

notwendig ist. Sie hilft mit, falsche Alternativen zu überwinden und Mißverständnisse abzubauen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Die Auslegung von Mt 25,31-46 in dem von G. Gutierrez und anderen vorgelegten Sinn ist exegetisch umstritten. Schließlich ist von theologischer Bedeutung, daß denen, die sich den Armen zugewandt haben, erst im *Nachhinein* gesagt wird, daß ihnen darin Christus begegnet ist. Daraus eine christologische Aussage a priori zu machen, verfehlt gerade die exegetische und theologische Pointe dieser Stelle: die Spontaneität der Hilfe.

J. L. Hromádka und die ökumenische Bewegung*

VON JOSEF SMOLIK

In der Einleitung ist es nötig, den Begriff des Ökumenismus zu klären. Dieser Begriff ist so vieldeutig, daß er zu einem verschwommenen, für viele Fachtheologen schwer annehmbaren Begriff wird. Darum will ich das Spektrum dieses Begriffs in einzelne Farben einteilen. Einige dieser Farben sind wirklich theologisch sehr matt, andere haben jedoch ihre biblische Tiefe.

In meinen Ausführungen benutze ich den Begriff *Ökumenismus* in mehreren Bedeutungen, die ich durch Adjektive oder spezielle Bezeichnungen zu differenzieren versuche. Ich gehe von dem ökumenischen Bewußtsein aus, daß Christen und Kirchen zusammengehören. Dieses ökumenische Bewußtsein verfolge ich im ersten Teil: „Zwei Motive des ökumenischen Bewußtseins bei Hromádka“. Im zweiten Teil: „Das Jahrhundert des Ökumenismus“ kommt die dialektische Spannung zwischen dem „Ökumenismus von innen“ (dem „teuren Ökumenismus“), der durch den Glauben und den Willen Jesu bestimmt ist, und dem „Ökumenismus von außen“ (dem „billigen Ökumenismus“), der durch das missionarische und praktische Interesse motiviert wird, zum Ausdruck. Daneben finden wir bei Hromádka den „globalen Ökumenismus“, der sich auf die ganze bewohnte Erde — Oikumene — erstreckt.

Im Schlußteil „Neue Perspektiven“ will ich versuchen, die ökumenische Bewegung, in der die erwähnten Auffassungen sich vermischen, von der

* Referat gehalten auf der 2. Theologischen Konsultation des Arbeitskreises „ČSSR“ in Gnadau vom 16. bis 19. November 1979

Wirklichkeit der Kirche zu differenzieren und die biblisch-theologische Begründung anzudeuten. Wir enden bei der konziliaren Auffassung des Ökumenismus.

I. Zwei Motive des ökumenischen Bewußtseins bei Hromádka

Der tschechische Protestantismus trägt seit der Zeit seiner Erneuerung vor zweihundert Jahren das Schicksal der Minderheit. Die Art und Weise, wie sich Minderheiten mit ihrer nicht leichten Situation auseinandersetzen, kann zwei Formen haben: Die Minderheit versucht, sich am Leben zu erhalten, indem sie sich aus der Gemeinschaft, in der sie lebt, aussondert, sich durch Traditionen abkapselt und so die ihr anvertrauten Güter erhält. Es gibt allerdings Beispiele dafür, daß die Minderheit in die Gesellschaft eindringt und sie tief beeinflußt.

Der tschechische Protestantismus vom Ende des vorigen Jahrhunderts ist eine komplizierte Erscheinung. Beide Motive kommen in ihm zum Vorschein, das Motiv der Geschlossenheit, das zum selbstgerechten Moralismus führt, und ebenso das Motiv der Sendung, das ganze Volk zum Reformationserbe zurückzubringen. Schon Č. Dušek erkannte aber, daß das Programm der Evangelisation des ganzen Volkes, wie er es bei seiner Einführung in Köln (1864) proklamiert hat, nicht verwirklicht werden kann. Die Protestanten fangen an, sich mit ihrer Rolle der Minderheit eher durch eine bestimmte Absonderung auseinanderzusetzen, als „Fremde in ihrem Volk“, wie das Hromádka einmal formuliert hat. Noch heute begegnen wir im Protestantismus bestimmten Zügen der Exklusivität und der Überheblichkeit, die in der Minderheitsmentalität wurzeln.

