhellt, daß die ökumenische Sozialethik eine kritische, gesellschaftskritische „Theologie der Welt" sein muß. Nur so kann sie offenbleiben für die Zukunft des Menschen, der Gesellschaft und der Kirche. Im Ringen mit allen möglichen Ideologien muß sie ihre *kritische Solidarität* mit dem Menschen bewähren, der mehr ist und wichtiger als alle Ideologie. Die christliche Ethik verficht das Recht des Nächsten von der Herrschaft und dem „Rechte" Gottes aus. Sie ist gesellschaftskritisch im Namen des Gottes, welcher der Anwalt der Armen, der Machtlosen, der Rechtlosen und Unterdrückten ist und die Wahrung des Rechtes des Nächsten von uns fordert. Diejenigen, die Hungernde gespeist, Dürstende getränkt und Nackte bekleidet haben, sind die „Erben" des Reiches Gottes (Matth. 25, 31ff.).

Die Nötigung der ökumenischen Bewegung, sich mit den Problemen der Sozialethik zu befassen, sitzt historisch wie theologisch gesehen sehr tief. Seit der Saloniki-Konferenz von 1959 über die Probleme des „rapiden sozialen Umbruchs" sind diese Bemühungen besonders intensiv.[5] Ihren vorläufigen Höhepunkt hat dies Ringen um die Nöte und Krisen der modernen Gesellschaft auf der Konferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 erreicht.[6] Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen wie Uppsala 1968 sind nicht der geeignete Ort und bieten nicht die Voraussetzungen für eine Überholung und Vertiefung der Analysen und Antworten jener großen Genfer Experten-Konferenz. Man muß also methodisch von „Genf 1966" sowie von den ungefähr gleichzeitigen römisch-katholischen Verlautbarungen ausgehen. Doch schon seit der Stockholmer Weltkirchenkonferenz von 1925 hat sich ja die Bewegung für „Praktisches Christentum" den Problemen von Gesellschaft, Staat und Wirtschaft gestellt. Das gleiche gilt von Oxford 1937 und den Studienkonferenzen vor und nach Oxford. Als Grund dafür ist nicht nur die viel beschriebene „Herausforderung" durch die moderne säkulare Welt namhaft zu machen. Man hat vielmehr mit Ernst und Eifer versucht, Maßstäbe und Problemlösungen zu finden, die sich

gegenüber dem Gebot der Nächstenliebe rechtfertigen und von diesem aus begründen lassen. Die Bergpredigt hat sich auch in der Geschichte der ökumenischen Bewegung als eine Macht erwiesen, die heilsame Unruhe stiftet und die Kirchen des Weltrundes im Bewußtsein und Handeln über das Hergebrachte und Gewohnte hinausdrängt. Wir dürfen gewiß sein, daß die Bergpredigt dies auch fernerhin tun wird. Sie wird – und dies ist bemerkenswert! – nicht etwa nur individual-ethisch, sondern bewußt sozial-ethisch verstanden und interpretiert. Denn die radikale, unbedingte und universale Forderung der neuen Gerechtigkeit und der Liebe erschüttert Kirche und Gesellschaft, relativiert ihren Gegensatz. Sie überschreitet alle historisch ausgebildeten Formen des christlichen Ethos. Sie bewahrt die (notwendige) christliche Gesellschaftskritik vor allem hochmütigen und besserwissenden Pharisäismus. Das Gebot Jesu hält das „Salz der Erde" rein und wirkungskräftig, es läßt das „Licht der Welt" leuchten (Matth. 5, 13ff.). So verschiedenartig, widersprüchlich und begrenzt nach Herkunft und Gehalt die Theologien sein mögen, derer man sich in der ökumenischen Bewegung bedient hat und bedient, das Bewußtsein, unter diesem Gebot zu stehen und von ihm geleitet dem Menschen dienen zu müssen, ist immer wieder durchgebrochen. Kirchen unter diesem Gebot bekommen es mit dem wirklichen Menschen als ihrem Nächsten zu tun, den „fernen Nächsten", der gar nicht mehr fern ist, eingeschlossen.

Zu dieser sozialethischen Interpretation der Bergpredigt gehört es auch, daß in den letzten Jahren immer deutlicher der Nächste *im Plural*, als Nächstenschaft in Erscheinung getreten und verstanden worden ist. Der Nächste kann ein hungerndes Volk sein oder eine proletarisierte Gesellschaftsgruppe. Sind doch die Nöte unserer Gesellschaft vorwiegend Gruppen-, ja Massen-Nöte, und viele Bedrängnisse des einzelnen Menschen ergeben sich aus ihnen, aus den Konflikten und Leiden in der sozialen Dimension.

Da das Liebesgebot universal und konkret zugleich ist, und da die Liebe Christi die Kraft der Selbstverwandlung besitzt, so ist es auch auf die neuen Konflikte und Strukturen der heutigen Gesellschaft anwendbar. Die Herausforderung der Kirchen durch die Gesellschaft und die Nötigung zum Dienst durch das Liebesgebot stehen nicht im Widerspruch zueinander, sofern unsere erste Voraussetzung gilt, die Zuwendung Gottes zum Menschen. Daraus ergibt sich auch, daß die ökumenische Sozialethik weder eine abstrakte Normen-Ethik noch eine sog. Situations-Ethik darstellt. Das ist eine grundfalsche Alternative. Denn das Liebesgebot ist keine abstrakte Norm, und keine Situation der Welt gibt aus sich ethische Maßstäbe her.

*

Fragwürdig ist die ökumenische Sozialethik nur für den, der in überholten ethischen Traditionen seiner Kirche steckengeblieben ist. Etwas ganz anderes ist es, daß sie zahlreiche, noch ungelöste Probleme aufwirft. Damit dient sie aber der *Modernität* der christlichen Ethik, damit denkt sie für heute und morgen. Unbedingt notwendig ist die ökumenische Sozialethik für alle Kirchen der Welt, weil sich die Probleme der technisierten, säkularen Weltgesellschaft nicht mehr von der engen Basis einer Partikularkirche aus bewältigen lassen. Problemen und Konflikten im Weltmaßstab kann allein eine ökumenische Sozialethik begegnen. Doch nicht die Weltnöte als solche konstituieren sie, sondern die liebende Zuwendung der Christenheit, die unter dem göttlichen Gebot der Liebe steht, zu den Menschen, Völkern und Gesellschaftsgruppen, die unter diesen riesenhaften Weltnöten zu leiden haben und nach Hilfe rufen.[7]

ANMERKUNGEN

[1] Siehe *H.-D. Wendland*, Die ökumenische Bewegung und das Zweite Vatikanische Konzil. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Abt. Geisteswissenschaften, Heft 145, Köln – Opladen 1968.

[2] Vgl. „Humane Gesellschaft", hrsg. von *Trutz Rendtorff* und *Arthur Rich*, Zürich 1970 (Festschrift für H.-D. Wendland). Dieser Band entwickelt in ökumenischer Weite Probleme und Aspekte der humanen Gesellschaft; er befaßt sich sowohl mit der „Theologie des Humanum" als auch mit der Kritik der Gesellschaft und mit der Humanität des gesellschaftspolitischen Handelns. Siehe Besprechung S. 487 f.

[3] Vgl. die lehrreiche Schrift von *Wolf-Dieter Marsch*, Zukunft. Stuttgart 1969. Zur Wirtschaftsethik siehe jetzt *Hartmut Weber*, Theologie, Gesellschaft, Wirtschaft. Göttingen 1970.

[4] Vgl. zur näheren Begründung und Erläuterung: *H.-D. Wendland*, Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft. 2. Aufl., Gütersloh 1968, S. 64 ff. („Über die Einheit von Kirche und Gesellschaft").

[5] Vgl. die deutsche Fassung des Saloniki-Berichts in der Zeitschrift für Evangelische Ethik, 1960, S. 257 ff.

[6] Die Dokumente dieser Konferenz findet man in dem Band „Appell an die Kirchen der Welt", hrg. von *Hanfried Krüger*, Stuttgart 1967.

[7] Einige materielle Ergänzungen bietet der Aufsatz des Verfassers „Fragen der ökumenischen Sozialethik" in: Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft, hrsg. von *H.-D. Wendland*, Göttingen 1969, S. 29 ff. – *Hans Dombois* hat (in einer dem Verfasser persönlich zugeleiteten Stellungnahme vom Mai 1970) besonders auf die Bedeutung der *Subjekt*-Frage, der Frage nach den Trägern des sozialethischen Handelns hingewiesen und die enorme geschichtliche Sozialwirkung der *Großkirchen* betont, während der Verfasser des obigen Aufsatzes die positive Funktion aktiver kleiner Dienstgruppen des öfteren besonders herausgearbeitet hat. Ich stimme H. Dombois darin zu, daß hier keine falsche Alternative gebildet werden darf, mache aber zugleich auf die geradezu tragische Unbeweglichkeit vieler großer Kirchen aufmerksam. – *Karl Heinz Pfeffer* hat soeben eine nüchterne und höchst kritische Analyse der ökumenischen Diakonie gegeben unter dem Titel „Der ferne Nächste – die ökonomisch-soziale Entwicklung der armen Länder als ethische Aufgabe" in: Humane Gesellschaft, a.a.O., S. 307 ff.

Mission im weiteren Sinne
Zur Begründung ihrer Funktion in der Gegenwart

VON HORST BÜRKLE

Daß Kirche und Mission zusammengehören, hat die Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi 1961 durch den Zusammenschluß der beiden Welträte (IMC und WCC) deutlich zum Ausdruck gebracht. Mission gehört zum Wesen der Kirche. Sie ist nicht nur eine besondere Funktion, sondern Lebensausdruck der Christenheit. Als eine generelle Feststellung ist dieser Satz in der ökumenischen theologischen Diskussion unbestritten geblieben. Kontrovers dagegen erscheint die Frage, was denn nun unter Mission zu verstehen sei. Hier sehen wir uns heute einer breiten Skala von theologischen Meinungen gegenüber. Sie im einzelnen hier darzustellen, ist nicht die Aufgabe dieses Beitrages. Wir wollen vielmehr bis zu jener „Schallgrenze" der heutigen Diskussion vorstoßen, jenseits derer der Begriff „Mission" nicht mehr akzeptabel erscheint, ja — zum Inbegriff eines seine faktische Rolle überschätzenden Christentums geworden ist. Man spricht dann vom Zeitalter der Mission, das seinem Ende entgegengeht. Es wird ineins gesetzt mit dem Zeitalter der expansiven Bewegungen, die vom Westen in weite Bereiche der asiatischen und afrikanischen Welt ausgingen. Dem 16. und 17. Jahrhundert als der Zeit der großen Entdeckungen und dem 18. und 19. Jahrhundert als der Zeit der kolonialen Eroberungen korrespondiert dann das „Jahrhundert der Mission" als die große Zeit der „Ausbreitung des Christentums" in der außereuropäischen Welt.

Daß hier geschichtliche Zusammenhänge bestehen, kann nicht bestritten werden. Aber eben darin liegt auch der Grund für ein doppeltes Mißverständnis. In beiden Fällen handelt es sich um eine Fixierung dessen, was unter Mission verstanden wird. Für die einen erscheint die „Ausbreitung des Christentums" aufs Ganze gesehen zu ihrem Ende gekommen zu sein. Für sie erscheint christliche Mission nicht allein als ein Anachronismus in einer Welt, die im Begriff ist, ihre letzten geschichtlichen Reservate einer *worldcivilization* zu integrieren. Im Grunde aber meinen sie mehr: Christliche Mission wird in dieser Sicht zu einer den Fortschritt der Menschheit hindernden, weil diesen Integrationsprozeß im Grunde verneinenden unzeitgemäßen Bewegung. Mission gilt als Chiffre für die Weigerung, den geschichtlichen Beitrag des Christentums als einen partiellen Beitrag im Dienste umfassenderer Menschheitsziele aufgehen zu lassen. Relevant ist in

dieser Sicht das Christliche nur noch insofern, als es sich nicht nur seines religiösen Sondergutes, sondern seines religiösen Charakters überhaupt zu entäußern vermag und in den großen Strom einer gesamtgesellschaftlichen Fortschrittsideologie einzumünden vermag. Dem pseudo-theologischen Monstrum einer „Theologie nach dem Tode Gottes" entspricht die radikale Verneinung eines dem christlichen Sendungsauftrag eigenen Auftragsbewußtseins im Sinne einer Zuwendung zu anderen. Die Mission der Kirche wird trotz aller nachträglichen geschichtlichen Widerlegung der hegelianischen Zielansprache der Geschichte zu einem späten Zeitpunkt einer ideal konzipierten Gesellschaftsutopie geopfert. An die Stelle des absoluten Staates ist die absolute Gesellschaft getreten. Die Regeln, nach denen sich die Harmonie der einen Menschheit herstellen läßt, erscheinen verfügbar. Die Menschlichkeit des Menschen wird damit zur Aufgabe vernünftiger Planung. Niemand wird die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, die zwischen christlichem Glauben und der Befreiung des Menschen zu verantwortlicher Weltgestaltung bestehen, leugnen. Die Geschichte der Mission ist immer auch die Geschichte der Befreiung des Menschen aus Weltflucht oder aus dämonengebundener, magischer Abhängigkeit zur Freiheit der Gotteskindschaft im Umgang mit Welt. Hier liegt der innere, theologisch notwendige Zusammenhang von missionarischer Verkündigung und der sie begleitenden Veränderung der Umwelt. Missionsschule, Hospital und technische Unterweisung sind Ausdruck dieses notwendigen inneren Zusammenhanges.

Was ist in dieser Sicht der Ablösung der christlichen Mission durch Menschheitsentwicklung geschehen? Die Vertreter dieser Forderung haben — und das bleibt ihnen unbestritten — einen notwendigen Zusammenhang erkannt. Aber sie zerstören diesen Zusammenhang, indem sie das eine durch das andere ersetzen wollen. Damit aber müssen sie letztlich auch das einbüßen, was für sie als einzig mögliche Zielsetzung im Sinne von gesellschaftlicher Gestaltung an die Stelle der christlichen Mission zu treten hat. Und genau hier liegt der Wechsel vom Realismus christlichen Glaubens und Hoffens in den Bereich der politischen Utopie. Das ist das eigentlich Tragische in der Verneinung der Mission der Kirche. Biblisch läßt sich das am Kontext gerade jener Stelle verdeutlichen, die sich auf den göttlichen Auftrag, die Welt bewohnbarer zu machen, bezieht. Die Aufforderung Jahves in Gen. 9 setzt die post-lapsarische Situation des Menschen voraus. Als Weisung steht sie nicht für sich, sondern ist integraler Bestandteil der Sendung Israels im Blick auf die Völker. Nur im Zusammenhang dieses Zieles Jahves, seine Herrschaft durch Israel den Völkern bekanntzumachen, hat die Aufforderung zur Weltbemächtigung des Menschen ihren Sinn. Weder bleibt Jahveglaube eine isolierte Stammesreligion, noch geht er auf Grund dieser Weisung auf in Weltentwicklungstheorie. Das Heil der Welt bleibt gebunden an den Vollzug der Sendung des Volkes Gottes. Es ist gerade nicht der freie, der

paradiesische Mensch, der sich aus den Trümmern des Turmbaues zu Babel noch seine *Brave New World* baut – autonom mit der Devise: „Wir machen uns die Welt untertan". Mit dieser Ermächtigung geht die erhöhte Abhängigkeit von dem Hand in Hand, in dessen Auftrag die Welt wieder bewohnbar und die Menschen menschlicher werden sollen.

Wir brauchen hier die Konkretisierung dieses inneren Zusammenhanges von religiöser Sendung und gesellschaftlicher Gestaltung in der Geschichte des Christusgeschehens nicht nachzuzeichnen. Die geschichtliche Leistungsschau israelitisch-christlicher Weltgestaltung und -veränderung ist aufs Ganze gesehen so eindeutig auch wiederum nicht, als daß sie die Mission des Glaubens an die Völker der Welt beweisen, geschweige denn als das allen Menschen Einsichtige an ihre Stelle treten könnte. Wer die Unzweideutigkeit der Werke sucht und dazu auf das missionarische Zeugnis des Glaubens verzichten zu müssen meint, sollte sich nicht wundern, wenn auch sein „praktischer" Beitrag im Zwielicht bleibt. Die Ambivalenz des Tuns unterscheidet sich von der Ambivalenz des Glaubens nur in der Dimension. Warum sich heute ein einzelner oder ein ganzes Unternehmen in der Dritten Welt engagiert, ist ja auch erst hinsichtlich seiner verschiedenen Motivationen zu hinterfragen. Wenn heute immer wieder die Forderung erhoben wird, Motive und Zusammenhänge westlicher Engagements in Ländern der Dritten Welt kritisch zu durchleuchten und verborgenen „Kolonialismus" an den Tag zu bringen, dann liegt hierin ein sehr deutlicher Hinweis auf den Bereich, in den die religiöse Seite der Sendung der Kirche verweist.

Die Tatsache, daß die Gesellschaft auch in ihren humanitär deklarierten Hilfsaktionen der ständigen Kritik unterworfen wird, erinnert jedenfalls – nolens volens – daran, daß die Mission zu Recht – um eine heute geläufige Unterscheidung aufzunehmen – die „Praxis" nicht aus der Verklammerung mit der sie bedingenden „Theorie" entläßt. Theorie nun allerdings nicht verstanden im Sinne irgendwelcher „Theoriebildung", sondern als eine im Auftrage und in der Gegenwart Jesu Christi erfolgende Primärveränderung des Menschen selbst. Die Symbole, mit denen die christliche Tradition diese Notwendigkeit bezeichnet (Wiedergeburt, Umkehr, Nachfolge u. a. m.), sind ihrer Natur nach religiöse Symbole, die die Erneuerung des Menschen aus der göttlichen Tiefe seines Seins zur Voraussetzung haben. In einer Zeit der maßlosen Überschätzung des Menschen und seiner „Entwicklungsfähigkeit" steht der Auftrag zur Mission für eine nüchterne Grundeinsicht christlichen Glaubens: Nicht wer die Verhältnisse verändert, schafft damit auch schon den neuen Menschen. Umgekehrt: Die wieder bewohnbare Erde ist das Produkt einer Menschheit, die sich – der verlorenen Sohnschaft bewußt geworden – wieder in die Freiheit des Vaterhauses einbringen läßt.

Der Wettlauf um die Sympathien der neuen Staaten Afrikas und Asiens macht

die Frage der Entwicklungshilfe aus Ost und West zu einem in vieler Hinsicht undurchsichtigen Unterfangen. Dabei braucht man nicht einmal an die vordergründigen politischen Zwecke zu denken, die sich damit verbinden. Wer die breiten Zonen von Elendsquartieren kennt, die sich um die neuen Ballungszentren explosivartig wachsender afrikanischer Städte lagern, erkennt die Kehrseite forcierter „Entwicklungen". Die Verelendung des Menschen erfolgt hier sozusagen entlang der Vormarschstraße des modernen Afrikas. Gemeint sind nicht nur die Elendsquartiere, die katastrophalen Lebensbedingungen, der Zerbruch von Sippen und Familien, die neue „Fremde" gegenüber der alten „Heimat" im Stammesverband. Die Lockungen des neuen Lebens auf Kosten der Menschlichkeit gehen tiefer: An die Stelle der Faszination durch Fortschritt tritt oft ein Scherbenhaufen enttäuschter Hoffnungen. An Stelle der geordneten mitmenschlichen Bezüge im Sippenverband der isolierte Daseinskampf vieler beziehungsloser einzelner.

Die Ambivalenz des „Fortschritts" liegt allenthalben auf der Hand. In den hochindustrialisierten Ländern der westlichen Welt zeigen sich heute bereits alarmierende Begleiterscheinungen. Keiner wird deshalb der Meinung sein, daß die technische Entwicklung weder in den industrialisierten noch in den sog. *backward countries* deshalb gedrosselt werden darf. Eine weitplanende futurologische Forschung bemüht sich darum, Gefährdung und Verlust der Menschlichkeit des Menschen angesichts zukünftiger Entwicklung als Aufgabe planend mitzuberücksichtigen. Weil der zum Fortschritt verhelfende Entwicklungsdienst immer auch von neuen zerstörerischen Elementen begleitet ist und nicht nur aufbauende und befreiende Wirkungen auslöst, darum ist es richtig, wenn die Mission der Kirche nicht in bloße Beihilfe zur Entwicklung aufgeht. Wo dies geschehen würde, hätte man nicht allein die Voraussetzungen kirchlichen Handelns preisgegeben, sondern bliebe gerade auch der Menschheit den wesentlichen Dienst der Kirche schuldig. Auf solchen Dienst an den anderen weist der Begriff „Mission" hin. Er hat weder etwas mit ungerechtfertigtem Anspruch noch mit westlichem Überlegenheitsbewußtsein zu tun. Daß es dabei um einen Gehorsamsakt gegenüber dem Herrn der Kirche geht, ist eine Begründung, die heute der tiefergehenden Deutung bedarf. Der Hinweis auf den Missionsbefehl leistet das nicht schon von sich aus. Gerade weil er einer zeit- oder unzeitgemäßen Tendenz zufolge nicht einfach aus dem biblischen Zeugnis eliminiert werden kann, darum bedarf es eines deutenden Aufweises des inneren Zusammenhanges von Partizipation im Glauben und von weltgestaltender Wirkung.

Indem die Christenheit an ihrem Missionsauftrag festhält, sorgt sie für den unentbehrlichen „Realismus", dessen es bei allem welt- und gesellschaftsverändernden Handeln bedarf. Indem sie „Religion im Namen Jesu Christi" vermittelt, d. h. Glauben an den dreieinigen Gott stiftet, leistet sie im elementaren

und grundsätzlichen Sinne ihren Beitrag zur Entwicklung der Gesellschaft. Wenn wir Mission als notwendige Grenzüberschreitung verstehen, dann muß auch die Grenze des für alle am Tage liegenden erfahrbaren Fortschritts in Richtung auf seinen Ermöglichungsgrund und seine Bewahrung überschritten werden. Christen sind wahrhaftig nicht die einzigen, die angesichts friedensbedrohender Situationen nach Frieden trachten. Aber indem sie das politische Instrumentarium kritisch sichten, das dafür zur Verfügung steht, überschreiten sie zugleich die Grenze des bloß machbaren Friedens in Richtung auf den „Frieden, der höher ist als alle Vernunft". Dabei geht es nicht um zwei aufeinanderfolgende Akte – hier politische „Praxis" und dort die gläubige „Theoriebildung" –, sondern um den inneren Zusammenhang von göttlicher Gnade und ihrer geschichtlichen Verwirklichung. Was für alle Bereiche des Lebens, des einzelnen und der Gesellschaft gilt, läßt sich an der Frage des Miteinander-im-Frieden-Lebens demonstrieren.

In den meisten der unabhängig gewordenen afrikanischen Staaten spielt die Frage der Überwindung der Stammesgegensätze eine entscheidende Rolle. Friede in dieser Situation bedeutet Freiheit gegenüber einer religiösen Bindung, die mit den Ahnengöttern gesetzt ist. Solange das Recht seine Grenze an der geborenen Stammesgemeinschaft findet, hat es der junge Staat schwer, die Stammesfehden durch neue nationalstaatliche Solidarität zu ersetzen. Gerade in diese Situation der Ahnenreligion aber reichen die politischen Programmierungen nicht. Es bedarf eines neuen Glaubens, der nicht nur die Dimension des Väterglaubens erreicht, sondern der tiefer geht als dieser. Die Abhängigkeit von den Mächten und die Erfahrung des Angewiesenseins läßt sich nicht einfach durch ein Parteiprogramm ersetzen. Wo dies nicht erkannt wird, beginnen die politischen Hoffnungen quasi-religiösen Charakter anzunehmen. Die Entwicklung in Ghana unter Kwame Nkruhma war dafür ein besonders markantes, aber durchaus kein singuläres Phänomen. Allzuleicht lassen sich politische Führer der Dritten Welt die Übertragung gläubiger Loyalität seitens derer gefallen, denen die veränderte Welt keinen Raum mehr für den Glauben an die Götter läßt. Selbstverständlich gibt es auch in Afrika und Asien einen fortschreitenden Säkularisierungsprozeß, in dem der kalkulierte Fortschritt stärkere Hoffnungen weckt als das Vertrauen in die eigenen Götter. Aber viel typischer erscheint mir eine andere Beobachtung: Der moderne Afrikaner und Asiate nimmt seine Religion in diese Entwicklungsprozesse mit hinein. Er paßt sie an und er ist bereit, sie „umfunktionieren" zu lassen bis zu dem Grade, daß man fragen kann, ob es sich hier noch um denselben Glauben handelt. Die Ahnen sind in den Compounds der neuen Industriezentren Südafrikas zwar fern, aber religiöse Praktiken wie Magie und Zauber finden neue Inhalte und Kristallisationspunkte. Der Gewerkschaftssekretär löst den Zauberpriester nicht ab, sondern tritt neben ihn.

Der afrikanische und asiatische Mensch ist nicht einfach bereit, auf die Antwort, die er bisher aus seiner Religion auf die elementaren Fragen seiner Existenz erfahren hat, zu verzichten. Ideale und Ziele der neuen Gesellschaft sind kein Ersatz für Bindungen, die der Väterglaube gewährte. Wo er das Opfer einer neuen säkularisierten Umwelt wird, entwickeln politische Zielsetzungen quasireligiöse Funktionen im bereits angesprochenen Sinne. Die die Massen erfassenden neureligiösen Bewegungen greifen gerade unter denjenigen um sich, die wie in Japan und in Lateinamerika dem *impact* moderner technischer Entwicklungen besonders ausgeliefert sind. Auch die afrikanischen Sektenbewegungen müssen als spontaner Ausdruck einer neuen religiösen Vergewisserung angesichts einer sie entfremdenden Umwelt verstanden werden. Genau an diesem Punkte hat die Sendung der Kirche ihren spezifischen und durch keine noch so effektive Kooperation im sozialen Bereich zu ersetzenden Sinn und Auftrag.

Was in den afrikanischen religiösen Erneuerungsbewegungen und in anderen Teilen der Welt eine spontane Aktivierung religiösen Glaubens angesichts moderner Weltentwicklung auslöst, ist für prominente Vertreter des Hinduismus, des Buddhismus und des Islam Anlaß zu kritischer Reflexion. Für sie ist die Stunde gekommen, aus ihrer Tradition heraus dem Menschen jene religiöse Gewähr für das Leben zu geben, derer es angesichts der modernen Situation bedarf. Für Gandhi, den man mit Recht als den Vater des neuen Indiens bezeichnet hat, stand es fest, daß Freiheit, Gerechtigkeit und Friede nicht bloß platte Organisationsfragen und programmierbare Etappen des gesellschaftlichen Wandels sind. Gerade dies trennte ihn von einem allzu westlich anmutenden Christentum, das sich für ihn mehr in öffentlichem Management als in der religiösen Tiefe seiner Substanz bewegte. Der ehemalige Präsident der indischen Republik, Sarvapalli Radhakrishnan, hat keinen Zweifel daran gelassen, daß jede Erneuerung eine Erneuerung aus dem Glauben sein muß, wie er ihn als Hindu versteht. Fortschritte und Verbesserungen im Bereich von Staat und Gesellschaft sind für ihn Folgen einer zutiefst religiösen Wandlung des Menschen selber. Ohne sie vermögen sie nicht zu leisten, was man sich von ihnen verspricht. Insgesamt läßt sich sagen: die anderen Religionen sind in ihren artikuliertesten Sprechern heute im Begriff, ihren für die Zukunft der ganzen Menschheit notwendigen Beitrag herauszustellen. Sie entdecken geradezu ihr Thema angesichts einer Welt im Umbruch, die in dieser Lage mehr denn je orientierungsbedürftig ist und der religiösen Vertiefung bedarf.

Zur gleichen Zeit mehren sich bei uns die Stimmen, die im Glauben stiftenden missionarischen Dienst der Christen ein überflüssiges Unterfangen sehen. Die totale Solidarität mit allen Kräften, die – unter welchem Vorzeichen immer – den Fortschritt und die Veränderung anstreben, erscheint durch solche Eigenbrötelei, die sich außerdem noch auf ein religiöses Sonderinteresse beruft, gefähr-

det. Mission als Grenzüberschreitung im Auftrage Jesu Christi, die den Menschen in der Tiefe seines Seins angeht und nicht nur an seiner manipulierbaren Schale berührt, erscheint fragwürdig. Vom Standpunkt einer Oberflächenbetrachtung aus, die Welt und Menschheit nur noch „welthaft" kennt, d. h. ohne ihren göttlichen Ursprung und ihre definitive Bestimmung, erscheint das konsequent. Unverständlich bleibt es jedoch, wenn solche Selbstbefreiung von der Sendung Jesu Christi zugleich unter Berufung auf Jesus geschieht. Die Infragestellung des christlichen Sendungsbewußtseins durch diejenigen, die Ostern nicht kennen, hat die Sache des Christentums seit seinen Anfängen begleitet. Erst wo der Widerspruch fehlt, wäre Anlaß zur Skepsis. Aber wenn solches missionarische Wollen in Sachen Glauben und Leben aus der göttlichen Gemeinschaft in Christus innerhalb der Kirche selber als grund- und gegenstandslos erscheint, ist die Basis preisgegeben. Angesichts dessen, was wir heute in den religiösen Erneuerungs- und missionarischen Bewegungen der asiatischen und afrikanischen Welt erleben, erscheint solches Sich-Bescheiden auf die nichtreligiösen Faktoren im Wirkungsbereich der Kirche als eine typisch westliche Zeitströmung. Zu einer Zeit, da die ökumenische Integration der eigenen geschichtlich bedingten theologischen Einsichten und kirchlichen Ausdrucksformen in vollem Gange ist, beansprucht ein im Westen entwickeltes anti-missionarisches Verständnis von der Kirche und ihrer Funktion in dieser Welt allgemeine Gültigkeit.

Um zu einem der Kirche und ihrem Wesen entsprechenden Verständnis der Mission zurückzufinden oder richtiger: vorzustoßen, muß man sich die Gründe klarmachen, die zur Ablehnung der Mission zugunsten eines vermeintlich effektiveren Entwicklungsdenkens geführt haben. Dabei stoßen wir auf Anlässe, die in Kirche und Mission selber liegen. Es wäre zu einfach, den desorientierten kritischen Stimmen, die nach einem Ende christlicher Mission verlangen, nur ein Bekenntnis zur Mission entgegenzusetzen. In den formelhaften Wendungen, die zu diesem Zweck fallen, wird ja gerade jenes Bild der Mission erneut heraufbeschworen, dessen sich Kritik und Protest zu ihrer Rechtfertigung bedienen. Die Schwierigkeit liegt darin, daß wir vor der Aufgabe stehen, die Sache der Väter, die sie ihre „Grenzen" einst im Gehorsam gegenüber dem Herrn der Kirche überschreiten ließ, so zu vertreten, daß wir dabei selber nicht einfach „innerhalb des Lagers" bleiben. Das wird am ehesten dadurch deutlich, daß wir versuchen, an Stelle einer zum Selbstzweck gewordenen „Kritik an der Kirche" und ihrer Mission und deren Anti-Kritik von dem zu sprechen, was aus dem Auftrag der Sendung im Namen Jesu Christi in der gegenwärtigen Situation unabdingbar folgt. Was hier dazu gesagt werden kann, sind einzelne grundsätzliche Dinge, die in die Richtung weisen sollen, in der heute die Anlässe, die zur Forderung nach einer Kirche ohne Mission geführt haben, beseitigt werden können.

1. Das Verständnis dessen, was „Reich Gottes" seinen Inhalten nach sei, ist

nie ohne Einfluß einer bestimmten Zeit und ihres Erlebens möglich. Unsere Vorstellungen vom ewigen Frieden und von der göttlichen Gerechtigkeit sind nicht unabhängig von dem, was wir auf Grund unserer existentiellen Erfahrungen zu begreifen vermögen. Die biblische Sprache bedient sich darum immer wieder solcher Symbole, die die Menschen zu verstehen vermögen, weil das Leben sie mit eigener Anschauung gefüllt hat. Was für die Verkündigung im Bereich der Sprache ganz selbstverständlich ist, nämlich der korrespondierende Zusammenhang von göttlicher Wirklichkeit und sprachlich-symbolischer Anzeige, das muß im umfassenden Sinne für die Ausrichtung der Sendung der Kirche schlechthin gelten.

Die Gemeinschaften, in denen Menschen leben, die Werte, die sie im Sinne des Ethischen kennen und zu verwirklichen trachten, die Hoffnungen, die sie bewegen — ja, der religiöse Glaube, mit dem sie als Nichtchristen leben — das alles sind Wirklichkeiten, die im Zeugnis von Jesus als dem Christus ihre Berücksichtigung finden. Dabei geht es nicht nur um ein engspuriges „Sprachereignis", wie es westliche Theologie im Zusammenhang einer einseitigen hermeneutischen Fragestellung betont. Asiaten und Afrikaner leben ungebrochener als wir in einer Einheit von Erlebnis- und Glaubenswelt. Darum finden sie Bestätigungen ihres Glaubens in der erfahrenen Wirklichkeit.

Das kann sehr verschieden aussehen. Jedenfalls läßt es uns aufhorchen, wenn indische Christen in der Überwindung unmenschlicher Kastenschranken, in der Forderung nach einer neuen Ethik der Mitmenschlichkeit, in der Schaffung gerechterer Besitzverhältnisse, in der neuen Stellung der Frau und in vielem anderen Hinweise auf die Herrschaft Jesu Christi entdecken, dessen kommendes Reich sie glauben. Die Wirklichkeit dessen, was das Symbol des Reiches Gottes bezeichnet, ist nicht einfach in den Errungenschaften des neuen Indien und seiner sich verändernden Gesellschaftsstrukturen zu finden. Aber was sich hier zum Besseren wendet und verändert, hat für die Christen seinen Ursprung und seinen Sinn in der Herrschaft Jesu Christi über Welt und Kosmos. Darum bedeutet für sie die Mission der Kirche nicht nur die Erweiterung und den Ausbau vorhandenen Kirchentums, sondern die Aufdeckung des inneren Zusammenhanges von gegenwärtiger Geschichte und kommendem Reich. Gerade das aber verwehrt es, den Auftrag zur Mission im Sinne einer bloß zu verbessernden Welt- und Lebenssituation mißzuverstehen.

2. Zum Wesen der Sendung der Kirche gehört die Bereitschaft, den Menschen die Antwort auf die Gegenwart Jesu Christi, die sie erfahren, freizugeben. Die Geschichte der Kirche im Abendland hat spezifische und der geistigen Auseinandersetzung in diesem Teil der Welt entsprechende Ausdrucksformen hervorgebracht. Solange wir in den Ergebnissen dieses Teiles der Geschichte des Reiches Gottes bereits das Ganze sehen, verhindern wir ihren Fortgang und ver-

kennen wir das missionarische Prinzip. Das Mißverständnis eines unberechtigten Anspruchs, die Kritik am „Hochmut des weißen Mannes" hat hierin ihren Anlaß. In der Begegnung und Beschäftigung mit den afrikanischen und asiatischen religiösen Erneuerungsbewegungen lassen sich Elemente finden, die für eine Gestaltwerdung des Geheimnisses Christi in diesen Teilen der Welt unentbehrlich sind. Wo die Kirche ihre Mission im ursprünglichen Sinne des Wortes wahrnimmt, wird sie alles versuchen, um den Empfänger der Botschaft selber zu Wort kommen zu lassen. Solches „Zu-Wort-kommen-lassen" fällt dann wahrscheinlich überraschend anders aus, als es dem westlichen Verständnis geläufig ist. Das sei an einigen Beispielen erläutert, an denen sich vorerst die Unterschiede abzeichnen.

Für den Menschen in Asien und Afrika ist das religiöse Erleben ein ganzheitliches. Die göttliche Wirklichkeit ist für sie eingebettet in den umfassenden Zusammenhang von Welt und Kosmos, ja — des Seins schlechthin. Das Leben der Gemeinschaft, zu der der einzelne gehört, und die Welt, die er erlebt, sind für ihn von denselben Kräften durchwaltet, die sein persönliches Leben bestimmen. An Christus zu glauben, bedeutet für ihn nicht nur einen Akt der Entscheidung auf Grund vorangegangener Belehrung oder Verkündigung. Das persönliche Bekenntnis, die erkannte Wahrheit ist für ihn nur die in sein Bewußtsein reichende Spitze eines tiefgreifenden und umfassenden Seinszusammenhanges, in dem sich sein Leben vollzieht. Darum wird es in Asien kein Christentum geben ohne mystische Erfahrung, ohne leib-seelische Einheit und ohne eine Partizipation an der Christuswirklichkeit, die alle Zusammenhänge durchdringt, in denen sich das Leben vollzieht.

Die elementare Frage für afrikanisches Denken und Empfinden ist die Frage nach der überlegenen göttlichen Macht, die alle Lebensvorgänge durchwaltet. Es sollte nicht verwundern, daß in den Bewegungen, die sich dort von der Kirche getrennt haben, die afrikanische Dimension religiöser Erfahrung spontan mit der Christuserfahrung verbunden wird. Die Materie und das Leibliche treten hier in den Dienst der Christusnähe. Aller Rationalisierung in Predigt und Unterricht zum Trotz behauptet sich die „Geschichte" des afrikanischen Menschen in Ritus und Feier, im außerordentlichen ekstatischen Erleben, in Symbol, Gebärde und Traumwelt. Was uns seit langem die Tiefenpsychologie vorhält und was bei uns, unbemerkt von der Theologie, in Bereiche quasi-offenbarerischen Erlebens (darstellende Kunst, Musik, Beat-Festivals, massenpsychotische und ekstatische Erlebnisse) abgewandert ist, behauptet anderswo noch seinen religiösen Ursprung und Zusammenhang.

Die Kirche der westlichen Welt hat sich spezialisiert auf die rationale Anrede an den einzelnen. Das hat zu Konsequenzen geführt, die sich heute in manchen theologischen Verlegenheiten auswirken. Das zeigt sich etwa dort, wo die Ge-

meinschaft mit Christus sich nicht auf den engen Zugang einer Bewußtseinsschärfung durch „Verkündigung" beschränken läßt – etwa bei der Kindertaufe oder in der Handlung am Toten. Für afrikanische Christen ist die Gemeinschaft des Glaubens mehr als die Summe individueller Bekenner. Der einzelne ist mit seinem Glauben geborgen in der ihn umfangenden Gemeinschaft der vielen, zu denen nicht nur die gegenwärtig Anwesenden, sondern auch die Geschlechter vor ihm und nach ihm gehören. Keinem würde es einfallen, von sich als einer gläubigen Monade auszugehen. Darum verstehen afrikanische Christen das die Zeiten übersteigende und diese sichtbare Wirklichkeit entgrenzende Geheimnis der Gemeinschaft des Leibes Christi, wie es uns in den Briefen des Paulus und nach ihm begegnet, besser als „hier und jetzt" sich „unter dem Wort" versammelnde Individuen.

3. Damit stellt sich die Frage nach der besonderen Aufgabe und Qualifikation des Missionars. Die Vorstellung eines Boten, der eine bereits feststehende Botschaft lediglich zu überbringen hätte, leistet dem Mißverständnis der Mission und ihrer daraus resultierenden Ablehnung Vorschub. Die Kritik an allem sog. „paternalistischen" Verhalten westlicher Mission muß darum tiefer verstanden werden, als sie sich mit ihren moralisch-ethischen Vorwürfen selber versteht. Im Grunde geht es um sehr viel mehr als um jene sich noch im Bereich der Verhaltenspsychologie bewegende Forderung nach sog. „anti-autoritärer" Missionspraxis. Wer nur dies will, fordert zu wenig und geht am Kern des Problems vorbei. Die Fleischwerdung der Christuswirklichkeit vollzieht sich unter Menschen, deren Dasein geprägt ist von ihrem eigenen geschichtlichen Herkunftszusammenhang. Ihr Ursprung und Werdegang mit allem, was an außerchristlicher Religion, kulturellen Werten und in Tradition und Sitte verdichteter Lebenserfahrung Gestalt gewonnen hat, war nicht bloß ein spielerischer Einfall oder gar ein Irrtum der Geschichte, der nunmehr rückgängig gemacht oder ignoriert werden müßte. Es war Gottes Geschichte in diesem Teil der Welt. Als solche wird sie in das Licht Jesu Christi gerückt und bekommt ihren Sinn, indem sie mit allem, was sie beinhaltet, die Gestaltwerdung des Leibes Christi in dieser Welt bereichert und zu ihr erneuernd und verändernd beiträgt.

Aus diesem Grunde ist der Missionar nicht einfach der „Überbringer", der das Verkündigungspaket seines europäisch bestimmten und bedingten „Christentums" weitergibt. Er initiiert einen neuen Prozeß, den man eher im Symbol einer wiederholten Geburt Christi in den Herzen derer, die ihn nicht kennen, beschreiben könnte. Darin liegt sein *charisma*, daß er sich um dieser Sendung willen am weitesten in die Verfremdung gegenüber den ihm vertrauten und unentbehrlich erscheinenden Leitbildern seines eigenen Christentums wagt. Die Geschichte der Mission ist voller Beispiele für diese Grenzüberschreitung des Glaubens.

Die Funktion solchen „mäeutischen" Christusdienstes ist aber auch etwas an-

deres als die Rolle eines zur Teamarbeit bereiten *fraternal worker*. Mission im sachgemäßen Verstand des Wortes ist nicht nur begleitendes und abwartendes Dabeisein unter dem wohlmeinenden, aber unsachgemäßen Vorzeichen einer fraternalen Egalität. Die Funktion des Missionars ist die Initiation, die Einleitung des Prozesses, der der noch verborgenen Christuswirklichkeit ihre Leibhaftigkeit und damit ihre Gestalt werden läßt. Das Vorhandene und Bestehende wird weder amputiert noch belassen. Es kommt zur Sichtung und zum Umbruch, es beginnt eine Innovation in der Kraft Christi. Diese Innovation ist radikaler als aller auf der Hand liegender *rapid social change* und wahrt doch zugleich die Kontinuität geschichtlicher Existenz. Sie bedeutet nicht Liquidation, sondern Erneuerung aus dem Ursprung und vom Ziel des Menschen und seiner Geschichte her. Sie ist, biblisch gesprochen, *metanoia* im umfassenden Sinne des Wortes.