Wenn sich die Protestanten zu Hause als Fremdlinge empfanden, erhöhte diese Tatsache ihr Interesse an den ökumenischen Beziehungen über die Grenzen ihres Landes hinaus, die sich nach dem Kaiserpatent 1861 geöffnet hatten. Diese Beziehungen warten auf ihre Bearbeitung. Das Material für diese Bearbeitung ist reich. Der tschechische Ökumenismus trägt bis heute diesen doppelten Charakter: Die Spontaneität in der Beziehung zu den Brüdern im Ausland und die gemäßigte Zurückhaltung gegenüber den Kirchen zu Hause.

Die Anfänge des ökumenischen Bewußtseins bei Hromádka haben ihr spezifisches Moment darin, daß sie sich — meiner Meinung nach — nicht auf der sich über die Grenzen des Landes hinausgehenden Breite erstrecken, sondern ihre tiefen Motive zu Hause haben.

Schon in der Kindheit und im Konfirmandenalter Hromádkas kann man ein besonderes Durchdringen der nationalen und religiösen Traditionsformen beobachten, was aus Hromádka den Mann auf der Grenze machte, den Mann der Versöhnung, der Integration, des Gesprächs. „Mein Geburtsdorf“, schreibt Hromádka, „liegt in Nordostmähren, an der Grenze zwischen mährischer Walachei und Kravaria. Nicht sehr weit sind die Grenzen zwischen Mähren und Schlesien mit Teschen. Mein Dorf gehört schon in den Bereich, wo der polnische Akzent anfängt. Der Mensch von Laschei unterscheidet sich schon durch sein äußeres Aussehen von dem Menschen aus der Walachei. Die geistliche Tradition verband jedoch unsere Protestanten mit den Dörfern in der Walachei sehr eng.“ Hromádka macht auch auf die pietistischen Einflüsse aufmerksam: Aus Teschen „beeinflussten unsere Dörfer die pietistischen Strömungen, die seit dem Ende des 17. Jahrhunderts bis zur Toleranz (1781) stark die geistliche Atmosphäre der geheimen Protestanten gefärbt haben. Die Kirche in Teschen zog die geheimen Protestanten an und stärkte sie in ihrem geistlichen Leben. Es soll erwähnt werden, daß gerade aus unserem Gebiet Christian David nach Sachsen gekommen ist, wo er mit dem Grafen Zinzendorf zum Begründer der Herrnhuter Gemeinde wurde.“

Die Gemeinde von Hodslavice, aus der Hromádka stammt, hatte sehr nahe Beziehungen zu den Slowaken. Hromádka erinnert daran, daß die große Gestalt von Jiri Tranovsky den Tschechen, Polen und Slowaken gehört. „Wenn ich mich an meine Kindheit erinnere, habe ich den Eindruck, daß ich in meiner jüngsten Jugend eher ein slawisches als ein ausgesprochen tschechisches Bewußtsein hatte. Polen, Slowaken und Tschechen bildeten für mich ein Ganzes.“ Dies ermöglichte die gemeinsame Reformationstradition, die in der Familie Hromádkas als das Vermächtnis von František Palacký lebendig war. Meister Jan Hus kann in den jüngsten Erinnerungen Hromádkas nicht fehlen.

Zum tieferen Bewußtwerden und breiteren Entfalten dieser Motive kommt es bei Hromádka erst später. Ihre Identifikation ist noch eine Forschungsaufgabe. Unser Bild der eigentlichen Quellen der Offenheit Hromádkas, seiner dialogischen Existenz, wäre allerdings nicht vollständig, wenn wir nicht gleich am Anfang eine Tatsache erwähnten, die sein ganzes Leben lang sozusagen seine homiletische Konstante bildete. Diese Konstante war schon in seiner Jugend und blieb sein ganzes Leben lang der deutsche Nationalismus und seine Folgen, besonders für die Lage des Volkes und der Kirche bei uns.

Hromádka knüpfte auf diese Weise kritisch an den größten tschechischen Historiker, seinen Vorvater František Palacký, an, der den Sinn der tschechischen Geschichte in dem dauernden Streit des Deutschtums und des böhmischen Elements gesehen hat. Hromádka interpretierte allerdings Palacký im Geiste seines ökumenischen Ansatzes so, daß „zum Wesen der tschechischen Geschichte das kritische und positive Ringen der Tschechen mit der deutschen Kultur gehört“.

Das zweite Motiv des ökumenischen Bewußtseins Hromádkas waren die Begegnungen mit dem Weltprotestantismus in der Zeit seiner Studien im Ausland. Die Breite von Troeltsch faszinierte ihn: „Die Analysen der kirchlichen Formen Westeuropas und der angelsächsischen Welt ermöglichten Troeltsch auch einen breiten politischen Blick und die Erkenntnis alles dessen, was an der deutschen Tradition und an dem deutschen Volk gefährlich war, nicht nur für das deutsche Volk selbst, sondern auch für das ganze Europa und die kulturelle Welt. Etwas aus dieser Breite spürte ich schon als Student vor dem Ersten Weltkrieg.“

Die Breite von Troeltsch weckte bei Hromádka das ökumenische Bewußtsein der liberalen Prägung, das sich von den konfessionellen Grundlagen freimacht, womit sie die Annäherung der Christen auf der Position des liberalen Evangeliums von Harnack und auf der Basis der gemeinsamen praktischen Aufgaben ermöglicht. Bei uns brachte dieses ökumenische Bewußtsein die Früchte in der Entstehung der Kirche der Böhmisches Brüder, indem es die Überbrückung der konfessionellen Unterschiede möglich machte. Dieser Ökumenismus wurde in der Bewegung „Praktisches Christentum“ fortgesetzt.

Es ist beachtenswert, daß J.L.Hromádka (ähnlich wie Karl Barth) zu dieser Auffassung des Ökumenismus sehr bald einen kritischen Standpunkt eingenommen hat, der im Laufe der Jahre immer profilierter wurde. Auf der Generalsynode im Jahre 1918 hören wir aus dem Votum Hromádkas Töne, die eine indirekte, noch nicht völlig klare Kritik der damaligen ökumenischen Atmosphäre darstellen: „Vorerst melden wir uns bewußt zur biblischen Frömmigkeit. Die Bibel ist für uns das Buch der Ereignisse Gottes, aus denen alle großen religiösen Erscheinungen in unserem geistlichen Bereich stammen und in denen sich der Wille der Wahrheit und der Liebe Gottes machtvoll manifestiert...“ „Unsere Kirche muß mehr sein, als nur eine Organisation für die Pflege des religiösen Lebens. Sie muß eine Gemeinschaft sein, durch die Gott arbeitet und Christus menschliche Herzen belebt; unsere Kirche muß den Ausdruck der Bruderschaft darstellen, den Ort, wo Leute durch unsere Liebe überwältigt und gedrängt werden, diese

Liebe und diese Bruderschaft in gesetzlichen, politischen und sozialen Formen zu verkörpern.“

Nach zehn Jahren legt Hromádka die Revision unserer Vereinigung vor: „Die Motive der Weltreformation, der Reformation Calvins und Luthers kamen nicht zur Geltung; unsere Kirchen haben sich eher auf der Oberfläche als auf Reformationsgrundlagen vereinigt. Aber auch unsere Reformation war nicht unsere Lehrerin in ihrer vollen Tiefe. Die Vorwürfe von Karafiát sind nicht ohne Ursachen.“ Der „Ökumenismus von innen“ kommt in dieser Revision vor. Er entwickelte sich bei Hromádka im Gespräch mit dem „Ökumenismus von außen“.

II. Das Jahrhundert des Ökumenismus

Wenn wir den ersten Jahrgang der „Christlichen Revue“ aus dem Jahre 1927 öffnen, werden wir in einen ökumenischen Wirbel hineingeworfen, der in der damaligen Zeit bedeutende Persönlichkeiten in die ökumenische Bewegung hineingezogen hat. Die ökumenische Thematik überwiegt in den ersten Jahrgängen der Revue eindeutig. Der Leser wird in das Ringen der ökumenischen Bewegung, die sich in den Konferenzen für „Glauben und Kirchenverfassung“ und „Praktisches Christentum“ organisiert, in das Gespräch mit dem Katholizismus und mit der Orthodoxie hineingeführt. Hromádka kämpft sich immer klarer zum „teuren Ökumenismus“ des Glaubens durch. Er schreibt im Jahre 1928: „Entweder betrachten wir die Frage der Einheit nur als eine sittliche und kulturelle Notwendigkeit — und dann ertrinken wir in einem flachen Relativismus, oder es handelt sich wirklich um eine apostolische Kirche Christi, und dann sehen wir so viele Hindernisse und Streitfragen, daß unser Blick des Glaubens — trotz aller eifriger praktischer Arbeit — in die entfernte Zukunft zielt, vielleicht bis an das Ende der Tage, an dem die Einheit der Kirche verwirklicht sein wird.“ Die Protestanten können das nicht aufgeben, was ihnen anvertraut wurde: den Nachdruck auf „das Wort Gottes als die Autorität über die Kirche, den Artikel von der Rechtfertigung aus Glauben allein und die Freiheit des Glaubens (die freilich etwas anderes ist als die Freiheit) der Überzeugung“. „Der christliche Ökumenismus kann nicht aus den kulturellen und politischen Voraussetzungen, sondern nur durch den Glauben begriffen werden.“