Darum tut der Missionar weder nur Botendienste, noch gilt ihm die sympathische Rolle eines bloßen Beobachters an fremdem Ort. Er kann sich weder an sein kirchliches Heimaterbe klammern noch auf den Automatismus eines geistlichen „Von-selber" verlassen. Die eigenständige „Antwort" des Adressaten fordert vom Missionar mehr als nur eine christliche Anrede („Verkündigung"), wenn es nicht zu einem Echo kommen soll, das Doublette bleibt. In ihm wäre keine Gestalt und Verwirklichung. Es wäre nicht Wahrheit, die christlich verstanden *alätheia* ist und das Verborgene menschliche und geschichtliche Wirklichkeit werden läßt. Die Funktion des Missionars ist darum letztlich nur als Partizipation am Christusgeschehen selber zu beschreiben: Er wirft nicht einfach den Stein in den Teich, damit er Wellen schlage. Er selber ist in seiner Person die Präsenz Christi, die an diesem Ort und zu dieser Zeit Bewegung und Veränderung auslöst.

4. Was sich hier nur beispielhaft streifen läßt, deutet auf jene „Freigabe" hin, zu der sich nicht nur das Christentum in der westlichen Welt immer wieder entschließen muß, um der Sendung Jesu Christi entsprechen zu können. Mit solcher Freigabe aber fallen auch die Anlässe, die Sendung der Kirche in die Welt des geistlichen Kolonialismus zu bezichtigen. Daß der Weg, den Christus in die Länder der Dritten Welt genommen hat, über Missionen westlicher Kirchen und Gesellschaften führte, gehört gleicherweise zu der Geschichtlichkeit des Reiches Gottes. Darum wird es auch kein afrikanisches oder indisches Christentum geben, das diesen Weg nachträglich ignorieren oder gar rückgängig machen könnte. Manche unrealistische Vorstellung von „einheimischer" Kirche ist das Ergebnis eines ungeschichtlichen Denkens. Die Nullpunktsituation, die ohne die Kontinuität der Geschichte nur im Heute beginnt, gibt es nicht. Aber gerade darin liegt auch die ökumenische Dimension der Mission und ihr Beitrag für die eine Christenheit auf Erden begründet. Die Feststellung, daß die Kirche aus der Wahrnehmung ihrer Sendung lebt, ist nicht nur ein erbauliches, das missiona-

rische Bewußtsein der Gemeinde weckendes Theologumenon. Diese These bedarf der Entfaltung im oben angedeuteten Sinn.

Nur in der missionarischen Zuwendung zu den Menschen anderer Glaubenstraditionen, Kulturen und gesellschaftlicher Situationen und in der damit geforderten Bereitschaft zur Freigabe der christlichen Antwort kann die Kirche eines bestimmten geschichtlichen Werdeganges über ihre gegenwärtige Gestalt hinausgeführt werden. Dazu setzt sie eigene theologische Vorschau instand. Proleptisch kann hier manches vorbereitet werden. Geschichtliche Wirklichkeit aber wird das „Wachstum" der Gemeinschaft in Christus erst im Vollzug und im Verlauf neuer und immer wieder andersartiger Gestaltwerdung des Geheimnisses Christi. Darum ist Mission im sachgemäßen Verständnis des Wortes das Geschehen, in dem sich die Christuswirklichkeit über das uns Gewordene und Bekannte hinaus geschichtlich wirksam erweist.

Zu Recht wird heute die Beendigung des sog. „Einbahnverkehrs" gefordert, der für das Verhältnis der Kirchen des Westens zu den Kirchen „draußen" kennzeichnend war. Der „Gegenverkehr", den Mission im ursprünglichen Verständnis auslöst, sorgt dafür, daß die entsendende Kirche selbst in den Prozeß der Verwandlung einbezogen wird. Sie wird in neue Dimensionen ihrer Christusgemeinschaft hineingeführt, die sie auf Grund ihres eigenen Erfahrungsvolumens nie zu entdecken vermocht hätte. Sie entdeckt, daß wesentliche Bereiche der biblischen Botschaft ihr bisher verschlossen waren. Aber über die Aktualisierung dieser Texte im Erfahrungshorizont anderer Völker und ihrer Traditionen rücken solche biblischen „Traditionen" auch für sie wieder in den Vordergrund und damit in den Bereich gegenwärtiger Praxis. Wenn man schon Prioritäten in der Kirche setzen will und Dringlichkeitsstufen festlegt, dann wird man sagen müssen, daß die missionarische Dimension das schlechthin Unentbehrliche am Wesen der christlichen Kirche ist. Sie ist identisch mit ihrem geschichtlichen Verhalten und steht nicht nur für einen formalen Gehorsam einem einmal in der apostolischen Überlieferung formulierten Missionsbefehl gegenüber. Sie bezeichnet das „Prinzip" der lebendigen Führung durch den Herrn der Kirche und ist Ausdruck seiner Gegenwart. Ausdruck aber eben gemäß dem Geheimnis der Inkarnation des Christus selber – darum immer auch zweideutig und angreifbar, mißdeutbar und kritikwürdig unter den Bedingungen dieser Geschichte, denen sie unterliegt.

Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit

Ein Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung — Eine neutestamentliche Untersuchung — [1]

VON EGON BRANDENBURGER

Zunächst ist eine kritische Analyse zu geben. Sodann sollen in einem zweiten Teil des Referates unbeachtete Gesichtspunkte zum Thema vorgetragen werden. Bei der kritischen Analyse halte ich mich zuerst an den neutestamentlichen Teil des Studiendokumentes (S. 86 — 88), muß dann aber auch auf die grundlegenden Vorbemerkungen (S. 85) sowie auf die — freilich eher negativ zu veranschlagende — Relevanz des neutestamentlichen Teils für das ganze Studiendokument ausgreifen.

I. Kritische Analyse

In den beiden ersten Absätzen des neutestamentlichen Teils wird vom historischen Jesus ausgegangen. Der einleitende Satz („Jesus weiß sich zunächst zu Israel gesandt") läßt sich vertreten, wenn man das „zunächst" streicht; das ist freilich eine erhebliche Korrektur. Die folgende Feststellung („Er ist aber zu Israel gesandt, so wie es berufen ist"), vor allem das „aber", ist unverständlich und steht auch mit dem Folgenden im Widerspruch zu der späteren Formulierung (S. 87, Absatz 2 Ende), daß er in dem partikularen Rahmen handelt, der ihm gesetzt ist. Der Versuch, in seiner Person die Berufung Israels zusammengefaßt und erfüllt zu sehen und *damit* irgendwie („in ihm") den „Blick auf die Menschheit als Ganze . . . bereits . . . angelegt" zu finden, bleibt nicht weniger unverständlich und ist exegetisch anfechtbar.

Die Versuchungsgeschichte — es ist wohl an die ausgeweitete Q-Fassung bei Matthäus und Lukas gedacht, nicht an die knappe Fassung Mk. 1, 12 f. — hat für das Thema Einheit der Menschheit nicht „besondere Bedeutung", sondern eher gar keine. Die gegebene Interpretation, daß Jesus es ablehnt, umfassender Friedensstifter nach dem Modell der Pax Romana zu werden und stattdessen den partikularen Rahmen, also die Sendung an Israel wählt, ist phantastisch. Reflektiert ist hier doch nicht die partikulare Sendung an Israel, sondern das Thema des ersten Gebotes: Der Gottessohn widersteht der Versuchung, dem Widerspiel Gottes zu huldigen und sich zu unterwerfen, indem er dessen herrscherliche Weltmacht und ihre Herrlichkeit ausübt; er wählt den Gehorsam, die alleinige Unter-

werfung unter die Herrschaft Gottes. Dabei handelt es sich um nachösterliche Reflexionen, schon die differierende Variante Mk. 1, 12 f. läßt das vermuten. Der Abweis des Gedankens politischer Herrschaft an sich bleibt erwägenswert (doch ist nicht vom Imperium Romanum, sondern im Plural von den „Reichen der Welt" die Rede).

Daß die Predigt Jesu die Grenzen Israels durchbrochen habe, bleibt hinsichtlich einer Begründung unklar und kann so direkt keineswegs behauptet werden. Übrigens sollte man in diesem Zusammenhang auch nicht nur von „den Grenzen, durch die Israel von den Völkern geschieden ist", reden, sondern von der Grenze, die das Judentum — neben der geschickhaft überkommenen nationalen Begrenzung — auf Grund seines Glaubens miterrichtet hat. Denn „die Völker" (= die Heiden) gelten hier eo ipso als Sünder und sind damit bis auf verschwindende Ausnahmen (Proselyten) dem Untergang geweiht (vgl. z. B. Ass. Mos. 10; bereits im AT etwa Joel 2, bes. 4); im besten Falle sind die Völker nach dem alttestamentlichen Motiv der sog. Völkerwallfahrt die *Herbei*strömenden, und zwar so, daß sie sich als die übermächtigen Feinde Israels seiner Rechtssphäre unterwerfen müssen.[1a]

Vermutlich haben die Verfasser des Studiendokumentes mit der die Grenzen durchbrechenden Predigt Jesu die Ansage des Reiches Gottes gemeint („Die Ankündigung des Reiches Gottes betrifft die ganze Menschheit"). Aber diese Verheißung der Herrschaft Gottes bedeutet noch keineswegs eo ipso die Durchbrechung jener Grenze, wie alttestamentliche und spätjüdische Texte beweisen, ebenso die christlichen Konzeptionen nicht nur der Judaisten, sondern auch zunächst der palästinischen, jerusalemischen Urgemeinde überhaupt. Daß diese Botschaft die ganze Menschheit „betrifft", ist so selbstverständlich wie nichtssagend für das Thema Einheit der Menschheit. Denn der Herrschaftsantritt Gottes am Ende bedeutet in dieser Konzeption doch bestenfalls die Unterwerfung und je länger je mehr den Ausschluß, die Vernichtung der Völker als Feinde Israels — eine Variante des altorientalischen stammes- bzw. volksgebundenen Gottkönigtums. Daß die spezifische Ausprägung der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu weiterführt, kann nur *indirekt* und im wesentlichen auch nur im Rückblick gesagt werden.[2]

In ähnlicher Weise sind alle Aussagen dieses Abschnittes (S. 87, Absatz 2), die ja weittragende Thesen enthalten, recht unbefriedigend. Soll ein wirksamer Dialog mit Andersdenkenden durch dieses Studiendokument angeregt werden (so S. 84), ist schon in diesen exegetischen Fragen auf Genauigkeit zu achten; die Ergebnisse der kritischen Forschung sind dort oft bestens bekannt — ganz abgesehen davon, daß systematische Erwägungen auf der Basis einer undifferenzierten Darstellung urchristlicher Geschichte und Theologie schwerlich das leisten können, was sie erbringen müßten. Der Anfechtung durch die Historie sollte man standhalten. Es wird sich später noch zeigen, daß dabei gerade für unser Thema

einiges herausspringt, wenn nicht überhaupt erst das *Wesentliche* dadurch ins Blickfeld kommt.

Läßt sich so einfach sagen: „Zion wird vom Mittelpunkt zum Ausgangspunkt"? Das gilt strenggenommen nur für den Apostel Paulus (z. B. Röm. 15, 15 ff.), auf den man sich hier aber gerade nicht bezieht (sondern wohl auf AG 1, 8) und dessen damit verbundene Theologie in der Studie kaum eine Rolle spielt. Von der palästinischen Urgemeinde wäre dieser Satz kaum gebilligt worden. Die Apostelgeschichte vertritt ihn nur halb und jedenfalls nicht theologisch-grundsätzlich, denn sie bindet die weltweite Mission, auch die des Paulus — dem trotz allem nicht einmal der eigentliche Begriff und das Amt des Apostels zugestanden werden —, an die Jerusalemer Autoritäten und weithin auch, trotz aller Freiheiten eines Heidenchristen, an die damit verbundene theologische Konzeption.

Schwerlich läßt sich behaupten, daß die „Begegnungen des Auferstandenen" als solche und überall „den Grund für eine universale Interpretation Christi" legen. Der Titel „König" u. ä. besagt wenig in diesem Zusammenhang, solange er am Stichwort Israel und am damit gegebenen theologischen Kontext hängt; ebensowenig das Verständnis Jesu als Kyrios (Abendmahlsliturgie), solange der Heilsbereich dieses Kyrios lediglich der restituierte Bund ist wie etwa in der vorpaulinischen Tradition Röm. 3, 24ff. Die Überantwortung der Funktionen des alttestamentlichen Gottkönigtums Jahwes und des Kyrios der Septuaginta an Jesus muß also noch keineswegs ohne weiteres einen universalen *Heils*bereich eröffnen (vgl. oben). Darum ist auch erst genauer zu fragen und zu prüfen, auf welcher theologischen Basis und mit welchen Konsequenzen das spezifische Kyrios-Bekenntnis im Sinne des Herrschaftsantritts des Erhöhten über den Kosmos diesen weltweiten Aspekt auftut. Die Studie hat dieses Problem nicht erkannt, und sie hat damit die wesentlichen theologischen Motive, welche die weltweite Bedeutung und Ausstrahlungskraft des Christusgeschehens erst wirklich ans Licht bringen, völlig übergangen. Mit anderen Worten: die Auseinandersetzung um die Geltung des *Gesetzes* zwischen Urgemeinde und Judaisten einerseits und hellenistischem Christentum und vor allem Paulus andererseits als entscheidender Wendepunkt bleibt im Dunkeln.[3]

Wichtig und mit Recht hervorgehoben ist in dem Studiendokument das Thema „neuer Adam". Doch verwendet das Neue Testament weder diesen Begriff noch den später gebrauchten vom „neuen Menschen" in Anwendung auf Christus.[4] Das wäre freilich kleinliche Kritik, wenn nicht mit dieser Terminologie bereits eine bestimmte systematische Konzeption sich verriete, die auch später in der Studie eine nicht unerhebliche Rolle spielt.[5] Wesentlich ist dabei, daß sie, obgleich sie an ein für unser Thema sehr wichtiges Stichwort der paulinischen Theologie anknüpft, doch kaum noch einen Hauch dieser für das Thema Einheit der Menschheit so wesentlichen Theologie vermittelt. Der verwendete Begriff des

„Volkes Gottes" spielt bei Paulus gerade keine Rolle, da er den universalen Aspekt seiner Soteriologie und Ekklesiologie nicht genügend zur Geltung kommen läßt. Hier dürfte durch unkritische Aufnahme eines in der Ökumene beliebten Sprachgebrauchs ein exegetischer Sachverhalt verdeckt worden sein.

Der in diesem Zusammenhang sich findende ausschließliche Bezug auf die Taufe, dem später noch der auf den liturgisch geprägten Gottesdienst, insbesondere die Eucharistie folgt (S. 90 f., 95), ist eine unsachgemäße Verengung.[6] Man muß doch immerhin beachten, wie für Paulus in Röm. 6 das Taufgeschehen Erläuterung des Rechtfertigungsgeschehens ist (Bezug auf 5, 12 ff. u. 3, 21 ff.!). Und der zukünftige oder letzte Adam erscheint Röm. 5, 14 ebenfalls im Zusammenhang der Interpretation der δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως.

Auch der Satz „Dasselbe Zeichen der Taufe bedeutet, daß in ihm Unterschiede aufgehoben sind", erinnert nur noch von ferne an die entsprechenden Aussagen des Paulus und der Deuteropaulinen (etwa Gal. 3, 26 ff.; Kol. 3, 10 f.; vgl. Eph. 2, 11 ff.; Röm. 10, 12 f.). „Zeichen" ist die Taufe bei Paulus nicht nur; er macht auch betreffend die Einheit aller Menschen hier *Ist*-Aussagen, redet also nicht nur von „Bedeutung" — das wäre freilich genauer zu reflektieren, als es hier geschehen kann. Wird die Aussage von den in der Taufe beziehungsweise in Christus aufgehobenen Unterschieden mit dem Satz „Menschen sind im neuen Adam gleich" erläutert, so ist schließlich von dem, was Paulus vorschwebte, nur mehr ein Gedanke übriggeblieben, der eher an die Aufklärung erinnert.

Der häufige Gebrauch der Wendung „in ihm (Christus)" — aus der Frühzeit vornehmlich durch Paulus bekannt — läßt fragen, ob sie nicht zur Leerformel erstarrt ist. Jedenfalls verschleiert sie mehr, als daß sie Klärung herbeiführt; und von der bei Paulus damit verbundenen Konzeption ist wenig übriggeblieben. Darf man angesichts dieser theologischen Konzeption von einem „partikulare(n) Geschehen in Christus" sprechen und behaupten, das Universale „in Christus" habe „das Partikulare doch nicht überhaupt aufgehoben", weil „das ‚in ihm' auch Scheidung voraus(setzt)"? Freilich zeigt die Erfahrung, daß das in der Kreuzes-*Verkündigung* präsente Gerichts- und Heilsgeschehen Gottes nicht allseits angenommen wird (1. Kor. 1, 18 ff.). Aber zur *Voraussetzung* des paulinischen „in Christus" gehört, daß alle, und zwar einschließlich des Gottesvolkes (!), vor Gott als Sünder erscheinen und allen unerwartbar im Gekreuzigten ein umfassender Heilsbereich eröffnet ist: der Gnadenbereich, der fernerhin gerechtfertigte Gottlose als solche ins Leben einweist. Das grundsätzlich, qualitativ Neue dieser Erkenntnis gegenüber der alttestamentlich-jüdischen Theologie und auch der urchristlichen Konzeption vom restituierten Bund läßt sich durch einen quantitativen Partikularismus-Begriff nicht überbrücken, sondern nur verschleiern.

So sehr man für das gestellte Thema die zentralen Stellen insbesondere des paulinischen Römerbriefes vermißt, so leicht könnte die Studie auf die relativ

breit beigezogenen Stellen aus dem Doppelwerk des Lukas (Evangelium und Apostelgeschichte) verzichten (S. 87, Absatz 3, vor allem). Sie sind für dieses Thema weder spezifisch noch besonders gewichtig und auf jeden Fall hier weithin sekundär. Die schweren und bis ans Mark greifenden Auseinandersetzungen des Urchristentums um die universale, weltweite Bedeutung des Jesusgeschehens, werden hier eher von einer späten Darstellung verschleiert.[7] Je mehr sich die Kirche an diese späte, verklärende Darstellung der Apostelgeschichte hält, wird sie zum Thema Einheit der Menschheit nicht viel mehr als die an sich recht belanglosen und noch keineswegs klärenden Begriffe wie Universalismus und Partikularismus beisteuern können.

Von der verklärenden, wesentliche theologische Sachverhalte verdeckenden Konzeption der Apostelgeschichte ist kein weiter Schritt zu der gloriosen, die historischen Tatbestände weithin überspielenden Feststellung der Studie, daß die in der Apostelgeschichte sich findende Erweiterung des Horizontes sich dynamisch in der Geschichte der Kirche fortgesetzt habe: „Die biblische Botschaft *entfaltet sich in der Geschichte* weiter".[8] Hat die Kirche den Universalismus bewahrt, wenn auch oft unter gegenläufigen Tendenzen des Partikularismus, so nimmt es nicht wunder, daß die biblischen und kirchengeschichtlichen Überlegungen der Studie bei der weiteren Entfaltung des Themas konsequenterweise keine entscheidende Rolle mehr spielen. Das bestätigt in aller Offenheit ja auch die Exposition in der Einleitung (S. 85). Das Studiendokument enthält demgemäß zunächst „einige Hinweise" auf die Heilige Schrift und die Kirchengeschichte. Absicht dieser Hinweise: „Sie sollen zeigen, wie sehr die Frage nach der Einheit bereits durch das Zeugnis der Schrift gestellt ist und die Kirche durch die Jahrhunderte begleitet hat." Ginge es nur darum, sollte auf den ersten Teil der Studie, also auf exegetische und kirchengeschichtliche Beiträge, doch besser ganz verzichtet werden.

II. *Unbeachtete und für die weitere Arbeit am Thema zu bedenkende neutestamentliche Gesichtspunkte*

Eine Reihe solch unbeachteter Gesichtspunkte ist bereits in der kritischen Analyse anvisiert worden. Im folgenden geht es um eine knappe positive Zusammenstellung, und zwar unter dem Aspekt der in der Einleitung der Studie gestellten Fragen: Wie ist „Einheit der Menschheit" zu verstehen? Was verkündet und wie handelt die Kirche angesichts einer neuen Situation, die nach Einheit und Gemeinschaft der Menschheit verlangt?[9]

Will man beim historischen Jesus beginnen, was sich bei diesem Thema durchaus nicht von selbst versteht, wird man von Texten auszugehen haben, die keineswegs sofort als dazugehörig in die Augen springen. Das Überschreiten der Grenze — einer durch die theologische Tradition gesetzten Grenze! — in den

Geschichten vom Hauptmann von Kapernaum (Mt. 8, 5 ff. par) und der Syrophönizierin (Mk. 7, 24–30 parr) mag man nennen. Zugleich muß man sich freilich darüber im klaren sein, daß damit nicht die Heidenmission inauguriert ist. Trotz dieser Begebenheiten hat Jesus bleibend und grundsätzlich an Israel als Adressat seiner Botschaft und seines Wirkens festgehalten.

Diese Begrenzung auch seiner Verkündigung von der nahe gekommenen Herrschaft Gottes ist aber *innerhalb* dieses begrenzten Rahmens *indirekt* bereits aufgebrochen bzw. durchbrochen. „Wohl denen, die arm sind in bezug auf den Geist (= ihr Selbst), denn ihnen gehört die Himmelsherrschaft" (Mt. 5, 3). Thematisch wird das jedenfalls auf Jesus zurückgehen.[10] Sachlich parallel ist die Szene mit den Kindern Mk. 10, 13–16: Wehret ihnen nicht den Zutritt! Denn solchen gehört die βασιλεία τοῦ θεοῦ. Die Gottesherrschaft kommt zu denen, die schlechterdings nichts als empfangen können. Die Verheißung, die Ansage von Gottes Kommen gilt den Armen (nicht als sozialer Begriff), den Bettlern vor Gott. Der elitäre und partikulare Verdienstgedanke ist hier ausgeschaltet. Gott ist radikal der Gnädige. Er schafft an dem Menschen, der bettelarm, der ein Nichts ist. Hier ist also die justificatio impii vorgebildet, die Paulus verkündigt – auch wenn beides nicht in direkter historischer Linie verbunden werden kann.

Theologisch gleichartig verläuft die Auseinandersetzung Jesu mit den Hütern der Tradition um das Gesetz.[11] Die Erzählungen, daß er der Geselle der ausgegrenzten Zöllner und Sünder war, zeigen deutlich, wie sehr seine Botschaft von der kommenden Gottesherrschaft von der fast gleichlautenden des Johannes des Täufers unterschieden war.

Diese spezifische Verkündigung und Praktizierung oder Realisierung der nahe gekommenen Gottesherrschaft war es, die Jesus mit den theologischen Überlieferungen seines Volkes (des Gottesvolkes!) in Konflikt brachte, besonders in den lebensgefährlichen Konflikt mit der gesetzesstrengen Interpretation der alttestamentlichen Tradition. Sein Kreuzestod dürfte auch historisch kaum ohne diesen entscheidenden theologischen Konflikt seines Predigens und Wirkens denkbar sein – was auch immer hier über die primäre Verurteilung und Exekution durch die Römer bedacht werden müßte.[12]

Solche Verkündigung und das entsprechende Verhalten Jesu können für unser Thema freilich nur indirekt ausgewertet werden. Eine direkte historische Kontinuität zur universalen, theologisch begründeten Heidenmission ist nicht aufweisbar. Das gesetzesfreie urchristliche Kerygma ist nicht einfach die bloße Entfaltung der genannten Verkündigung Jesu, seines so gesehenen Wirkens und Erleidens. Ebendies beweist die Urgemeinde, die ihn als Auferstandenen verkündigt und als Kyrios anruft und doch nicht die Durchbrechung der Grenzen vollzieht, wie sie in seinem Wort und Wandel implizit angelegt war – und in dieser Beschränkung folgt sie ja dem historischen Jesus selber. Mission bezieht

sich in der Urgemeinde weiter auf die Volksgenossen, auf das auserwählte Volk.

Anders ist das Jesusgeschehen von den sogenannten *Hellenisten* aufgenommen worden, also vom Siebenerkreis um Stephanus, einem begleitenden, wenn nicht gar konkurrierenden Gegenüber zum Zwölferkreis als der Repräsentation des restituierten Bundesvolkes. Sie nehmen als Jesu-Jünger eine freiere Haltung gegenüber dem väterlichen Gesetz ein, werden darum in Jerusalem verfolgt (nur sie!), weichen aus in die jüdisch-hellenistische Diaspora und beginnen hier auch mit der *Heiden*mission, und zwar mit erstaunlichem Erfolg und ohne daß mit der Beschneidung zuerst eine Vereinnahmung in Israel vollzogen wird (wie beim Proselyten).

In dieser Atmosphäre des freieren jüdisch-hellenistischen Christentums ist *Paulus* Christ geworden. Er muß aber von Theologie und Praxis dieser Gemeinden doch auch nochmals abgehoben werden. Gerade als einstiger gesetzesstrenger Pharisäer erfaßt er die im Jesusgeschehen von Gott vollzogene Wende tiefgreifender und weit konsequenter als jene „Hellenisten". Mit ihm beginnt erst eigentlich die grundsätzlich gesetzesfreie Heidenmission: die nämlich, die Juden- und Heidenchristen in der Ekklesia als dem einen Leib Christi wirklich konsequent vereint. Der Konflikt in Antiochia (Gal. 2) zeigt, daß diese weitergreifende Konsequenz auch von den Hellenisten nicht gezogen worden war; sie halten aus Furcht vor den Jerusalemer Autoritäten – aber doch wohl nicht nur deshalb – die Trennung der Gemeinde in Reine und Unreine, in Gesetzesleute und Heiden praktisch aufrecht (Verlassen der Tischgemeinschaft). Bedenken muß man, daß bei den Hellenisten mitspielt, daß ihre freiere Haltung gegenüber Gesetz und Kult weitgehend auf aufklärerischen Gedanken beruhte, wie sie in der jüdisch-hellenistischen Diaspora üblich und wohl schon dort bei der jüdischen Mission gang und gäbe waren.

Ganz anders, ohne diese Voraussetzungen hat der gesetzestreue Pharisäer Paulus das Kreuz Jesu und die Begegnung mit dem Erhöhten grundsätzlich als das Ende des Gesetzesweges (Röm. 10, 4) und der Prärogative Israels verstanden (Röm. 4; 9–11). Darum verbindet sich für ihn mit der Bekehrung als der Offenbarung des Sohnes Gottes sofort der Zweck, „damit ich ihn unter den *Heiden* verkündige" (Gal. 1, 15 f.). Darum versteht er sich als „Schuldner" der Juden und Heiden (Röm. 1, 14 f.). Verkündigung des Evangeliums ist für Paulus in Konsequenz dieser Erkenntnis Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως (Gegensatz: auf Grund der Werke, des Gesetzes). Heide und Jude werden nun beide als die *Gottlosen* in die Rechtheit vor Gott versetzt. Der Universalismus des Paulus ist – und das will bei diesem Begriff beachtet sein – Konsequenz dieser radikalen Erkenntnis der Gnade Gottes.

Diesen Horizont der paulinischen Theologie muß man bedenken, wenn man an die universalen Aussagen vor allem des *Römerbriefes* herangeht. Und diese Ent-

faltung des Evangeliums im Römerbrief muß ins Zentrum gerückt werden, wenn man fragt, wie die Kirche das Problem der Einheit der Menschheit und den Bezug des Evangeliums zu diesem Menschheitstraum reflektieren und entsprechend handeln will.

Eins und zusammengehörig ist die Menschheit für Paulus im gemeinsamen, wenn auch geschichtlich verschiedenen (Röm. 2, 12 ff.[13]) Angerufensein durch Gott; in der gleichartigen, wenn auch differenzierten Bestimmung, die allem Menschsein als heilsame Ordnung gesetzt ist (1, 18 ff.).

Solidarisch ist die geschickhaft gegliederte Menschheit aber zugleich zusammengeschlossen in der Verfallenheit unter die Gewalt von Sünde, Gesetz und Tod.[14] Die Schranke zwischen Juden und Heiden fällt, indem Paulus in Röm. 2 f. das Gottesvolk unter ebendie ὀργὴ θεοῦ stellt, unter der es die Heiden verloren sieht. Alle werden gerichtet, ob sie nun das Gesetz als den offenbaren Gotteswillen in der Form der Mosetora oder sonstwie haben (2, 12 ff.). Heiden *und* Juden wird aufgewiesen, „daß sie *alle* unter der Herrschaft der Sünde stehen".[15]

Gerade das göttliche Gesetz, also das bleibend Gute (Röm. 7, 12), hält den Menschen in seinem Aufstand, in seiner Feindschaft gegen Gott fest (Gal. 3, 23: „unter dem Gesetz eingeschlossen auf den Glauben hin"). Die Schrift hat *alles* unter die Sünde *zusammengeschlossen*, damit die Verheißung aus Glauben an Jesus Christus denen gegeben werde, die glauben, mit anderen Worten, die sich als gerechtfertigte Gottlose vor Gott wissen (Gal. 3, 22). Oder: Gott hat *alle* in den Ungehorsam *hineingebannt*, damit er an allen seine Gnade erweisen kann (Röm. 11, 32).

Daß die Welt in dieser Weise vor Gott allein auf dem Grunde seines Gnadenerweises in Jesus Christus existieren kann und soll, die Menschheit also als begnadigte in den Lobpreis Gottes, der ihr ganzes Existieren ergreift, gestellt werde, das ist der eigentliche Grund und das bleibende Wesen für den Universalismus des Evangeliums. Dieses Ziel des universalen Glaubensgehorsams nennen Röm. 1, 5; 10, 16; 15, 18, von der Glaubensgerechtigkeit ist parallel Röm. 9, 30; 10, 3 gesprochen. Das δοξάζειν τὸν θεόν als Ziel ist vor allem Röm. 15, 7. 9 ff. genannt (vgl. 1, 21). Das Wesen dieser Universalität ist also, daß alle „einmütig mit einem Munde Gott und den Vatter unseres Herrn Jesus Christus preisen" (15, 6). Aus diesem Grunde erkennt Paulus den Kosmos nicht nur universal unter die Herrschaft von Sünde, Gesetz und Tod, sondern um so mehr und um so gewisser (5, 15 ff.) ebenso weltweit unter die Offenbarung der Glaubensgerechtigkeit gestellt: thematisch formuliert zu Beginn des Römerbriefes als Zusammenfassung seiner Botschaft (1, 16 f.); sodann in Durchbrechung der Überbietung einer urchristlichen Glaubensformel 3, 21 ff. ausführlich dargelegt und Kap. 4 durch einen Schriftbeweis gesichert. Hier findet sich

auch der Gedanke, daß Gott dem ἀσεβής, dem Gottlosen, Treue wahrt, auf daß er sich als solcher erkenne und so vor Gott recht werde (4, 4ff.; vgl. 5, 6); hier auch die Formulierungen, die diese universale Botschaft mit dem Gedanken der Totenerweckung und der Schöpfung aus dem Nichts erläutern (4, 16 ff.; 11, 15).

So und nicht anders kommt es zu der großangelegten und für Weite und Radikalität des paulinischen Evangeliums kennzeichnenden Parallelisierung von Adam und Christus. Nicht als zweiter Mose, nicht als Wiederhersteller des Bundes erweist sich nach Paulus das Wesen Christi. Er kann nur mit *Adam* und dessen weltweiter Ausstrahlung als Antityp einigermaßen zureichend parallelisiert werden.

Von jener Darlegung aus wird dann auch im Vergleich mit Gedanken der damaligen Umwelt ein Sachverhalt deutlich, der gerade für die Frage nach dem gegenwärtig diskutierten Einheitsgedanken und dem Verhältnis der Botschaft der Kirche dazu von erheblicher Bedeutung ist. Die zeitgenössische Antike kannte den universalen Gedanken eines Weltbürgertums: von gewissen griechischen Voraussetzungen her vor allem im Hellenismus entwickelt und auch von Rom als politisch-universale Weltidee übernommen. Um so mehr ist zu beachten, daß für Theologie und Mission des Paulus dieser Gedanke, der einem hellenistischen Juden (vgl. Philo!) und römischen Bürger doch wahrlich nahegelegen hätte, keine Rolle spielt. „Er versteht die Welt vielmehr primär vom Menschen her, der schuldig und verlassen ist vor Gott, aber von Gott durch Christus aus Gnade zum Heil gerufen ist".[16] Wenn Paulus immer wieder dartut, wie vor dem heilsame Ordnung gewährenden, richtenden und gnädigen Gott alle ohne Unterschied gesehen werden müssen und *insofern* alle gleich sind, so ist das gerade nicht von der spätantiken Idee der Menschheit, vom Gedanken einer wesensmäßigen natürlichen Gleichheit aller her entworfen und zu verstehen (ebd.).

Ähnliches gilt für den Gedanken, daß in Christus alle Menschen in einer neuen Einheit stehen. Eigentlich sind sie nach Gal. 3, 26 ff. „einer" (nicht „eins"!). Das findet wohl die beste Erläuterung durch Kol. 3, 10: Es ist der „neue Mensch", der für die Glaubenden durch Christus bereitet ist und der sie nun alle geradezu werden, indem sie ihn „anziehen".

In der Tat sind in diesem gleichen Stand vor Gott die Unterschiede der Volks- und Religionszugehörigkeit, der sozialen Herkunft und Stellung, die geschlechtliche Differenz mit ihren sozialen Implikationen — Mann und Frau erhalten als Parallele ja immerhin das Gegenüber des Freien und Sklaven — belanglos (Gal. 3, 26 ff.). Kol. 3, 11 fügt noch die religiöse Qualifikation von Beschneidung und Unbeschnittensein ausdrücklich hinzu. Wie wenig das aber im Sinne der spätantiken oder aufklärerischen Gleichheitsidee mißverstanden werden darf, zei-

gen schlagartig andere Stellen, in denen Paulus davon spricht, daß ein jeder in dem sozialen, politischen, völkischen oder religiösen Stand, in dem ihn die Berufung erreichte, bleiben soll, z. B. 1. Kor. 7, 18–24:

> Ist jemand beschnitten berufen, so soll er sich nicht die Vorhut überziehen. Ist jemand unbeschnitten berufen, so soll er sich nicht beschneiden lassen. Die Beschneidung ist nichts und die Vorhaut ist nichts, sondern auf das Halten der Gebote Gottes kommt es an.
>
> Jeder soll in dem Stande, in dem er berufen wurde, darin bleiben. Bist du als Sklave berufen, so sollst du dir nichts daraus machen, sondern auch wenn du frei werden kannst, so bleibe um so lieber dabei. Denn wer im Herrn als Sklave berufen ist, der ist ein Freigelassener des Herrn; desgleichen wer als Freier berufen ist, der ist ein Sklave Christi. Ihr seid bar erkauft worden; nun werdet nicht Sklaven von Menschen. Worin jeder berufen worden ist, ihr Brüder, darin soll er bleiben vor Gott.

Ob wir in veränderter geschichtlicher Lage einfach den gleichen Rat geben können, ist sehr zu fragen. Aber auf jeden Fall sollte der theologische Impuls dieser apostolischen Ermahnung davor hüten, einfach die Menschheitsträume von Einheit, Gleichheit und Emanzipation unkritisch mit dem Evangelium zu verwechseln, das jeden in seiner geschichtlichen Lage und in seinem je eigenen Geschick zu erreichen und zu befreien vermag, ohne in seinem Wesen zur bloß sozialen Predigt und Aktion umfunktioniert werden zu dürfen, wenn man nicht den Kern, den Nerv dieser Heilsbotschaft töten will.

Schließlich noch etwas zu der Frage, welche Rückwirkungen ein Nachdenken über die Einheit der Menschheit auf die Bemühungen um die Einheit der Kirche haben könnte und umgekehrt.[17]

Instruktiv hierfür ist die Behandlung eines Streites in der römischen Gemeinde durch Paulus in Röm. 14/15. Eine verschiedene, in differenten theologischen Meinungen begründete Lebensweise und Glaubenspraxis droht die Gemeinde zu spalten, zumindest richtet die eine Gruppe die andere. Neben den Gedanken der Liebe – das heißt den Bruder nicht durch Verführung zu einer Glaubens- und Lebensweise, die seine konkrete Gebundenheit nicht verträgt, ins Verderben zu bringen – stellt Paulus den anderen: „So gebt nun das Gut (d. h. das der Gemeinde zugewandte Heil Gottes), das ihr habt, nicht der Verlästerung preis!" (14, 16) Das zeigt: was innerhalb der Kirche vorgeht, ist nicht nur ein innerkirchliches Geschehen; es hat immer schon einen weltweiten Horizont. Die Tatsache, daß Gott alle ohne Rücksicht auf ihre jeweiligen geschichtlichen Traditionen angenommen hat und daß so in Christus alle zu dem einen neuen Menschen geworden sind und darüber einmütig den Lobpreis zur Ehre Gottes anstimmen sollen (15, 5 f.): dieses Gnadengeschehen Gottes, das auch die Rettung der Menschheit ist und Unterpfand auch ihrer Einheit, dies wäre durch ein solches Verhalten

innerhalb der Kirche der Lästerung preisgegeben und damit geradezu der Unwirklichkeit beschuldigt.

Was hier zu bedenken wäre, ist dies, daß Versöhnung der Feinde Gottes und Rechtfertigung der Gottlosen gerade als solche den oder die *andern* wechselseitig in eine *Freiheit* stellen, die statt in die gegenseitige Verurteilung in den einmütigen Lobpreis Gottes führt. Das wäre in einem konkreten Konfliktsfall Einheit der Kirche nach Paulus, und eine andere Verheißung zu wirklicher Einheit als die, die trotz aller Unterschiede gegenseitig in solche Freiheit stellt, hat auch die durch mancherlei humanistische und soziale Einheitsideen faktisch nur in immer neue Knechtschaft gestürzte Menschheit nicht.

Der Ertrag dieses Textes ist also, daß er die Frage der Einheit wie des Friedens von der Rechtfertigung her aufrollt. Werden alle in ihrer je geschickhaften Verschiedenheit nur immer gleicherweise als die Gottlosen gerechtfertigt, so gewährt dieses durch Christus wirksam gewordene Geschehen die wechselseitige Freistellung der Verschiedenen, aber gerade so jene Einheit, die nicht mehr durch die rücksichtslose Durchsetzung des ungeschichtlich gedachten Guten zur Einheitlichkeit vergewaltigt.

Daß die so verstandene Rechtfertigungsbotschaft als Konsequenz des Christusgeschehens nicht nur Grundlage für die Einheit der Kirche, sondern nicht weniger für die wahre Einheit von Gesellschaft und Welt ist, wäre systematisch im einzelnen weiter zu reflektieren. Auch die kritische Funktion der Rechtfertigungsbotschaft wäre zu bedenken: Liefert sie nicht den Schlüssel für den bedrängenden Tatbestand, daß die verschiedenen humanen Impulse in den großen internationalen gesellschaftlichen Entwürfen sich jeweils ins Gegenteil verkehren? Ist diese Verkehrung nicht jeweils systemimmanent, wenn der ideelle, theoretische Weltentwurf sich durch aggressiven Anspruch und Praxis der Weltveränderung selber als siegend legitimieren muß, also auf universale Selbstverwirklichung angewiesen ist? Wird hier nicht säkularisiert, aber in gigantischen Ausmaßen sichtbar, was Paulus unter den Stichworten καύχησις und ἰδία δικαιοσύνη verhandelt? Und wird in den Leiden der auf neue Weise Versklavten, welche die Selbstverwirklichung des Guten als Verkehrung nach sich zieht, nicht überraschend neu aktuell, was Paulus als Versklavung unter die Verderbensmacht des (guten!) Gesetzes begriffen hat? Erinnern die Verlegenheiten und Ausweglosigkeiten, in die die Menschheit durch die ungewollte Verkehrung auch ihrer besten Entwürfe gestürzt wird, nicht gebieterisch daran, daß Gott in alledem auch so der Wirkende bleibt, daß er alle unter der Machtsphäre der Sünde mit all ihren Folgen eingeschlossen hält, damit die Menschheit gerade so die unter ihr wirksam gewordene und ausgerufene Bestimmung ergreife?

Zum Abschluß sei noch auf die Problematik einer Fragestellung hingewiesen, welche die Studie durchzieht: das Gegenüber von *Universalismus* und *Partikularismus* als eines leitenden Denkprinzips. Der neutestamentliche Teil geht darauf zu (S. 87 f.), ja die biblische Betrachtung wird insgesamt unter dieses Denkprinzip als entscheidende Frage gezwungen und eingeengt. „Die für unser Thema entscheidende biblische Frage besteht darin, das Verhältnis zwischen den Aussagen über die universale Zusammengehörigkeit der Menschheit und denjenigen über den partikularen Charakter der Offenbarung richtig zu bestimmen" (S. 85 f.).

Dieses Denkschema ist weithin unbrauchbar, ja irreführend und gefährlich. Und was zum Neuen Testament unter dieser Fragestellung gesagt wird, ist in der Sache m. E. kaum zu verantworten, und zwar weder exegetisch noch systematisch-theologisch.

Mit dem Begriff des Universalen wird die Ausweitung des Horizontes über eine Gruppe oder einen Stamm oder ein Volk auf alle Völker verbunden. Aber: *Daß* in diesem weiten Horizont gedacht wird, ist noch nichts Besonderes, sondern *wie* die Völker theologisch in den Blick kommen. Sind sie am *Heil* beteiligt oder nur Verlorene, unter Umständen mit gewissen Ausnahmen? Und wenn sie am Heil ganz allgemein beteiligt sind, sind sie dies als sie *selbst*, in ihrer Situation und Tradition, oder nur so, daß sie erst die Spezifika des Heilsvolkes übernehmen, insbesondere Kult und Gesetz? Oder sind sie so unter der Treue Gottes gesehen, daß sie ohne solche Vorgabe, allein durch Glauben in ihrem jeweiligen geschichtlichen Geschick, angenommen sind? Nicht nur als die Freunde des oder der Erwählten, sondern auch als deren und Gottes Feinde? Diese entscheidende Frage verschleiert der quantitative Begriff des Universalen.

Der Begriff des Partikularen wird angewandt einmal auf eine Gruppe, etwa Israel als Gottesvolk, oder die geschichtliche Erscheinung der Kirche; zugleich aber auch unkritisch und bedenklich auf Offenbarung, Evangelium und die durch Verkündigung sich ereignende „Scheidung" (S. 85. 87). Diese Identifizierung und die darin implizierte bleibende positive Bedeutung des Partikularen ist kaum zu verantworten, jedenfalls nicht auf der Basis der paulinischen Interpretation des Christusgeschehens. „Wenn es auch immer deutlicher wird, daß Gottes Handeln die gesamte Menschheit in sich schließt und das Partikulare des Volkes Israel gesprengt wird, wird das Partikulare doch nicht überhaupt aufgehoben" (S. 87, Absatz 4). Aber das Partikulare wird in der Tat grundsätzlich aufgehoben. Von einem „partikularen Geschehen in Christus" (S. 87) kann schlechterdings ebensowenig gesprochen werden wie vom „partikularen Charakter der Offenbarung" (S. 86). Die Heilssphäre Christi (das „in Christus") *bleibt grundsätzlich offen.* Nicht die partikulare geschichtliche Erscheinung von Kirche ist die Vorgabe, der sich unterwerfen muß, wer am Heil teilhaben will, vielmehr gibt das „in Christus" Raum für alle ohne Vorgabe: hier darf der Gottlose und Feind Gottes glauben,

so wie er geschichtlich vorkommt, so wie er heute, morgen, übermorgen in geschichtlichen Bedingungen lebt, die nicht der partikularen Erscheinung von Kirche und ihrem Kult und Sittengesetz, also nicht traditionellen kirchlichen Verhaltensmustern entsprechen müssen.

Wird das nicht anerkannt und praktiziert, ist Christus nicht das Ende des Gesetzes, wird die Menschheit nicht allein durch Glauben in die Rechtheit vor Gott versetzt, ist Gnade nicht mehr Gnade. Sondern Kirche wird dann in die Sklaverei führen, wo sie doch für die Freiheit des Glaubens und so für die Einheit der Welt Raum schaffen soll, und zwar für jede denkbare sich wandelnde Welt.

ANMERKUNGEN

[1] Vorgetragen bei einer Arbeitstagung des „Deutschen Ökumenischen Studienausschusses" in Mainz, 30. 4. – 2. 5. 1970. Die Form des für diesen bestimmten Zweck vorgetragenen Referates wurde beibehalten. Den Text des Dokumentes siehe ÖR 1/1970, S. 82–104.

[1a] Hierzu wie zu den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen (s. u.) vgl. *Fritz Stolz*, Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion, BZAW 118, 1970, S. 72 ff.; *Hans Heinrich Schmid*, Schalom. „Frieden" im Alten Testament, Stuttgarter Bibelstudien (erscheint 1971).

[2] Auch die vorsichtigen Erwägungen bei *F. Hahn*, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament, 1963, S. 22 ff, bes. S. 26, gehen noch zu weit.

[3] Zu dieser groben Gruppierung ist anzumerken, daß die Urgemeinde bzw. der Kreis der Jerusalemer freilich nicht mit den Judaisten einfach identifiziert werden darf, wie andererseits die Theologie des Paulus keineswegs nur als eine Spielart des hellenistischen Judenchristentums zu begreifen ist (s. u.).

[4] „Neuer Mensch" sind in Kol. 3, 10; Eph. 4, 24 eindeutig die Glaubenden. Auch Eph. 2, 15 bildet die Gesamtheit der Glaubenden diesen neuen Menschen *in* Christus. Nur „kommender" oder „letzter" Adam läßt sich für Christus aus Röm. 5, 14 erschließen; in 1. Kor. 15, 45 ff. ist das Gegenüber erster – zweiter bzw. irdisch/psychischer – himmlisch/pneumatischer Mensch.

[5] Dies systematische Denkschema dürfte auf Irenäus zurückgehen; vgl. wenigstens die Hinweise bei *Egon Brandenburger*, Adam und Christus, 1962, S. 142 f.; 173; vgl. S. 272.

[6] Die sakramentale Interpretation folgt konsequent aus der in Anm. 5 angedeuteten Linie.

[7] Vgl. das oben zum Thema Geltung des Gesetzes Gesagte.

[8] Beides zu Beginn des kirchengeschichtlichen Teils (S. 88). Hier wie zuvor wäre eine differenzierende Klärung der Begriffe Kerygma, „in Christus" und Kirche vonnöten.

[9] „Einheit" ist in der Studie übrigens ein Reizwort, ein schillernder Begriff, der zu klären wäre. „Einheit" kann durch den Gegensatz eines Risses, Bruches, einer Entzweiung, also durch einen existentiell anfechtenden Zustand bestimmt sein. Andererseits ist nach „Einheit" im Sinne einheitlicher Merkmale, also vom Gegenüber Einheitlichkeit und Verschiedenheit aus gefragt. Was soll in welchem Verhältnis zueinander bedacht werden?

[10] Mit dem Zusatz τῷ πνεύματι hebt Mt. den ursprünglichen Sinn deutlich hervor. Lk. hingegen hat eine parallele Kette von Weherufen eingebracht und damit durch das realistische Gegenüber von Armen und Reichen usw. den Sinn des Makarismus verändert.

[11] Vgl. die Sabbatkonflikte und den in den Antithesen der Bergpredigt verwahrten Anspruch.

[12] Näheres dazu in meinem Aufsatz Σταυρός, Kreuzigung Jesu und Kreuzestheologie, in: Wort und Dienst. 10 (1969) S. 17 ff.

[13] Dazu siehe *G. Bornkamm*, Gesetz und Natur, Röm. 2, 14–16, in: Studien zur Antike und Urchristentum, Ges. Aufs. Bd. 2, 2. Auflage 1963, S. 93 ff.

[14] Die johanneische Konzeption: so wie der Mensch vorkommt, seinem Geschick entsprechend, ist er blind (Kap. 9, bes. V. 39 ff., vgl. 15, 22). Ihm ist aber in Jesus als Offenbarer Licht, Leben und Wahrheit usw. als Bestimmung des Daseins eröffnet und ermöglicht. Die Verweigerung dieser Existenzmöglichkeit ist Sünde.

[15] So die zusammenfassende Feststellung in 3, 9. Dafür erfolgt 3, 10 ff. ein langer Schriftbeweis. Der Abschluß 3, 19 nennt als Ziel: damit die *ganze Menschenwelt* vor Gott in ihrer Schuld dasteht, solidarisch in der Verfehlung der ihr gesetzten Bestimmung.

[16] *G. Bornkamm*, Paulus, 1969, S. 75.

[17] Die erste Frage wird in der Einleitung des Studiendokumentes S. 84 f. angeschnitten. Doch sollte die umgekehrte Frage und die Wechselwirkung beider vielleicht stärker bedacht werden; freilich besser nicht unter dem beliebten Stichwort des Modellcharakters der Kirche – hier lauert Hybris.

Die ökumenische Botschaft des Johann Amos Comenius

Ein Wort des Gedenkens

VON HERMANN DELFS

Der letzte tschechische Bischof der Alten Böhmischen Brüderkirche, J. A. Comenius (28. 3. 1592 – 15. 11. 1670), gehört zu den Wegbereitern des ökumenischen Gedankens in der Geschichte der Christenheit. An dem 300. Jahrestag seines Todes sollte man daher nicht achtlos vorübergehen. Zum 500jährigen Bestehen der Brüderunität (1957) war H. Künkels Comenius-Roman erschienen. Tschechische Theologen (M. Bič, A. Molnár, R. Ričan) und deutsche Pädagogen (H. Geißler, K. Schaller) haben in den letzten Jahren verdienstvoll dazu beigetragen, das Werk des böhmischen Brüderbischofs einer breiteren Öffentlichkeit zu erschließen. Jörg Erb nahm die Gestalt des Comenius in sein großes Sammelwerk zum Evangelischen Namenkalender auf.* Seine Nachwirkung im deutschen

* Günter Gloede ließ durch Rud. Schneider ein Lebensbild unter dem Titel „Ein Mann der All-Sehnsucht" für Band I der „Ökumenischen Profile" schreiben (Die Red.)

Pietismus zeigte der Slawist D. Tschižewskij. P. Kawerau hat in seiner Darstellung der ökumenischen Idee seit der Reformation (Kohlhammer, 1968) Comenius gewürdigt, dessen Werke z. T. durch das Comenius-Institut in Münster wieder zugänglich gemacht wurden. Dennoch ist die Bedeutung des Comenius für die Ideengeschichte der Ökumene noch nicht in das allgemeine Bewußtsein der Christenheit von heute eingedrungen.

Comenius hat in seinem langen, von schweren Verfolgungszeiten und harten Schicksalsschlägen erfüllten Leben wenig dauernde Anerkennung gefunden. Seine Versuche, mitten im Zeitalter der Glaubenskämpfe die Konfessionen zu versöhnen, scheiterten. Angesichts der endlosen kriegerischen Wirren schienen seine Friedenspläne sinnlos und utopisch. Von seiner Erziehungslehre, von seinen universalwissenschaftlichen Bestrebungen nahmen die Staaten nur das auf, was für ihre Zwecke brauchbar sein mochte. Die Brüderkirche der böhmisch-mährischen Länder aber war weit zerstreut bis hin in die Neue Welt und schien völlig dem Untergang geweiht, nachdem alle Bemühungen um die Sicherung ihrer Rechte beim Westfälischen Frieden vergeblich gewesen waren. Einen großen Teil seines eigenen schriftstellerischen Werkes hatte Comenius durch Brandschatzungen in den unruhigen Zeitläuften eingebüßt.

So schrieb dieser vielgeprüfte Mann in seinem Testament: „Ich danke meinem Gott, der gewollt hat, daß ich zeitlebens ein Mann der Sehnsucht bleiben sollte." Von seinen Zeitgenossen hat er wenig Beistand erfahren. Leibniz urteilte über ihn: „Sicher kommt die Zeit, wo dich die Besten preisen für das, was du tatest, was du gehofft und gewünscht!" Was hat Comenius gewünscht und gehofft? Er ist allgemein bekannt als Vater der neuzeitlichen Pädagogik. Aber schon Pierre Bayle bemerkte in seinem „Dictionnaire historique et critique" (1699), die Schulreform sei nicht die Hauptsorge des Comenius gewesen, dieser habe sich mit viel größerer Hingabe auf die „umstürzlerische Prophetie über den Untergang des Antichristen, über das tausendjährige Reich Christi und ähnliche Äußerungen eines gefährlichen Fanatismus" konzentriert. In der Tat wurzeln die umfassenden Erneuerungsbestrebungen des Comenius in der engen Verknüpfung seiner Eschatologie mit seiner ökumenischen Theologie.

Das eschatologische Motiv war schon bei der Entstehung der Brüderunität im 15. Jahrhundert ein dynamisch wirkendes Element. Dieser Frage ist A. Molnár nachgegangen in seinem Beitrag „Die eschatologische Hoffnung der böhmischen Reformation" in dem Sammelband „Von der Reformation zum Morgen" (Leipzig 1959). Die Vorstellung des Antichristen bildete bei den Brüdern den dunklen Hintergrund, auf welchem um so heller die Verpflichtung der dem Herrn treu gebliebenen Kirche aufleuchtet. Dieses Bewußtsein hat die Brüder entscheidend dazu bewogen, sich eigene kirchliche Ordnungen zu geben. Durch den Terminus „Unität" bringen sie dabei die Existenz verschiedener christlicher Gemeinschafts-

bildungen zum Ausdruck; der Begriff „Kirche" ist ihm übergeordnet und der Einen Allgemeinen Kirche Christi vorbehalten. Die Entstehung der Brüderunität ist daher für sie keine sektiererische Entscheidung, sie ist vielmehr begründet in der eschatologischen Schau der Herausbildung der Gemeinde der Endzeit, sie gilt als beispielhaftes Zeichen zur Rettung der Kirche und der Welt.

Dem entspricht die Tatsache, daß die Brüderunität ihre ökumenische Haltung am Schriftprinzip orientiert. Weil die Schrift die Einheit der Kirche verkündet, darum ist es für die Brüder eine Frage des Gehorsams, sich diesem geoffenbarten Willen Gottes nicht zu verschließen. Wer den Namen Gottes kennenlernte, wer sich seinem Wort geöffnet und im Geist es liebgewonnen hat, der gehört zur Einheit der Kirche. So beobachteten die Brüder sorgfältig das ökumenische Geschehen, indem sie zugleich die eschatologische Bewegung der Kirche erfaßten. Um der Hilfe willen, die sie den im Brandenburgischen verfolgten Waldensern um 1480 gewährten, nahmen sie schwere Benachteiligungen durch die Obrigkeit – bis hin zu Ausweisungen – willig auf sich. Zehn Jahre später sandten sie ihre Boten in die Balkanländer, nach Moskau und Konstantinopel, nach Jerusalem und Ägypten. „Obzwar die Bestrebung, irgendwo in der Welt die Kirche zu finden, die mit dem Schmutz der Welt nicht befleckt wäre und die Kontinuität mit der apostolischen Kirche aufrechterhalten hätte, sich als gefährlicher Irrtum erwiesen hat, waren diese Reisen ein lebendiges Zeichen wahrer Ökumenizität zu einer Zeit, in der die heutigen Zivilisationsmittel, die Völker und Kontinente verbinden, noch nicht einmal geahnt werden konnten", schreibt F. M. Dobiáš in seinem Beitrag zu „Unitas fratrum" (Ev. Verlagsanstalt, Berlin 1960).

Dobiáš weist auf die Konfession von 1607 hin, worin die Unität jedem ihrer Angehörigen auferlegt, nach der wahren Kirche zu trachten und, wo er sie findet, sich mit ihr zu vereinigen und in heiliger Gemeinschaft mit ihr zu leben. Das ist ein einzigartiges Gebot in der Kirchengeschichte, die Aufforderung zur Mit-Gliedschaft mit welchem Teil auch immer der wahren Kirche auf Erden. Welches sind ihre Kennzeichen? Darüber gibt die sogenannte Konfession von 1607 folgende Erklärung: „Wo immer der gekreuzigte Christus mit seinem ganzen Verdienst gepredigt wird, wo das Wort Gottes, nur aus der Heiligen Schrift gewählt, in aller Lauterkeit und Fülle verkündigt wird, wo die Sakramente Christi nach seiner Ordnung, Auffassung und Gebot in seinem Sinn und Absicht ausgeteilt werden und wo das gläubige Volk an diesem Dienst Christi in Treue teilnimmt und dadurch sich in die Einheit des Glaubens und der Liebe einfügt und im Band des Friedens verharrend auf Christus erbaut wird." Es geht also nicht nur um eine geistige Einheit, sondern um eine wirkliche Einigung, die sich in der Liebe erweisen muß.

Von dieser Grundlage der Brüdertheologie her entwickelte Comenius seine eschatologisch begründeten und ökumenisch geprägten Reformgedanken. Seine

Eschatologie trägt einerseits individualistische, andererseits gemeinschaftsbildende Züge. Im ersten Falle ist sie eine Meditation des zukünftigen Lebens, und Comenius selbst hat sein ganzes irdisches Leben erfahren und durchlitten als vorübergehendes Jammertal. Dieses quietistische Motiv enthält bei Comenius eine pädagogische Begründung: Die Schule des irdischen Lebens ist die Vorschule für die Ewigkeit. Wenn aber Comenius nicht nur ein Pilger war, sondern zugleich ein unermüdlicher Arbeiter, der für seine Nächsten alles zu reformieren suchte, was reformiert werden mußte und sich reformieren ließ, so entsprang diese Haltung seiner kosmisch-eschatologischen Hoffnung. Diese Hoffnung ermöglichte im tiefsten Sinne seine unverwüstliche Reformtätigkeit, spornte sie an und begrenzte sie, wie A. Molnár nachgewiesen hat.

Durch sein Schriftverständnis mit Hilfe der Kategorien der Brüdertheologie und durch den Einfluß seiner theologischen Lehrer (J. Fischer-Piscator in Herborn und J. H. Alstedt in Heidelberg) war Comenius zu einer hohen Würdigung der realistischen Eschatologie geführt worden. Ja, er entdeckte in der Geschichte der Theologie, wie die realistische Eschatologie zum Impuls christlicher Wirksamkeit in der Gesellschaft wurde. An der Lehre des Chiliasmus hat Comenius nicht ihre zeitliche Festlegung des tausendjährigen Reiches oder die Berechnung des Datums seines Anbruches in erster Linie hervorgehoben; ihm ging es dabei im wesentlichen um die Betonung der Erdhaftigkeit der eschatologischen Ereignisse. Bei seiner endgültigen Machtergreifung am Ende der Tage gehört dem Christus der Sieg nicht nur in der Ewigkeit, sondern gleichfalls auf der Bühne der Welt. „Christus als der Erstling alles Geschaffenen ist für Comenius auch der Gubernator des Universums und das Werkzeug der Erneuerungen am Tage der Erneuerung aller Dinge" (A. Molnár). So steht im Mittelpunkt der comenianischen Eschatologie das Motiv der Erneuerung, des Trostes und des Sieges.

Der wiederkehrende Christus wird selbst die Erneuerung der Welt herbeiführen. Dennoch ist seine Parusie grundlegender Impuls des menschlichen Handelns, wie Comenius in seiner „Panorthosia" ausführt. Die Erneuerung des Menschen, aber auch der Dinge, der Strukturen wird damit für ihn zur Aufgabe der Christen als Mitarbeiter Gottes. Die eschatologische Hoffnung umfaßt die ethische Aktivität deswegen, weil die göttliche Ökonomie die Erneuerung der menschlichen Verhältnisse bedingt und ermöglicht, wie Comenius immer wieder bezeugt. Die Kirche ist primär dafür verantwortlich, was in dieser Zwischenzeit geschieht. Damit sie zur bewegenden Kraft der allgemeinen Erneuerung werde, bedarf sie selbst der ständigen Erneuerung. Zu dieser eschatologischen Funktion der Kirche gehört insbesondere ihre pazifizierende Mission: Es gilt, dem wiederkommenden Herrn, dem Fürsten des Friedens, durch ein vorläufiges versöhnendes Handeln die Wege zu ebnen zwischen den bis dahin staatlich, konfes-

sionell, völkisch und rassisch getrennten Lagern. Vor allem ist dazu notwendig, daß die Kirche in ihren verschiedenen Unitäten zum Frieden gelange.

Comenius stellte seine Gedanken zur Versöhnung der Kirchen dar in seiner Abhandlung von 1643 „De dissidentium in rebus fidei christianorum reconciliatione hypomnemata" (Bemerkungen über die Versöhnung der Christen, die in Glaubenssachen uneinig sind). Dieses Werk ist das Vorbereitungsbuch zu dem Thorner Glaubengespräch von 1645, dem sog. Colloquium charitativum. Comenius erinnert die Evangelischen an die ursprüngliche Absicht der Reformatoren, die ganze Kirche zu erneuern und nicht bei der Errichtung von Teilkirchen zu verharren. Die Thorner Gespräche scheiterten, es kam nicht einmal eine innerprotestantische Einigung zustande. Der Brüderbischof hat sich dadurch nicht entmutigen lassen, in zahlreichen Schriften ruft er nach innerer und äußerer Kircheneinheit. Er bringt instruktive Vorschläge über die Zuordnung aller Konfessionen und Denominationen. Auch eine Union mit der römisch-katholischen Kirche erscheint ihm möglich auf dem Boden der Bibel; er wandte sich in dieser Absicht schon 1617 auch an die Jesuiten mit seiner Schrift „Rettung vor dem Antichrist". Die Weite seines Horizontes machte ihn nicht gleichgültig gegen offenbare Irrlehren, doch auch in der Polemik sucht er anders gesinnte Brüder — wie die Sozinianer — zu gewinnen. Die Täufer verdammt er nicht; er kommt ihnen vielmehr durch seinen Vorschlag entgegen, sie mögen, gleichwie die anderen Kirchen, Erwachsenen- und Kindertaufe fakultativ machen.

Im Jahre 1650, in seinem „Testament der sterbenden Mutter, der Brüderunität" (neu herausgegeben von M. Bič, Neukirchen 1958) fand Comenius für alle Zweige der zersplitterten Christenheit ein Wort der Kritik, aber auch der Aufmunterung im Blick auf eine neu zu konzipierende Einheit der Kirche Jesu Christi in ihren Unitäten vor der Wiederkunft des Herrn. Er hatte den Mut, die radikalsten Folgerungen aus dem Kirchenverständnis der Brüder zu ziehen, indem er der eigenen Unität ganz und gar jeden Selbsterhaltungszweck absprach und ihr Erbe in den anderen Kirchen aufgehen sehen wollte. Diese Schrift entstand ja unmittelbar nach dem Westfälischen Frieden und den darauf folgenden Abmachungen unter den führenden Mächten, durch welche den böhmischen Exulanten die letzte Hoffnung auf Rückkehr in die Heimat genommen wurde. Comenius spricht zu den Überresten seiner Unität sowohl als zu den anderen Schwesterkirchen, als wären sie alle versammelt um das Sterbebett der Böhmischen Unität. „Allen christlichen Unitäten insgesamt vermache ich nun das Streben nach Einmütigkeit, Verbundenheit in Glauben und Liebe zur Einheit des Geistes! O könnte doch jener Geist auf euch alle kommen, damit ihr euch ebenso herzlich sehntet, wie ich mich sehnte — nach einer wahrhaftigen Vereinigung innerhalb der Christenheit mit allen, die den Namen Christi bekennen!"

Die umfassende Konzeption einer vollendeten Reformation in ökumenischem

Rahmen bringt Comenius zur Darstellung in seiner „Panorthosia" oder „Reformatio universalis", dem sechsten Band seiner unvollendet gebliebenen „Consultatio Catholica", der „Allgemeinen Beratung über eine Verbesserung der Grundordnungen der Menschheit". Eine Inhaltsangabe findet sich bei H. Geissler, „Comenius und die Sprache" (Heidelberg 1959) und in dem Referat von A. Molnár in Arnoldshain 1964 „Der ökumenische Gedanke im tschechischen Protestantismus" (Masch.-Schr., Frankfurt, Ökumenische Centrale). Der Gedanke der Kooperation der Menschen mit Gott zur Verwirklichung seines Heilsplans steht beherrschend über dem umfassenden Reformwerk. Die Ökumene soll die ganze und unbeschränkte Fülle der biblischen Botschaft freudig entdecken und dadurch zu einer neuen Selbsterkenntnis gelangen. Dem soll ein „Consistorium oecumenicorum" dienlich sein — ein Weltkirchenrat.

Zehn Aufgaben hätte dieser Weltkirchenrat zu erfüllen:

1. Eine bußfertige Selbstkritik, ob er selbst und die Christen wirklich das Salz der Erde sind.
2. Die theologische Prüfung der Glaubwürdigkeit des Lebens und der Frömmigkeit der Christen.
3. Eine weltweite Aufsicht der Kirchen und Gebetshäuser.
4. Die Seelsorge an den Dienern des Wortes und der Kirche.
5. Die Überwachung der Gemeindezucht und des Missionsauftrages den Völkern gegenüber.
6. Biblische Textkritik und Bibelverbreitung, biblische Theologie und Schriftkommentare, Konkordanzen und biblische Wörterbücher sollen betreut werden.
7. Der Weltkirchenrat soll mit den besten Autoren der Welt in Verbindung stehen.
8. Er soll die Frage der Weltarmut immer vor Augen haben.
9. Er soll mit den beiden anderen Weltorganisationen ständig zusammenarbeiten, nämlich mit dem „Collegium lucis", der Zentrale der Wissenschaften — und dem „Dicasterium pacis", der zwischenstaatlichen Weltfriedensorganisation.
10. Vor allem wird der Weltkirchenrat dem Heiligen Geist immer mehr Raum geben müssen, besonders dadurch, daß er der Rückkehr der konstantinischen Verhältnisse in der Kirche Widerstand leistet.

Im ganzen wird von Comenius entscheidender Wert gelegt auf das Prinzip der Duldsamkeit und Freiwilligkeit. Nichts darf gewalttätig geschehen. Das Obrigkeitsrecht über die Gewissen muß beseitigt werden, denn darin sieht Comenius einen wesentlichen Charakterzug des Antichristen. Die Aufgabe der Getreuen ist

der geduldige und unermüdliche Aufbau der Kirche Christi im Vertrauen auf seine Verheißungen. Das kommende Reformkonzil muß alle Christen umfassen, auch die griechischen und orientalischen, auch die jungen Gemeinden in den atlantischen Erdteilen. Comenius beschwört die Theologen, die Hoffnung auf das kommende Reich Christi und den Weckruf zur Mitarbeit daran nicht als ein „chiliastisches Delirium" zu verurteilen. „Sendet Boten des Friedens zu allen Völkern, auf daß, was bisher der Verderbtheit der Welt wegen nicht geschehen konnte, jetzt angesichts der nahen Wiederkehr des Heilands in einer leuchtenden Offenbarung seiner Gegenwart vor sich gehe!"

Ein großer Teil der Handschriften des Brüderbischofs, die als verloren galten, wurden erst 1935 in Halle wieder aufgefunden. Dorthin waren sie nicht zufällig gekommen. Von Comenius führt ein gerader Weg zu A. H. Francke, dessen „Großer Aufsatz" von 1704 — dieser pietistische Plan einer allgemeinen Reform und Weltmission — wahrscheinlich auf comenianische Einflüsse zurückzuführen ist, wie H. Geissler vermutet. Sammlung und Sendung der Christenheit standen Comenius vor Augen mitten in den konfessionellen Auseinandersetzungen seiner Zeit. Leben und Werk dieses Mannes bilden ein Vermächtnis für unsere Epoche.

Seine Worte sollten aller ökumenischen Arbeit voranleuchten: „Ihr christlichen Nationen, zerstreut in Europa, Asien, Afrika, Amerika, auf den Inseln der Meere — und auf so vielen Kreuzwegen der Konfessionen, Sekten, Meinungen und Riten, was anderes, Gott sei es geklagt, seid ihr geworden als Totengebeine Israels bei Hesekiel, verstreut über die Auen der Welt! Alle bisherigen Reformationen, angeregt durch Wiclif, Hus, Luther, Zwingli, Calvin und Menno, ja wiederholt auch durch den Papst, mögen an den ersten Akt der Heilung des Blinden erinnern, die Markus im 8. Kapitel berichtet. Nun ist aber eine vollkommene und allgemeine Reformation erforderlich, die dem zweiten Akt Christi entsprechen würde, da dem Blinden ein so scharfes Augenlicht geschenkt wird, daß er alles klar und deutlich sehen kann. Die Kirche sollte wenigstens ein Bild dieser philadelphischen Gedanken sein, der ganzen Welt Licht, Frieden und Heil bringend, im Besitz der Schlüssel Davids, mit offenen Türen für die Nationen, daß die Völker aus aller Welt in ihr versammelt einander als Gottes Geschlecht, als Brüder und Kinder Gottes erkennen!"

Luthertum im Lernprozeß

Der ökumenische Ertrag von Evian

Gesandt in die Welt: Unter diesem Leitwort hatte der Lutherische Weltbund seine V. Vollversammlung geplant. Er hatte in Weimar zusammentreten wollen, aber die DDR wies ihn ab; er wurde sodann nach Porto Alegre eingeladen, aber im Zwist mit der brasilianischen Bruderkirche trat er den Rückzug nach Evian an.[1] Das konnte für die Konferenz, die vom 14.–24. Juli am Genfer See tagte, nicht folgenlos bleiben. Recht oder schlecht: sie mußte sich der Tatsache stellen, daß die Konflikte der Welt in der Kirche aufgebrochen waren; zunächst war die Welt in der Kirche und dann erst, so erst die Kirche in der Welt.

I.

Die Welt in der Kirche

„Das Wort ‚Brasilien'", heißt es in einer Entschließung, welche sich die Versammlung endlich zu eigen machte, „hat sich den Delegierten der V. Vollversammlung des LWB unauslöschlich eingeprägt." So war es, die Konferenz stand im Schatten Brasiliens. Der immer von neuem aufflackernde Streit, ob es richtig oder falsch, vielmehr noch, ob es gut oder böse war, den Ort der Konferenz kurzfristig aus der Konfrontationszone einer lateinamerikanischen Militärdiktatur hinauszuverlagern, berührte nicht nur, sondern bestimmte ihren sachlichen Ertrag. Indem er nämlich die Zuversicht erschütterte, daß die Eintracht der Kirchen streng genommen eine innerkirchliche Angelegenheit sei, leitete er einen Lernprozeß ein, der noch lange andauern wird.[2] Brasilien, das ist oft beschrieben worden, war das Skandalon der Versammlung, an ihm schieden sich die Geister. Besonders hervorzuheben ist aber in einem Bericht, der vornehmlich den ökumenischen Aspekt von Evian behandelt, daß es im Kern jener Zerreißprobe, welcher sich der Lutherische Weltbund unvermutet ausgesetzt sah, um ein Loyalitätsproblem ging. Es ging um die Frage, und zwar von Anfang der Einladung nach Porto Alegre an, ob es genügen kann, die Wahl des Konferenzorts lediglich nach gleichsam eindimensional-kirchlichen Kriterien zu entscheiden. Die „Kirchwerdung" der ELKB unterstützen zu wollen, war gewiß ein rechtschaffener Grund, aber notwendig wäre es gewesen, ihn im Zusammenhang einer Analyse der politischen Situation der Gastkirche abwägend zu bewerten. Statt dessen blieben die politischen Implikationen der Einladung auch dann noch verdeckt, als längst hätte sichtbar sein können, nicht nur und nicht einmal primär, wie es mit dem Regime in Brasilien, sondern wie es mit der Einstellung der Kirchenleitung zu ihm sich verhielt.

Wenn man vom Rathaus kommt, ist man klüger; manches wird im nachhinein erst vollends deutlich. So bleibt es auch vordergründig, Exekutivkomitee und Stab des LWB zu tadeln: weil sie zu lange die gastgebende Kirche gewähren und den Bund gegenüber der Regierung vertreten ließen; weil sie bis zuletzt eine ver-

schleiernde Informationspolitik betrieben haben, um die Konferenz nicht zu gefährden; weil sie sich zu spät und auch nur halbherzig unter dem Eindruck des drohenden Fiaskos zur Absage an eine Kirche entschlossen, die das Luthertum in eine wahrhaft beklemmende Lage gebracht hatte, indem sie mit halsstarriger Unbefangenheit darauf bestand, Präsident Medici nach Porto Alegre einzuladen. Tatsächlich handelten sie folgerichtig im Sinne einer Tradition, die der politischen Differenz und Differenziertheit der Situationen kein maßgebliches Recht einräumt gegenüber der für wesenhaft und unverletzlich erachteten Einheit der Kirche. Es muß auch als durchaus fraglich gelten, ob sich die Majorität der Teilnehmer, hätte die Versammlung doch in Brasilien stattgefunden, würde bereitgefunden haben, demonstrativ gegen die offenkundige Mißachtung der Menschenrechte in diesem Land zu protestieren. Überblickt man den Verlauf der Tagung, so ist es wahrscheinlicher, daß letzten Endes die Loyalität gegenüber der ELKB alle anderen Argumente erdrückt und die Mehrheit zum Schweigen gebracht haben würde; schließlich überwog auch in der Delegation der Bundesrepublik, die sich immerhin, was in Evian gern wieder vergessen wurde, auf ihrer Vorbereitungstagung in Arnoldshain einhellig und nachdrücklich gegen jeden Versuch einer spektakulären Aufwertung der brasilianischen Herrschaft geäußert hatte, im Pro wie im Kontra die Sorge um das Wohl und Wehe der Gastkirche.

So drängt sich dem Beobachter der Eindruck auf, daß der Ablauf der Versammlung ihre Verlegung nach Evian rechtfertigte. Dramatischer wäre gewiß, bedenkt man vor allem die verhältnismäßig hohe Anzahl jugendlicher Delegierter, eine Konferenz in Brasilien verlaufen; es wäre hingegen zynisch und den leidenschaftlichen Debatten in Evian ganz unangemessen, wollte man sagen, daß sich hier vom sicheren Port aus gut, nämlich folgenlos, habe reden lassen. Das würde nicht einmal im Hinblick auf das Schicksal der Teilnehmer stimmen; vielmehr erklärt sich, wie der Präsident des LWB, Fredrik Schiotz, mit Recht zum Schluß noch einmal betonte, die Neigung zu verallgemeinernden Wendungen über sehr genau zu lokalisierende Mißstände auch aus der Rücksicht auf solche, die in ihren Heimatländern wegen ihrer Voten mit Repressalien rechnen müssen. Vor allem aber spricht für die getroffene Entscheidung, daß die Vollversammlung, nachdem ihr Präsident es sich bereits in der Eröffnungsansprache, von der Jugend heftig und demonstrativ kritisiert, angelegen sein ließ, das Unrecht in Brasilien zu bagatellisieren und die Versammlung auf den Ton des Bedauerns über die verpaßte Gelegenheit zu stimmen, dennoch am Ende zu Ergebnissen gelangte, die den Weg zu einem politischen Luthertum eröffnen. Wieweit auch hierbei ein kaum reflektierter Drang zum kirchlichen Konsens um jeden Preis eine Rolle spielte, mag dahingestellt bleiben: Evian, der „friedliche Hafen", gewährte dem Weltbund jedenfalls eine Denkpause.

So einig also, wie das ekklesiologische Vorurteil wollte, war die lutherische Familie nicht, das kam fast paradox durch die eilige Mühe um eine Verständigung über Porto Alegre in letzter Minute hervor. Die Drähte, sagte der Generalsekretär, liefen heiß zwischen Genf, Stockholm, Kopenhagen, Helsinki, Hannover, Stuttgart, New York und Minneapolis. Das war, und so ähnlich spickte die Jugend den Vorgang auch auf, wie die Sache mit Cäsars Koch nach Brecht. Wer hatte mit Moshi telefoniert, zum Beispiel? Judah Kiwovele, der ins neue Exekutivkomitee gewählte Präsident der Südsynode der Evangelisch-lutherischen Kirche Tansanias, prangerte den kolonialistischen Stil des Weltbundes an; Bruderschaft

muß sich in Partnerschaft bewähren, das überzeugt auch, wenn man den Kriterien einer innerkirchlichen Loyalität den Vorzug gibt, ist aber das Einfallstor für eine weitergehende Reflexion über die Bedeutung der irrtümlicherweise „nichttheologisch" genannten Faktoren für die theologische Thematik. Die treibende Kraft aber solcher Reflexion ist die Erkenntnis, daß kein Konsens, der auf einer dogmatischen Ebene oberhalb der Verstrickungen des Christen in die Verhältnisse dieser Welt erstrebt wird, tragfähig zu sein vermag. In Wahrheit, das lehrte der Streit, sind es gerade jene Faktoren der politischen Existenz in der Gegenwart, die das religiöse Interesse herausfordern und binden.

Das brachte die Polarisierung der Standpunkte in Evian zutage. Sie reichte in eine, auch eben emotionale, Tiefe der Überzeugungen, wo die Warnung vor einer Vermischung der „vertikalen" und der „horizontalen" Dimension des Glaubens sinnlos wurde. Das vielmehr, was uns „unbedingt angeht", kommt heute im Kontext der Ethik zum Ausdruck. Der Christ ist niemand anders als der Mensch seiner Zeit, das ist eine Konsequenz der Inkarnation des Wortes in das Fleisch und Blut unserer Welt, und das macht es fraglich, ob die These stimmt: „Keiner von uns hat das Recht, sich von seinem Bruder entfremden zu lassen." Allerdings fährt die von der Vollversammlung angenomene Resolution über die Menschenrechte, wo dieser Satz steht, fort: „indem er die Schuld allein ihm zuschiebt", aber dieser Passus ist keineswegs weniger fragwürdig, sofern er Loyalitätskonflikte unter Christen mit dem Hinweis auf gemeinsame Verschuldung unterbinden möchte. Daran ist zwar richtig, allzu richtig, daß keiner von sich behaupten kann, er sei in die Schuld seiner Zeit nicht verstrickt. Das ändert jedoch nichts an der Notwendigkeit, um des Evangeliums willen auch dem Bruder absagen zu müssen, wenn dieser uneinsichtig in seinem Unrecht verharrt. Unrecht aber, welches Grund zur Trennung gibt, kann nicht auf den Lehrdissensus begrenzt werden, sondern erwächst aus dem Dissens in der Einstellung zum Leben in der Gesellschaft der Gegenwart, zur Würde des Menschen und seiner Befreiung aus unerträglichen Bedingungen seiner Existenz.

Noch einmal: kirchliche ohne weltliche Einheit ist nicht mehr zu haben. Gerüstet, um dieses Problem zu bewältigen, war die Versammlung sicherlich nicht. Die Teilnehmer empfanden eine Irritation, die bis in die Sektionsberichte hinein ihren Niederschlag fand. Ungewöhnlich häufig mußte festgestellt werden, daß Übereinstimmung nicht zu erzielen gewesen sei. Indessen: Was vielfach als mangelnde geistliche Dichte und theologische Armut der Konferenz beklagt wurde, ist nur die Kehrseite eines Aufbruchs, der die scheinbar eng bemessenen Grenzen der lutherischen Tradition zögernd überschritt — ohne schon imstande zu sein, eine tragfähige Brücke auch nur zwischen den getrennten Brüdern der gleichen Konfession zu bauen.

Die Welt in der Kirche: Heinz Eduard Tödt dürfte es entscheidend zu verdanken sein, daß die Versammlung den Weg nach vorn fand. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, für sich zu untersuchen, worin eigentlich die Funktion bedeutender Vorträge auf derartigen Kongressen besteht. H. E. Tödts Referat über „Schöpferische Nachfolge in der Krise der gegenwärtigen Welt" wurde kaum hinreichend diskutiert; es wurden aus ihm eher einzelne, markante Thesen gelegentlich beschwörend zitiert, so die besonders, daß Martin Luther die anthropozentrische Frage seiner reformatorischen Anfänge „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?" überwunden und vertauscht habe gegen die theozentrische: „Wie kriegt Gott seine

Kreatur wieder?" Rechtfertigung, so stimmte Tödt Gerhard Gloege zu[3], sei nach Luther ein Menschheitsgeschehen, eine lutherische Theologie daher, wenn sie dies bedenke, ökumenische Theologie: sie habe konkret nach Struktur und Sinn der gegenwärtigen Weltkrise zu fragen und nach dem Auftrag der Christenheit in dieser Situation. Theologie also, anders gesagt, müsse von Gottes letztgültigem, eschatologischem Willen mit dieser Welt handeln, müsse solchen Willen in Jesus erkennen und in den Kräften, die durch Jesus der Menschheit gegeben werden, schöpferisch erfüllen.

Die Polarisierung der Standpunkte, unter deren Spannung die Konferenz litt, wurde in H. E. Tödts Vortrag ausdrücklich zum Thema mit dem Ziel, sie in einem neuen Denkschritt aus lutherischer Tradition heraus aufzuheben; das wirkte befreiend und blockierte zugleich den resignierten Rückzug in einen pseudolutherischen Quietismus angesichts einer modernen Welt, die, wie der Vortragende sagte, ihrer Grundstruktur nach eine Welt der Krisen sei. Falsch nannte Tödt jene Polarisierung, weil es nicht darum gehen könne, die Sorge um das individuelle Heil und die Selbsterhaltung der Kirche auszuspielen gegen das Postulat von der radikalen Konversion der Kirche zur Welt und die Auflösung des Christentums in revolutionäre Bewegungen für Humanität beziehungsweise umgekehrt. Die Modernität macht Fortschritt und Veränderung zum obersten Gesetz; Tradition dagegen will die Eigenheit und Identität der Kirche gewährleisten, heißt es in dem Referat. Das Stichwort für die Vermittlung der scheinbaren Alternativen und so für den Lernprozeß des Luthertums lautet nach Tödt: in kritisch angeeigneter Tradition Antworten auf die Fragen von morgen und übermorgen zu finden.

Solche kritische Aneignung vermag auch der Zwei-Reiche-Lehre ihren ursprünglich gemeinten Sinn wieder abzugewinnen; sie zeigt an, wie die Liebe Jesu Christi, indem sie die Ziele der weltgestaltenden Vernunft reguliert und so gerade vor Unvernunft und Unmündigkeit bewahrt, dem Verhängnis der technokratischen Prioritäten im Progreß der wissenschaftlich-technischen Zivilisation entgegenzuwirken vermag.[4] Dem wiederum entspricht die Auffassung Tödts, daß die Frage nach Sinn und Ziel des Menschheitsgeschehens für den heutigen Menschen Priorität gewinne vor der Frage nach dem individuellen Heil; das führte Überlegungen von Helsinki 1963 weiter. Das theologische Ziel aber, so folgerte H. E. Tödt, wäre unter diesen Bedingungen, die eine produktive Ethik erfordern, die Verwirklichung einer universal-kooperativen Kirche. Das enthält ein ökumenisches Programm: Im Ökumenischen Rat der Kirchen wie in den konfessionellen Weltbünden sollten Strukturen universaler und regionaler Kooperation geschaffen werden, im Ansatz über polyzentrische Studien-, Entwicklungs- und Sozialprogramme, die durch multilaterale Mitbestimmung festgelegt werden und bei den Beteiligten ein Umdenken befördern: von der Selbstbehauptung zur Zusammenarbeit.

Vorträge werden von den Hörern auf Vorlagen projiziert, die schon da sind; sie akzentuieren Sachverhalte und Standpunkte, die bereits in Studiendokumenten dargeboten worden sind. Das gilt im Hinblick auf die Öffnung der Kirche zur Welt, die sich in den Thesen H. E. Tödts abzeichnet, besonders für das Material, das zur ekklesiologischen Orientierung der Konferenz diente. „Mehr als Einheit der Kirchen", ist der programmatische Titel eines Entwurfs der Theologischen Kommission des Weltbundes; verstärkt durch eine Arbeit des Insti-

tuts für Ökumenische Forschung in Straßburg über den sogenannten Säkular-Ökumenismus wie auch durch die Vorbereitung des Ausschusses für die Sektion II (Ökumenische Verpflichtung), vor allem aber aufgrund der theologischen Verunsicherung der Versammlung mußte die von ihm bezeichnete Tendenz zur Provokation werden.[5] Säkular-Ökumenismus, heißt es in dem Straßburger Beitrag, könne definiert werden als die ökumenischen Konsequenzen einer Theologie und eines Glaubens, die das umfassende Engagement der Kirche in der säkularen Welt zu ihrem Ausgangspunkt haben. Bei aller Vielfalt unterschiedlicher Auffassungen könne man von einer durchgängigen theologischen Grundhaltung sprechen, die auch weder einer protestantischen noch katholischen Denkrichtung besonders eigne.

Tatsächlich lehrte der Vortrag Kardinal Jan Willebrands' in Evian, wie allgemein sie ist. Willebrands postulierte, das Evangelium habe die ganze Menschheit und damit die ganze Welt als seinen Zielpunkt; von dieser universalen Ausrichtung des Evangeliums her ergebe sich dann aber auch die säkulare Verantwortung der Kirche. Dies also zeigt die gleiche Absicht an, den Ökumenismus so auszuweiten, daß die Einheit der Menschheit zum Horizont der kirchlichen Sendung wird; „Einheit in der Sendung" wird zur Formel für den Auszug aus konfessioneller Genügsamkeit. Theologisch wird solche Ausrichtung auf den utopischen Welthorizont mit dem allfälligen Stichwort der Eschatologie benannt. Sie soll die Bemühungen um Einheit der Kirche so bestimmen, schreibt die Theologische Kommission, „daß diese sich gleichsam zwischen zwei Polen vollziehen: dem im Heilshandeln Gottes bereits geschenkten Einssein und der Einheit, die noch nicht erreicht, wohl aber verheißen ist".

Das Referat des Kardinals, nicht unähnlich dem Vortrag Charles Moellers auf der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966, wirft aber auch Licht auf die problematische Doppeldeutigkeit, um nicht zu sagen Zweideutigkeit eines solchen ekklesiologischen Vollzugs zwischen den beiden Polen schon und noch nicht verwirklichter Einheit. Der integrale Humanismus der neueren katholischen Soziallehre ist das Gegenstück des Säkular-Ökumenismus. Er öffnet sich zwar auf der einen Seite für die gemeinsame Aktion aller Menschen, die guten Willens sind, mit dem Ziel einer menschenwürdigen Gesellschaft, beansprucht aber auf der anderen Seite für sich, mit J. Bopp zu sprechen, eine verkündigungstheokratische Position, von der aus die Kirche über das Ganze, den „Plan" Gottes, befindet.[6] Das Eschaton, führte J. Willebrands aus, wird in diesem Äon vorbereitet, aber eben: weil das Eschaton die eigentliche und vollkommene Wirklichkeit ist, wird es in der Kirche abgebildet und von ihr offenbar gemacht. Der Akzent kann aber auch anders gesetzt werden, je nachdem, ob das Schon der kirchlichen oder das Nochnicht der weltlichen Einheit betont wird. Wo das erstere der Fall ist, wird die Welt entschiedener dem Gesetz der Kirche unterstellt, wo das letztere geschieht, gerät die Kirche dagegen unter das Gesetz der Welt; in diesem Fall ist sie nur soviel wert, wie sie zum Gelingen der Utopie einer befriedeten Welt beizutragen vermag. Kirche und Welt kommen durch die Gesetzlichkeit des Schemas in ein Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit.

Auf die beiden Gefahrenmomente wurde in Evian auch aufmerksam gemacht. Der Kieler Bischof, Friedrich Hübner, warnte vor der Utopie, das Reich Gottes als irdische Herrschaft der Kirche in einem Weltstaat voll Friede und Gerechtigkeit vorzustellen; und es wäre allerdings zu fragen, ob die Einheit der Kirche,

wie manche Sätze des Vorbereitungspapiers der Sektion II es nahelegen, bis zur Vollendung jener Einheit der Welt ausgesetzt werden soll. Dem Hamburger Bischof, Hans-Otto Wölber, ging es entsprechend um den Realismus eines Glaubens, welcher auch der Aussicht auf eine Weltkatastrophe von apokalyptischen Dimensionen standhalten kann, und es geht in der Tat um die Frage, wie sie auch in der Straßburger Problemskizze formuliert worden ist, ob nicht der Säkular-Ökumenismus in Gefahr sei, „das Handeln (das immer zweideutig und unvollkommen ist) zur Rechtfertigung der Existenz des Christen und der Kirche zu machen", oder anders gesagt: ob nicht die Rechtfertigung des Sünders zu einem Moment der Entscheidung im sozialen Heiligungsprozeß relativiert wird.

Welches ist genau die Beziehung zwischen der Einheit der Kirche und der Einheit der Welt? fragt das Institut für Ökumenische Forschung. Die Frage wird keine Antwort finden, denn das Interesse an Säkularisierungsthesen ist gerade das Interesse an ihrer Mehrdeutigkeit, die Funktion des Säkular-Ökumenismus aber die Ermöglichung und Erweckung eines universalen emanzipatorischen Engagements.

II.

Die Kirche in der Welt

Eine ökumenische Neuorientierung der Loyalitäten sei notwendig, heißt es im Bericht einer Untergruppe der Sektion III (Verantwortliche Teilhabe an der heutigen Gesellschaft), der das Thema Friede gestellt worden war. Zweierlei war gemeint: Die Kirchen und Gemeinden des Luthertums müßten die Tradition der neutralen Distanz zu den sozialen Problemen aufgeben und ihre Sendung in die Welt verwirklichen, indem sie eindeutig für diejenigen Partei nehmen, die unter ungerechten Strukturen leiden; und sie müßten zugleich die herkömmliche Orientierung am Nationalstaat überwinden, um sich den transnationalen Aufgaben zu widmen. Auf dieser Linie wird in der Tat ein Durchbruch sichtbar. Die Diskussionen der Sektion III insbesondere vermitteln noch in den — wie immer — farbloseren Berichten das Bild des anderen Luthertums, das es auch schon gibt; aus ihnen ging die bereits erwähnte Resolution über die Menschenrechte hervor. Zwar wird man nicht behaupten können, daß in Evian ein Beitrag über Genf 1966 oder Uppsala 1968 hinaus geleistet worden sei. Wer an dieser Stelle eine besondere Aussage lutherischer Theologie erwartet, wird enttäuscht sein. Zunächst und vor allem ist es ein Ereignis von interner Bedeutung für das kirchliche Luthertum, daß sich die Versammlung als ganze, pointiert durch das Beispiel Brasiliens, über die Stimmen der Lateinamerikaner hinweg zu einer klaren und konkreten Verurteilung bestehender politischer Machtverhältnisse bereitfand. Das nämlich ist der springende Punkt, so sehr an ihm sozusagen wieder zu radieren versucht wurde durch jenes abschwächende Wort über die gemeinsame Schuld und das Unrecht der Entfremdung vom Bruder wie auch durch zusätzliche Voten des Bedauerns und der Reue, die der Kirche in Brasilien übermittelt werden sollten. Von besonderem Symbolwert aber ist die Tatsache, daß die Vollversammlung nach langer Debatte einem Antrag zustimmte, die Nominierung Dom Helder Camaras für den Friedensnobelpreis 1970 zu unterstützen. In ihm wird ein Wort des Erzbischofs von Recife, der im sozialen Kampf Lateinamerikas den Weg der Gewaltlosigkeit für geboten hält, wiedergegeben: „Ich bin die Stimme derer, die keine Stimme haben."

Der Lutherische Weltbund hat als eine wirkliche Kirche gehandelt, die Verantwortung für ihre Glieder in den verschiedenen Nationen übernimmt und sich nicht mit der flauen Ausrede auf die Unterschiedlichkeit der Situationen zufrieden gibt. Richtig war dagegen auch die ausdrückliche Aufforderung an die einzelnen Kirchen, nunmehr das Augenmerk ihrer eigenen Lage zuzuwenden und hier das Notwendige zu unternehmen, um Verletzungen der Menschenrechte aufzudecken, den Gemeinden bewußt zu machen und nach Wegen der Abhilfe zu suchen. Auch hier aber hält sich der Lutherische Weltbund bereit; dem Generalsekretär soll aus den Mitgliedskirchen, wenn möglich nicht später als bis zum 1. Juli 1971, über durchgeführte Aktionen und unmittelbare Pläne berichtet werden. Der Bericht sollte das Verständnis der betreffenden Kirche von ihrer sozialen und politischen Verantwortung in ihrer besonderen Situation deutlich werden lassen, die in Betracht gezogenen Schritte für die konkrete Durchführung sowie Vorschläge, wie Schwesterkirchen behilflich sein können.

Das ist wichtig zu erwähnen, weil es die Struktur des Weltbundes betrifft. Das gleiche gilt für die in ihrer beispielhaften Konkretion oft mühsam und peinlich ausgehandelten Erklärungen zum Problem der kolonialistischen, rassistischen und ethnischen Diskriminierung in der gegenwärtigen Welt. Bedeutsamer als alle Appelle zur Veränderung des Bewußtseins sind die Ansätze zur organisatorischen Verwirklichung gleichberechtigter Beziehungen zwischen den Kirchen des Luthertums. Die Kirchen der sogenannten Dritten Welt, aber auch die Minderheitskirchen der Alten Welt müssen stärker als bisher an den Entscheidungsprozessen des Bundes beteiligt werden. Das Exekutivkomitee wird zu erwägen haben, wie die Struktur des Weltdienstes so verstärkt und verändert werden kann, daß zwischen den Gebern und Empfängern von Hilfe Partnerschaft gewährleistet ist. Partnerschaft kann hingegen nicht bedeuten, daß die allzu einseitige Vorherrschaft von Interessen der westlichen Kirchen, die sich in ihrer Projektpolitik zu erkennen geben, lediglich auf die Seite der bislang benachteiligten verlagert wird; Partnerschaft würde vielmehr voraussetzen, daß beide Teile sich auf ein gemeinsames Konzept beziehen, für dessen Erarbeitung auch die Studienabteilung um ihre Mitwirkung gebeten worden ist. Formelhaft abgefaßt lautet die entsprechende Empfehlung: es möge eine Strategie der Hilfeleistung entwickelt werden mit dem Ziel, daß das Recht auf Selbstbestimmung der Unterprivilegierten politisch wirksam wird im Rahmen einer universalen Friedensordnung.

Das steht mit der Einsicht in Zusammenhang, daß die Mittel der Kirche zum Frieden der Welt beizutragen haben, einem dynamischen Frieden, der nur, wie an anderer Stelle präzisiert wird, durch eine vieldimensionale Bemühung um möglichst gerechte Strukturen erlangt und erhalten werden kann. Auch hier hat sich der Lernprozeß ausgewirkt. Es wird, auf das Ganze gesehen, nicht mehr bezweifelt, daß der Friede, der nicht nur, wie Luther sagte, das höchste zeitliche Gut, sondern für unsere Welt unteilbar ist, lediglich dann gesichert werden kann, wenn die Ursachen der Notstände und Gefahrenherde hinsichtlich ihrer ökonomischen Bedingungen untersucht werden; wenn die Entwicklungsprozesse im Hinblick auf die Interessen, die hinter ihnen stehen, die auch historisch schon in ihnen angelegt sind, erforscht und die Methoden revidiert werden; wenn die Überzeugung sich durchsetzt, daß die Menschenrechte einer elementaren, wirtschaftlichen Basis bedürfen und deshalb eine Weiterentwicklung ihrer Grundsätze notwendig ist von Schutzmaßnahmen, die dem Dasein des Individuums gelten,

zu solchen, die vorbeugend und heilend auf vermehrte Gerechtigkeit für alle aus sind. Das Recht, so hieß es wie in Genf 1966, wo T. Rendtorff die Formulierung in die ökumenische Diskussion einführte, habe nicht nur eine protektive, sondern auch eine produktive Funktion, und dem wiederum entspricht ein wachsender Konsens in den Kirchen, daß die klassischen, immer schon auf Heilen und Vorbeugen zugleich bedachten Funktionen der Diakonie im Bezugsfeld einer modernen, strukturverändernden Gesellschaftspolitik neu verstanden und entfaltet werden müssen.

Endlich aber in diesem Zusammenhang: Nachdem der Lutherische Weltbund sich entschlossen hatte, seine bisherigen Kommissionen für die Arbeit zwischen den Vollversammlungen von jetzt an auf drei zu konzentrieren, stand der Name der alten Kommission für Weltmission (CWM) zur Disposition. Trotz starker Einsprüche, die sowohl von der letzten Tagung der Kommission in St. Louis/Missouri als auch aus der Sektion I vorgebracht wurden, fiel die Bezeichnung nach heftigen, aber fair geführten Auseinandersetzungen im Plenum. Die erweiterte Nachfolgerin heißt Kommission für kirchliche Zusammenarbeit. Der Grund für diese Entscheidung liegt nicht in einer Abwertung des Missionswillens, sondern ist eine Konsequenz der seit Neu-Delhi allgemein vorangetriebenen Integration von Mission und Kirche, deren andere Seite die rasche Entwicklung der „jungen" Kirchen zur Autonomie und ihr Anspruch auf Partnerschaft ist. Das Wort Mission ist in Afrika, Lateinamerika, aber auch in Osteuropa, wie es hieß, mit einem zweideutigen und negativen Klang behaftet. Es läßt an Kolonialismus, westliche Kultur und Vormundschaft denken und belastet so unnötig die Sache, um die es geht. „Mission", so wurde argumentiert, könne nicht eine Funktion des Lutherischen Weltbundes sein, sondern müsse, wie sie zum Wesen der Kirche gehört, auch unmittelbar von den Kirchen geleistet werden. Dem Bund dagegen und erst recht den Kirchen der christianisierten Länder kommt die Aufgabe zu, die eigentlichen Missionskirchen zu unterstützen. Es ist klar, daß diese Begründung die Ungleichgewichtigkeit der Kirchen im Weltbund zur Voraussetzung hat, insofern ist sie nicht ganz schlüssig, aber es ist dennoch überzeugend, daß die Mission nicht anders als vermittelt über kirchliche Zusammenarbeit und zwischenkirchliche Hilfe eine Angelegenheit aller Christen zu sein vermag.

Wie aber verhält es sich nun nach Evian mit der Einheit der Kirche? Daß sie sogar in der eigenen Konfessionsfamilie nicht besteht, hat viele Teilnehmer verblüfft. Der tansanische Bischof Stefano Moshi nannte es eine Schande, daß noch nicht einmal alle Mitgliedskirchen Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft haben. Aber eben: An dieser Stelle wird wieder deutlich, daß dogmatische Übereinstimmung keineswegs genügt, um Kirchengemeinschaft herzustellen, vor allem nicht unter dem Obersatz, daß Einheit in der Lehre organisatorische Einheit nach sich ziehen müsse. Von bayerischer Seite wurde vor einer supranationalen Weltkirche mit ekklesiologischem Anspruch gewarnt, aber so sehr ein kirchlicher Pluralismus auch unter Konfessionsgleichen erhalten bleiben sollte, so lag doch gerade der Fortschritt der V. Vollversammlung auf ihrem Weg zu einer Kirche, die allseitig und so nun auch vorbildlich in einer zerrissenen Welt Verantwortung für ihre Glieder übernimmt. Das schließt allerdings ein, was das Studiendokument „Mehr als Einheit der Kirchen" wiederholt hervorhebt, daß die weltliche Zerrissenheit auch legitimer Grund zur Trennung in der Kirche sein kann. Die Berichte und Empfehlungen, die aus der Sektion II kamen, belegen durchgängig die Aufge-

schlossenheit der Konferenz für das rationale Wahrheitsmoment in jenem Säkular-Ökumenismus, dessen Ideologie und dessen, wie es in dem Straßburger Beitrag heißt, „oft schneidende Intoleranz" gegenüber Andersdenkenden hingegen keinen Eingang fand. Der Säkular-Ökumenismus, so wurde festgestellt, signalisiere eine Ernüchterung sowohl bei der jungen wie auch älteren Generation angesichts der Ergebnisse des bisherigen Ökumenismus, vor allem aber die bewußte Hinwendung zum gemeinsamen Handeln angesichts drängender Weltprobleme, wobei sich Christen aller Konfessionen und Nichtchristen wie nie zuvor Seite an Seite finden.

Daraus folgt: „Die Alternative zwischen reiner Lehre und rechtem Handeln ist abzulehnen, da beides zutiefst zusammenhängt." Und anders: „Das Ringen um Lehrkonsens kann nur geschehen unter gleichzeitiger Berücksichtigung anderer Trennungen, die Menschen verfeinden (soziales, wirtschaftliches, politisches und rassisches Unrecht), und die um Christi willen überwunden werden sollten." Umgekehrt schließlich: „Die Vielfalt von Organisationsformen und von theologischen Schulmeinungen hebt Kirchengemeinschaft nicht auf." So sehr jedoch betont wird, daß die Einheit im Dienen nicht ausgespielt werden könne gegen die Einheit des Glaubens und nicht nur auf einem dieser Gebiete Fortschritte gesucht werden sollten, so wenig wird doch die traditionelle Konzentration auf das, was nach CA VII zur wahren Einheit der Kirche genügt, preisgegeben. In der Tat ist das gerade der ökumenische Vorzug des Luthertums, ja, wie mit Recht in einem der Berichte gesagt wird, ein noch ungenütztes ökumenisches Kapital der lutherischen Tradition, aus der die Konsequenzen noch zu ziehen seien. Gemeint ist, daß der praecipuus locus doctrinae christianae (Ap. CA IV), die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders um Christi willen allein durch den Glauben, das leitende Kriterium für Kirchengemeinschaft bleibt. Macht man aber ernst mit dem in Evian so stark betonten Zirkel von Lehr- und Lebensbedingungen, so wird sich herausstellen, daß die Rechtfertigungsthematik im Kontext der anthropologisch-sozialen Wirklichkeit den Sinn einer antiautoritären Theorie erhält; wie sie den Heilsanspruch menschlicher Werke auf der explizit theologischen Ebene verwirft, so entscheidet sie in der ethischen Problemlage der Gegenwart für die Emanzipation des Menschen aus unfreien Verhältnissen.[7]

Es ist deutlich, daß das Nachdenken über diese Korrelation nur erst stimuliert, aber kaum schon im Gange ist; jedoch gibt es das Programm einer neu und in aktuellen Bezügen auszulegenden Rechtfertigungslehre zumindest seit Helsinki, und es eröffnet neue Perspektiven in den interkonfessionellen Lehrgesprächen, die zur Zeit geführt werden. Auch in Evian haben die Diskussionen zu praktischen Ratschlägen geführt, die neue Impulse geben. Die Versammlung nahm eine Empfehlung der Sektion II an, nach welcher die Kirchen des Lutherischen Weltbundes erklären sollen, daß sie mit allen Gliedkirchen in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft stehen; es mag trotzdem nützlich sein, auch an einen Rat, der in den Berichten erteilt wird, zu erinnern, daß nämlich Übergangsformen gefunden werden sollten, wo volle Gemeinschaft noch nicht als möglich erscheint. Wichtig nicht zuletzt im Hinblick auf die deutsche Situation ist die Einstellung des LWB zu Unionsgesprächen einer Gliedkirche mit nichtlutherischen Kirchen: Der Bund wird nicht versuchen, von solchen Verhandlungen abzuraten, sondern wird sie respektieren.

Mit der neuen Kirche sollen, nach Lage jedes einzelnen Falls, angemessene Beziehungen hergestellt werden, es werden auch Beziehungen der neugebildeten

Kirche zu mehr als einer Bekenntnisfamilie für möglich gehalten. Es soll auch einer früheren Gliedkirche die finanzielle Unterstützung nicht entzogen werden; hier geht der Weltbund mit gutem Beispiel voran.

Weiter wurde dem Exekutivkomitee empfohlen, den Dialog mit Baptisten und Methodisten anzuregen und ebenfalls mit den Pfingstkirchen Kontakte aufzunehmen sowie Studienprogramme über Geschichte, Struktur und Formen synkretistischer Bewegungen zu fördern. Die lutherische Kirche, so hieß es in den Berichten der Sektion II, sei in ihrem Eintreten für die „reine" Lehre oft zu selbstsicher gewesen; sie müsse es lernen, die Brüder der anderen Kirchen mit neuen Augen zu sehen. Eindrucksvoll war besonders, herausgefordert durch die Würdigung, die Kardinal Willebrands der Person und dem reformatorischen Anliegen Luthers zuteil werden ließ, und als Antwort auf die Versöhnungsbitte Papst Pauls VI. an die von Rom getrennte Christenheit 1963 während des II. Vatikanischen Konzils, ein Bekenntnis der Versammlung, in dem erklärt wird: „Wir bedauern aufrichtig, daß unsere römisch-katholischen Brüder durch polemische Darstellungen gekränkt und mißverstanden worden sind. Im Gebet des Herrn bitten wir zusammen mit allen Christen um Vergebung."

Der Weg zur ökumenischen Einheit ist noch weit. Erhebliche Fortschritte sind hingegen seit Helsinki im Dialog zwischen Lutheranern und Reformierten erzielt worden, ja man kann mit Harding Meyer von einem „Sprung" nach vorn sprechen.[8] Interessant ist wiederum, daß der Lutherische Weltbund selbst, was die IV. Vollversammlung noch nicht vorgesehen hatte, seit Beginn dieses Jahres über einen Gemeinsamen lutherisch-reformierten Ausschuß offizielle Gespräche mit dem Reformierten Weltbund eingeleitet hat, nachdem die beiden Exekutivkomitees bereits 1968 einen Gemeinsamen Studienausschuß einberufen hatten, der die Ergebnisse der regional in Nordamerika und Europa geführten Gespräche auswerten sollte. Der Bericht des neugebildeten Gemeinsamen Ausschusses wurde der V. Vollversammlung vorgetragen. Er enthielt eine Empfehlung, die aus den von offiziellen Vertretern der lutherisch-reformierten Kirchen Europas geführten Leuenberger Gesprächen der Jahre 1969/70 herrührt, eine Konkordie anzustreben. Diese Konkordie, für die es im übrigen aus 1970 in der Bundesrepublik Deutschland aufgenommenen Besprechungen eine Vorlage mit Thesen zur lutherisch-reformierten Kirchengemeinschaft gibt, soll zum Ausdruck bringen, daß die Kirchen im Verständnis des Evangeliums inhaltlich übereinstimmen und die Verwerfungen in den Bekenntnisschriften den Partner nicht mehr treffen. Das ermöglicht bei gleichzeitiger Geltung der Bekenntnisse in den beteiligten Kirchen Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, gegebenenfalls über Zwischenschritte somit die volle Kirchengemeinschaft.

Das steht greifbar in Aussicht. Es wirft aber zugleich die Frage nach der Zukunft der konfessionellen Weltbünde auf. Das abgelöste Exekutivkomitee hat den Gemeinsamen lutherisch-reformierten Ausschuß noch ersucht zu prüfen, welches die Rolle der Weltbünde bei der weiteren Entwicklung der ökumenischen Bewegung sein könne und was für sie die Aufforderung der IV. Vollversammlung des Ökumenischen Rates an die Kirchen bedeutet, „auf die Zeit hinzuarbeiten, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann."

In Evian wurde zusätzlich empfohlen, daß der Lutherische und der Reformierte Weltbund bei der Planung ihrer Vollversammlungen in Zukunft zusammenarbei-

ten sollen, das gilt auch im Hinblick auf Studienaufgaben oder Konsultationen. Vielleicht wird die Meinung, die sich in Evian verbreitete, daß die Zeit für Vollversammlungen dieser Art überhaupt vorbei sei, neue gemeinsame Vorhaben erleichtern. Klar ist indessen, daß der Lutherische Weltbund, der verfassungsgemäß seinen Dienst im Rahmen der ökumenischen Bewegung tut, sich auch zum Ökumenischen Rat der Kirchen nicht in Konkurrenz versteht. Er wird den begonnenen Dialog mit der römisch-katholischen Kirche intensivieren und in Kürze in einen Dialog mit der anglikanischen Gemeinschaft und den orthodoxen Kirchen eintreten; er wird, wie die Sektion II es formulierte, im ökumenischen Dialog wie in der theologischen Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen weiterhin die von der Reformation gestellten Fragen vertreten, und er sieht sich bei dem allen „im Kontext der universalen Kirche". Die konfessionellen Weltbünde haben im ökumenischen Dialog, besonders mit Rom, den Vorteil der bilateralen Verhandlungsbasis, und auf der anderen Seite dient die Kirchwerdung des Bundes, wie das Beispiel des Luthertums lehrt, einer kraftvolleren Verantwortung gegenüber den Gliedkirchen nicht minder als im Spannungsfeld der gegenwärtigen Welt. Welches ist der richtige Weg? Vielleicht wäre es eine wahrhaftige Konsequenz aus der theologischen Situation, die zu schildern war, wenn die konfessionellen Weltbünde sich als Fraktionskirchen im Ökumenischen Rat konstituieren würden.

Die Kirche in der Welt: Die theologische Antwort des Luthertums auf die Fragen der Zeit, von denen die Versammlung in Evian sich herausgefordert sah, steht noch aus. Gelungen ist hingegen schon der Ausbruch aus der Enge einer Lehrtradition, die das Interesse, den reformatorischen Ansätzen ganz unangemessen, auf den Problembereich Kirche beschränkt hat. Entschieden ist jedoch auch, daß Evian einer apolitischen Ethik, die in den Grenzen konservativer Ordnungsprinzipien befangen war, den Abschied gegeben hat. Es gibt keine besondere Form sozialer Strukturen, befindet ein Bericht der Sektion III, die sakrosankt wäre; Menschen sind Gott für den richtigen Gebrauch aller sozialen Strukturen Rechenschaft schuldig. Die Kirche dürfe nicht ein Hort der Bewahrung inmitten von Veränderung sein, vielmehr fordere ihre Berufung zur Welt, daß sie aktiv am konstruktiven gesellschaftlichen Wandel teilhabe. Der wesentliche Zweck aber aller unvermeidlichen sozialen Institutionen sei es: dem Menschen zu dienen und ihm zu ermöglichen, ein menschenwürdiges Leben zu führen. Derselbe Text sagt in diesem Zusammenhang: „Gegenüber dem herkömmlichen Luthertum, das lediglich den einzelnen zum Gegenstand ethischer Überlegungen hatte, erkannten wir, daß sich Wandlungen nicht nur in und durch den einzelnen vollziehen, sondern auch und oft hauptsächlich im gesellschaftlichen Bereich." Bischof Wölber wandte demgegenüber ein, daß der sozialethische Trend der Konferenz nicht die Verantwortung des einzelnen übergehen und die theologische Priorität der Fragen nach seiner Veränderung in der religiösen Dimension verdrängen dürfe. Hinter der Katastrophe, welche die Welt bedroht, stehe die Katastrophe der Beziehung des Menschen zu Gott; seine innere Not aber werde nur um so größer, je mehr die Illusion einer heilen Welt ihn über seine wirkliche Bedürftigkeit täuscht: daß er angewiesen bleibt auf Gottes Liebe, die sich bedingungslos seiner annimmt. Eine von H.-O. Wölber mit dieser Tendenz verfaßte Resolution wurde zwar von der Versammlung angenommen, aber das geschah eher am Rande. In seiner schroffen Gegenläufigkeit konnte der Entwurf, der die Diskussion heraus-

fordern sollte, nicht zu einem sinnvollen Korrektiv der Konferenzthematik werden; er erweckte, im Kontext einer Reihe von konservativen Äußerungen deutscher Teilnehmer, allenfalls den Eindruck eines theologischen Rückzugs auf Helsinki. Das war bedauerlich, weil es in der Tat notwendig gewesen wäre, den neuentdeckten Problemkreis Welt über die kritische Position des gerechtfertigten Christen mit dem Problemkreis Kirche zu vermitteln. Das wiederum kann allerdings nicht geleistet werden, solange zwischen religiöser Individualität und säkularer Gesellschaft ein Gegensatz konstruiert wird. Ihn aufzuheben, ist noch nicht gelungen.

Hermann Ringeling

ANMERKUNGEN

[1] Rückzug nach Evian: so lautete der Titel einer ARD-Sendung von *Hans-Eberhard Pries* am 2. 8. 1970.

[2] Das Wort Lernprozeß wurde von *Wilhelm Schmidt* schon vor der Konferenz auf sie angewandt in einer Kirchenfunksendung des Deutschlandfunks am 24. 6. 1970: Freiwillig in die Löwengrube?

[3] Vgl. *G. Gloege*, Die Grundfrage der Reformation – heute, Kerygma und Dogma 1966.

[4] Vgl. dazu Hinweise, auch auf U. Duchrows Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre Luthers, in meinem Aufsatz: Politisches Luthertum, Lutherische Monatshefte 1970/7.

[5] Mehr als Einheit der Kirchen, Lutherische Rundschau 1970/1; Welche Einheit suchen wir? Gedanken zur Konzeption des „Säkular-Ökumenismus", Problemskizze des Mitarbeiterstabs des Instituts für Ökumenische Forschung in Straßburg, Lutherische Monatshefte 1970/4; zur Vorbereitung der Sektion II vgl. auch *Harding Meyer*, Ökumenische Aspekte von Porto Alegre, Dokumentation des Evangelischen Pressedienstes, Frankfurt a. M., 19. 5. 1970 und ÖR 2/1970.

[6] *Jörg Bopp*, Die Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" vom II. Vatikanischen Konzil, ZEE 1966; vgl. auch zum integralen Humanismus die Einführung von Heinrich Krauss in die Enzyklika Populorum progressio, Über den Fortschritt der Völker, Herder-Bücherei, Freiburg i. Br. 1967.

[7] Vgl. meinen Aufsatz: Politisches Luthertum a.a.O.

[8] A.a.O.

Der Dialog von Beirut

Zur Begegnung von Hindus, Buddhisten, Christen und Muslimen

Die Konsultation, über die hier zu berichten ist, verdankt sich der Initiative des Referats für Fragen der Verkündigung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Sie fand im März 1970 in Ajaltoun bei Beirut statt und wurde im Juni 1970 in einem kleinen Kreise ausschließlich christlicher Theologen, die in Zürich zusammenkamen, nachgearbeitet. Ihre Autorisierung erhielt sie vom Zentralausschuß des Rates bei seiner Sitzung in Canterbury im August 1969, ihre Ergebnisse werden bei dem kommenden Zusammentritt des Zentralausschusses im Januar 1971 in Addis Abeba diskutiert werden. Obwohl die Konsultation in einem eindeutig christologisch begründeten Rat von Kirchen verankert war, resultierten die schnell umlaufenden Nachrichten von dem Dialog in Beirut an einigen Stellen in der Befürchtung eines Umschlages des christlichen Ökumenismus in einen religiösen Synkretismus. Für manche war damit geschehen, was wegen der vermeintlichen Bekenntnislosigkeit der ökumenischen Bewegung oder der ihr unterstellten „Zersetzung" der Grundlagen der Mission schließlich zu erwarten war; für andere vermischten sich die ersten und in deutscher Sprache auch nicht immer eindeutigen Meldungen über den Dialog von Beirut mit der zur gleichen Zeit kursierenden Ankündigung einer mit höchsten Vertretern beschickten „Friedenskonferenz der Weltreligionen" und der stechenden Mitteilung von einer islamisch-christlichen Gebetsandacht in der evangelischen Reinoldikirche zu Dortmund, bei der der dortige Flügelaltar der Muslime wegen geschlossen worden sein soll. Dieser Art war die Beiruter Konsultation nicht. Alle ihre Teilnehmer kannten die Religionen, einschließlich ihrer eigenen, zu gut, um überhaupt auf den uralten, hier aber doch wieder befürchteten Gedanken einer „Einheitsreligion" kommen zu können.

Inzwischen sind die zunächst nur knappen Nachrichten durch einige umfangreichere Berichte ersetzt worden. Im Mai-Heft der „Herder Korrespondenz" (S. 211 ff.) erschien ein erstes, von einem evangelischen Mitarbeiter beigesteuertes Resümee, in dem es beispielsweise hieß: „Keiner der Gesprächsteilnehmer forderte das Ende der Mission. Eine Alternative von Mission und Dialog, wie sie jenseits des tatsächlichen Dialogs immer wieder heraufbeschworen wird, kam überhaupt nicht in den Blick. Es wurde im Gegenteil klar, daß dort, wo Glaube ist, auch Zeugnis dieses Glaubens sei und sein müsse und daß das Fehlen oder ein Mangel an Zeugnis auf einen fehlenden oder ungewissen Glauben deute. Auch die anwesenden Hindus waren dieser Meinung." Im 4. Heft der Zeitschrift „Die katholischen Missionen", Juli/August 1970, S. 120 ff., veröffentlichte Klaus Klostermaier SVD, einer der katholischen Gesprächspartner, einen Bericht, der mit dem Vorschlag schließt: „Vielleicht wäre es möglich, auf der Basis des vom Weltkirchenrat bereits Begonnenen eine gemeinsame ‚christliche' Stelle zu schaffen, die sich ernsthaft des Dialogs mit den ‚Nicht-Christen' annimmt. Ist es doch gerade die Begegnung mit den Nichtchristen, die uns unsere Einheit als Christen, trotz aller Unterschiede, am schärfsten zum Bewußtsein bringt." Das während

des letzten Tages der Konsultation erarbeitete Abschlußmemorandum, auf das wir hier noch reichlich zurückkommen werden, liegt inzwischen gedruckt in der Genfer Vierteljahresschrift „Study Encounter", Nr. 2, 1970, S. 97 ff. vor. Das Juli-Heft der „Ecumenical Review" (22, 1970. S. 190 ff.) enthält von den beiden Beiruter Konsultoren S. J. Samartha und John B. Carman Beiträge zur Rolle des Ökumenischen Rates und zu einigen theologischen Problemen angesichts der Frage der Religionen. Im Vorausblick darf weiterhin auf das Oktoberheft der „International Review of Mission" hingewiesen werden, mit dem weitere Reflexionen zu erwarten sind, und auf den von Stanley J. Samartha, dem Sekretär der Konsultation, gerade fertiggestellten Berichtsband, der wahrscheinlich noch vor Jahresende unter dem Titel „Dialogue as an Encounter of Commitments" auf dem Markt sein wird.

Ich verweise auf diese Literatur nicht nur, weil es sich methodisch so gehört, vielmehr auch um im folgenden von dem Zwang frei zu sein, alle Vorgänge der von der Sache her sehr komplexen Beiruter Konsultation unter allen wenigstens in Beirut erschienenen Aspekten zu behandeln. Die obigen Zitate flocht ich ein und die Befürchtung des Synkretismus entkräftete ich gleich eingangs, um im weiteren von jeder Apologetik entbunden zu sein — wobei ich gleich anmerken darf, daß es in Beirut deshalb zum Dialog kam, weil sich nach reiflicher Überlegung niemand zur Entschuldigung wegen dieses Dialogs gezwungen sah.

Die Vorgeschichte

Die Frage des Dialogs schwang schon auf der Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1961 in Neu-Delhi ein. Sie zeigte sich erstmals in der für die ökumenische Diskussion nicht unwichtigen Stunde, als es im Plenum bei der Behandlung des Berichtsentwurfes der Sektion „Zeugnis" zu einer kurzen, aber auffällig harten Auseinandersetzung über Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Rede von „Glauben" (faiths) im Plural kam. Kontrahenten waren auf der einen Seite vor allem einige deutsche um den reformatorischen Glaubensbegriff besorgte Theologen, die diesen hinsichtlich der Menschen anderer Religionen nicht angewendet wissen wollten und an die Ergebnisse der von Hendrik Kraemer bestimmten Diskussion auf der Weltmissionskonferenz von Tambaram/Madras 1938 erinnerten; auf der anderen Seite standen vor allem indische Christen, für die die Position von Tambaram/Madras durch das Erlebnis eines sich mit dem neuen Indien erneuernden Hinduismus und der Erfahrung der gemeinsamen Hingabe von Menschen verschiedener religiöser Tradition an die Aufgaben einer neuen menschlichen Gesellschaft gerade überholt war. Beobachtern konnte dabei klar werden, daß sich der in deutscher Sprache entwickelte reformatorische Glaubensbegriff, besonders in seiner Unterscheidung von Glauben und Religion, nur „dünn" über die in englischer Sprache geführten Diskussionen von Tambaram/Madras gelegt und die alte Bestimmung von Religion keineswegs verdrängt hatte. Tiefe systematische Einsicht stand hier einem unmittelbaren Erlebnis religiöser Hingabe bei sich selbst wie auch bei Menschen anderer Religionen gegenüber und unterlag, weil ihre Vermittlung wegen der Ungunst der Stunde, vor allem aber wegen der vermittlungsfeindlichen Tendenzen in dieser Systematik mißlang. Diese damals nicht ausgetragene Kontroverse beschwert im übrigen bis heute die Frage des Dialogs auf der Seite derer, die ihren besonders vom frühen Karl Barth geschärften Begriff der Religion nicht meinten differenzieren und modifizieren zu können.

Zwei Jahre später mühte sich die Weltmissionskonferenz von Mexiko um das Verhältnis von Mission und Dialog und kam zu einigen ersten Formulierungen über den Dialog als Mittel der Mission. Die Würfel freilich fielen weiter in Asien und entsprechend der asiatischen Situation. Die Ostasiatische Christliche Konferenz kennzeichnete diese Situation mit dem Hauptthema für ihre dritte Vollversammlung 1964 in Bangkok: „The Christian Community within the Human Community". Die inzwischen universal gewordene und universal anzunehmende Situation war die, daß sich die kleinen Kirchen in Asien je als Gemeinschaft inmitten je einer größeren Gemeinschaft begriffen, an deren Überwältigung wie noch zu Hoch-Zeiten der westlichen Mission nicht mehr zu denken, deren Potential vielmehr um des unmittelbar anliegenden Zieles einer weiteren Vermenschlichung der Gesellschaft willen kritisch zu stärken war. Kritisch hieß hier christlich, christlich hieß hier aber auch, rückgewendet, daß die Kirche Jesu Christi, des Menschensohnes, verfehlt sei, wenn eine christliche Kirche sich innerhalb einer nichtchristlichen Gesellschaft selbst erhalten und dabei zu dieser prinzipiell ins Gegenüber treten wolle. In Bangkok wurde folglich mit einem von D. T. Niles entworfenen Sektionsbericht zur Begegnung mit Menschen anderen Glaubens (nach New Delhi jetzt: „beliefs") aufgerufen.

Bewegungen wie diese blieben nicht ohne Konsequenzen in der seit 1955/56 laufenden ökumenischen Studie über „Das Wort Gottes und der moderne nichtchristliche Glaube". Sie wurde angeregt, geplant und begonnen, um das in Tambaram/Madras kantig, ja auch erdrückend liegengebliebene Problem eines theologischen Verständnisses der Religionen wieder aufzunehmen. Daher der erste Teil ihres Titels. Der lange vor Neu-Delhi formulierte zweite Teil („living faiths") verrät schon die Voraussetzung, unter der neu begonnen werden sollte. Trotz des Versuches sowohl einer sehr gründlichen religionswissenschaftlichen Aufarbeitung der Religionen in ihrem klassischen Bestand und in ihren gegenwärtigen Bewegungen als auch einer sorgfältigen und ökumenisch abgewogenen theologischen Erörterung kam die Studie an der entscheidenden Stelle der Interpretation der biblischen Überlieferung auf die Wirklichkeit des Lebendigen in den Religionen kaum weiter. Nach zehn Jahren mußte man sehen, daß sich die beiden im Titel genannten Ansätze gegenseitig versagten. V. E. W. Hayward, der die Studie als Sekretär zu begleiten hatte, mußte 1966 von einem „Patt" sprechen. Im übrigen hat P. G. Buttler in EMZ 24, 1967, 62 ff. die Studie bis hierher in ihrem Prozeß und in ihrer Problematik eingehend beschrieben. Zu dieser Zeit aber wurde auch die Krise deutlich, in die die Theologie des Wortes Gottes gekommen war. Ihre Kraft erlahmte, ihre Aussage wurde zunehmend defensiver. Jenes Moment jedoch, daß sich in einem starken Geschichtsbezug in Bangkok meldete und als Nächstliegendes nun einfach die Begegnung und die theologische Reflexion inmitten der Begegnung sah, gewann auch bei westlichen Mitarbeitern an der Studie Raum. Der Titel der Studie wurde beibehalten (und ist bis heute beibehalten), die große Studienkonferenz des Jahres 1967 aber hatte zum Thema „Christen im Dialog mit Menschen anderen Glaubens". Sie fand im ceylonesischen Kandy erstmals auch zusammen mit römisch-katholischen Teilnehmern statt. Die Konferenzresultate waren, wie H.-W. Gensichen in EMZ 24, 1967, 83 ff. zu Recht festgestellt hat, theologisch unbefriedigend, aber das wurde wegen des Stücks geglückter Emanzipation von manchen Doktrinen gelassen in Kauf genommen. Kandy signalisierte in der Studie wie in der ökumenischen Diskus-

sion überhaupt die Stunde des Dialogs, und zwar des interreligiösen oder, wie es später treffender hieß, des Dialogs zwischen Menschen lebendigen Glaubens.

In jenen Jahren kamen dann auch die ersten tatsächlichen Dialoge meist in den christlichen Studienzentren Asiens und an einigen Stellen Afrikas zustande. Wenn man eines dieser Zentren nennen soll, dann wird man zuerst an das „Christian Institute for the Study of Religion and Society" in Bangalore, Südindien denken, das von P. D. Devanandan begründet und nach dessen Tod von seinem vollmächtigen, jedenfalls doch mächtigen Mitarbeiter M. M. Thomas übernommen wurde. 1964 erschien posthum eine Sammlung von Aufsätzen über den Hinduismus und das Christentum im neuen Indien von P. D. Devanandan unter dem Titel „Preparation for Dialogue". Man wird aber auch auf das „Christian Institute of Buddhist Studies" in Colombo, Ceylon verweisen, das das Werk des stillen Lynn A. de Silva ist und von dem seit 1963 ein Bulletin namens „Dialogue" ausgeht. Keinesfalls dürfen dabei die viel weiter zurückgehenden und viel zahlreicheren christlich-jüdischen Gespräche unerwähnt bleiben, die im Ökumenischen Rat ihre Aufnahme, Jahre hindurch zunächst jedoch nur ihre Problematisierung im Ausschuß über „Die Kirche und das jüdische Volk" fanden. Nach einer kleinen Vorbereitungstagung im März 1968 kam es im März 1969 gar zu einem von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vorbereiteten Dialog zwischen Christen und Muslimen in der Nähe von Genf. Der Anlaß dazu wirft Licht auf einen entscheidenden Faktor, den Gegner und Befürworter des Dialogs nicht aus dem Auge verlieren dürfen. Anlaß war der Krieg im Nahen Osten, um dessentwillen nicht nur auf lokaler Ebene zumeist orthodoxe Christen mit den eng benachbarten Muslimen ins Gespräch kamen, sondern dessen internationaler Rang auch eine internationale Begegnung derer erforderte, die die Verwicklung der religiösen Traditionen in diesem Krieg sahen, aber auch abgesehen davon selbst das Bescheidenste zu seiner Beendigung beitragen wollten. Die meisten bekannt gewordenen Dialoge der letzten Jahre hatten je einen derartigen, also mit einem gesellschaftlichen Konflikt verbundenen Anlaß. An dieser Stelle kann dann schließlich auch noch auf den vielfältigen und wechselvollen Dialog zwischen Christen und Marxisten gedeutet werden, über den Ans van der Bent (Genf 1969) eine stattliche, zehn Jahre umfassende Bibliographie vorgelegt hat.

Der Anlauf des Dialogs

Faßt man nun im Rahmen des Genfer Referats für Fragen der Verkündigung und der mit diesem verbundenen Studienzentren in Asien eine Unternehmung ins Auge, in der nicht mehr nur wie in Kandy 1967 über den Dialog gearbeitet, sondern dieser Dialog mit Menschen anderen Glaubens tatsächlich versucht werden soll, so ergeben sich einige Probleme, die darin, daß sie Probleme sind, all das zeigen, was merkwürdigerweise überhaupt erst noch gelernt werden muß.

Wir dachten an einen Dialog mit Menschen aus den Religionen, auf die sich die neuere Missionsbewegung gerichtet hatte und mit denen ein Dialog überhaupt erst einmal eingeleitet werden mußte. Dabei fiel der Bereich der Volksreligion und darin besonders der afrikanischen zunächst weg, weil wir derzeit niemanden ausfindig machen konnten, der sie aus ihrer Mitte heraus hätte zur Sprache bringen können. An jemandem, der in einer Volks- oder Stammesreligion nicht mehr lebt und sie nur stellvertretend darstellen will, war uns nichts gelegen. In Beirut sollte es im Unterschied zu religionswissenschaftlichen Kongressen und den längst üblich gewordenen Zusammenkünften interreligiös Interessierter zu einer Be-

gegnung von Menschen kommen, die nicht über, sondern verbindlich in ihrer Religion stehen. Konfuzianer, Schintoisten und andere mußten wir übergehen, weil die Kontakte der Studienzentren, auf die wir angewiesen waren, zu Menschen dieser Religionen nicht ausreichten. So blieben wir an Hindus, Buddhisten und Muslime gewiesen, von denen wir in dieser Reihenfolge aus historischen Gründen zu reden und die Christen in diese Reihenfolge zu stellen lernten. Den westlichen und antagonistischen Namen „Mohammedaner" ersetzten wir durch die ehrende Selbstbezeichnung „Muslim", unsere bisherige zentrifugale Sammelbezeichnung „Nichtchristen" ließen wir in der schon bei den Vorbereitungen einsetzenden Übung in Historizität und Differenzierung fallen. In Beirut wurde der Begriff nie gebraucht, hier hatte jeder seinen eigenen Namen.

An Menschen jüdischer Religion hatten wir zwar gedacht, aber diese einzuladen erschien uns nicht naheliegend, weil sich die neuere Missionsbewegung auf sie nur gelegentlich gerichtet hatte und mit ihnen wegen der bereits fortgeschrittenen christlich-jüdischen Gespräche ein Dialog nicht erst begonnen zu werden brauchte. Darüber kam es mit amerikanischen Vertretern des Weltjudentums bald zu einer Kontroverse. Dem Ökumenischen Rat der Kirchen wurde erstaunlicherweise vorgeworfen, „mehr an Beziehungen mit Muslimen, Hindus und Buddhisten als mit Juden interessiert" zu sein und dabei offensichtlich das Judentum aus dem Kreis gegenwärtiger Religionen „herausfallen" zu lassen. Diese Überlegungen und Befürchtungen wurden in Beirut schnell überrannt. Die in der Vorbereitung gültigen Gründe, Juden zunächst nicht einzuladen, erschienen angesichts des keineswegs zögernden Einsatzes des Dialogs als nicht mehr gerechtfertigt, und schon der Konferenzort Beirut, der wegen seiner geographischen Mittellage, aber auch wegen der religionsgeschichtlichen Bedeutung des Orients gewählt worden war, sorgte für die brennende Frage nach einer Begegnung von Juden, Christen und Muslimen — wobei im Rückblick unter Beachtung aller im Nahen Osten gegenwärtig beteiligten Kräfte, aber auch mit allen guten wissenssoziologischen Gründen gleichzeitig an Marxisten gedacht werden muß. Der Lernprozeß von Beirut zeigte, daß ein Dialog und nun freilich ein im Ansatz auch gelungener Dialog auf internationaler oder einer anderen vergleichbar pluralen Ebene nicht selektiv angelegt werden kann. Er muß wenigstens im Rahmen alle Traditionen umfassen, und er darf wegen der Situations- und damit Gesellschaftsbezogenheit jeden in Vertretung konkreter religiöser Gemeinschaften geführten Dialogs Repräsentanten sog. ideologischer Formationen nicht übergehen. Letztere könnten bei aller Beschwerlichkeit ihrer Präsenz die Vertreter der Religionen auch vor der sehr leicht möglichen Flucht aus der Gegenwart und aus dem Feld kritischer Hinterfragung bewahren.

Was alles im Anlauf des Dialogs zu lernen war oder bis in welche Details andere Menschen in ihren traditionsbedingten Eigenarten ernstzunehmen waren, läßt sich beispielsweise an den folgenden Problemen zeigen. Wir hatten zunächst an ein Hotel im Stadtzentrum von Beirut gedacht. Dann aber ging Dr. Samartha, selbst Inder, bei einer vorbereitenden Visite auf, daß man hinduistische oder buddhistische Mönche wahrscheinlich nicht einer mondänen Hotelhalle wie dem entsprechenden Restaurant samt einer westlichen Küche aussetzen könne. Als dann ein abgelegenes und dazu nur der Konsultation zur Verfügung stehendes Hotel mit einer Reihe von Bungalows gefunden war, welch letztere eine klosterzellenartige Existenz ermöglichten, und auch das Problem der vegetarischen Kost

seine Lösung fand, ergab sich schnell ein anderes Problem: die beiden buddhistischen Mönche aus Ceylon bedauerten bekanntgeben zu müssen, daß sie der Regel des Sangha entsprechend ihre Tagesmahlzeit vor der Tagesmitte einnehmen müßten. Die beiden nahmen dann die auf elf Uhr gelegte Kaffeepause mit einer kleinen Verlängerung für das Mittagessen wahr und gemahnten damit die Umstehenden an Wirklichkeiten in den Religionen, die der Achtung bedürfen. Darüber hinaus mußte der Vorsitzende der Konsultation am ersten Nachmittag, als sich gegen sechs Uhr die Sonne über das Mittelmeer zu senken begann, erkennen, daß er die muslimischen Gesprächspartner unwissentlich in eine Konfliktsituation gebracht hatte, weil er die Sitzung wegen des muslimischen Gebetes vor Sonnenuntergang nicht abbrach.

Überraschend war dann am Abend desselben ersten Tages, daß sich Dr. Askari, Professor der Soziologie an der Osmania-Universität im indischen Hyderabad, Muslim, Schi'it, an den Vorsitzenden mit der Frage wandte, warum trotz der Gemeinsamkeit eines ganzen Tages die Menschen dieser Gemeinsamkeit noch nicht zusammen zum Gebet geschritten seien. Dabei zeigte sich erstmalig, was während der zehntägigen Konsultation immer deutlicher wurde, daß die wenigsten Bedenken gegen ein gemeinsames Gebet die Muslime hatten. Sie vermochten offenbar in die Selbstverständlichkeit und Stärke ihres Gebetes alle anderen mit hineinzunehmen, auch dann, wenn sie den Gebeten der Christen und den Meditationen der Hindus und Buddhisten folgten. Auch Hindus und Buddhisten waren leicht in der Lage, an den christlichen Andachten und den islamischen Gebeten teilzunehmen, weil sie sie offenbar als meditative Übungen verstanden. Hindus, Buddhisten und Muslime saßen dann auch hinter der christlichen Gemeinde, als diese in der Frühe des zweiten Sonntages das Abendmahl feierte — teils sicher aus einer guten Neugier, teils aber auch in der Ehrung der Mitte des christlichen Gottesdienstes. Die Christen dagegen hatten es am schwersten, wenn auch in abgestuftem Grade. Bei den Meditationen der Hindus und Buddhisten wie bei den Gebeten der Muslime am Abend waren sie mit dem gleichen Respekt, der ihnen gezollt wurde, anwesend. Für manche ergab sich dabei gegen die alttestamentlich-prophetische Reserve ein tieferes Verstehen und eine Hochschätzung anderen und zunächst doch lebendigen Glaubens. Am eindrücklichsten war wohl die den japanischen Zen vermittelnde Meditation des Professors Masao Abe aus Kyoto, bei der, was den Vordergrund betrifft, freilich auch den hier Meditierenden, der Verdacht des magischen Sutrengebrauchs hinfiel. Im übrigen fanden wegen der Mehrheit der Christen bei dieser Konsultation morgens jeweils christliche Andachten unterschiedlicher Tradition statt. Ein gemeinsamer Gottesdienst war von vornherein ausgeschlossen worden.

Ich verzeichnete die Frage des Dr. Askari als überraschend, auch weil sie mich als einen, der Glied des Dialogs war, vor eine Dimension des Dialogs stellte, um die man wohl wissen kann, die man aber nur zögernd begreifen möchte. In Beirut hieß sie die Dimension der Interiorität, der Spiritualität, der Devotion. Zur Vorbereitung des Beiruter Programms hatte der bekannte Murray Rogers, der als anglikanischer Missionar nach Indien gezogen war und sich dort nach Entledigung aller missionsgesellschaftlichen Bindungen bis heute in einem Ashram in einfacher christlicher Präsenz niedergelassen hat, geschrieben, er hoffe, daß der Dialog von Beirut „nicht nur auf der intellektuellen Ebene, wie im Ökumenischen Rat üblich, sondern auch auf spiritueller Ebene" geschehe, weil sonst „etwas ein-

fach Wesentliches ausgeschlossen" wäre. Im Anlauf des Dialogs wurde also klar, daß ein Dialog nicht nur ein Lehrgespräch sein kann und mithin das klassische Religionsgespräch, wie wir es wenigstens aus der (westlichen) religionswissenschaftlichen Literatur kennen, nur bedingt als Modell dienen darf. Dr. Kenneth Cragg, anglikanischer Bischof in Kairo und Architekt eines christlich-muslimischen Dialogs, pflichtete diesem, zunächst nur aus Indien zu erwartenden Hinweis unter Rückgriff auf das alte Merkwort „Lex orandi lex credendi" bei: Ohne die Dimension der Devotion „wird der Dialog unvollständig und sicher sogar unwirklich bleiben". Der Respons dazu kam in einem Papier des Dr. Askari am Ende der Konsultation, mit dem freilich die Witterung vor dem Abgleiten in eine zu dialogfreundliche mystische Stimmung bestätigt war: „Der Dialog ... führte uns in eine neue Spiritualität ein, eine Spiritualität zwischen den Glaubensweisen, die ich am stärksten im gemeinsamen Beten empfand. Wer immer auch das Gebet sprach oder die Meditation leitete, ein Christ oder ein Muslim, ein Hindu oder ein Buddhist, es machte nicht viel aus. Was im Gebet gesagt wurde, war nicht zu wichtig, und ob ein Muslim nach einem christlichen Gebet, in dem von der Sohnschaft Christi die Rede war, ‚Amen' sagte, das war kein Problem. Was uns wirklich einsichtig wurde, war unsere gemeinsame menschliche Situation vor Gott und in Gott." Bringt man hier die reiche Menschlichkeit des Dr. Askari in Anschlag, seine Hingabefähigkeit und besonders seine Dankbarkeit für die überwältigende Begegnung in Beirut, dann bleibt m. E. dennoch das Problem der Spiritualität als das sich am Ende nur vor sich selbst verantwortende Erlebnis. Dieses im übrigen alte und jeden Dialog gern, ja wohl notwendig umgebende Problem wurde in Beirut nicht gelöst und konnte natürlich im Anlauf des Dialogs auch nicht gelöst werden.

Ebenso nur angesprochen wurde der Bereich der Dialogfähigkeit der Menschen und ihrer Dialogbefähigung. Natürlich gab es dazu Feststellungen, die von der Kategorie der Ich-Du-Beziehung über Beobachtungen des natürlichen Verhaltens zwischen verschiedenen religiösen Gruppen, etwa christlichen und hinduistischen in einem südindischen Dorf, bis zur Kategorie interkultureller Kommunikation in der gegenwärtigen interkontinentalen Welt reichten. Stichworte wie das psychologische der Offenheit, das religionsgeschichtliche des Verstehens, das soziologische der Abhängigkeit und die theologischen der Menschwerdung Christi und seiner Liebe zu allen Menschen etc. fielen natürlich in zahlreichen Variationen. Definitionen des Dialogs ergaben sich aus jeder Reflexion eines ertragreichen Gesprächsgangs. Dennoch blieben sie vor einem Stichwort vorläufig oder akademisch, das Klaus Klostermaier aus seiner Dialogerfahrung in Indien (man muß dazu sein Buch „Christ und Hindu in Vrindaban", 1968, lesen) einführte und das „innerer Dialog" heißt. Aus der Beiruter Erfahrung stellten wir schon fest, daß ein Dialog nicht nur ein Lehrgespräch sein kann; Klostermaier ging weiter und nannte den dazutretenden spirituellen Austausch „auch noch nur vergleichende Religionswissenschaft". Dialog aber fordere den vertrauensvollen Versuch, in das Innerste eines anderen religiösen Lebens einzutreten. „Wir entwickelten (in Indien) eine eigene Methodik des ‚inneren Dialogs', nämlich die ‚Upanishad-Bibel-Meditation'. Ausgesuchte Stellen aus den Upanishaden wurden zusammen mit entsprechenden Bibelstellen vorgelegt, erklärt, meditiert. Solche Themen waren z. B. Kosmische Tiefe, Innerlichkeit, Höchstes Wesen, Sehnsucht nach Erlösung. Wir versuchten als Christen die in den Upanishaden niedergelegte Erfahrung in

uns selbst nachzuvollziehen, unseren Bibeltext neu zu beleuchten und umgekehrt den Upanishad-Text von unserer Spiritualität her zu erfassen." Dabei war vorausgesetzt, was nach Klostermaier und einer bestimmten theologischen Tradition Dialog überhaupt erst ermögliche, also die Erwartung oder der Glaube, daß in der Weisheit einer Religion Wirklichkeit zur Sprache komme, die den Wert von Offenbarung und somit (christlich) von Gott hat. Dieser Wirklichkeit gelte es sich auszusetzen und nur in dem damit gegebenen Risiko sei erst ein Beginn des Dialogs da. Folglich sei zum Dialog nur befähigt, wer zu diesem inneren Dialog offen genug sei, was immer heißt: sich zum Dialog hin verändern zu lassen.

Nach der Notierung dieser ausgewählten Voten, die im Anlauf des Dialogs eingebracht wurden und den Anlauf selber ausmachten, ist nun die Frage interessant, wie die Mehrheit der Beiruter Gesprächspartner den Dialog verstanden und sich in ihrem Dialog von Beirut tatsächlich verhielten. Eine Analyse gab S. J. Samartha auf der Züricher Nachkonferenz. Dialog, so summierte er, kann einmal als eine Möglichkeit gegenseitiger Information mit dem Ziel der Überwindung von Mißverständnissen und der Fremdheit überhaupt verstanden werden, wonach es zu den je notwendigen und geregelten Kontakten zwischen zwei oder mehr religiösen Gemeinschaften kommt. Dialog kann zum anderen aber auch weitergehend eine Begegnung sein, bei der Menschen über die religionsgeschichtliche Information hinaus ihren Glauben ins Spiel bringen und sich gegenseitig über die Begründung und das Ziel je eines Glaubens befragen. Einverständnis besteht dabei in der Regel darüber, daß jedem Glauben grundsätzlich Freiheit gegeben ist. Dialog kann aber auch drittens in der Vertiefung der Begegnung zu einem „Mehr" kommen. Dieses begrifflich noch nicht oder kaum faßbare „Mehr" zeigt sich, wenn es auf der Basis seiner wie auch immer bewußten oder gearteten Erwartung zu einer Konvergenz verschiedenen Menschseins in einem Punkt gemeinsamen Menschseins kommt und von da aus zu einer Einsicht in die hier und da zusammenlaufenden Linien bislang getrennt geschehener oder gesehener Religionsgeschichte, die wiederum zu einzelnen Schritten der Teilnahme an der Geschichte der anderen Gesprächsteilnehmer führt. Zwischen dieser zweiten und dritten Möglichkeit des Dialogs, so Samartha zu Recht, bewegte sich der Dialog von Beirut. Wozu jetzt nur noch beigefügt werden muß, daß der Dialog von Beirut in echter dialogischer Weise ohne jedwede theologische und methodische Präfabrikation seinen eigenen Anlauf unter den ebenfalls offenen Bedingungen der Art und Zahl seiner Teilnehmer wie der geschichtlichen Stunde selbst finden mußte.

Der Dialog in den Möglichkeiten der Geschichte

Ein Einsetzen eines Dialogs über die großen Gegenstände der Religionsgeschichte, wie man es in unseren Breiten erwarten würde, fand also in Beirut nicht statt. Die „großen Gegenstände" wären Präfabrikation aus der Werkstatt christlich-westlicher Tradition gewesen. Schon gar nicht konnte seitens der christlichen Dialogpartner dort angesetzt werden, wo die christliche Theologie, zumal in deutscher Sprache, gerade steht. Ihre Themen waren nur insoweit einbringbar, als sie von Hindus, Buddhisten und Muslimen gerade noch rezipierbar waren. Dabei muß einfach verzeichnet werden, daß in diesen Religionen eine Theologie im strengen Sinne unbekannt und es noch fraglich ist, ob sie unter den christlichen Anregungen im Dialog begonnen und entwickelt werden kann. Alles hängt

hier davon ab, ob wenigstens in der einen oder anderen Schule des Hinduismus und des Buddhismus, ja ob selbst im Islam die Dimension der Geschichtlichkeit ergriffen werden kann. Im anderen Falle wäre auf lange Sicht, horribile dictu, ein Dialog nur unter „Fundamentalisten" und darin eben nicht möglich. Oder unter „Schwärmern".

Wir begannen in Beirut mit der Lesung und der Diskussion von Berichten über einzelne repräsentative Dialoge, wie sie in den letzten Jahren versucht worden sind, und damit an dem Punkt, an dem wir mit dem Dialog zwischen Menschen lebendigen Glaubens gerade stehen. Den Inhalt dieser Berichte kann ich hier nicht wiedergeben; der begrenzte Raum gestattet unter Hinweis auf den eingangs annoncierten Berichtsband nur die Notiz, daß sie Dialoge zwischen Christen und Hindus, Christen und Buddhisten, Christen und Muslimen behandelten, wozu ein Briefwechsel über einen verweigerten Dialog in Indien dokumentiert wurde. Dem Prozeß des Verstehens der Probleme dieser Dialoge folgten Unterhandlungen einmal zur Frage des religionsgeschichtlichen Verstehens überhaupt, zum anderen zu der oben schon genannten Problematik der „Devotion". Schließlich und erst in einem dritten Schritt wandten wir uns im Rahmen des von den christlichen Teilnehmern eingeführten Komplexes des Verständnisses von Heil der Erörterung des gegenwärtigen Verständnisses von Moksha, Nirvana und der islamischen Prophetie zu. Die dabei von Dr. Sivaraman von der hinduistischen Benares-Universität, von Professor Masao Abe, Kyoto, und von Professor Hassan Saab von der Libanesischen Universität in Beirut vorgelegten Arbeiten waren Meisterstücke, die den Dialog von Beirut zierten und den Berichtsband zieren werden.

Ist damit der Ablauf der Konsultation angegeben, so mag hier schnell noch nachgeholt werden, daß unter den Teilnehmern aus insgesamt 17 Ländern drei Hindus, vier Buddhisten, achtundzwanzig Christen, darunter sechs Katholiken, und drei Muslime waren, wobei anzumerken ist, daß ein mit großem gegenseitigen Interesse erwarteter Vertreter der Al Azhar in Kairo keinen Paß bekommen konnte.

Fragt man nun nach den trächtigen Stellen oder gar nach den Höhepunkten im Anlauf und in den ersten vielleicht tatsächlichen Stunden des Dialogs von Beirut, so würde ich drei herausheben können, die ich unter den Stichworten „Absolutheit", „Mission", „Unfertigkeit" beschreiben möchte.

Von der Idee der Absolutheit des Christentums war keine Rede, aber was unterhalb dieser Idee in den Voraussetzungen mancher Rede oder auch in Erklärungen über bestimmte Positionen in den Religionen praktisch an Absolutheitsaxiomen hörbar wurde, zeigte, daß in Beirut wirklich Religionen aus ihrer Mitte heraus vertreten wurden und von welcher zentrierten Art nicht nur Christentum und Islam sind, sondern auch Hinduismus und Buddhismus, bei aller zuhöchst verschiedenen Gestaltung in den jeweiligen Systemen selbst. Diese für manche christlichen Teilnehmer gerade am Hinduismus überraschende Tatsache zeigte sich daran, daß bei den Hindus, den Buddhisten und selbstverständlich bei den Muslimen Versuche des Verstehens der Eigenart Jesu Christi anfänglich nicht nur Einordnungsversuche im eigenen Verstehenshorizont, sondern dabei zugleich auch Bewältigungs- oder Inkorporationsversuche unter den Voraussetzungen der eigenen religiösen Tradition waren. Auf kürzeste und hier angemessenste Weise gesagt, wurde Jesus Christus, trotz religionswissenschaftlicher Genauigkeit an der

Oberfläche, letztlich von den Hindus als Avatara, von den Buddhisten als Boddhisattva und von den Muslimen als einer der Propheten angesehen, wobei eben aus der noch nicht verlassenen und hinterfragten Mitte der eigenen Religion, also ihrer praktischen Absolutheit heraus geurteilt wurde. Dazu paßte, daß kaum einer der Dialogpartner, am wenigsten manchmal die beiden buddhistischen Mönche, in eine Interpretation bestimmter Lehren, die als Relativierung ihrer Tradition befürchtet werden konnte, einwilligen wollten, selbst dort nicht, wo die Tradition es nahelegte. Diese praktische Absolutheit der „anderen Seite" wirft ein wenig Licht auf die flache Möglichkeit, die christliche Konzeptionen etwa vom „unbekannten Christus im Hinduismus" (R. Panikkar) oder der ekklesiologischen Begründung des Heils der Nichtchristen (Karl Rahner) oder der Lehren vom Handeln des in Jesus Christus offenbaren Gottes in bestimmten Geschehnissen inmitten der Religionen haben – und zwar eben jenseits der sie ermöglichenden, wesenhaft zentripetalen dogmatischen Sphäre, also in dem sie sicher unmittelbar verunmöglichenden Dialog. D. h. genauer, daß die wie auch immer entfaltete christliche Lehre von der Religionsbezogenheit Gottes und der Gottbezogenheit der Religionen, die es Christen überhaupt erst ermöglicht, in den Dialog einzutreten, im Dialog selber ihre praktische Grenze an ähnlichen nun das Christentum „vereinnahmenden" Lehren oder Überlegungen haben kann.

Oder gibt es an der Stelle des nun in der weltweiten Dialogsituation der Gegenwart sich nahelegenden, geforderten und hier und da heraustretenden Glaubens an den je bisherige christliche Lehre immer wieder sprengenden Christus eine Möglichkeit seitens der Christen? Sie deutete sich in Beirut in einer Fragenreihe an, die Kenneth Cragg am Ende der Konsultation in das Abschlußmemorandum schrieb und die in einer Paraphrase so lautet: Wie reagiere ich, wenn mir jemand anderen Glaubens unter den Bedingungen seiner eigenen Herkunft in aller guten Einsicht sagt, daß er wahrhaft Christus kenne und schätze, aber unter dem Ansatz und in den Formen seiner eigenen Religion? Soll ich dann fürchten, daß dieser Ansatz und diese Formen Christus in seiner Person verringern? Soll ich mich dann immer noch an die christliche Christologie halten, die ich als Christ brauche, um Christus wahrhaft zu glauben? Und falls ich das für nötig und unaufgebbar erachte, habe ich dann wirklich das neutestamentliche Zeugnis von der Sohnschaft verstanden, die darin besteht, nicht sich selbst zu suchen, sondern Knechtsgestalt anzunehmen?

Hinsichtlich der Diskussion über die Mission und dabei, ihres Umfanges wegen, besonders der christlichen Mission in der Neuzeit schließt sich an diese Fragenreihe am besten ein knapper Beitrag des ceylonesischen Ehrwürdigen Mönches Ananda Mangala Thera an, der unter der buddhistischen Jugend in Singapore arbeitet. Die christlichen Missionare, so gab er zu verstehen, hätten manches Waisenkind aufgelesen, vermutlich auch in der Hoffnung auf die Taufe dieses Kindes und seine Inkorporation in eine von ferne her kommende Kirche; wo diese Aussicht nicht bestünde, etwa bei einer armen und „verwaisten" buddhistischen Instituation, gäbe es eine solche Hilfe aber nicht: „Monatelang habe ich versucht, in einer methodistischen Schule für eine Stunde in der Woche ein Zimmer für meine kleine und arme buddhistische Sonntagsschule zu bekommen, erfolglos . . ." Diese Frage nach dem tatsächlichen und dabei natürlich weitreichenden Dienstcharakter christlicher Mission kam als Testfrage, nachdem wir in einem ersten Durchgang durch das Problem der Mission gerade diesen Dienst-

charakter in ihrer Begründung unterstrichen und in der Darlegung ihrer theologischen als auch ihrer geschichtlichen Veranlassung wider Erwarten schnell Verständnis bei den hinduistischen, buddhistischen und muslimischen Dialogpartnern gefunden hatten. Gewiß fiel manches, was in der Geschichte christlicher Mission unterlaufen ist, einmütig unter das Verdikt der Nichtwiederholung und der Einsicht der Nichtwiederholbarkeit nach dem Ende der westlichen Expansion, aber zum Ende jeglicher Mission wurde nicht, wie schon im Anfang dieses Artikels festgestellt, gerufen. Im Gegenteil, gerade im Begreifen lebendigen Glaubens wurde von allen auch Mission begriffen. Aber Mission in welcher Weise? Der Dialog von Beirut erbrachte für alle, besonders für die Christen die Erkenntnis, daß eine Mission nicht nur in ihrem Entwurf, sondern je auch in ihrem Wagnis gerade im Dialog mit Menschen anderen Glaubens zu verantworten sein muß. Verantwortbar sind Offenheit und konkrete Öffentlichkeit, auch Herausforderung bei der Achtung des anderen Menschen und seiner Gesellschaft — und in diesem wie über allem anderen die Liebe, die den Menschen sucht. Was nun die Testfrage des regen buddhistischen Mönches betrifft, so ist nicht nur eine verhältnismäßig reiche christliche Mission mit einer Schule gegenüber einer kleinen buddhistischen katechetischen Aktivität auf ihren Dienst und also auf ihre Selbstlosigkeit hin befragt, es ist damit eine neue Frage an alle christlichen Missionsunternehmungen und wahrhaftig auch an den gesamten Komplex der zwischenkirchlichen Hilfe gestellt. Die Beantwortung im Blick auf den sich nicht selbst suchenden Jesus sollte christliche Mission aushalten können, oder es wäre am Ende nicht das an ihr, was wir theologisch postulieren.

Unter den Höhepunkten des Dialogs von Beirut ragte eindeutig die Rede von der Unvollständigkeit (incompleteness) der Religionen heraus, die ich meine als Rede von der Unfertigkeit der Religionen verstehen zu können. Sie begann bereits am zweiten Tage mit einem eindrücklich vorgetragenen Kommentar von Hasan Askari, sie kehrte in den folgenden neun Tagen immer einmal wieder, sie beherrschte das Gruppengespräch über den christlich-muslimischen Dialog, sie verschaffte sich im Abschlußmemorandum nicht nur in dem Part des Muslim Askari, sondern auch in dem Beitrag des Hindu Sivaraman einen unübersehbaren Ausdruck, sie wurde auch in der Pressekonferenz nach der Konsultation laut, wobei nicht unwichtig ist zu bemerken, daß Sivaraman bei dieser Askari anstieß und ihn zu einem Wort über das von ihm gelieferte Stichwort ermunterte. Damit ist nicht gesagt, daß alle Konsultoren auf diese Rede einschwangen; aus Vorsicht muß hinzugefügt werden, daß auch einige Versuche des Vorsitzenden mißlangen, den Dialog mehr und mehr auf die Frage einer dreifachen zukünftigen Entwicklung zu bringen, nämlich die Entwicklung in den Religionen, zwischen ihnen und schließlich in dem, was einmal von christlicher Seite aus Religion und heute ebenso von christlicher Seite aus Glaube heißt. Dennoch, die kurzen Stunden, in denen die eigene religiöse Tradition in der Beschränkung auf den Respons der ihr seit alters angehörenden Menschen als nicht vollständig und in ihrem Inhalt als noch nicht abgeschlossen angesehen wurde, waren — jedenfalls für den Berichterstatter — die großen Stunden von Beirut.

Askari, von dem schon gesagt wurde, daß er freilich Schi'it ist, nahm die Frage auf, warum „andere" eigentlich der Christen bedürften, und sagte, wie es schon in der „Herder Korrespondenz" gemeldet wurde, er entbehre in dem ihm überlieferten Glauben an den souveränen Gott den Gott, der leidet, deshalb werde er

auch mit dem Leiden nicht fertig und deshalb hätten die Muslime auch einen ungenügenden, nämlich vom Leiden nicht vertieften Bezug zur Wirklichkeit. In dem Abschlußmemorandum, für das er stellvertretend für die Muslime um seine Gedanken über den Dialog von Beirut gebeten worden war, legte er seinen Gedanken wie folgt nieder: „In der Diskussion über den christlich-muslimischen Dialog ergab sich die Frage, worin Christen der Muslime und die Muslime der Christen bedürften, und dabei kam es zu einem großen Moment der Konvergenz, als nämlich von muslimischer Seite gesagt wurde, daß der Islam, der seine Geschichte in Triumph und Ruhm begonnen hatte, zur Bewältigung des historischen Rückschlags auf das christliche Verständnis des Leidens angewiesen sei ..." Hieß das, was vermutet werden kann, daß der Islam, der ja ursprünglich einzig die unbedingte und uneingeschränkte Hingabe des Menschen an den einzigen und hohen Gott besagen wollte und dann zur Sicherstellung dieser Hoheit die Verwundbarkeit Gottes und sein Leiden ausschloß, mit diesem geschichtlich tragischen Ausschluß seine dogmatisch gesicherte und ständig hervorgehobene Vollendung eben nicht erreicht hatte? Oder beschränkte sich der lebendige, leidende und betende Askari nur auf sich selbst als jemanden, der im fertigen Gebäude des Islam nur eine ihm gemäßere Wohnung sucht? Wie dem auch sei, an dieser Stelle des Dialogs leuchtete eine Möglichkeit der Zukunft des Dialogs und eine Möglichkeit weiterführender Geschichte der Religionen auf.

Ich möchte nun den Dialog von Beirut hier nicht interpretativ überziehen, noch möchte ich den Bericht in einen Anriß einer Theologie der Religionen ausweiten, die nur wenige der christlichen Gesprächsteilnehmer voll geteilt und noch kaum einer der anderen Dialogpartner angenommen hätte. Es muß festgestellt werden, daß die Erfahrung der Geschichtlichkeit bei den in Beirut Versammelten aufs Ganze gesehen bisher nicht thematisiert worden war. Inwieweit aber und von welchen Ansätzen her hätte sie und könnte sie bei einer Fortsetzung eines solchen Dialogs thematisiert werden?

Ansätze wären in der Reflexion der mit dem Stichwort der Situation zu bezeichnenden vielfältigen Beschreibungen einzelner Dialoganlässe, des durchgehenden Vermerkes der überraschenden menschlichen Gemeinsamkeit oder der ebenso zahlreichen Bemerkungen über die die Religionen affizierenden Veränderungen in den modernen Gesellschaften gegeben. Man könnte hier im Stile des Dialogs von der christlichen Seite her beginnen und etwa der Tatsache, daß die Geschichte christlicher Mission bislang nicht in der Unifizierung der Religionen, sondern im Gegenteil in der Universalisierung der Religionsgeschichte resultierte, als einer epochalen Situation Bedeutung geben. Die Bedeutung wäre auf der Linie einer sich in ihrem Ziel möglicherweise nicht erfüllenden Geschichte zu sehen, wobei die Frage nicht an die Geschichte, sondern an die Definition des Zieles zu stellen wäre. Die Geschichte könnte, wenn man sie nur christlich als offene Geschichte, eben nicht unter einer Geschichtsmächtigkeit des Menschen stehend verstünde, diese Definition, etwa zur Überwindung aller nichtchristlichen Religionen in der Mission, überholt haben. Die Definition wäre dann in Frage gestellt, wobei diejenigen, die sich an sie bis zum Grade eines Gelöbnisses hielten, vor die Frage kommen, ob die Definition des Zieles der Geschichte gegen alle Geschichte bewahrt, ja ertrotzt werden müßte. Momente bei ihrer Lösung wären schließlich in einem nur schwer ertragbaren Widerspruch einmal die Treue im Glauben, zum anderen ein Glaube, der dagegen alle Verendlichung transzendieren muß — eben

auch die Verendlichung einer ja immerhin biblisch begründeten, freilich auch theologie- und weltgeschichtlich bedingten Zielsetzung des Ausrufes der Botschaft von Jesus Christus bis an die Enden der Erde.

Abgesehen davon, daß mit einer solchen, unter den Beiruter Bedingungen möglichen Gedankenführung hätte deutlich gemacht werden können, daß die gegenwärtige Bereitschaft der Christen zum Dialog nicht ein Versuch der Fortsetzung bisheriger Mission mit anderen Mitteln ist, sondern sich auf der Offenheit zur Annahme geschichtlicher Urteile gründet, dürfte der Hinweis auf unser aller Geschichtlichkeit eine Hilfe für diejenigen sein, deren religiöse Traditionen Geschichte nicht kennen. Ihnen gegenüber besteht ja im Dialog die Aufgabe, sie zur Weltgeschichte so in Beziehung zu setzen, daß die alte Diastase von Welt und Religion überwunden und dabei beispielsweise einsichtig wird, daß die christliche Verkündigung wie der Druck der westlichen Welt und der aus ihr kommenden Moderne nicht einfach Bedrohung ehrwürdigen religiösen Erbes, sondern im tiefsten Sinne eine religionsgeschichtliche Notwendigkeit und Chance ist. Wenn dabei deutlich werden könnte, daß die Religionen in ihrem inhaltlichen Bestand, sagen wir „aus Religion", nicht abgeschlossen zu sein und bestimmte Entscheidungen, wie die gegen das Leiden Gottes im Islam, nicht endgültig petrifiziert zu bleiben brauchen, dann wäre hier und da die Möglichkeit der Geschichte ergriffen und der Weg aus den bisher fest bezogenen Lagern frei.

Um an dieser Stelle abschließend auf den sie veranlassenden Askari, einen Menschen lebendigen Glaubens, zurückzukommen, sei sein letzter Satz im Abschlußmemorandum wieder- und weitergegeben: „Wir haben in Beirut eine neue Öffnung erfahren und warten auf Gottes Führung und Gnade."

Hans Jochen Margull

Die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft

Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates, Eugene C. Blake, eröffnete am 28. 6. 1970 eine einwöchige Konferenz über die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer wissenschaftlich-technischen Welt. Etwa 100 großenteils prominente Teilnehmer aus allen Teilen der Welt und praktisch allen Wissenschaften versuchten Grundlagenprobleme der Wissenschaften durchsichtig zu machen und Dringlichkeitslisten für die Bewältigung der einzelnen Komplexe aufzustellen. Die Aufgabe der Konferenz wäre gewesen, die Studiengruppe Mensch und Gesellschaft des Ökumenischen Rats mit Arbeitsmaterial und mit Empfehlungen zur Reihenfolge der durchzuführenden Untersuchungen zu versorgen. Dies ist auf der Ebene, auf der es sich die Veranstalter erhofft hatten, gescheitert.

Wenn ein vorzüglicher britischer Ökologe (Prof. J. N. Black) über Bevölkerungsdruck, Naturausbeutung und Erhaltung der natürlichen Ressourcen spricht und ein Theologe (Dr. Josef Sittler) ein Papier verteilen läßt über die theologische Verantwortung in diesem Bereich, dann haben viele Teilnehmer gewiß etwas, was sie getrost nach Hause tragen können und was ihnen für ihre eigene Arbeit eine neue Denkanregung sein mag, aber der Ökumenische Rat hat die Wichtigkeit dieser Dinge auch schon vorher gewußt, sonst hätte er nicht so vorzügliche Autoren für die Konferenz gewinnen können. Ähnlich ging es mit Industrie- und Management-Fragen, mit Computer-Gebrauch, mit den molekular-biologischen Dramen, die in den Laboratorien unserer Tage geschrieben werden.

Für die in ihren Ländern jeweils aus einer kleinen Oberschicht stammenden Teilnehmer war es heilsam, daß nicht ein einziges Thema durchgenommen werden konnte, ohne daß die kleine Gruppe von Lateinamerikanern in immer neuen Variationen die Entsetzlichkeit der Ausbeutung der Dritten Welt betonte: So konnte jedenfalls der primitive Optimismus, daß der technologische Fortschritt den Wohlstand für alle bringt, nicht mehr aufkommen. Die Lateinamerikaner übrigens waren neben den russisch-orthodoxen Teilnehmern aus der Sowjetunion die einzigen, die praktisch kein Englisch verstanden und denen zuliebe ein Stab guter Dolmetscher auch während der (überwiegenden) englischen Teile der Konferenz unausgesetzt in Tätigkeit war.

Dies waren einige Impressionen, — aber wo liegt die eigentliche Problematik? Naturwissenschaftler, Politiker und Theologen, alle die sich irgendwie mit Technik auseinandersetzen, sehen die Welt ungefähr so: Die Wissenschaft rechnet und seziert, knallt und modelliert, spekuliert und beweist in der vorgegebenen Natur herum, sie baut nützliche Werkzeuge mit ungewollten Mißbrauchsmöglichkeiten. Wird nun die Technologie für 3½ Milliarden Menschen eingesetzt, dann gibt es auch aus dem sachgerechten Gebrauch der nützlichen Werkzeuge ungewollte Schäden, und die Politiker und Ethiker sollen jetzt dafür sorgen, daß der Schaden nicht zu groß wird und daß der Einzelmensch möglichst verantwortungsvoll denkt und handelt. Es handelt es sich also um eine Ethik des Werkzeuggebrauchs und nicht der Werkzeugentwicklung und -herstellung. Den Theologen wird in

solchen Gesprächen gemeinhin die Rolle des Ethikspezialisten zugewiesen, fast muß man sagen des Ethik=Fachidioten. Es wurden denn auch in den Arbeits=gruppen der Konferenz von den Wissenschaftlern, traurigerweise aber auch von vielen Theologen alle Versuche zurückgewiesen, die Bewältigung der technolo=gischen Situation mit einer Grundlagenkritik an dem wertfreien, apolitischen Vorgehen der Naturwissenschaft, also an der wertfreien Werkzeugentwicklung zu verbinden. Gewiß: man fühlt sich als gebranntes Kind, nachdem kommu=nistische Regime im Namen der Politisierung der Wissenschaft haarsträubende Fehler und Verbrechen begangen haben.

Zwei Stellen sehe ich, an denen Theologie und Naturwissenschaft die genannte Grundlagenkritik beginnen können, ohne den durchaus positiven „Wert" der wertfreien Wissenschaft zu gefährden: 1. Man sollte die Scheußlichkeiten, die (in Ost und West) im Namen der Wissenschaft geschehen, deutlich brandmarken und ggf. politisch verhindern. Man erinnert sich an die erschütternde Unter=suchung eines amerikanischen Psychologie=Professors, der Studenten aufforderte, Testpersonen mit elektrischen Schlägen zu dressieren, und die Studenten gingen fröhlich bis zu lebensgefährlichen Stromstärken. Allerdings waren die Strom=stärken fingiert: die „Versuchspersonen" waren vom Professor eingeweiht, Schmerzensschreie zu simulieren, die eigentlich Getesteten waren die Studenten. Dies Experiment war nötig, um der Welt zu zeigen, wohin Wissenschaftsgläubig=keit führt. Es kann als Anstoß dienen, Brutalität, Menschenverachtung und Natur=verachtung in der Wissenschaft zu entlarven und abzubauen.

2. Lebendige Systeme werden durch physikalisch=chemische Totalanalyse zwangsläufig getötet. Besonders die singulären lebendigen Systeme, wie die *eine* Umwelt, in der wir leben, oder die Individualität des Mitmenschen können leichter verstanden werden durch eine produktive Kommunikation zwischen Forscher und Objekt als durch eine Unterwerfung des Objekts unter das „Sezier=messer" des Forschers. Um diese Problemzusammenhänge zu klären, müssen sich Wissenschaftler und Theologen gemeinsam bemühen, und beide sind letztlich auf diese Klärung vital angewiesen.

Wenn der Ökumenische Rat in Genf oder Studiengruppen an vielen Orten der Welt die Arbeit bis in die letzten Grundlagen vorantreiben, dann wird man der Bewältigung der ungeheuerlichen Herausforderung unserer Tage wohl rascher näherkommen als durch weitere Prominentenversammlungen der gehabten Art. Unsere Hoffnung ist, daß die hier besprochene Konferenz in vielen Teilen der Welt diese Einsicht fördert und damit ihre eigene Wiederholung überflüssig macht. Damit wären dann die großen Kosten dieser Konferenz gerechtfertigt und der unermüdliche Einsatz im Ökumenischen Rat vollauf und reichlich belohnt.

Ernst v. Weizsäcker

Gegenwärtige und zukünftige Aufgaben von „Glauben und Kirchenverfassung"

Fünfzig Jahre sind vergangen, seit im August 1920 die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung ins Leben gerufen wurde. Die 137 Delegierten, die damals von über 70 Kirchen aus 40 Nationen zur Vorbereitung einer Weltkonferenz über Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung nach Genf entsandt worden waren, verbanden hohe Erwartungen mit dieser Zusammenkunft. Bis auf die römisch-katholische Kirche waren fast alle großen christlichen Kirchen der Einladung zu diesem ersten Versuch eines ökumenischen theologischen Gespräches gefolgt. Was damals noch die prophetische Vision weniger Männer war (Bischof Brent, Robert Gardiner u. a.), ist inzwischen wenigsten zum Teil in Erfüllung gegangen. Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung wurde zu einer der Triebkräfte der ökumenischen Bewegung. Sie hat entscheidend dazu beigetragen, daß sich das Leben und das Selbstverständnis der christlichen Kirchen im Laufe von wenigen Jahrzehnten grundlegend gewandelt hat. Freilich, noch ist das hochgesteckte Ziel, die Einheit der Kirche Christi, nicht erreicht. Aber sei 1968 nehmen auch römisch-katholische Theologen voll an der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung teil. Damit ist ein entscheidender Schritt getan, der symbolkräftig unterstrichen wurde durch die Botschaft, die Kardinal Willebrands, der Präsident des Einheitssekretariates der römisch-katholischen Kirche, zum 50jährigen Jubiläum der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung übermittelte.

Ein Jubiläum kann ein Anlaß zu selbstzufriedenem oder auch resigniertem Rückblick sein. Beide Reaktionen wären unangemessen angesichts der gegenwärtigen ökumenischen Situation. Die Veranstaltungen aus Anlaß dieses Jubiläums galten daher auch weniger einer Selbstdarstellung als der Selbstbesinnung auf dem Wege und der Neuorientierung auf die Zukunft. Diese Zukunft ergibt sich keineswegs fraglos und von selbst; die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung befindet sich vielmehr allem Anschein nach an einem Wendepunkt, wie schon mehrmals zuvor in der Geschichte der Bewegung.

Die Nötigung zur Selbstbesinnung wird unterstrichen durch eine wachsende Kritik von außen. Vielen Christen kommt dieser Ökumenismus der Theologen, der für Glauben und Kirchenverfassung kennzeichnend war und ist, wie ein erratischer Block aus einer vergangenen Zeit vor, der nicht recht in die Landschaft gegenwärtiger Fragen und Erfahrungen paßt. Diese Kritik hat sich z. B. im Zusammenhang der alten Frage der Interkommunion am deutlichsten artikuliert. Daneben aber gibt es die Gruppe derer, die ihre Hoffnungen auf einen entscheidenden Durchbruch in der ökumenischen Bewegung bislang vor allem mit der theologischen Arbeit im Rahmen von Glauben und Kirchenverfassung verbunden hatten. Sie haben mehr und mehr das Gefühl, daß diese Arbeit gegenüber der Vielzahl neuer ökumenischer Aufgaben und Aktivitäten zunehmend in den Hintergrund tritt. Die in diesen beiden, einander entgegengesetzten Positionen verkörperte Kritik ist nicht neu. Von Anfang an ist sie durch die besondere Aufgabenstellung von Glauben und Kirchenverfassung herausgefordert worden. Dies darf jedoch kein Vorwand sein, die Fragen leichtfertig abzutun.

Zunächst allerdings nötigt solche Kritik dazu, über die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung so klar wie möglich zu informieren. Theologische Arbeit auf ökumenischer Ebene hat mit Kommunikationsproblemen eigener Art zu tun. Dieser Bericht hat das begrenzte Ziel, durch die Vermittlung von Informationen eine sinnvolle Diskussion über die zukünftige Rolle von Glauben und Kirchenverfassung anzuregen und zu erleichtern. Das eingangs erwähnte Jubiläum bietet hierfür einen willkommenen Anlaß.

Der Rahmen

Um den Charakter der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung beurteilen zu können, ist es hilfreich, sich den Rahmen zu vergegenwärtigen, in dem sich diese Arbeit abspielt. Was für eine Rolle spielt die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im ÖRK und wie arbeitet sie?

Zunächst: die Kommission führt seit der Gründung des ÖRK die Arbeit der alten Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung fort. Ihr gehören z. Zt. 135 Theologen aus allen Teilen der Welt an, die in der Regel im Abstand von drei Jahren zu einer Gesamtsitzung von 10 Tagen zusammenkommen. Ein kleiner Arbeitsausschuß ist in Zusammenarbeit mit dem ständigen Sekretariat in Genf für die Durchführung des Studienprogramms verantwortlich, an dem sich die Mitglieder der Kommission je nach ihren Möglichkeiten beteiligen.

Die Kommission ist laut ihrer Verfassung eine (unter mehreren anderen) Kommission des ÖRK. Sie ist „in den Grundzügen der Arbeitsweise und des Programms" den Organen des ÖRK, d. h. der Vollversammlung oder dem Zentralausschuß verantwortlich.[1] Die Kommission genießt allerdings zugleich eine gewisse Selbständigkeit, die z. B. darin zum Ausdruck kommt, daß sie auch Theologen aus solchen Kirchen zu vollen Mitgliedern wählen kann, die nicht dem ÖRK angehören (z. B. römisch-katholische Kirche, Siebenten-Tags-Adventisten u. a.).

Die Mitglieder der Kommission werden vom Zentralausschuß bzw. von der Vollversammlung des ÖRK im Einverständnis mit den jeweiligen Kirchen ernannt. Aber die Kommission ist unabhängig in der Nominierung von Mitgliedern. Die institutionelle Bindung der Kommission an die Organe des ÖRK und durch diese an die Kirchen macht deutlich, daß die Kommission etwas anderes ist als ein permanenter Kongreß ökumenischer Theologen. So gefährlich es ohne Zweifel für die Arbeit der Kommission wäre, wenn sie ohne Verbindung zur theologischen Diskussion in ihrer ganzen Breite geschähe, so unsinnig wäre es andererseits, wenn diese Arbeit in Isolierung von den Kirchen stattfände. Es geht in der Tat um Theologie „als kirchliche Wissenschaft". Die Kommission sieht ihre Hauptaufgabe gerade darin, „die Kirchen in ein gemeinsames Gespräch zu ziehen . . ."[2] Die Hauptadressaten ihrer Arbeiten sind daher die Kirchen selbst. Erst in zweiter Linie sind die Studien als Beitrag zur akademischen Diskussion über ökumenische Theologie gedacht.

Die Aufgabe der Kommission ist jedoch mit Hinweis auf das Gespräch zwischen den Kirchen nur formal beschrieben. Das sachliche Ziel ist seit den Anfängen der Bewegung die Förderung aller Bemühungen um die Einheit der Kirche Christi. Hier liegt auch der besondere Akzent der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung im Rahmen des ÖRK. Freilich kann diese Aufgabe auf sehr unterschiedliche Weise erfüllt werden. Die Kommission hat den besonderen Auftrag, „die für diese Aufgabe wichtigen Fragen des Glaubens, der Kirchenverfassung und

des Gottesdienstes zu studieren und die mit ihnen verbundenen sozialen, kulturellen, politischen, rassischen und anderen Faktoren zu untersuchen."[3]

Wie aber kann man die Kirchen wirklich in ein Gespräch ziehen? Die Bewegung hatte in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens eine Arbeitsweise entwickelt, die lange Zeit ohne wesentliche Veränderungen beibehalten wurde. Brennpunkt der Arbeit waren die Weltkonferenzen, die in Abständen von etwa zehn Jahren durchgeführt wurden. Diese Konferenzen arbeiteten Empfehlungen für das weitere Studienprogramm aus, das dann über mehrere Jahre in internationalen theologischen Kommissionen, oft in zwei oder drei kontinentalen Untersektionen, bearbeitet wurde. Die Kommissionen schlossen ihre Arbeit in der Regel mit einem Bericht an die nächste Weltkonferenz ab.

Im Zusammenhang mit der vierten und bisher letzten Weltkonferenz in Montreal (1963) tauchten immer stärkere Zweifel an dieser Arbeitsweise auf, die schließlich bei der nächsten Sitzung der Kommission in Aarhus (1964) zu einer inhaltlichen und methodischen Neuorientierung der Arbeit führten. Die wichtigsten Konsequenzen für die Arbeitsweise bestanden darin, daß man sich entschloß, das Programm am dreijährigen Rhythmus der Kommissionssitzungen auszurichten, vorerst keine Weltkonferenz mehr abzuhalten und neben ständigen, theologischen Kommissionen in stärkerem Umfang Spezial-Konferenzen durchzuführen und regionale Arbeitsgruppen in die Arbeit einzubeziehen.

Aber diese Neuorientierung betraf ebenso den Inhalt der Studien von Glauben und Kirchenverfassung. Bis dahin hatte man sich vor allem auf ekklesiologische Probleme im engeren Sinne konzentriert. In Montreal war jedoch eine solche Fülle von Fragen nach den Grundlagen des christlichen Glaubens aufgebrochen, die sich allen Kirchen gleichermaßen stellten, daß die Kommission versuchen mußte, dieser veränderten Situation gerecht zu werden. Ohne die Frage nach dem Wesen der Kirche und nach ihrer in Christus begründeten Einheit aus dem Blick zu verlieren, entschloß man sich dazu, sich sehr viel intensiver theologischen Grundfragen wie dem hermeneutischen Problem, der Gottesfrage, dem Verständnis des Heiligen Geistes und gleichartigen Problemen zuzuwenden. Man war überzeugt, daß die Beschäftigung mit diesen Fragen auch neues Licht auf die alten und unaufgebbaren Themen der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung werfen werde, wie z. B. Gottesdienst, Amt, Sakramente. Es ergab sich ein breit gefächertes Studienprogramm, und bei ihrer nächsten Sitzung in Bristol 1967 konnte die Kommission eine große Zahl von Studienberichten entgegennehmen und den Kirchen weiterleiten.[4]

Die gegenwärtige Arbeit

Die Kommission wird im August 1971 in Louvain (Belgien) zu ihrer nächsten Sitzung zusammenkommen. Mit Rücksicht auf die Vollversammlung in Uppsala wurde die Arbeitsperiode diesmal auf vier Jahre verlängert. Wenn die Anzeichen nicht trügen, so wird es in Louvain zum Abschluß der in Aarhus eingeleiteten Arbeitsperiode kommen und zu einer Neubestimmung von Methoden und Zielen. Nach der bisherigen Planung wird sich schon die Kommissionssitzung selber sehr stark von ihren Vorgängerinnen unterscheiden. Wir kommen darauf zurück.

Das 1967 formulierte und nun zum Abschluß kommende Studienprogramm der Kommission war in seinen wesentlichen Elementen eine Weiterführung der Arbeiten seit Aarhus (1964). Es lassen sich ohne Schwierigkeit drei Schwerpunkte erkennen: (1) Grundlagenarbeit über theologische Fragen der Gegenwart, (2)

Fortsetzung der „klassischen" Studien von Glauben und Kirchenverfassung und (3) „bilaterale" Gespräche und Studien, z. B. mit römisch-katholischen Theologen. Eine Reihe von Studienberichten sind dem Arbeitsausschuß schon in diesem Sommer vorgelegt worden; weitere Studien werden im Herbst und im Winter zum Abschluß kommen. Alle Berichte sollen im Anschluß an die Kommissionssitzung im nächsten Jahr gemeinsam veröffentlicht werden.

Welche einzelnen Studien sind in den vergangenen Jahren innerhalb der eben skizzierten Schwerpunktbereiche durchgeführt worden?

Zu (1) *Grundlagenarbeit.* In Bristol war der Kommission ein Studienbericht zum Thema „Gott in Natur und Geschichte" vorgelegt worden.[5] Die Studie hatte versucht, einige der in Montreal aufgebrochenen Fragen aufzunehmen, vor allem die Frage nach dem Handeln Gottes in der Schöpfung und der Geschichte. Der Bericht hatte konkrete Empfehlungen für die Weiterarbeit ausgesprochen, die von der Kommission aufgegriffen wurden. Es wurde beschlossen, den Ansatz weiterzuverfolgen durch eine Untersuchung zum Thema „Der Mensch in Natur und Geschichte", „bei der es besonders um das Gespräch zwischen Theologen, Verhaltens- und Naturwissenschaftlern" gehen sollte.[6]

Noch bevor freilich die Arbeit an diesem Thema wirklich begann, hatten sich die Voraussetzungen in zweierlei Hinsicht verändert. Einmal hatten die Vorbereitungen für die Vollversammlung in Uppsala gezeigt, daß die Frage nach dem christlichen Verständnis des Menschen an vielen verschiedenen Stellen in der ökumenischen Arbeit aufgebrochen war. Die Thematik der Studie von Glauben und Kirchenverfassung mußte daher auf diese Entwicklung Rücksicht nehmen, um Überschneidungen zu vermeiden. Ein zweites Element kam hinzu: Vor der Kommissionssitzung in Bristol hatte eine kleine Gruppe an der Vorbereitung eines Arbeitsdokumentes für die Sektion I der Vollversammlung in Uppsala gearbeitet. Unter dem Titel „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche" kam diese Gruppe auch zu einer neuen Formulierung der Frage nach der universalen Einheit der Kirche im Zusammenhang mit der Frage nach der Einheit der Menschheit. Die Vollversammlung machte sich diese Perspektive zu eigen[7] und empfahl der Kommission, ihre Studien „über die Einheit der Kirche in den Kontext der Einheit der Menschheit" hineinzustellen.[8]

Angesichts dieser Entwicklungen wurde das Thema der Studie neu formuliert als „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit". Ein zu diesem Fragenkomplex ausgearbeitetes Studiendokument[9] dient z. Zt. als Arbeitsunterlage für etwa zehn Studiengruppen in der ganzen Welt, darunter zwei in Asien, zwei in Afrika und eine in Latein-Amerika. Auch der Deutsche Ökumenische Studienausschuß beteiligt sich an diesem Projekt. Die Reaktionen und Arbeitsergebnisse der einzelnen Gruppen sollen im Frühjahr 1971 im Rahmen einer größeren Konsultation ausgewertet werden. Obwohl bisher erst vorläufige Reaktionen vorliegen, bestätigt sich doch der Eindruck, daß das Thema in das Zentrum gegenwärtiger Auseinandersetzungen über die Einheit der Kirche hineinführt. Der Arbeitsausschuß hat sich daher entschlossen, diese Frage zum Hauptthema der bevorstehenden Sitzung der Kommission zu machen. Damit ist die Hoffnung verbunden, daß aus diesen Beratungen Impulse hervorgehen, welche das Verständnis und die Praxis christlicher Einheit über die Grundsätze der Vollversammlung von Neu-Delhi hinausbringen.[10]

Zu (2) *„Klassische" Studien.* Neben der genannten Grundlagenstudie ging in der Periode nach Bristol auch die Arbeit an den „klassischen" Fragen von Glau-

ben und Kirchenverfassung weiter. Die verschiedenen Einzelstudien lassen sich nach drei Hauptkomplexen ordnen: (a) Studien zur Frage des kirchlichen Amtes, (b) Studien über Liturgie, Gottesdienst und Sakramente und (c) Studien zur hermeneutischen Problematik und zur Bedeutung der Tradition für das ökumenische Gespräch. Alle drei Komplexe sind auch im Programm der Kommission vor Bristol enthalten, und die gegenwärtigen Studien sind großenteils aus früheren Arbeiten hervorgegangen.

So wird die Frage des *Amtes* z. B. unter dem speziellen Gesichtspunkt der Ordination weiterverfolgt. Die gegenseitige Anerkennung des Amtes und damit der Gültigkeit der Ordination ist eines der Hauptprobleme bei Unionsverhandlungen zwischen Kirchen und bei bilateralen Gesprächen zwischen Konfessionsfamilien. Zugleich nötigt die kritische Rückfrage nach Rolle und Aufgabe des Priesters/Pfarrers in der heutigen christlichen Gemeinde zu einer Überprüfung der herkömmlichen Praxis und Auffassung von der Ordination. Schließlich ist die Ordination immer mehr ins Zentrum der Diskussionen über die Abendmahlsgemeinschaft getreten. Diese Studie ist nach der gleichen Methode durchgeführt worden wie die unter (1) erwähnte[11]. An der abschließenden Konsultation im Oktober werden nicht nur Theologen aus verschiedenen Konfessionen und Traditionen, sondern auch Soziologen und Psychologen teilnehmen. Die Konferenz wird ebenso die Ergebnisse einer parallelen Studie zum Problem der Ordination von Frauen verarbeiten können. Die Bedeutung dieser Arbeit bedarf angesichts der gegenwärtigen Diskussionen in Deutschland keiner besonderen Betonung. Ihre Ergebnisse werden freilich kaum unmittelbar übertragbar sein, da sie sehr unterschiedliche Situationen in allen Teilen der Welt und in zahlreichen Kirchen berücksichtigen muß.

Dem zweiten Hauptkomplex – *Gottesdienst* und *Sakramente* – gelten allein drei der gegenwärtigen Studienarbeiten von Glauben und Kirchenverfassung. So hatte die Kommission in Bristol nicht nur angeregt, die Frage der Interkommunion – eines der ältesten Themen von Glauben und Kirchenverfassung – erneut aufzugreifen; sie hatte auch eine neue Untersuchung der Sakramentstheologie unter dem Gesichtspunkt der Zusammengehörigkeit von Taufe, Konfirmation und Eucharistie vorgeschlagen. Während die zweite Aufgabe erst in den kommenden Monaten zum Abschluß kommt, liegt zur Frage der Interkommunion ein vorläufiger Abschlußbericht vor.[12] Das wichtigste Ergebnis dieser Untersuchung ist die Wiederentdeckung der „communio" als einer der Grunddimensionen des Lebens der Kirche. Damit ist die Problematik der Gemeinschaft am Tisch des Herrn in einen weiteren Kontext hineingestellt, der sie einer Lösung näherbringen könnte. Schließlich ist auch das Thema des Gottesdienstes auf Empfehlung der Vollversammlung in Uppsala erneut aufgegriffen worden. Der dazu veröffentlichte Bericht[13] ist weniger das Ergebnis einer „Studie" im traditionellen Sinn. Sein Ziel ist es vielmehr, die Fragen, die sich im Zusammenhang mit dem christlichen Gottesdienst heute stellen, so klar wie möglich und so widersprüchlich wie nötig zu formulieren. An keiner anderen Stelle der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung kommt so deutlich wie hier zum Ausdruck, wie radikal sich Christen heute in der Erfahrung ihrer eigenen Zeit und in der Artikulation ihres Glaubens unterscheiden. Hier scheint sich eine Grenze für gemeinsame theologische Studien anzudeuten, deren Bedeutung noch keineswegs erkannt ist.

Dem dritten Hauptkomplex schließlich – *Hermeneutik* und *Tradition* – gelten zwei umfangreiche Studien zur „Autorität der Schrift" einerseits und zur „Bedeu-

tung des Konzils von Chalcedon und seiner Rezeption" andererseits. Geht es in einem Fall darum, die Schwierigkeiten bei der Auslegung der Bibel an einer Reihe von Kerntexten (z. B. Matth. 1, 18–25, Jungfrauengeburt) in einer Art „Fallstudie" zu untersuchen, so werden im zweiten Fall die früheren Arbeiten über die Bedeutung der Konzile und des Konzilsgedankens[14] auf das Konzil von Chalcedon konzentriert. Die Beschlüsse dieses Konzils führten zur Spaltung der Ostkirche, die bis heute andauert. Es lag daher nahe, die Frage der Autorität eines Konzils und der Aufnahme und Anerkennung seiner Beschlüsse in den Kirchen hier anzusetzen und zunächst historisch zu untersuchen. Eine solche Untersuchung könnte gegenwärtige Überlegungen zur Konziliarität der Kirche entscheidend fördern. Die Definitionen dieses Konzils über die Göttlichkeit und Menschlichkeit Jesu Christi sind zugleich von grundlegender Bedeutung für jede christliche Lehre vom Menschen.

Zu (3) *„Bilaterale" Studien.* Ein neuer Bereich der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung hat sich in den letzten Jahren durch die immer breitere Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche aufgetan. Mit Gründung der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen dem ÖRK und der römisch-katholischen Kirche" (1965) erhielt diese Zusammenarbeit einen vorläufigen institutionellen Rahmen. Die bereits erwähnte Wahl von 9 römisch-katholischen Theologen zu vollen Mitgliedern der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung war ein weiterer Schritt auf dem Weg zur Zusammenarbeit im theologischen Bereich. Diese Entwicklung wird die zukünftige Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung vermutlich nachhaltig beeinflussen. In symbolischer Vorwegnahme hat die Kommission die Einladung der Kirchen Belgiens, die katholische Universität von Louvain/Belgien zu ihrem nächsten Tagungsort zu wählen, angenommen.

Die bisherige Zusammenarbeit mit römisch-katholischen Theologen hat sich vor allem in zwei Studien niedergeschlagen, die beide auf Anregung und im Auftrag der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" von Glauben und Kirchenverfassung in Zusammenarbeit mit dem Einheitssekretariat durchgeführt worden sind. Beide Studien sind inzwischen abgeschlossen. Es handelt sich einmal um den Bericht zum Thema „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus", mit dem unter veränderter Perspektive die frühere ökumenische Diskussion über die Religionsfreiheit wieder aufgegriffen und weitergeführt worden ist. Größeres Gewicht kommt jedoch der zweiten Studie zum Thema „Katholizität und Apostolizität" zu. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe hatte empfohlen, diese beiden traditionellen Kennzeichen (notae) der Kirche zum Ausgangspunkt für eine Untersuchung der entscheidenden theologischen Fragen zu nehmen, welche sich aus der Zusammenarbeit zwischen dem ÖRK und der römisch-katholischen Kirche ergeben. Hierzu wurde eine theologische Kommission gebildet, deren Abschlußbericht inzwischen von der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" gebilligt worden ist.[15]

Der Bericht konzentriert sich in seinem Hauptteil auf eine neue Interpretation der beiden Leitbegriffe „Katholizität" und „Apostolizität". Darüber hinaus diskutiert er in einer Reihe von Anhängen Fragen, die sich im Horizont solcher gemeinsamen theologischen Arbeit stellen und nach weiterer Untersuchung verlangen. Der Bericht weist in den Anhängen über die der Kommission gestellte engere Aufgabe hinaus. Er diente daher auch als Ausgangspunkt für die Beratungen einer Konsultation, die in diesem Sommer einberufen wurde, um zu untersuchen, wie die von der theologischen Kommission über „Katholizität und Apostolizität" begonnene gemeinsame theologische Arbeit mit der römisch-

katholischen Kirche im Rahmen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung am fruchtbarsten weitergeführt werden könne. Die Überlegungen konzentrierten sich einerseits auf die Bedeutung der *lokalen Kirche*, d. h. einer klassischen Bischofsdiözese, im Kontext der Frage nach der universalen Kirche. Andererseits wurde vorgeschlagen, dem Problem des *historischen Wandels* und damit zusammenhängend der Identität der Kirche in diesen Wandlungen genauere Untersuchungen zu widmen. Doch weisen diese Vorschläge endgültig über die gegenwärtige Arbeitsperiode hinaus.

Der weitere Weg

Nach dieser notwendigerweise sehr knappen Übersicht über die gegenwärtige Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung muß die bisher nur angedeutete Frage nach der Zukunft noch einmal ausdrücklich aufgenommen werden. Was sollten und was könnten in den Jahren nach Louvain die Rolle und die Aufgaben von Glauben und Kirchenverfassung im Zusammenhang der ökumenischen Bewegung als ganzer sein? Dies ist keineswegs eine rhetorische Frage, die sich mit dem Fortgang der Arbeit von selber beantworten wird. Die Vollversammlung des ÖRK hat in Uppsala einen Strukturausschuß eingesetzt, der bis Ende des Jahres 1970 Vorschläge zur Neuordnung des ÖRK und seiner Unterorgane ausarbeiten soll. Die endgültige Form dieser Vorschläge ist noch nicht bekannt, aber sie werden vermutlich auch die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung beeinflussen. Ohne die Diskussion darüber vorwegnehmen zu wollen und zu können, seien hier einige Überlegungen zur Ortsbestimmung und zum weiteren Weg angedeutet.

1. *Ziel der ökumenischen Bewegung*

Die Zukunft von Glauben und Kirchenverfassung läßt sich nicht ablösen von der Zukunft der ökumenischen Bewegung als ganzer. Dabei sollte klar sein, daß die ökumenische Bewegung nicht einfach mit dem ÖRK identisch ist und daß daher die Frage nach der Zukunft auch nicht rein funktional im Blick auf die Effizienz der gegenwärtigen ökumenischen Strukturen und Institutionen beantwortet werden kann.

Über die Zukunft des Ökumenismus wird im Augenblick an vielen Stellen diskutiert. Selten wird in diesem Zusammenhang bestritten, daß das übergeordnete Ziel der ökumenischen Bewegung die Einheit der Christen war und ist. Damit sind andere Ziele nicht ausgeschlossen, jedoch ist ein Rahmen und ein Kriterium für ökumenische Aktivitäten angegeben. Dies Ziel ist eng mit den Anfängen der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung verbunden, ohne daß damit ein Erstgeburtsrecht in Anspruch genommen werden soll. Aber die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wird hier weiterhin ihre Hauptaufgabe haben.

Freilich trügt die Eindeutigkeit dieser Zielangabe. Da ist nicht nur die unausgetragene Spannung zwischen denen, die die Einheit im gemeinsamen Verständnis des Glaubens verankern wollen, und denen, die meinen, daß das gemeinsame Handeln eher zum Ziele führen werde. In beiden Gruppen zeigt sich der Gegensatz zwischen den „Gradualisten", welche auf eine Erneuerung und Verwandlung der verfaßten Kirchen hoffen und dafür arbeiten, und denen, die die christliche Einheit außerhalb und, wenn nötig, gegen die Kirchen zu verwirklichen suchen.

2. *Welche Einheit?*

Diese Spannungen sind mehr als nur ein Gegensatz über die rechten Mittel, sie verweisen auf eine fundamentale Unsicherheit darüber, welche Einheit wir in der ökumenischen Bewegung suchen. Der Ausgangspunkt für Glauben und Kirchenverfassung war der Ausdruck des Skandals, daß die Christenheit in zahllose Konfessionen gespalten ist, die einander nicht anzuerkennen vermögen. Das Ziel der Einheit sah man daher primär in der Überwindung dieser Spaltungen. Man konzentrierte sich auf die Gebiete der Glaubenslehre und der Kirchenordnung als die Stellen, an denen sich die Spaltung der Christenheit am eindeutigsten manifestierte und wo sie daher auch schließlich überwunden werden mußte.

Manches ist in den vergangenen 50 Jahren erreicht worden. Neben der Verständigung über einzelne Fragen hat sich vor allem die Erkenntnis eingeprägt — die sich in der berühmten Einheitserklärung von Neu-Delhi niedergeschlagen hat —, daß die Kirchen nur durch Rückkehr zu ihrem gemeinsamen Fundament zu wirklicher Einheit finden werden. Die Einheit der Christen liegt ebensosehr „hinter" wie „vor" uns.

All dies aber vermag die Tatsache nicht aus der Welt zu schaffen, daß die erhoffte Einheit auch in 50 Jahren nicht erreicht worden ist. Die wachsende Ungeduld bei den einen und das erlahmende Interesse an einer immer „kirchlicher" werdenden Ökumene bei den anderen sind mehr als verständlich. Dies nötigt zu der Frage, ob die Zielangabe richtig und vor allem realistisch ist. Plagen wir uns mit der Lösung von Problemen, die vielleicht gar nicht gelöst werden können — oder es auch gar nicht sollten? Oder sind nur die Methoden und Wege falsch? Oder vielleicht beides?

3. *Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit*

Manchmal hilft eine Veränderung der Perspektive dazu, die Hindernisse auf dem Weg besser zu erkennen. Mit der Studie, welche die Frage nach der Einheit der Kirche in den Kontext der Einheit der Menschheit hineinstellt, hat Glauben und Kirchenverfassung einen Versuch gemacht, die Aporien der traditionellen Fragestellung zu überwinden. Es muß sich freilich erst noch erweisen, wohin dieser Weg führen wird.

Schon jetzt läßt sich allerdings sagen, daß eine Reihe von neuen und z. T. unbequemen Fragen über die christliche Einheit beantwortet werden muß. Ist die Einheit ein Selbst-Zweck oder ein Mittel zu einem darüber hinausweisenden Ziel, der Einheit aller Menschen? Welchen Stellenwert hat die Suche nach der Einheit der Kirche in einer Welt, die zu einer tragfähigen Form des Zusammenlebens finden muß, wenn sie überleben will? Manifestiert sich kirchliche Einheit vielleicht gerade darin, daß sie Einheit unter den Menschen schafft und stiftet?

Solche Fragen und der veränderte Blickwinkel sind in gewisser Weise eine Folge des Zusammenwachsens der Kirchen in aller Welt durch die ökumenische Bewegung. Eine Christenheit, die sich ihrer universalen Zusammengehörigkeit bewußt wird, erfährt unausweichlich, daß sie in sich selbst mit all den potentiellen und aktuellen Spaltungsfaktoren konfrontiert ist, welche das Leben der Menschheit zerreißen. Welche Funktion hat der Lehrkonsensus, die Verständigung über Fragen der Kirchenordnung in diesem Kontext? Welche — vielleicht ganz neue — Bedeutung kommt der Taufe und der eucharistischen Gemeinschaft zu?

Diese Fragen deuten ein wenig an, worum es bei den Beratungen der Kommission in Louvain gehen wird, wenn man sich wirklich auf dies Thema einläßt. Es handelt sich um einen Versuch, unsere Erfahrungen als Menschen und als Christen, die in der gegenwärtigen Welt leben, ernst zu nehmen und sie bei unserem Reden über die Einheit der Kirche nicht zu vergessen. Vielleicht wird unser Reden dann bescheidener und darum wahrer und hilfreicher sein.

4. *Neue Aufgaben*

Die veränderte Perspektive, unter der die Beratungen der Kommission in Louvain stattfinden werden, hat vermutlich auch für das Studienprogramm in der nächsten Periode Konsequenzen. Eine Neuorientierung wird aber ebenfalls nötig durch eine Entwicklung, deren Wegbereiter z. T. die Studien von Glauben und Kirchenverfassung waren: das beständige Wachsen der Zahl von Unionsgesprächen zwischen Kirchen und von bilateralen Gesprächen zwischen Konfessionsfamilien. Es erstaunt nicht, daß viele dieser Gespräche sich mit nahezu den gleichen Fragenkomplexen befassen, die seit Jahrzehnten die Tagesordnung von Glauben und Kirchenverfassung bestimmt haben, z. B. Amt, Sakramente, Gottesdienst. Daß die Kirchen ein unmittelbares Gespräch miteinander über diese Fragen aufnehmen mit dem Ziel, ihre Trennung zu überwinden, das war eines der Ziele der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung.

Welche Rolle könnte Glauben und Kirchenverfassung in dieser veränderten Situation haben? Die Gespräche sind im Gang, die entscheidenden Themen sind bekannt; sollte Glauben und Kirchenverfassung sich jetzt darauf konzentrieren, eine Art „clearing house" (Zentralstelle) für solche zwischenkirchlichen Verhandlungen zu sein, und sich im übrigen solchen Fragen zuwenden, die allen christlichen Kirchen *gemeinsam* gestellt sind? Was bedeutet Verkündigung des Evangeliums heute? Wie können wir den göttlichen Ursprung der Offenbarung ernst nehmen und sie zugleich als Heil für unsere Welt verkündigen?

Eine andere mögliche Konsequenz wäre es zu prüfen, was wir nach so vielen Jahrzehnten des Gespräches gemeinsam über unseren Glauben aussagen können. Können wir als Christen, wenn man uns fragt, gemeinsam den Grund unserer Hoffnung angeben? So wird gegenwärtig der Gedanke erwogen, eine Art „ökumenische Glaubenslehre" zu entwerfen. Dies ist freilich keine Aufgabe für eine Drei-Jahres-Periode; aber damit wäre eine neue Richtung gewiesen.

5. *Neuer Stil*

Der eben genannte Vorschlag geht allerdings davon aus, daß ein Konsensus etwas Positives ist. Diese Voraussetzung hat die ökumenische Arbeit bisher sehr weitgehend, und sei es nur unbewußt, bestimmt. Die Studie über den Gottesdienst, von der zuvor die Rede war, bot eine Gelegenheit, über die möglicherweise gebotenen Grenzen des Strebens nach einem Konsensus nachzudenken. Wo beginnen jene Fragen, in denen Übereinstimmung nicht nur nicht „heilsnotwendig" ist, sondern die konkrete Verkündigung des Heils in einer bestimmten Situation hindert? Was ist legitimer Pluralismus in Lehre und Leben?

Die ökumenische Diskussion, wie das theologische Gespräch überhaupt, ist bisher weitgehend geprägt von bestimmten kulturellen Gegebenheiten. Wir beginnen zu erkennen, daß dies nicht nur ein verkappter Provinzialismus ist, sondern daß wir durch Arbeitsstil und Fragestellung, ob wir es wollen oder nicht, weite Teile der Christenheit von der Partizipation ausschließen. Damit begeben wir uns

zugleich der Möglichkeit, von ihnen und ihren Erfahrungen zu lernen. Aber wollen wir überhaupt lernen?

Es scheint der Punkt gekommen zu sein, wo man unter diesem Gesichtspunkt den bisherigen Stil von Konferenzen, Studienarbeiten etc. überprüfen muß. Studien von Glauben und Kirchenverfassung, die in keine Situation wirklich zu übersetzen sind, weil sie vielleicht keine Situation wirklich ernst genommen haben, verdienen möglicherweise den Aufwand nicht. Ist nicht auf einer neuen Ebene so etwas nötig wie die „Methode des Vergleichens", von der man für die Zeit vor Lund (1952) in der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung sprach? Das hieße, daß wir unsere Unterschiede auf Grund von Kultur, Rasse, Gesellschaftsordnung etc. sehr viel genauer registrieren, als wir es bisher getan haben. Das hieße auch, daß mit dem alten Vorschlag einer entschlossenen Regionalisierung der Arbeit wirklich ernst gemacht wird.

Aber was auch immer Stil und Inhalt der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung in der Zeit nach der nächsten Kommissionssitzung sein werden, an Aufgaben wird es nicht mangeln, und vor allem bleibt die Hauptaufgabe bestehen: die Gemeinschaft der Kirchen immer neu im Evangelium zu begründen.

Konrad Raiser

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Verfassung 5a, in: Bericht aus Uppsala, S. 505.

[2] S. Verfassung 3a, a.a.O.

[3] S. Verfassung 4b, a.a.O.; zur Auslegung dieser Verfassungsbestimmung vgl. den Bericht der Kommission an den Zentralausschuß 1960 in: Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung. Hrsg. v. L. Vischer, München 1965, S. 291 f.

[4] Zu Bristol s. das Beiheft 7/8 zur „Ökumenischen Rundschau" 1968.

[5] S. Beiheft 7/8 zur „Ökumenischen Rundschau", S. 5–45.

[6] a.a.O., S. 45.

[7] S. Sektionsbericht I, Bericht aus Uppsala, S. 3 ff.

[8] S. a.a.O., S. 235.

[9] S. „Ökumenische Rundschau" 19/1, 1970, S. 82 ff.

[10] Vgl. dazu auch die Aufsätze in dem Band „Christliche Einheit. Forderungen und Folgerungen nach Uppsala". Studien des ÖRK Nr. 7, Genf 1969.

[11] Vgl. das Studiendokument in: Study Encounter IV/4, 1968.

[12] S. „Ökumenische Rundschau" 18/4, 1969, S. 574–92.

[13] S. Study Encounter VI/3, 1970.

[14] S. Konzile und die ökumenische Bewegung. Studien des ÖRK Nr. 5, Genf 1968.

[15] S. die englische Veröffentlichung des Berichtes und der Aufsätze, aus denen er hervorgegangen ist, in „One in Christ" VI/3, 1970. Eine deutsche Veröffentlichung als Beiheft von „Kerygma und Dogma" ist geplant.

Chronik

Aufgrund der im letzten Jahre auf der Zentralausschußsitzung des ÖRK in Canterbury gefällten Entscheidung bewilligte der vom 31. August bis 4. September in Arnoldshain tagende Exekutivausschuß des ÖRK 200 000 Dollar zur Verteilung an 19 Organisationen, die von unterdrückten Rassengruppen errichtet oder zur Unterstützung der Opfer der Rassendiskriminierung gebildet worden sind. Obwohl die Beihilfen ohne Kontrolle über deren Verwendung gewährt wurden, erhielt der ÖRK die Zusicherung, daß sie nicht für militärische Zwecke, sondern nur für humanitäre, soziale und erzieherische Aufgaben benutzt werden sollen.

Die Vereinigung des ÖRK mit dem Weltrat für christliche Erziehung soll 1971 in Lima (Peru) vollzogen werden, wo der Weltrat für christliche Erziehung seine letzte Hauptversammlung abhalten wird.

Vom 14. bis 24. Juli trat in Evian – les – Bains die 5. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes zusammen (Bericht siehe S. 438 ff.). Neuer Präsident wurde der finnische Kirchenhistoriker Prof. Mikko Juva.

Über die Vollversammlung des Weltbundes Reformierter Kirchen vom 20. bis 30. August in Nairobi (Kenia) werden wir in der nächsten Nummer berichten. Neuer Präsident des Weltbundes wurde in der Nachfolge von Prof. D. Wilhelm Niesel der Generalsekretär der Vereinigten Presbyterianischen Kirche der USA, William P. Thompson.

Der unter dem Leitwort „Versöhnung durch Christus" nach Tokio einberufene Weltkongreß des Baptistischen Weltbundes forderte Mitte Juli alle baptistischen Gemeinden zu einem Abbau der Rassendiskriminierung auf.

Der XX. Internationale Alt-Katholiken-Kongreß fand vom 3. bis 6. September in Bonn statt (Bericht folgt im nächsten Heft).

Unter Leitung von Bischof D. Hans-Heinrich Harms tagte vom 27. Juni bis 2. Juli in Bossey eine von etwa 40 Teilnehmern besuchte interkonfessionelle Konferenz für Leiter ökumenischer Institute, darunter aus Deutschland die Professoren Hans Küng, Peter Lengsfeld, Edmund Schlink und Hans-Heinrich Wolf. Die Konferenz setzte sich in einer Resolution dafür ein, daß in kirchlichen Ausschüssen und Kommissionen „alle bedeutsamen theologischen Strömungen vertreten sind, daß die Auswahl der Mitglieder nach ihrer wissenschaftlichen Sachkompetenz erfolgt und daß kompetente Persönlichkeiten und Institutionen bereits im Vorbereitungsstadium der einzelnen Programme hinzugezogen werden."

Vom 29. Juni bis 4. Juli fand in Genf eine vom ÖRK einberufene Weltkonferenz über die Fragen der gesellschaftlichen Relevanz von Wissenschaft und Technik statt, an der unter Vorsitz von Prof. S. L. Parmar (Indien) etwa 100 Natur- und Sozialwissenschaftler, Technologen, Politiker und Theologen, darunter 18 vom Vatikan beauftragte Katholiken, teilnahmen (vgl. den Bericht S. 463 f.).

Das Studienprojekt „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit" stand im Mittelpunkt der Beratungen des Arbeitsausschusses für Glauben und Kirchenverfassung, der Anfang August unter dem Vorsitz von Prof. J. Robert Nelson (Boston/USA) in Crêt-Bérard tagte.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland

(Bundesrepublik) hat auf ihrer Sitzung am 3. Juli in Frankfurt/Main auf römisch-katholischen Vorschlag einen Planungsausschuß eingesetzt, der die nötigen Vorklärungen für einen wirkungskräftigen Ausbau der Arbeitsgemeinschaft treffen soll. Außer einem Vertreter der römisch-katholischen Kirche gehören diesem Ausschuß an: Bischof Dr. Sommer, Landesbischof Dr. Heintze, Prof. Dr. Küppers, Bischof D. Harms, Präsident Hammer und Oberkirchenrat Dr. Krüger.

Von Personen

Der frühere Generalsekretär des ÖRK, Dr. Willem A. Visser 't Hooft, wurde am 20. September 70 Jahre alt.

Landessuperintendent D. Udo Smidt, Vertreter des Rates der EKD in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, wurde am 1. Juli 70 Jahre alt.

Professor Dr. Jan Michalko (Bratislava) wurde zum neuen Generalbischof der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in der Slowakei gewählt.

Canon J. R. Satterthwaite, bisher Leiter des Außenamtes der Kirche von England, wurde zum Bischof von Fulham berufen.

Pfarrer Walter Sigrist (Basel) wurde zum neuen Präsidenten des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes gewählt.

Der langjährige Mitarbeiter des ÖRK, A. Dominique Micheli, hat Anfang Oktober einen leitenden Posten beim Internationalen Komitee des Roten Kreuzes übernommen.

Prof. André Philip, eine der führenden Persönlichkeiten des französischen Protestantismus, ist am 5. Juli in Paris im Alter von 68 Jahren gestorben.

Einer der Präsidenten des ÖRK, Dr. D. T. Niles, seit Jahrzehnten einer der führenden Vertreter Asiens in der ökumenischen Bewegung, starb am 17. Juli in Vellore (Madras/Indien) im Alter von 62 Jahren.

Der bekannte ökumenische Publizist Pfarrer Gerard P. Klijn, Driebergen/Holland, starb am 31. Juli im Alter von 63 Jahren.

Der griechisch-orthodoxe Patriarch von Antiochien, Theodosius VI., starb am 19. September im Alter von 83 Jahren.

Zeitschriftenschau

Entwurf eines Berichtes zum Thema „Die Einheit, die der Herr schafft" (dem Niederländischen Pastoralkonzil im April 1970 vorgelegt), Idoc International, Heft 2, Mai 1970, S. 27–36 und Heft 3, Juni 1970, S. 33–44.

Der Entwurf will nicht als „dogmatische Glaubensäußerungen" verstanden werden, sondern nur als vorläufige Orientierung dienen. In unkonventioneller Weise setzt der Bericht bei der Wirklichkeit ein: Weder die Menschheit als Ganzes noch die Christen sehen sich in der Lage, die schwierigen Aufgaben der heutigen Zeit zu bewältigen. Die herkömmliche ökumenische Bewegung schüttet die Gräben der Vergangenheit zu, ohne wirklich zu erkennen, daß sich bereits neue Gräben auftun (z. B. zwischen konservativen und avantgardistischen Gruppen in der Kirche). Die eigentliche Überwindung der Zerrissenheit ist aber schon durch das Kreuz Christi bewirkt – und das Kreuz weist den Weg, der eingeschlagen werden muß.

Als Minderheit muß die Christenheit heute ohnehin Entsagungen auf sich nehmen, die an die Wanderung des Volkes Israel erinnern. Aber es gibt auch Zeichen der Zeit, die ermutigen: Die „Woge der Hoffnung" auf Einheit darf als solches gewertet werden, ebenso die gegenseitige Anerkennung der Taufe und die Tatsache, daß heute alle Kirchen die Tragweite der ökumenischen Bewegung erkannt haben und sich der negativen Auswirkungen der Spaltung bewußt sind.

Schwerpunkt der ökumenischen Bemühungen bleibt die örtliche Gemeinde, wo Spielraum für Experiment und Pionierarbeit geschaffen werden muß. So wird vorgeschlagen, gemeinsame Aktionen zu fördern, gemeinsame Pastorenkonferenzen abzuhalten und für gemeinsame Verkündigungen einzutreten, um so die Gemeinde zum ökumenischen Denken zu erziehen. Weitere Ziele sind: gemeinsame Benutzung von Kirchengebäuden, Interkommunion, Anerkennung des Priesteramtes und eine beiden Seiten gerecht werdende Mischehenseelsorge.

Den Schluß bilden pastoraltheologische Empfehlungen, in denen „kritische Solidarität" mit der Welt gefordert wird. Alles in allem ein Entwurf, der dadurch aufsehenerregend wirkt, weil er einerseits nüchtern und wirklichkeitsbezogen bleibt und andererseits Vorschläge für die künftige ökumenische Zusammenarbeit enthält, deren Realisierung vieles in Bewegung setzen würde.

Bernhard Häring, „Zukünftige Einheit der Kirchen, wollen wir Routine oder prophetische Konkretion?", Lutherische Monatshefte, Nr. 6, Juni 1970, S. 298–302.

Der Glaube an den einen Vater, der Glaube an die in Christus ergangene Erlösung aller und der Glaube an den Heiligen Geist als Geber aller Gaben begründet den mächtigen Aufruf, die Einheit der Kirchen zu suchen. Das Streben nach Einheit darf sich aber nicht im institutionellen Bereich verlieren, sondern muß durch prophetische Konkretion vorangetrieben werden. Alles was aus einer Haltung des Glaubens kommt und aufrüttelnd oder einladend den Weg zur größeren Einheit und zum Frieden weist, kann als prophetische Konkretion gelten. – Häring verdeutlicht das nicht nur durch Beispiele aus dem Leben Jesu, des Paulus und des Petrus, sondern bezeichnenderweise auch durch den Hinweis auf Männer wie Gandhi (!) und Martin Luther King, die Mut zur Flexibilität im Umgang mit Institutionen und Traditionen aufbrachten.

Die vor allem von der Jugend geforderte „Orthopraxis" kann durchaus zu einer echten prophetischen Konkretion werden, wenn sie bereit ist, sich der Führung des Geistes Gottes anzuvertrauen. Das gilt auch für die Interkommunion, der die letzte Klärung aller dogmatischen Fragen nicht vorauszugehen braucht, und für das Problem der Mischehe, wenn sich etwa eine konstruktive Mischehenseelsorge entwickelt. „Man überfordert die Amtskirche, wenn man von ihr immer die ersten Schritte erwartet" (S. 302). Die prophetische Konkretion sagt ja zum Ostergeheimnis und weist von daher mit Mut und Zuversicht in die Zukunft.

Hanfried Krüger, „Auf dem Weg vom Gesprächspartner zum Mitglied. Die römisch-katholische Kirche und die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland", Evangelische Kommentare, Heft 9, September 1970, S. 538–540.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen ist in der Öffentlichkeit nur wenig bekannt, nicht zuletzt deswegen, weil in Deutschland der Weltökumene längere Zeit mehr Interesse entgegengebracht wurde als der Ökumene im eigenen Land. Dabei ver-

mochte die Arbeitsgemeinschaft das zwischenkirchliche Klima in den gut zwei Jahrzehnten ihres Bestehens ganz entscheidend zu verbessern. Spätestens seit der – gastweisen – Mitarbeit der römisch-katholischen Kirche stellt sich nun aber die Frage nach der eigentlichen Zuständigkeit der Arbeitsgemeinschaft, deren Funktion sich ja nicht darin erschöpfen darf, nur als Gesprächsrunde zu dienen. Dabei stellen sich folgende Fragen: Wieweit erschweren die starken Größenunterschiede der einzelnen Kirchen die Bildung eines National Council? Sind die bisherigen Möglichkeiten der Arbeitsgemeinschaft wirklich schon völlig genutzt? Müßten in einem zukünftigen National Council auch Werke und Dienste sowie regionale Arbeitsgemeinschaften vertreten sein? Gefährdet eine Kompetenzerweiterung der Arbeitsgemeinschaft nicht die bilateralen Gespräche zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der EKD? Diese Probleme sollen nun im einzelnen von einem Planungsausschuß erörtert werden, der sich aber auch für ganz neue Lösungen offenhalten muß.

S. J. Samartha, „The World Council of Churches and Men of Orther Faiths and Ideologies", The Ecumenical Review, Nr. 3, Juli 1970, S. 190–198.

Tiefgreifende Veränderungen in der ganzen Welt bedingen ein neues Verhältnis der Weltreligionen zueinander. Eine Konkurrenz der Religionen wird schon allein im Hinblick auf die Lösung der zahllosen Probleme, die die ganze Menschheit betreffen, immer fragwürdiger; die starke Fluktuation hat schon vielerorts zu multireligiösen Bevölkerungen geführt. Der Weltrat der Kirchen befaßte sich auf verschiedenen Konferenzen, auf denen die wichtigsten Weltreligionen vertreten waren, mit dieser Frage – zuletzt in Zürich im Mai 1970. In Zukunft muß folgendes geklärt werden: Was bedeuten eigentlich Begriffe wie „Religion" oder „Glauben" in den verschiedenen Religionen? Welche repräsentativen Gremien und einzelnen Persönlichkeiten können die Beziehungen zwischen den Religionen pflegen, von denen ja die wenigsten so strukturiert und organisiert sind wie die christliche? Welche Studienprojekte und ganz konkreten Aufgaben kann eine gemischte Arbeitsgruppe zuerst in Angriff nehmen?

Günter Linnenbrink, „Entwicklung in sechs Kontinenten – kirchlicher Entwicklungsdienst im Übergang zum zweiten Entwicklungsjahrzehnt", Evangelische Missionszeitschrift, Heft 3/4, Juli 1970. S. 176–189.

Der noch vor zehn Jahren festzustellende Optimismus in der Entwicklungspolitik ist nüchternem Realismus gewichen: Weder gelten für die Dritte Welt die westlichen Industrienationen als das zu erstrebende Zukunftsideal noch konnte bis heute die Kluft zwischen arm und reich verringert oder die Bevölkerungsexplosion unter Kontrolle gebracht werden. Diese Tatsachen zwingen auch die Kirchen, die Entwicklungshilfe zu überprüfen, die sich heute nicht mehr auf Wirtschaftswachstum beschränken darf, sondern die Selbständigkeit der betreffenden Länder und die soziale Gerechtigkeit fördern muß. Hier könnte eine „Theologie der Entwicklung" – auch als Alternative zur „Theologie der Revolution" – Entscheidendes beitragen.

Jedes kirchliche Entwicklungsprogramm muß, um voll wirksam werden zu können, auf den staatlichen Entwicklungsdienst und auf die Hilfsaktionen anderer Organisationen abgestimmt sein; schwerpunktmäßig könnte es sich auf die Bildungsarbeit, die Beratung, die Kommunikation und die Sozialhilfe (besonders für die sogenannten „marginalen" Gruppen!) verlegen. Wichtiges Element jeder kirchlichen Entwicklungsstrategie bleibt „vor Ort" die Bewußtseinsbildung der Öffentlichkeit, die Erziehung zur Entwicklungsverantwortung.

Die Kirche muß sich auch davor hüten, Mission und Entwicklungshilfe gegeneinander auszuspielen: Die Mission, die Gottes Angebot der Versöhnung weiterzugeben hat, kann das „vertikale Korrektiv" der Entwicklungshilfe, diese wiederum das „horizontale Korrektiv" der Mission sein. In Deutschland ist eine bessere Koordination der einzelnen Aktionen dringend erforderlich.

Mit der Frage nach einer neuen kirchlichen Entwicklungsstrategie befassen sich auch zwei Beiträge in „The Ecumenical Review", Nr. 3, Juli 1970, von Richard Dickinson und Angelo Fernandes. Dickinson kommt zu dem Schluß, daß Entwicklungshilfe abgesehen von materieller Unterstützung auch auf die Verbesserung der zwischenmenschlichen Beziehungen gerichtet sein müsse; auch Fernandes betont, daß die Hungernden nicht nur mit leiblicher, sondern auch mit geistlicher Speise gestärkt werden müssen.

Heft 7/1970 von „Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft" beschäftigt sich mit dem aktuellen Problem der Kriegsverhütung und der Friedensförderung und den Aufgaben, die Kirche und Theologie daraus erwachsen. Besonders aufschlußreich sind die Beiträge „Friedensforschung als Aufgabe der Kirche" (G. Scharffenorth) und „Kirchenstruktur und Weltfriede" (U. Duchrow).

Fast ausschließlich den Unionsverhandlungen zwischen Anglikanern und Methodisten ist die Nummer 1 (Januar–März) der französischen Zeitschrift „Istina" gewidmet. Das Heft enthält neben einer katholischen Stellungnahme zur Frage des gemeinsamen Abendmahls den Text des Unionsschemas.

Berichte über die Fünfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Evian (Auswahl): Wolfgang Heßler, „Fehlstart – Endspurt", Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Nr. 31 vom 2. August 1970, S. 12; Eberhard Klages, „Zwischen Frustration und Parteinahme", Neue Zeit, Nr. 178 vom 30. Juli 1970, S. 6; Hanfried Krüger, „Die Vergebungsbitte von Evian", Rheinischer Merkur, Nr. 31 vom 31. Juli 1970, S. 21; Siegfried von Kortzfleisch, „Luthers Anhänger passen sich an", Christ und Welt, Nr. 31 vom 31. Juli 1970, S. 16.

Nicht weniger als fünf Beiträge, die sich mit Evian befassen, enthält Heft 8 der Evangelischen Kommentare, u. a. auch die Antrittsrede von Mikko Juva, dem neuen Präsidenten des Lutherischen Weltbundes.

Im Heft 9 der Lutherischen Monatshefte ist das theologische Grundsatzreferat der Vollversammlung abgedruckt: Heinz Eduard Tödt, „Den künftigen Menschen suchen. Schöpferische Nachfolge in der Krise unserer Welt", S. 469–475.

Weiter finden sich in dieser Ausgabe vom gleichen Verfasser: „Das bewußte Engagement für die Menschenrechte. Einige Akzente zu Evian", S. 445, und von Kurt Schmidt-Clausen, „Funktionale Partnerschaft. Lutherischer Weltbund und die Ökumene nach Evian", S. 450, sowie Manfred K. Bahmann, „Wie wird sich Evian in Lateinamerika auswirken?", S. 451–452.

S. M. Daecke / H.-N. Janowski, „Letzte lutherische Vollversammlung? Mission, Weltverantwortung und Ökumene – Themen der 5. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes", Evangelische Kommentare Nr. 9, S. 524–529. Im gleichen Heft findet sich auch ein Interview mit Professor Mikko Einar Juva, dem neuen Präsidenten des Lutherischen Weltbundes.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Hans-Werner Gensichen, „Mission im Konflikt mit dem Entwicklungsdienst", Evangelische Kommentare, Nr. 8, August 1970, S. 460–463.

Jan Milic Lochman, „Freiheit und Bindung im Christentum. Zum Thema Religion der Freiheit", Evangelische Kommentare, Nr. 6, Juni 1970, S. 328–332.

Roger Mehl, „Le protestantisme allemand d'aujord'hui", Revue d'Allemagne, Nr. 2, April–Juni 1970, S. 169–193.

Karl Rahner, „Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie. Einige Bemerkungen anläßlich des 100-Jahr-Jubiläums des Unfehlbarkeitsdogmas vom 18. Juli 1870", Stimmen der Zeit, Heft 7/1970, S. 18–31.

P. S. Sokolowskij, „Theologie der Versöhnung", Christliche Friedenskonferenz, Nr. 30. März 1970, S. 20–22.

Erwin Wilkens, „Vorläufiger Waffenstillstand. Das Mischehendekret Papst Paul VI. aus evangelischer Sicht", Publik, Nr. 27 vom 3. Juli 1970, S. 21.

Jan Willebrands, „Ökumenischer Situationsbericht 1969–1970 aus der Sicht des Einheitssekretariats", Catholica, Nr. 3/1970, S. 224–239.

Friedrich Heyer, „Präsent in der ganzen Welt. Ein halbes Jahrhundert russische Kirche im Exil", Lutherische Monatshefte, Heft 9, September 1970, S. 483–487.

Neue Bücher

ÖKUMENE

Harold E. Fey (Hrsg.), The Ecumenical Advance. A History of the Ecumenical Movement. Volume 2, 1948–1968. (Published on behalf of the Committee on Ecumenical History, Geneva). S. P. C. K.-Verlag, London 1970. 524 Seiten. 65s.

Nach intensiver, mühevoller Vorarbeit kann Harold E. Fey nun endlich zusammen mit dem Ausschuß für Ökumenische Geschichte den zweiten Teil des von Ruth Rouse und Stephen Neill einst begonnenen Standardwerks über die Geschichte der ökumenischen Bewegung vorlegen. Und waren schon die Jahre der „Pioniere" und der „Architekten" der ökumenischen Bewegung – wie Visser 't Hooft sie in seinem Beitrag zu dem neuen Werk nennt – voll von geschichtsträchtigen Ereignissen, so gilt das mindestens in gleichem Maße für die Jahre 1948–1968, die Jahre des Engagements der Kirchen in der ökumenischen Bewegung. Jene Kirchen, die der ökumenischen Bewegung und ihrem besten Werkzeug, dem Ökumenischen Rat, aufgeschlossen gegenüberstehen oder die selbst sogar in der Bewegung mitarbeiten, sind nicht mehr die gleichen wie 1948. Die Gedanken der Erneuerung, des Miteinanders und Füreinanders haben sich bei ihnen auszuwirken begonnen. Das wird einem bei der Lektüre dieses Buches von Seite zu Seite stärker bewußt.

Visser 't Hooft eröffnet die Serie guter Artikel mit dem gelungenen Versuch, die Grundzüge der ökumenischen Entwicklung von 1948 bis 1968 aufzuzeigen. Realistisch ordnet er die ökumenische Bewegung in den geschichtlichen Rahmen ein und verschweigt dabei nicht, daß die christlichen Werte – auch wenn sämtliche Kirchen hin-

ter ihnen stünden – in der gegenwärtigen und erst recht in der kommenden Weltgesellschaft nur eine geringe Rolle spielen. Er sieht jedoch auch Gründe zur Hoffnung für die christliche Minderheit, z. B. darin, daß die Kirchen auf dem Sektor der (biblischen) Theologie einander bereichern und voneinander lernen können, daß sie Verantwortung für ihre Umwelt zu übernehmen bereit sind und miteinander nach dem Wesen ihrer Sammlung und Sendung fragen. Ebenfalls sehr nüchtern beurteilt er das Eintreten der katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung und auch die in den Kirchen und zwischen ihnen vorhandenen theologischen und nichttheologischen Spannungen.

Diese großen Linien werden in dem folgenden Beitrag von Hanfried Krüger heruntertransponiert auf die Ebene konkreter Einzelheiten. Sorgfältig geht Krüger der Geschichte der Vollversammlungen, der Zentralausschußsitzungen und ähnlich wichtiger Veranstaltungen nach, arbeitet ihre Schwerpunkte heraus und zeigt die Entwicklung (aber auch die unerledigten Tagesordnungspunkte) auf. Der Leser erfährt Einzelheiten, die sonst nur dem Fachmann bekannt sind (selbst die Panne mit der Nominierung von Patrick Rodger zum möglichen Nachfolger Visser 't Hoofts fehlt nicht!).

Im Überblick über die regionale ökumenische Entwicklung (Asien, Afrika etc.), dessen sehr gute Zusammenstellung Hans-Ruedi Weber besorgt hat, dürfte es selbst für den Experten in ökumenischen Belangen noch einiges hinzuzulernen geben.

Frank Short hat den Artikel über die Geschichte der nationalen Christenräte beigesteuert, wobei für ihn – stärker als sonst in unserem eigenen Denken und Reden üblich – die nationalen Missionsräte im Gegenüber zu den Räten von Kirchen oder als deren integraler Bestandteil erscheinen.

Der Herausgeber selbst setzt sich im Teil „Konfessionsfamilien und ökumenische Bewegung" mit der Frage des Konfessionalismus auseinander.

Welches Gewicht die Wahrheitsfrage in der ökumenischen Arbeit hat (was von den Gegnern des ÖRK oft bestritten oder einfach verkannt wird), erfährt man spätestens bei der Lektüre des Artikels von Meredith B. Handspicker über die Entwicklung im Bereich von Glauben und Kirchenverfassung, für dessen Sekretariat der Verfasser selbst einige Jahre tätig war.

Paul Abrecht, der seit vielen Jahren entscheidende Weichen im Referat für Kirche und Gesellschaft gestellt hat, beschreibt die Entwicklung ökumenischer Sozialethik während der letzten Jahrzehnte, wobei er den Vorgängen seit Genf 1966 verständlicherweise besondere Aufmerksamkeit widmet.

Es würde zu weit gehen, wollte man auch die restlichen Autoren wie Lukas Vischer, Lesslie Newbigin u. a. mit ihren Beiträgen einführen. Das, was gesagt wurde, sollte ohnehin nur den Vorgeschmack wecken für die deutsche Ausgabe dieses Standardwerkes, die es dann möglichst weit zu verbreiten gilt, damit der ökumenische Dialog auch hierzulande mit möglichst großer Sachkenntnis und im Bewußtsein weltweiter Zusammengehörigkeit getrieben werden kann.

Wollte man am Ende der Rezension irgendein Fazit aus der jüngsten Geschichte der ökumenischen Bewegung ziehen, dann würde man dies vielleicht am besten mit ein paar Sätzen tun, die Hans Jochen Margull (keineswegs als Neuigkeit) an den Anfang seines sehr lesenswerten Aufsatzes in dem vorliegenden Band stellt und die zusammengefaßt etwa so lauten: Das ökumenische Geschehen – vor allem am Ort – ist hinter den ökumenischen Deklamationen – vor allem auf großen Konferenzen – noch weit zurück.

Otmar Schulz

Hanns Peter Keiling, Die Entstehung der „United Church of Christ" (USA). Fallstudie einer Kirchenunion unter Berücksichtigung des Problems der Ortsgemeinde. Mit einem Geleitwort von Kurt Scharf. Lettner-Verlag, Berlin 1969. 290 Seiten. Paperback DM 32,—.

Hanns Peter Keiling hat in seiner Dissertation eine, wie er sagt, „Fallstudie einer Kirchenunion" vorgelegt, die über das historische Interesse hinaus nach dem Modellcharakter einer Kirche fragt, in welcher neben lutherischen und reformierten auch kongregationalistische Traditionen zueinander finden. Dabei war es, wie Keiling zeigt, gerade das Hinzukommen der Kongregationalisten, das zunächst zu erheblichen Verhandlungsschwierigkeiten führte, schließlich aber die Schaffung eines Modells ermöglichte, das über die in unserem Bereich bekannten Unionsvorstellungen wesentlich hinausführt und einen bedeutenden Beitrag leistet zum Thema „Union und Ökumene". Keiling schreibt (S. 212): „Die ‚United Church' hat sich als ökumenischer Schrittmacher im Bereich zwischenkirchlicher Beziehungen wie in ihrer innerkirchlichen Arbeit erwiesen und ihren selbstgewählten Auftrag, nicht nur eine ‚vereinigte', sondern auch eine ‚vereinigende' Kirche zu sein, ernst genommen."

Die diesjährigen Unionsverhandlungen (Consultation on Church Union – COCU) haben gezeigt, wie stark die Konzeption der United Church of Christ in den ökumenischen Raum hinein wirksam geworden ist: Die umfassenden Unionsbemühungen der nordamerikanischen Kirchen haben den Prozeß, den Schritt von der „Vereinigten" Kirche zur „Vereinigenden" Kirche, von der „United" Church zur „Uniting" Church zum Programm erhoben.

Dem Aufkommen und Hervortreten des konziliaren Elements in den Unionsverhandlungen widmet der Verfasser seine besondere Aufmerksamkeit. Der bei den Kongregationalisten in Verfall geratene „covenant"-Gedanke ist darin wieder zu Ehren gekommen. Die Unionsverhandlungen haben Bekenntnisgrundlagen, die verschüttet waren, wieder aufgedeckt! Kirchenpolitische Vorgänge haben höhere theologische Relevanz gewonnen als theologische Schreibtischarbeit. Der deutsche Leser kann sich nur wünschen, daß es in Deutschland selbst zu ähnlichen Bewegungen kommt. Bei den jetzigen Bemühungen, „Bekenntnisgrundlagen" zu schaffen, wäre manches von dem Pragmatismus zu lernen, der in dem festen Willen zur gemeinsamen Verantwortung schließlich die Quelladern entdeckt, aus denen die lebendigen Kräfte der Kirche heute kommen. Die Aufgabe der Kirchwerdung ist dann nicht so sehr bestimmt durch den Versuch aller Gruppen, das „Unaufgebbare" der eigenen Tradition in das Neue einzubringen, sondern durch die Bereitschaft, das Neue zu wagen, um zu sehen, welche Traditionen den „Beweis des Geistes und der Kraft" anzutreten in der Lage sind.

Keiling hat in seiner Einleitung das Problem von Kirche und Recht ausführlich dargestellt und dabei einerseits – in guter reformierter Tradition – den Zusammenhang von Glaube und kirchlicher Ordnung betont, andererseits aber jede legalistische Regelung der geistlichen Ordnung in der Kirche zurückgewiesen. Es ist zu bedauern, daß der Verfasser hierbei fast nur auf ältere Veröffentlichungen zu dieser Frage zurückgreift, die noch sehr stark bestimmt sind vom „Erbe des Kirchenkampfes". Es wäre zu begrüßen, nun auch die neueren Dokumente zu sichten, um aufzuzeigen, wie in unserem Bereich eine legalistische Regelung der geistlichen Ordnung vermieden oder zurückgewiesen werden kann. Das scheint um so notwendiger zu sein, als auch unsere „United Churches" sich nicht mehr der Forderung entziehen können, „Uniting Churches" zu werden und damit selber in die ökumenische Unionsdebatte einzutreten.

Das Buch von Hanns Peter Keiling, das sowohl in der Fülle des bearbeiteten Materials (das Quellenverzeichnis mußte in einem gesonderten Band publiziert werden!) wie auch in der Gründlichkeit der Darstellung der Geschichte der Entstehung einer Kirchenunion seinesgleichen nicht hat, verdient die Aufmerksamkeit all derer, für die Ökumene nicht mehr so sehr Sache eines „kirchlichen Außenministeriums" ist, sondern vielmehr Sache eines kirchlichen „Innenministeriums". Tua res agitur.

Walter Böttcher

CATHOLICA

Hans Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage. Benziger Verlag, Zürich–Einsiedeln–Köln 1970. 204 Seiten. Kart. DM 13,80.

Auf dem Umschlag des vorliegenden Buches befindet sich unter dem Titel „Unfehlbar" ein dickes, großes, rotes Fragezeichen. Bedeutet das, daß der bekannte katholische Verfasser sich inzwischen auf die Seite der ganz linken Gruppen, die eine „revolutionäre" Veränderung auch der Kirche anstreben, geschlagen hat? Obwohl das Buch mit guten Gründen auf das „Imprimatur" verzichtet (S. 23), geht es ihm doch positiv darum, „aus der Kraft der Botschaft Christi ... ein absolutistisches System ohne gewaltsame Revolution durch innere Erneuerung der Personen und Strukturen zu überwinden" (S. 22). Und je weiter man in der Lektüre dieses Buches vorankommt, desto stärker wird der Eindruck: das Rot des Fragezeichens ist ein Ausdruck dafür, daß die Arbeit vom Verfasser mit seinem Herzblut geschrieben wurde. Die schonungslose Kritik an manchen Strukturen seiner Kirche entspringt der großen Liebe zur Kirche Christi, die er aus mancherlei Verstrickungen, die ihren Ursprung keineswegs im Evangelium haben, zu ihrem wahren Wesen und Dienst befreit sehen möchte. Hans Küng weiß sich als „Lehrer" der Kirche, ja hält es mit Recht für eine Fehlentwicklung, daß das „Hirtenamt" allmählich als „Lehramt" auch die Funktionen der neutestamentlichen „Lehrer" und „Propheten" übernommen habe, da selten die Charismen der Leitung und des theologischen Forschens und Kündens in der gleichen Person vereinigt seien (S. 181 ff.). Wir können dem Verfasser nur bestätigen, daß ihm das Charisma des „Lehrers" in hohem Maße verliehen wurde: seine Kenntnis der Exegese, der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts hat ihm Einsichten geschenkt, die er in durchsichtiger, überzeugender Form so darzustellen weiß, daß er auch den kirchlich ebenso engagierten Nichtkatholiken geradezu mitzureißen vermag, was man von einem wissenschaftlichen Buch sonst nur selten sagen kann.

Dennoch erweckt die Lektüre dieses Buches beim nichtkatholischen Leser keineswegs die Schadenfreude, daß ein Katholik endlich begriffen hat und auszusprechen wagt, was die getrennten Christen schon lange am Papsttum und an der ganzen Struktur der römisch-katholischen Kirche auszusetzen haben und was einer Einigung der Kirchen gerade um des Evangeliums Christi willen darum noch immer im Wege steht. Auch an die Adresse der orthodoxen und evangelischen Kirchen hat der Verfasser ernste Fragen zu richten. Anlaß der Anfrage an seine eigene Kirche und ihre Leitung ist einerseits das Gedenken an das I. Vaticanum, das vor 100 Jahren die „Unfehlbarkeit" und den „Jurisdiktionsprimat" des Papstes definiert hat, und andererseits die Enzyklika „Humanae vitae" (über die Geburtenregelung) des jetzigen Papstes mit ihren Hintergründen. Küng stellt die „Infallibilität", die Irrtumsfreiheit bestimmter Sätze, Personen und Gremien vom Neuen Testament und von der Kirchengeschichte her gründlich in Frage, bekennt sich aber nachdrücklich zur „Indefektibilität" (Unzerrüttbarkeit, Beständigkeit) und „Perennität" (Unzerstörbarkeit, Fortdauer)

der Kirche und der Wahrheit (S. 148 ff.), wodurch er dem „perpetuo mansura" der reformatorischen Ekklesiologie nahekommt. Er erkennt die ökumenische Bedeutung seiner Erkenntnisse, will aber keineswegs das Papsttum abschaffen, sondern mißt dem „Dienstprimat", wie er sich etwa bei Johannes XXIII. gezeigt habe („mehr spontan als geplant, mehr zeichenhaft als programmatisch") (S. 199), größte Bedeutung für die Zukunft der Kirche zu.

Wer – wie der Rezensent – nach dem konziliaren Aufbruch nur mit Kopfschütteln und Schmerz das seitherige kuriale Gebaren zur Kenntnis genommen hat, wird in dem Buche von Hans Küng ein lange erwartetes Hoffnungszeichen sehen und wird wünschen, daß die römisch-katholische Kirche und ihre Leitung diesem Ruf eines ihrer „Lehrer" und „Propheten" die gebührende Aufmerksamkeit schenkt, wie er andererseits der evangelischen Kirche auch solche „Lehrer" wünscht, denen bei aller zutiefst berechtigten Kritik an bisherigen kirchlichen Strukturen und Zuständen doch die heiße Liebe zur Kirche Christi anzuspüren ist!

Ulrich Valeske

Gerrit Cornelis Berkouwer, Gehorsam und Aufbruch. Zur Situation der katholischen Kirche und Theologie. Mit einem Nachwort von Johann Christoph Hampe. Chr. Kaiser Verlag, München 1969. 191 Seiten. Kart. DM 14,80.

Der bekannte niederländische reformierte Theologe unternimmt hier den Versuch eines Durchblicks durch die Fragestellungen und Probleme der katholischen Kirche und Theologie nach dem II. Vatikanischen Konzil.

Der Verfasser schrieb sein Werk nach der ersten nachkonziliaren Bischofssynode (1967), aber noch vor der Veröffentlichung der Enzyklika „Humanae vitae" (Ende Juli 1969) (S. 183). Gedacht ist das Buch als „Epilog" (S. 10) zu dem größeren Werk des Verfassers „Das Konzil und die neue katholische Theologie" (deutsch: München 1968); es wurde in der Überzeugung geschrieben, daß bei der Bedeutsamkeit der behandelten Probleme niemand nur *Zuschauer* bleiben könne (S. 10).

In fünf Themenkreisen versucht Berkouwer die Situation der katholischen Kirche und ihrer Theologie einzufangen. Ein erstes Kapitel gilt dem Problem der „Erneuerung und der Exklusivität" (S. 11–42). Hier werden u. a. so wichtige Fragen wie die nach dem Dialog, nach dem Aggiornamento, nach dem anonymen Christentum, nach dem Problem der Mission, nach der theologia crucis, nach dem Problem der Religionsfreiheit und nach dem der Sündigkeit der Kirche erörtert. Ein zweites Kapitel umfaßt die Fragen um das Thema „Kontinuität" (S. 43–81), aufgezeigt u. a. an der Diskussion um das Eucharistieverständnis sowie um den Holländischen Katechismus.

In einem dritten Kapitel (S. 82–109) widmet sich Berkouwer vor allem den ökumenischen Perspektiven der katholischen Ekklesiologie, um im Anschluß hieran das Verhältnis von Schrift, Wort Gottes, Tradition und Lehramt zu erörtern (S. 110–136). Last not least wird in einem fünften Kapitel das Problem der Autorität der Kirche gründlich behandelt (S. 137–182).

Die Darlegungen des Autors sind nirgendwo bloße „Beschreibung" der Situation; sie zeigen vielmehr, wie sehr der Verfasser – auch mit seinen kritischen Anfragen – innerlich sachlich beteiligt ist an dem Geschehen in der katholischen Kirche und ihrer Theologie.

Mit seinem Werk hat er nicht nur den nichtkatholischen, sondern auch den katholischen Christen einen wertvollen Dienst erwiesen, dessen Bedeutung zu Recht von Johann Christoph Hampe in seinem Nachwort eingehend gewürdigt wird (S. 183–188).

Nun noch ein Wort dazu, was in Berkouwers Werk nicht zur Sprache kommt. Der Zeitraum der Abfassung des Buches macht verständlich, daß die jüngsten Probleme der katholischen Kirche und ihrer Theologie nicht behandelt werden, so z. B. – ich zähle einfach auf – der sogenannte „kritische Katholizismus", die priesterlichen Solidaritätsgruppen und das von ihnen Vertretene, das Problem der „Priester ohne Amt", das Bemühen um eine Demokratisierung der Verfahrensweisen in der Kirche sowie das Bemühen vieler Christen um ein umfassendes Engagement der Kirche an der Arbeit der Humanisierung der Gesellschaft mit den daraus sich ergebenden Konsequenzen für die Kirche selbst. Es ist natürlich für den Rezensenten jetzt nachträglich leicht zu sagen, all die Ansätze zu einer solchen Entwicklung hätten in einer Analyse zur Situation der katholischen Kirche und ihrer Theologie als solche auch in dem vom Autor behandelten Zeitraum schon namhaft gemacht werden können, jetzt, wo man sieht, daß damalige Ansätze größere Wirkung in der Kirche erzielt haben. Es scheint aber, daß ein intensiveres Hinhören auf das, was in der Kirche damals faktisch diskutiert wurde, ein größeres und breiteres Spektrum des „Aufbruchs" und des „Gehorsams" der katholischen Kirche eröffnet hätte, als es Berkouwer darbietet. Es wäre auf jeden Fall auf die Diskrepanz – wie auch immer diese sachlich zu bewerten ist – zwischen dem Interesse an den von dem Autor behandelten Themen, als auch m. E. wichtigen Themen der nachkonziliaren *„amtlichen"* katholischen *Theologie* (das Autoritätsproblem einmal ausgenommen) und dem Interesse an den Themen, die im Raum der *katholischen Kirche faktisch* diskutiert wurden, aufmerksam zu machen gewesen (das Beispiel „Dritte Welt" mag für viele andere stehen). Man kann auch anders fragen: Kann man fruchtbar genug die „ecclesia ad intra" bedenken, ohne zugleich dies zu tun im Blick auf die „ecclesia ad extra"?

Wenn einem Buch Register beigefügt werden, so ist das natürlich immer erfreulich. Die beiden diesem Band beigefügten Register (Namen- und Sachregister) sind jedoch so kümmerlich, daß man besser auf sie verzichtet hätte.

Trotz dieser technischen Mängel, die nicht dem Autor angelastet werden können, kann das Buch nur empfohlen werden. Ausdrücklich sei noch darauf hingewiesen, daß die oben geäußerte Anfrage an Berkouwers Werk keine Kritik an dem von ihm Erarbeiteten darstellt.

Johannes Brosseder

Wilhelm Anz / Gerhard Friedrich / Heinrich Fries / Karl Rahner, Autorität in der Krise. Veröffentlichung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, mit einem Vorwort von Edmund Schlink und Bischof Hermann Volk herausgegeben von Gerhard Kremms und Reinhard Mumm. Friedrich Pustet, Regensburg/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970. 175 Seiten. Kart. DM 12,–.

Zum zweiten Mal seit seinem fast 25jährigen Bestehen veröffentlicht der *Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen* die Referate und den Bericht einer Jahrestagung. Es handelt sich dabei um die Vorträge, die auf der 30. Tagung vom 24. bis 28. März 1969 in Hardehausen bei Paderborn zum Thema „Autorität in der Krise" gehalten wurden. Friedrich sprach über „Das Problem der Autorität im Neuen Testament" (S. 9–50), Fries über „Autorität in der Krise" (S. 51–78) mit den Akzenten: Autorität in ihren anthropologischen Dimensionen und Autorität in der Kirche, Rahner über „Das kirchliche Lehramt in der heutigen Autoritätskrise" (S. 79–111) und Anz aus philosophischer Perspektive über „Autorität in der Krise" (S. 113–149), vor allem in Anlehnung an Überlegungen Gerhard Krügers. Den Beschluß des für die ökumenische Diskussion bedeutsamen Büchleins bildet

ein von Kremms und Mumm gemeinsam erstellter Tagungsbericht, der kurz die sich jeweils an die Referate anschließende Diskussion wiedergibt.

Daß das Gespräch über dieses Thema auf einer breiteren, interkonfessionellen und internationalen Basis weitergeführt werden muß, ist keine Frage. Es wäre zu wünschen, daß dann aber auch Vertreter jener kirchlichen und außerkirchlichen Gruppen zu Worte kämen, die – unter welchen Voraus- und Zielsetzungen auch immer – bewußt antiautoritäre Programme auf ihre Fahnen geschrieben haben. Sie muß man befragen, wenn man eine einigermaßen gültige Auskunft über die wirklichen Hintergründe und Ausmaße der „Autorität in der Krise" bekommen will.

Bernd Jaspert

Fritz Büsser, Das katholische Zwinglibild. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Zwingli-Verlag, Zürich-Stuttgart 1968. X, 424 Seiten. Leinen DM 48,–.

Der Züricher Kirchenhistoriker und Leiter des „Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte" legt in unserem Werk seine Habilitationsschrift vor. Im Unterschied etwa zu den zahlreichen Untersuchungen zum katholischen Lutherbild hat eine Untersuchung des katholischen Zwinglibildes bisher noch gefehlt. So füllt das vorliegende Werk eine wirkliche Lücke aus. In drei Teilen wird das katholische Zwinglibild I. der Zeitgenossen, II. der Gegenreformation, III. der neuesten Zeit (seit 1830) dargestellt. Dabei zeigt sich, daß der Züricher Reformator als Theologe, Mensch und Politiker als verabscheuungswürdiger Ketzer galt. Aufschlußreich ist der Nachweis, daß das Zwinglibild der Katholiken weithin unter dem negativen Einfluß des Zwinglibildes Luthers stand (vgl. bes. S. 163 ff.). Im Unterschied zu einer neuen Würdigung Luthers von katholischer Seite sind ähnliche positive Würdigungen Zwinglis bisher fast ganz ausgeblieben. Eine rühmliche Ausnahme bildet der Artikel „Zwinglianisme" in der Nachkriegsausgabe des „Dictionnaire de Théologie catholique", dessen Redaktion sich veranlaßt sah, neben dem polemischen Artikel des Abbé Cristiani dem jungen französischen Dominikaner J. V. Pollet die Möglichkeit zu geben, in 183 Spalten ein sehr viel positiveres Zwinglibild zu zeichnen, als es in der bisherigen Tradition üblich war (bei Büsser vor allem S. 396 ff.). Der Verfasser nimmt an, daß der genannte französische Dominikaner „heute wahrscheinlich der Mann sein wird, der Zwingli auch im deutschen Sprachraum zu seinem Recht kommen läßt!" (S. 280). Leider erschwert Büsser vielen deutschsprachigen Lesern die Bestätigung dieser wohl zutreffenden Vermutung, da er die ausführlichen Pollet-Zitate nicht in deutscher Übersetzung bringt. Die ganze verdienstvolle Untersuchung ist getragen von der Überzeugung, daß „eine seriöse katholische Beschäftigung mit Zwingli" Katholiken und Protestanten zusammen bereichern könne, „weil ein Gespräch über die Reformatoren auch im Interesse des konfessionellen Friedens liegt, der im ökumenischen Zeitalter unser aller Aufgabe und Ziel ist" (S. 413).

Ulrich Valeske

Johann Baptist Metz, Reform und Gegenreformation heute. Zwei Thesen zur ökumenischen Situation der Kirchen. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz/Chr. Kaiser Verlag, München 1969. 44 Seiten. Kart. DM 3,80.

Metz geht es in seinem Bändchen um Begründung und Entfaltung zweier Thesen. 1. These: „Ein wirksamer Fortschritt in der christlichen Ökumene ist heute untrennbar an einen Wandel in den Strukturen und in der öffentlichen Praxis der Kirchen selbst gebunden. Die ökumenische Frage ist in sich selbst zu einer Frage der kirchlichen Reform geworden. Und deshalb ist ökumenische Arbeit vor allem charismatisch-kritische Reformarbeit in und an der eige-

nen Kirche" (S. 13). 2. These: „Das ökumenische Anliegen muß immer mehr die Gestalt der ‚indirekten Ökumene' gewinnen. Der Zuwachs an theologischer Verständigung und christlicher Einheit wird nicht allein und nicht primär durch den unmittelbaren und direkten Dialog der Kirchen untereinander hervorgebracht, sondern durch die je eigene Auseinandersetzung der christlichen Kirchen und ihrer spezifischen Tradition mit einem ‚dritten Partner', nämlich mit den Problemen und Herausforderungen der Welt von heute. Diese Figur der ‚indirekten Ökumene' enthält sowohl eine spezifische Bestimmung des theologischen Fundorts der gesuchten christlichen Einheit wie ein spezifisches Interpretationsmodell für die christlichen Bekenntnisformeln" (S. 33). Die engagierten Ausführungen des Verfassers zu den beiden Thesen sollten von jedem, der in der ökumenischen Arbeit steht, positiv aufgenommen und für die eigene Tätigkeit fruchtbar gemacht werden. Sie selbst verstehen sich nicht als Abhandlung *über* die gegenwärtige kirchliche Situation, sondern als Parteinahme *in* ihr (S. 8).

Johannes Brosseder

SOZIALETHIK

Trutz Rendtorff / Artur Rich, Humane Gesellschaft. Beiträge zu ihrer sozialen Gestaltung. Furche-Verlag / Zwingli-Verlag, Zürich 1970. 336 Seiten. Leinen DM 28,–.

In dieser von T. Rendtorff und A. Rich herausgegebenen Festschrift zum 70. Geburtstag von Heinz-Dietrich Wendland steht die Frage nach der Möglichkeit von Humanität im Zeitalter der wissenschaftlich-technischen Zivilisation im Mittelpunkt der 20 Beiträge von Schülern, Freunden und Kollegen H.-D. Wendlands.

Die Beiträge im ersten Teil des Werkes „Zur Theologie des Humanum" fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit christlicher Sozialethik. Dabei fällt neben durchaus unterschiedlichen Akzentuierungen eine Übereinstimmung im Prinzipiellen auf: Sozialethik ist nur möglich als Vermittlung des Glaubens bzw. der christlichen Tradition mit der praxisorientierten kritischen Vernunft bzw. Rationalität. So betont A. Rich in seinem Artikel „Das ‚Humanum' als Leitbegriff der Sozialethik", daß „in dem Maße, wie die Sozialethik im interdisziplinären Dialog mit den Gesellschaftswissenschaften sowie der Gesellschaftspraxis zu Maximen sozialen bzw. gesellschaftspolitischen Handelns gelangt, in dem Maße sich das Humanum des Glaubens (als Imperativ der Liebe) in säkulare Humanität um(setzt)" (S. 38). Ähnlich argumentiert Christian Walther, wenn er in seinem Beitrag „Die Welt des Menschen zu verantworten" darauf hinweist, daß Theologie nicht schon dort „bei ihrem geschichtlichen Auftrag ist, wo sie sich aus dem Gesamt der Wissenschaften emanzipiert in einen isolierten Raum hinein, sondern daß sie ja ihr Eigentliches erst dort formulieren kann, wo sie in den interdisziplinären Dialog eintritt und sich als Teil der Wirklichkeit verstehen lernt" (S. 82). Auf die Theologie kommt deshalb die doppelte Aufgabe zu, nämlich das „Zusammenspiel von hermeneutischer Reflexion der Tradition und erfahrungswissenschaftlicher Durchdringung des sozio-empirischen Kräftefeldes" (S. 89) sowie das begründete Urteilen in Form der „inhaltlichen Explikation der aus diesem Zusammenspiel gewonnenen Erkenntnisse in einem zur Entscheidung disponierenden Modell" (S. 89). Das wiederum ist Sache einer eschatologisch bestimmten kritischen Vernunft und planerischen Rationalität. Diese Abkehr von der „klassischen" Tradition der dialektischen Theologie wird auch in dem Beitrag von Hermann Ringeling „Begriff und Bedeutung einer kritischen Religiosität" deutlich. So fordert er eine Umkehrung der Sinnstruktur der Kirche und Theologie, die

bedeutet, „daß die Kirche sich in der Theorie zu dem bekehrt, was sie in der Praxis vielfach schon ist: nämlich zur Antithese der herrschenden Meinung über sie. Kirche ist nicht die autoritäre Sammelstelle der Christen ‚unter dem Wort', sondern fundierende Sprachhilfe für die zeitbedingte Aussage der Wahrheit" (S. 99).

Es würde den Rahmen dieser Rezension bei weitem sprengen, die anderen insgesamt hochinteressanten Beiträge im 2. Teil „Zur Kritik der Gesellschaft" und im 3. Teil „Zur Humanität gesellschaftlichen Handelns" zu besprechen. Während im 2. Teil die gesellschaftskritische Funktion der Frage nach dem Humanum reflektiert wird, — „Theologie oder Prophetie? Der politische Sinn theologischer Kontroversen" (T. Rendtorff). „Integration et contestation" (Roger Mehl), „Christlicher Humanismus und soziale Diakonie in einer nichtchristlichen Gesellschaft" (Gyula Nagy) oder „Marxismus, liberale Tradition und biblischer Glaube: Begegnung im Kampf für die Humanisierung der Gesellschaft" (J. M. Lochman) — werden im 3. Teil anhand konkreter sozialethischer Einzelprobleme wie „Interessenorganisation in der industriegesellschaftlichen Entwicklung" (Theodor Strohm) oder „The Significance of Critique of Ghandian Presuppositions by Martin Luther King for the Development of a Non-violent Strategy of the Revolution" (M. M. Thomas) in gewisser Weise die Konsequenzen des im 1. Teil entwickelten Ansatzes gezogen.

Eine wichtige Hilfe für den Leser bei der wünschenswerten ökumenischen Verbreitung dieser in sich ungewöhnlich geschlossen wirkenden Festschrift sind die jeweils am Schluß jedes Artikels gegebenen kurzen Zusammenfassungen: bei den deutschen Beiträgen in Englisch, bei den englischen in Deutsch und bei dem französischen in Deutsch und Englisch.

Einzig zu bedauern ist die Tatsache, daß kein Beitrag eines katholischen Autors darunter ist. Das um so mehr, als gerade die moderne katholische Sozialethik überraschende Parallelen im Ansatz aufweist.

Günter Linnenbrink

Joseph Fletscher, Leben ohne Moral? Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1969. 104 Seiten. Paperback DM 8,80.

Konkretionen einer Situationsethik, so könnte Joseph Fletschers Buch bezeichnet werden. Es ist die notwendige Fortsetzung von „Moral ohne Normen?" (Gütersloh 1967), notwendig, weil an den Modellen deutlich wird, welches die Stärke und Schwäche dieses ethischen Ansatzes ist, der zwischen John A. T. Robinson und Paul L. Lehmann seinen Ort hat. Die Stärke der Situationsethik Fletschers, die nur ein Prinzip, dasjenige der Liebe nämlich, gelten läßt, liegt in ihrer antiautoritären Absicht; sie richtet sich gegen den Legalismus einer „alten Moral", der für den Verfasser noch immer den größeren Gegner darstellt als der Antinomismus einer neuen. Im Kontext dieser theologiepolitischen Situation werden Beispiele aus dem Bereich der Sexualethik und der Wirtschaftsethik diskutiert, wobei sich hingegen die Schwäche bereits in der Auswahl zeigt: Fletschers Ansatz erweist sich als unzureichend für eine kritische Theorie der Gesellschaft im ganzen. Diese vielmehr erscheint als vorgegebener Rahmen für einen kulturellen Pluralismus, dem auch von christlicher Seite nur ein Dezisionismus entsprechen kann. Eine sittliche Handlung, sagt der Verfasser, sei eine Handlung aus freien Stücken, die ich vollziehe, weil ich es so und nicht anders will. Wie allerdings der soziale Ausgleich und somit ethische Verbindlichkeit auf der — „säkularen" — Ebene des rationalen Konsenses über allgemeine Normen des Zusammenlebens gesucht wird, so bestimmt doch auf der anderen Seite der Charakter der christlichen Liebe als Sorge um den Menschen das Wesen der Verantwortung personalistisch. Der Personalismus aber nötige zu einer Solida-

rität, aus welcher das politische Prinzip des Suum cuique folge: Jeder Mensch hat *eine* Stimme, „das ist die agapeische Dimension christlicher Verantwortung, ihr soziales oder integrales Wesen". Mit anderen Worten: Die Verfassung der liberalen Demokratie ist die Situation der Situationsethik.

Hermann Ringeling

Horst Zilleßen (Hrsg.), Volk – Nation – Vaterland. Der deutsche Protestantismus und der Nationalismus. (Veröffentlichungen des Sozialwissenschaftlichen Instituts der evangelischen Kirchen in Deutschland, Band 2.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1970. 368 Seiten. Leinen DM 28,–.

Der hier vorgelegte Sammelband spiegelt in seinen elf Abhandlungen die Fülle der Verständnismöglichkeiten und Interpretationen wider, mit denen sich die Begriffe „Volk, Nation, Vaterland" im Laufe der deutschen Geschichte inhaltlich verbunden haben und bis zum heutigen Tage immer wieder verbinden. Von der Bedeutungsgeschichte (Horst Zilleßen) spannt sich der Bogen bis zur europäischen Einigung (J. J. Schokking). Die von nationalen Emotionen gleichfalls stark aufgeladenen Begriffe der „Heimat" und des „Heimatrechts", die in den innerdeutschen Auseinandersetzungen über die verlorenen Ostgebiete in den letzten Jahren eine so große Rolle spielten, werden merkwürdigerweise nur am Rande erwähnt, geschweige denn einer kritischen Prüfung unterzogen.

Die breite, historische und grundsätzliche Entfaltung der genannten Thematik ist höchst konkret darauf abgestellt, „daß sowohl die Auseinandersetzungen mit dem ‚neuen' Nationalismus als auch die Diskussionen um die gesellschaftliche und politische Ordnung der Bundesrepublik einer Klärung des politischen Stellenwertes von Volk, Nation und Vaterland dringend bedürfen. Gleiches gilt auch für die außenpolitische Problemstellung, insbesondere im Hinblick auf die Einigung Europas" (S. 8). Daß der Protestantismus an der Ausbildung des deutschen Nationalbewußtseins besonderen Anteil gehabt hat – weit mehr als der Katholizismus, vgl. den Artikel von Albrecht Langner –, erhellen die aufschlußreichen Beiträge von Manfred Jacobs, Karl Kupisch, Wolfgang Tilgner und Ernst Wolf. Die Nachwirkungen bis in die Gegenwart hinein verdeutlicht Erwin Wilkens an der Geschichte der EKD im zweigeteilten Deutschland.

Um von vornherein die aktuellen Bezugspunkte in den Blick zu bekommen, sollte man die Lektüre des Buches mit den Untersuchungen von Kurt Sontheimer „Volk und Nation im Nachkriegsdeutschland" und Heinz-Dietrich Wendland „Antworten der christlichen Ethik auf die Frage nach Nation und Vaterland" beginnen. Während Sontheimer die Demokratisierung gegenüber einem neuen Nationalbewußtsein für schlechthin vorrangig hält, fordert Wendland aus der ökumenischen Problemlage heraus die „Humanisierung des nationalen Bewußtseins" (S. 280). Über die bisherige ökumenische Diskussion unterrichtet äußerst instruktiv Klaus-Martin Beckmann „Zur Geschichte des ‚Völkischen' und des ‚Nationalen' im Umkreis der ökumenischen Bewegung". Man stellt dabei fest, wie eigengeprägt sich das deutsche Verständnis von „Volk", „Nation" und „Staat" entwickelt hat, so daß auf der Weltkirchenkonferenz in Oxford 1937 eine mühsame Interpretation für die englischsprechende Ökumene erforderlich wurde (S. 222 f.). Dies mag als ein Zeichen dafür gelten, wie sehr diese Gedankenkreise nicht nur im politischen Raum, sondern auch innerhalb der ökumenischen Gemeinschaft – man denke nur an die nationalistischen Tendenzen in den jungen Staaten – noch einer weiteren Klärung und gegenseitigen Korrektur bedürfen.

Ein material- und gedankenreiches Arbeitsbuch, das für die kritische Sichtung

der Vergangenheit wie für die verantwortliche Gestaltung der Zukunft weit über den kirchlichen Bereich hinaus Frucht tragen sollte.

Kg.

MISSION

Peter Beyerhaus, Humanisierung – einzige Hoffnung der Welt? MBK-Verlag, Bad Salzuflen 1969. 72 Seiten. Paperback DM 5,50.

Es ist ein offenes Geheimnis, daß das große Krisen-Museum unserer Tage schon seit einiger Zeit ein weiteres Schaustück aufzuweisen hat: die Krise der Mission; und es waren nicht erst die „modernen Theologen" und in ihrem Gefolge womöglich die „Humanisten" oder „Anthropozentriker" in der ÖRK-Abteilung für Weltmission und Evangelisation, die diese Krise heraufbeschworen hätten. Der gegenwärtige Disput ist vielmehr nur Neuauflage der schon älteren Auseinandersetzungen um das Selbstverständnis der Mission unter neuen Aspekten. Allerdings meinen manche Gesprächsteilnehmer annehmen zu müssen, heute habe sich die Lage so zugespitzt, daß nun endlich offenbar werde, wer wirklich auf seiten Christi und wer auf seiten seiner Gegner, ja gar des „Anti-Christ" stünde, und als einer jener Punkte, an dem die Scheidung der Geister sichtbar geworden sei, habe die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala 1968 – und da insonderheit die Missionssektion – zu gelten.

Die dort stattgehabte heftige Debatte zwischen „Evangelikalen" und „Progressiven" (jede Etikettierung trifft hier einmal mehr daneben!) ist dann auch in der Tat Ausgangspunkt in den Überlegungen von Peter Beyerhaus. Er sucht der damaligen Diskussion weiter nachzugehen an Hand von Äußerungen von Genfer Stabsmitgliedern und führenden Köpfen aus Mitgliedskirchen des ÖRK und stellt den durchaus diskutablen Versuch vor, über Konfrontation und gegenseitige Korrektur hinaus zur kritischen Kooperation zu kommen. Immerhin dürften auch etliche „Ökumeniker" Beyerhaus zustimmen, wenn er schreibt: „Die Solidarität mit denen, die sich für die Humanisierung des irdischen Lebens einsetzen, ist zwar kein Ersatz für die Predigt der Botschaft vom gekreuzigten und auferstandenen Gottessohn, aber sie ist heute ihre unerläßliche Voraussetzung und Folge" (S. 34). Ob sie ihm jedoch ebenso zustimmen würden bei der Behauptung, in der ökumenischen Bewegung entspreche der Konzentration auf den Menschen „eine bewußte und ausdrückliche Abwendung von Gott als dem absoluten und letzten Beziehungspunkt allen christlichen Denkens und Dienens" (S. 56), wagt der Rezensent entschieden zu bezweifeln. Ihm scheinen die Genfer vielmehr nach dem Satz Visser 't Hoofts zu handeln: „Das ganze Geheimnis des christlichen Glaubens liegt darin, daß er sich auf den Menschen konzentriert, weil Gott in seinem Zentrum steht" (Bericht aus Uppsala, S. 335).

Beyerhaus steht eindeutig bei den Evangelikalen und ist einer ihrer führenden Sprecher, obschon er aufs Ganze gesehen kein Gegner des ÖRK schlechthin ist und sein will. Seiner des öfteren allerdings einseitigen und wohl auch nicht immer ganz fundierten Darstellung dürfte darum um so eher eine qualifizierte (und hoffentlich weiterführende!) Entgegnung von seiten des ÖRK folgen. Das Gespräch muß auf jeden Fall weitergehen, und es sollte sich nicht durch eilige Frontenbildungen (etwa auf dem Wege von Unterschriftenaktionen) abwürgen lassen.

Otmar Schulz

INDISCHE CHRISTOLOGIE

Stanley J. Samartha, Hindus vor dem universalen Christus. Beiträge zu einer indischen Christologie. Mit einem Vorwort

von Horst Bürkle. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1970. 216 Seiten. Leinen DM 28,–.

In zunehmendem Maße beschäftigen sich indische Christen mit der „Hindu-Renaissance". Der Grund ist wohl nicht nur der, daß die Vertreter dieser Renaissance ihre Werke meist in Englisch verfaßten, sondern wohl auch die inhaltliche Relevanz: die indischen Christen fühlen sich von der Thematik angesprochen und zu einer Antwort aufgerufen. Viele Ideen der Hindu-Reformer des 19. und 20. Jahrhunderts wurden durch die Begegnung mit westlichen Vertretern des Christentums angeregt. Erstaunlich oft stand im Mittelpunkt dieser Leute die Person und Lehre Christi. So behandelt Dr. S. J. Samartha, derzeit im Sekretariat für Mission und Evangelisation beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf tätig, eine sehr wesentliche und zentrale Thematik, wenn er versucht, die Christologie der Hindu-Reformer herauszuarbeiten, und sie als Entwurf für eine christliche indische Christologie verwendet. Nach einer Einleitung, in der er sich mit dem Wiederaufleben der Religionen in einer säkularisierten Welt auseinandersetzt, behandelt S. Samartha Raja Ram Mohan Roy („Jesus Christus, der Führer zu Frieden und Glück"), die Ramakrischna-Bewegung („Jesus Christus, der große Advaitin"), Mahatma Gandhi („Jesus Christus, der ideale Satyagrahi") und S. Radhakrishnan („Jesus Christus – einer unter vielen").

„Von der Antwort zur Hingabe" ist das Kapitel überschrieben, in dem sich S. mit den bisherigen Ansätzen einer Christologie in Indien (von seiten der Hindus und der Christen) kritisch und konstruktiv auseinandersetzt. In den zwei Schlußkapiteln („Voraussetzungen für eine Christologie in Indien" und „Auf dem Wege zu einer Christologie im heutigen Indien") stellt S. heraus, wie er sich persönlich eine indische Christologie vorstellt. Er baut seine Christologie auf einer christlichen Interpretation von Advaita auf und gibt sicher der Christologie auch im Westen damit Anregungen.

Horst Bürkle zieht in seinem eingehenden Vorwort die Verbindungslinien von S.'s Buch zur Lage der heutigen Theologie und erhellt damit die Aktualität und Bedeutung dieses sehr informativen und gutgeschriebenen Werkes.

Klaus Klostermaier

BIBEL

The New English Bible. With the Apokrypha. Oxford University Press / Cambridge University Press 1970. 1166/275/336 Seiten. Leinen 35s net (ohne Apokryphen 30s net).

Nicht nur im englischen Sprachraum hat man auf die Fertigstellung der New English Bible gewartet, deren neutestamentlicher Teil sich seit Jahren bewährt hat und die man insgesamt wohl als ökumenische Pionierleistung ansprechen kann. Mit Freude liest man die sprachlich flüssige, fachlich stets zuverlässige Übersetzung, die sich für alle diejenigen, die bei ökumenischen Konferenzen oder sonstigen internationalen Veranstaltungen englischsprachige Gottesdienste zu veranstalten haben, ganz sicher als große Hilfe erweisen wird.

Otmar Schulz

Johan N. Negenman, Großer Bildatlas zur Bibel. Deutsche Bearbeitung von Claus Rietzschel unter Mitarbeit von Peter Weigandt, mit einem Vorwort von Otto Kaiser. Aus dem Niederländischen von G. Timmer. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1969. 200 Seiten mit über 200 farbigen und schwarzweißen Fotos, Karten, Skizzen und Übersichtstafeln. Leinen DM 48,–.

Mit diesem sehr schönen Werk wird der wohlgelungene Versuch vorgelegt, eine knappe Einleitung in das Alte Testament (zum geringeren Teil auch in das NT) mit einer Übersicht über die Geschichte Israels bis in die neutestamentliche Zeit hinein zu verbinden und das Ganze mit einer Fülle von Bildern und Karten zu veranschaulichen. Dieses Buch wird nicht nur für Nichttheologen aller Konfessionen eine willkommene Hilfe zum besseren Verständnis der Heiligen Schrift sein, sondern es werden gewiß auch Theologen diesen Bildatlas bei allen katechetischen Aufgaben gern verwenden.

Die bibliophile Ausgabe ist überdies ausgezeichnet als Geschenk geeignet.

Otmar Schulz

KIRCHENKAMPF

Andreas Lindt (Hrsg.), George Bell – Alphons Koechlin. Briefwechsel 1933–1954. Geleitwort von W. A. Visser 't Hooft. EVZ-Verlag, Zürich 1969. 448 Seiten. Leinen DM 44,–.

Bei dieser Neuerscheinung authentischer Quellen ist nur zu bedauern, daß sie nicht viel früher zugänglich sein konnte. Zwei der wichtigsten und tatbereitesten Ökumeniker in den folgenreichen Hitlerjahren haben intensiv über die Ereignisse und Entscheidungen korrespondiert. Man kennt den Ausgang. Dennoch geht man den Weg fasziniert mit von Termin zu Termin, von Vermutungen zu bitteren Erkenntnissen, von Niederlagen zu Neuanfängen. Weil beide zu Lebzeiten die Verschwiegenheit und das sparsame Wort so geschätzt haben, sieht man nun um so gespannter in den inneren Prozeß ihrer Urteilsbildung hinein über Menschen, Mächte und Machenschaften – frei vom Schleier späterer Korrekturen, Rücksichtnahmen oder Glättungen.

Von Bell wußten wir schon vieles – hier gibt es Verdeutlichungen zum Ablauf der Ereignisse und über die erstaunliche Fähigkeit des Bischofs, rechten Rat zum rechten Zeitpunkt aus der rechten Quelle zu erbitten. Der größere Teil der Korrespondenz stammt aus der Feder Koechlins. Die Veröffentlichung von Briefen eines so korrekten und verschlossenen Mannes – nach dem Krieg hat er fast immer abgelehnt, sich zu seiner Verwicklung in die deutsche Konspiration zu äußern – ist allein ein aufregendes Ereignis. Für Bell war die Information, Urteilsschärfe und Entscheidungshilfe des Deutsch-Schweizers, d. h. des Mannes mit Nähe und Abstand zu den Ereignissen zugleich, unersetzlich, und er wurde nicht müde, ihn zu beanspruchen. So sieht man mit Koechlins Augen die eigenen Leute in ihrer Verläßlichkeit oder Schwäche, ihrer Gutgläubigkeit oder Kurzsichtigkeit: Stange und Koch, Heckel und Schönfeld, Marahrens und Wurm, Zöllner und Niemöller. Über die Hälfte der Briefe stammt aus den ersten beiden Jahren des deutschen Kirchenkampfes, als die Unsicherheit noch groß war, wie Ökumene und deutsche Kirche sich aufeinander beziehen dürften; als noch manches zu erreichen war und manche nichts so fürchteten wie Interventionen. Es folgen die Mühen, Zöllners Versuch gerecht zu werden, und das scheiternde Schachspiel, die Oxfordkonferenz durch einen Deutschlandbesuch der Ökumene für die Christen in der Bedrängnis fruchtbar zu machen. „Je mehr ich darüber nachdenke, desto mehr bin ich davon überzeugt, daß es niemals eine Stärkung für die deutsche Kirche gewesen ist, vorsichtig zu sein, im Gegenteil" (10. 12. 37, S. 335). Sorgenvoll begleitet Koechlin Berggravs – und teilweise auch Bells – Bemühungen, 1940 einen „Frieden um jeden Preis", auch mit Hitler, zu erreichen: „Eine starke Spritze Karl Barth'scher Überzeugung in dieser Frage wäre von entscheidender Wichtigkeit für die nördlichen Kirchen und für die Völker gewesen" (27. 4. 40, S. 389)! Außer Spezialberichten über die Entwicklung des CVJM und der Missionsverbände bietet

ein Anhang noch eine ausführliche Niederschrift von Koechlin über Stuttgart 1945 von hohem Interesse. Bedrückend, wie dort Konkreta, die Juden und Auschwitz, nur im Munde der Ausländer vorkommen und jenes berühmte Schuldwort „nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt" einen selbstbezogenen Ton verrät. Dibelius' Ansprache „war wohl etwas zu forsch und gespannt" (S. 429). „Wurm ... wurzelt aber noch weitgehend in Anschauungen des Anfangs des Jahrhunderts. Die Leiden, die durch die Deutschen allenthalben angerichtet worden sind, sind ihm nur unklar gegenwärtig" (S. 434).

Auch die gute Übersetzung wird den Weiterarbeitenden nach dem Original fragen lassen. Was steht im Englischen für „Kirchenministerium" (S. 116, 127), das es 1934 noch nicht gab? Sollte man für Fachausdrücke und Organisationsnamen nicht durchgehend den Genfer Sprachgebrauch verwenden? Auslassungen in den Briefen hätten durch Punkte gekennzeichnet sein sollen. Trotz des hilfreichen Anmerkungsapparates wären noch mehr Personen, Dokumente und Ereignisse aufzuschlüsseln (etwa S. 90, 120, 185, 230 u. a.). Ist die Korrespondenz aus dem Krieg wirklich so spärlich; sind alle Nachlasse dazu im Lambeth-Palace erfaßt? Ein zu erwartender Band mit Korrespondenz zwischen Bell und Leibholz, die im Krieg hin und herging, wird hier vielleicht eine Lücke füllen helfen.

Eine Quelle zu ungefärbtem Verständnis der deutschen Kirche und der Ökumene in jenen Jahren und zu ihrem Selbstverständnis ist hier erschlossen. Ihre Erschließung ist nicht nur sehr gefällig, sie leistet einen unschätzbaren Dienst.

Eberhard Bethge

John S. Conway, Die nationalsozialistische Kirchenpolitik 1933–1945. Ihre Ziele, Widersprüche und Fehlschläge. Chr. Kaiser Verlag, München 1969. 384 Seiten. Leinen DM 35,–.

Dieses Buch räumt mit zwei Legenden auf: einmal mit der weitverbreiteten Meinung, daß die nationalsozialistische Kirchenpolitik von Anfang an nach einheitlichen Maßstäben ausgerichtet gewesen sei, zum anderen, daß die Kirchen beider Konfessionen im entschlossenen Widerstand gegen das Dritte Reich gestanden und sich bewährt hätten. Der englische Historiker John S. Conway, der heute in Vancouver lehrt, hat den kritischen Abstand zu der von ihm sorgfältig studierten und reich, z. T. neu dokumentierten Materie, um ein solches Urteil aussprechen und begründen zu können. Dabei wird deutlich, daß der Kampf des Nationalsozialismus gegen die Kirchen „in den weiteren Rahmen eines Kreuzzuges (gehörte), der unter dem Banner des Antiklerikalismus über ganz Europa hin geführt wurde und gewaltsame Unterdrückungen mit dem Namen des Fortschritts rechtfertigen sollte", in der nationalsozialistischen Rassenideologie darüber hinaus „mit der eschatologischen Verheißung eines neuen Weltzeitalters" verbunden (S. 344 f.). Das erklärt die sachlichen und methodischen Nuancierungen, die das Verhalten der nationalsozialistischen Führungsschicht gegenüber den Kirchen zunächst bestimmten, wenn dann auch schließlich am Ende die radikale Vernichtungspolitik stand.

Für das weitgehende Versagen der Kirchen führt Conway vier Faktoren ins Feld: 1. die „eingefleischte pietistische Tradition", die das individuelle Seelenheil der öffentlichen Verantwortung vorordnet; 2. Die „typisch deutsche Bereitschaft, die bestehende Ordnung kritiklos zu akzeptieren und sich ihr unterzuordnen ... Die deutsche Kirche war nicht mit einer Theologie ausgerüstet, die kritisches Vorgehen gegen die Aktionen der politischen Gewalthaber für notwendig erklärte"; 3. Das positive Echo, das die nationalistischen und anti-

semitischen Parolen des Nationalsozialismus schon während der Weimarer Republik bei manchen Kirchenmännern fanden; 4. Die „im Grunde konservative Ausrichtung der Kirchen", die „kritiklos den Anspruch des Nationalsozialismus aufnahmen, die einzige Alternative zum Kommunismus zu sein" (S. 349 f.).

Hatte Conway in der Einleitung gesagt: „Die Kirche hat 1945 die Chance, sich auf freier Basis völlig neu zu gründen, nicht wahrgenommen; sie hat in der deutschen Bundesrepublik den gleichen etablierten Status wie 1932", so würdigt er abschließend doch die „wirklichen Ergebnisse des Kirchenkampfs", die erst jetzt in den deutschen Kirchen wie in der Weltchristenheit zutage treten: das Bewußtwerden des ungekündigten Bundes zwischen Christentum und dem Volk Israel, das neue Verständnis für die Einheit der Christen und die Wahrnehmung der politischen und sozialen Verantwortung durch die Laien.

Mag mancher Vorgang zu pauschal dargestellt, manches Urteil zu kurzschlüssig und zu sehr von außen her gefällt erscheinen, so bereichert Conways Werk nicht nur unser historisches Wissen, sondern fordert und fördert eine grundlegende theologische Umbesinnung, vor die wir uns heute in der ganzen Ökumene gestellt sehen. Ob freilich die Lehre, die aus dem Kirchenkampf zu ziehen ist, sich auf die vereinfachte Formel bringen läßt, „wie die Kirche ihren Gemeinden deutlich machen soll, daß es notwendig ist, gegen Unrecht und Gewalt die Waffe zu erheben" (S. 348), erscheint uns mehr als fraglich. Kg.

LITURGISCHE BEWEGUNG

Walter Birnbaum, Das Kultusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts. Bd. II: Die deutsche evangelische liturgische Bewegung. Katzmann-Verlag, Tübingen 1970. 158 Seiten. Brosch. DM 22,80.

Vier Jahre nach dem I. Band, der die deutsche katholische liturgische Bewegnung behandelt (s. Ök. Rundschau 4/1966), legt der emeritierte Professor der Praktischen Theologie an der Universität Göttingen (seit Jahren in Bayern ansässig) seine Studien über liturgische Bestrebungen und Bewegungen unseres Jahrhunderts im evangelischen Raum vor. Anknüpfend an J. Smend und Fr. Spitta werden die „Berneuchener" dargestellt, vor allem W. Stählin und K. B. Ritter. Es folgen die Hochkirchler um Fr. Heiler und Alpirsbach, dazu die „Christengemeinschaft" Rittelmeyers. Im gewissen Kontrapunkt zu den Vorgenannten werden die reformierten Kirchenbücher von 1941 und 1951 gewürdigt. Unter den „theologischen Konzeptionen" geht der Vf. auf „die Neuordnung des Gottesdienstes von Theologie und Kirche" von K. F. Müller ein und auf den grundlegenden Beitrag „zur Lehre vom Gottesdienst" von P. Brunner in dem Sammelwerk „Leiturgia". Dankenswert ist auch der Hinweis auf die Liturgik des Ostberliner Theologen Otto Haendler, die besonders tiefenpsychologische Einsichten verarbeitet.

Die liturgische Bewegung hat mit dem neuen Ansatz in den verfaßten Kirchen nach dem letzten Krieg zu den bekannten Agenden in der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche 1955 und in der Ev. Kirche der Union 1959 geführt, die im wesentlichen aus den gleichen Erkenntnissen gestaltet wurden. Birnbaum verschweigt nicht die Kritik, die alsbald eingesetzt hat. Mit ausgeprägter Bereitschaft zu einer positiven Würdigung stellt er die „Gottesdienste in neuer Gestalt" dar. Unbekümmerte Kritiker übersehen freilich, was es bedeutet, daß der so vielfältig zerrissene deutsche Protestantismus in unserem Jahrhundert endlich in den Grundzügen ein einheitliches Gesangbuch und eine verbindliche Ordnung für die Gemeindegottesdienste erhalten hat, auch wenn in der Praxis viele Pfarrer und Gemeinden nur zögernd das Angebot einer umfassenden Gemeinschaft im Gottesdienst annehmen.

Eine Besprechung, die in ein eingehenderes Gespräch mit dieser Darstellung der jüngsten Geschichte der Liturgie eintritt, kann hier leider aus Raumgründen nicht erfolgen. Der Rezensent muß sich auf wenige Anmerkungen beschränken. W. Birnbaum bietet eine Fülle von lehrreichen Zitaten aus der Theologiegeschichte vor allem des 19. und 20. Jahrhunderts dar. Schon R.. Rothe hat über die „predigtartigen Vorträge" geklagt (14), und J. W. Fr. Höfling hat vor mehr als hundert Jahren den sonntäglichen Abendmahlsgottesdienst gefordert (S. 139). Birnbaum erinnert an den ökumenischen Bezug der Gottesdienstreform, indem er immer wieder an die parallele Entwicklung in der römisch-katholischen Kirche erinnert. Hinweise auf die anglikanische Kirche fehlen freilich, und Taizé taucht nur am Rande auf. Man wünschte sich unter ökumenischem Gesichtspunkt auch eine Darstellung der Wechselwirkung zwischen der deutschen liturgischen Bewegung und den Anstößen durch die Arbeit der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung. In Lund (1952), in Uppsala (1968) und auch sonst ist ja einiges geschehen, was der gegenseitigen Befruchtung gedient hat. H. Asmussen und andere, die aus der „Bekennenden Kirche" hervorgegangen sind, hätten eine eingehendere Würdigung verdient. Interessant ist ein kurzer Abschnitt über das „Feierbuch" der Thüringer Deutschen Christen (S. 113 ff.).

Im ganzen ist es dankenswert, daß dieses Werk die liturgische Entwicklung der jüngsten Zeit neu bewußt macht. Dadurch wird deutlich, daß wir uns im Strom einer Geschichte befinden, die niemand außer acht lassen kann, der liturgisch wirksam arbeiten will. Bei aller Bereitschaft, für neue Entwicklungen offen zu sein, werden wir nie der Aufgabe enthoben, die Geister zu prüfen, die heute in der Gestaltung der Gottesdienste am Werk sind. Es begleitet uns nachhaltig die Frage: Wo wird Christus lebendig? Oder wo wird ein fremder Geist tätig, dem die Gemeinde nicht folgen kann? Ein Studium der Geschichte der letzten 150 Jahre kann zu dieser notwendigen Entscheidung eine wesentliche Hilfe bieten.

Reinhard Mumm

JAHRBÜCHER

Oecumenica 1970. Jahrbuch für ökumenische Forschung. Evangelium und Sakrament. 5. Jahrgang. Herausgegeben von Günther Gaßmann und Vilmos Vajta. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1970. 279 Seiten. Leinen DM 38,–.

Das jüngste Jahrbuch des renommierten Straßburger Instituts für ökumenische Forschung widmet sich einem Thema, das einerseits zum Herzstück des Evangeliums gehört, andererseits auch Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen und Streitigkeiten zwischen den Konfessionen war: Evangelium und Sakrament. Die einzelnen Beiträge sind auf einem ökumenischen Seminar erstmals vorgelegt und auch sehr umfangreich diskutiert worden. Dankenswerterweise haben die Herausgeber die wichtigsten Gesichtspunkte der Aussprache beigefügt, was eine wertvolle Ergänzung zu den Referaten darstellt. Es mag dem Charakter dieses Seminars als Forum theologischer Begegnung entsprochen haben, daß die einzelnen Aufsätze im wesentlichen kirchenkundliche Darstellungen bieten. Wir erfahren etwas über das Verhältnis von Evangelium und Sakrament aus orthodoxer, lutherischer, römisch-katholischer, reformierter und anglikanischer Sicht; jeweils dargeboten von Vertretern der einzelnen Konfessionen. Bemerkenswert ist vor allem, daß die Herausgeber nicht an der traditionellen Nomenklatur Wort und Sakrament hängenbleiben, sondern den Wortbegriff inhaltlich füllen:

Evangelium. Dadurch ergeben sich auch für den ökumenischen Dialog neue Perspektiven. Diese Perspektiven sind ebenfalls aufgezeichnet in den ersten drei Beiträgen von Krister Stendahl, Johannes Betz und Bo Reicke, die sich mit der Sakramentenlehre des Neuen Testamentes und der Alten Kirche beschäftigen. Es wäre zu wünschen, daß die sehr umfassenden und gründlichen theologischen Untersuchungen, die dieser Band (wie seine Vorgänger) vereinigt, nicht nur dem ökumenischen Theologen zugute kämen, sondern auch bei den multilateralen und bilateralen Dialogen Berücksichtigung finden, die allerorten stattfinden.

Hans Weissgerber

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut herausgegeben von Robert Stupperich. Band XIII – 1970. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970. 184 Seiten. Engl. brosch. DM 16,80, Leinen DM 17,80.

Den 13. Band des Jahrbuches „Kirche im Osten" kennzeichnet „die breite Streuung seiner Aufsatzthemen", die den russischen, polnischen und tschechischen Bereich ebenso berücksichtigen wie den griechischen und den ostdeutschen. Um ein termingemäßes Erscheinen zu gewährleisten, fehlt allerdings diesmal ausnahmsweise die Chronik. Aus den sieben Hauptbeiträgen seien drei hervorgehoben: Keetje Rozemond „Patriarch Kyrill Lukaris und seine Begegnung mit dem Protestantismus des 17. Jahrhunderts", Gottfried Schramm „Die polnische Nachkriegsforschung zur Reformation und Gegenreformation" und Ferdinand Seibt „Hus und wir Deutschen. Zum 600. Geburtstag eines großen Bekenners". Gerade der letztgenannte Beitrag verdient im Zeitalter eines neuen Verstehensprozesses zwischen Tschechen und Deutschen besondere Beachtung. Hier werden alle Deutungsvarianten mit Sorgfalt verzeichnet, die das Hus-Bild im Laufe der Jahrhunderte in Deutschland erfahren hat, – eine ebenso reizvolle wie beziehungsreiche Vielfalt, in der sich der von Hus vertretene „intellektuelle Nonkonformismus" auf eine mannigfache Weise widerspiegelt.

Den Abschluß des Bandes bilden Rezensionen von einigen für die osteuropäische Kirchengeschichte wichtigen Veröffentlichungen.

Kg.

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1968. Herausgegeben von Joachim Beckmann, 95. Jahrgang. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1970. 506 Seiten. Leinen DM 64,–.

Der Hauptteil „Kirchliche Zeitgeschichte 1968", besorgt von Gottfried Niemeier für die EKD und Erwin Wilkens für die Kirchen in der DDR, vermittelt durch seine reichhaltige Dokumentation wiederum ein lebendiges Bild kirchlichen Geschehens in Deutschland. Neben der Auseinandersetzung um die Taufe nimmt vor allem der Überblick über die von den Kirchen wahrgenommenen sozialen Aufgaben breiten Raum ein. Die Stimmen, die im Abschnitt „Theologie und Verkündigung" zu Wort kommen, reichen von der 1. Celler Konferenz bis zur Bekenntnisbewegung.

Besondere Beachtung verdient die von Hanfried Krüger verfaßte Darstellung der ökumenischen Bewegung von 1965–1968, die alle wichtigen ökumenischen Resolutionen, Erklärungen und Berichte enthält und damit eine wesentliche Informationslücke zu schließen vermag (auch als Beiheft 12/13 der Ökumenischen Rundschau erschienen).

Den Schluß des Jahrbuchs bildet wie immer die von Paul Zieger mit großer Sorgfalt zusammengestellte Statistik.

Hans Beat Motel

Walther Ruf (Hrsg.), Evangelische Mission, Jahrbuch 1970. Verlag der Deutschen Evangelischen Missions-Hilfe, Hamburg 1970. 176 Seiten. Kart. DM 3,–.

Das Jahrbuch für 1970 bringt wie immer einen ausführlichen Bericht über die „Deutsche Evangelische Missionsarbeit" (1968/69) von G. Hoffmann, den man eigentlich an erster Stelle lesen sollte, um auf diesem konkreten Situationshintergrund die grundsätzlichen und informatorischen Abhandlungen des Bandes sehen und einordnen zu können. Dazu gehören vor allem der Artikel von G. Linnenbrink „Kirchlicher Entwicklungsdienst und Mission", aber auch die Beiträge von R. Italiaander „Prophet und Märtyrer vom Kongo – Wirken und Leiden des Simon Kimbangu" und A. Yannoulatos „Eine Kirche erwacht zur Mission – Aus der Orthodoxen Kirche Griechenlands".

Neben der Dokumentensammlung (Volksmission und Weltmission; Christlicher Glaube im Dialog; Kirche und jüdisches Volk), dem Literaturbericht und den Anschriften sei unter dem Abschnitt „Statistik" auf die wertvolle Übersicht von D. Winkler und W. Ruf „Indien in Zahlen" hingewiesen.

Kg.

ZUR BESINNUNG

Hermann Dietzfelbinger, So der Herr will und wir leben. Bilanz einer Krankheitszeit. Claudius-Verlag, München 1970. 96 Seiten. Kart. DM 5,–.

Es ist ein zutiefst seelsorgerliches und zeugnishaftes Büchlein, das der bayerische Landesbischof und Ratsvorsitzende der EKD hier vorlegt. Er wendet sich im „Reflektieren der eigenen Existenz" an Pfarrer und Gemeinden, aber ebenso auch an eine weitere Öffentlichkeit. Zeitanalyse und Gedanken über den Weg der Kirche spielen dabei die gleiche Rolle wie persönliche Erfahrungen, alles aber bestimmt von dem einzigen Bestreben, „daß die Sache Jesu Christi in der Welt vertreten wird". Unter diesem Gesichtspunkt wird auch der Auftrag der lutherischen Reformation in der Ökumene gesehen, „daß wir ... bei den Tiefen und Höhen dieser biblischen Botschaft bleiben müssen, wenn nicht der Christenglaube zu einer Zweigorganisation der heute so weit verbreiteten optimistischen Humanitätsreligion werden soll". Man sollte sich die Lektüre dieser nachdenklichen Betrachtungen nicht entgehen lassen.

Kg.

Nachwort der Schriftleitung

Dieses Heft beginnt mit einer Erinnerung an die Stuttgarter Schulderklärung vor 25 Jahren aus der Feder des früheren Generalsekretärs und jetzigen Ehrenpräsidenten des ÖRK, Dr. W. A. Vissert 't Hooft, der am 20. September das 70. Lebensjahr vollendete – Anlaß zu erneuter Dankbarkeit für sein schöpferisches Lebenswerk, das für alle Zeiten unlösbar mit der ökumenischen Bewegung verbunden bleiben wird. Der Artikel wurde auch in der Ostberliner Zeitschrft „Die Zeichen der Zeit" veröffentlicht.

Der Hauptbeitrag dieses Heftes ist dem ökumenischen Gespräch über die Taufe gewidmet. Es wird – gerade im Blick auf die innerdeutsche Diskussion, die als bekannt vorausgesetzt und daher nicht nochmals dargestellt wird – hilfreich sein, welche Gedanken und Grundsätze die verschiedenen Konfessionen und Kirchengruppen über Verständnis und Ordnung der Taufe in den letzten Jahren entfaltet haben.

Das Konzept einer ökumenischen Sozialethik heute wird in der zusammenfassenden Übersicht von Heinz-Dietrich Wendland vorgelegt. Um die vieldiskutierte Grundlagenbestimmung der Mission geht es in dem Artikel von Horst Bürkle. Aus den Arbeiten des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses ist die neutestamentliche Untersuchung der vom Ökumenischen Rat aufgenommenen Humanum-Studie hervorgegangen. Wir hoffen, mit den vorgenannten Abhandlungen einen aktuellen Beitrag zu der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion zu geben.

An die ökumenische Bedeutung von J. A. Comenius erinnert anläßlich der 300jährigen Wiederkehr seines Todestages der Artikel von Hermann Delfs.

Unter der Rubrik „Dokumente und Berichte" nehmen die großen Konferenzen dieses Jahres den Vorrang ein (weitere Berichte folgen im nächsten Heft). Den Abschluß bildet eine von Konrad Raiser gegebene Darstellung dessen, was unter den Auspizien von Faith and Order in den letzten Jahren an Arbeit geleistet und für die Zukunft vorgesehen ist. Wir werden von jetzt an regelmäßig solche Arbeitsberichte aus den verschiedenen Abteilungen des ÖRK bringen, um unsere Leser durch damit vermittelte Informationen und Anregungen auf dem laufenden zu halten.

Wiederholt werden wir nach vergriffenen Heften oder gar Jahrgängen der „Ökumenischen Rundschau" gefragt, die zur Vervollständigung des eigenen Bestandes benötigt werden. Da der Verlag erforderliche Nachdrucke plant, sollten diesbezügliche Wünsche möglichst bald an Dr. Horst Quiring, Ev. Missionsverlag, 7 Stuttgart 1, Heusteigstr. 34, mitgeteilt werden.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. D. Eberhard Bethge D. D., 5455 Rengsdorf, Bürgermeister-Wink-Str. 1 / Pfarrer Walter Böttcher, 1 Berlin 12 Jebensstr. 3 / Prof. Dr. Egon Brandenburger, 4813 Bethel bei Bielefeld, Saronweg 2 / Assistent Johannes Brosseder, 8 München, Geschwister-Scholl-Platz 1 / Prof. Dr. Horst Bürkle, 8 München-Solln, Engelstr. 7 / Dr. Hermann Delfs, 477 Soest, Jakobistr. 13 / Bernd Jaspert, 355 Marburg (Lahn), Calvinstr. 14 / Prof. Dr. Klaus Klostermaier, z. Zt. Anthropos-Institut, 5205 St. Augustin / Oberkirchenrat Dr. Günther Linnenbrink, 3 Hannover 21, Postfach 210220 / Prof. Dr. Hans Jochen Margull, 2 Hamburg 13, Von-Melle-Park 6 / Pastor Hans Beat Motel, 6 Frankfurt (Main), Bockenheimer Landstr. 109 / Kirchenrat Dr. Reinhard Mumm, 8 München 37, Postfach 37 / Pfarrer Dr. Konrad Raiser, 150, route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / Privatdozent Dr. Hermann Ringeling, Oberkirchenrat, 2 Hamburg 13, Harvestehuder Weg 114 / Pastor Otmar Schulz, 6 Frankfurt (Main), Praunheimer Landstr. 208 / Pfarrer Dr. Ulrich Valeske, 8134 Pöcking, Pixisstr. 2 / Dr. W. A. Visser 't Hooft, CH-1211 Genf 20 150, route de Ferney / Prof. Dr. Günther Wagner, Baptist Theological Seminary, CH-8803 Rüschlikon-Zürich / Pfarrer Dr. Hans Weißgerber, Evangelische Akademie, 3055 Loccum / Dr. Ernst v. Weizsäcker, 69 Heidelberg 1, Schmeilweg 5 / Prof. D. Heinz-Dietrich Wendland, 44 Münster, von Stauffenbergstr. 40.

Z 70/1229

33

12. DEZ. 1973

7. JULI 1977

15. AUG. 1978

3. JULI 1979

21. 2. 80

4. 02. 82

14,31