Woher stammte dieser Ansatz bei Hromádka, der ihn von seinen Kollegen an der Fakultät unterschied? Eine gründliche Forschung muß erst gestartet werden, damit wir diese Frage beantworten können. Hromádka gibt an, daß die Frömmigkeit der Gemeinde in Hodslavice bis zum Toleranzpa-

tent durch den Pietismus aus Teschen beeinflusst war, der den Hauptakzent auf das Opfer Christi legte. Diesen Akzent finden wir bei Hromádka später, wenn er sich zu Jan Karafiát als zu dem Theologen bekennt, der auf ihn theologisch den größten Einfluß hatte. Cyril Horák zieht daraus die Folgerung, daß ein Zusammenhang in der pietistischen Frömmigkeit seiner Kindheit mit seinem späteren Verhältnis zu Karafiát besteht. Die Dissertationsarbeit Pavel Filipis über die Predigten Hromádkas bis zu seiner Tätigkeit als Pfarrer in Šonov zeigt, daß bei Hromádka eine Neigung zum Mystizismus zu finden ist, aber die pietistische Botschaft erscheint bei ihm in dieser Zeit nicht.

Das Studium der Einflüsse des Pietismus auf Hromádka konnte zwar die Gründe seiner Option für Karafiát enthüllen. Diese Einflüsse genügen jedoch nicht, das ökumenische Bewußtsein Hromádkas zu erklären. Die Motive dieses Bewußtseins würde ich in Hromádkas Verhältnis zum tschechischen Reformationserbe suchen. Dieses Erbe soll auf dem nationalen und internationalen Forum verteidigt werden. Dieser Nachdruck auf die tschechische Reformation verhinderte es, daß Hromádka sich nur auf den pietistischen Individualismus beschränkt. Er ermöglichte ihm, das unverkürzte Evangelium von der Rechtfertigung, das die Reformation und der Pietismus gemeinsam betonten, in die Tiefe und Breite des Reformationsringens und der ökumenischen Bemühungen einzusetzen. Der Ökumenismus Hromádkas brachte eine Synthese und eine Vertiefung jener Akzente, die isoliert in dem vergangenen Jahrhundert zur Trennung innerhalb der reformierten Kirche und zur Entstehung anderer protestantischer Kirchen führten.

Bei der Frage nach den Wurzeln des „teuren Ökumenismus“ bei Hromádka taucht noch ein Motiv auf, das auf die Zukunft ausgerichtete eschatologische Motiv. Die Gestalt von Abraham, der in die Zukunft hineinschaut (Hebr 11,9-10), ist eine beliebte Gestalt Hromádkas — lange vor 1948. In der eschatologischen Bewegung des Glaubens, dem kommenden *Herrn* entgegen, erscheint die Frömmigkeit als „der Abschied, als Herausgehen aus der scheinbaren Sicherheit ... aus der traditionellen, massivliturgischen Frömmigkeit, aus der Gleichgültigkeit, Untätigkeit und Trägheit“. Dieser Glaube klärt sich auf seinem Wanderweg, und so nähert er sich dem *Herrn* und den Brüdern und Schwestern in einer Kirche Christi.

Ein Beweis, wie ernst Hromádka den „teuren Ökumenismus“ genommen hat, sind seine ökumenischen Studien des Katholizismus und der Orthodoxie, die neben der Philosophie Masaryks und des Ringens um die

theologische Orientierung bei uns die Grundbereiche seiner Arbeit bilden.

Hromádka eröffnete in den zwanziger Jahren den nicht leichten Kampf um die kritisch-positive Einschätzung des Katholizismus. Er mußte die durch das liberale Zeitalter (von der Zeit Schleiermachers her) gebildeten Vorurteile, die durch die enge Verbindung der katholischen Kirche mit der österreichischen Monarchie noch verstärkt wurden, überwinden. Sein Ansatz war theologisch von dem Bestreben ausgegangen, die tiefsten Motive der katholischen Theologie und Frömmigkeit zu verstehen und zu interpretieren.

Ohne sich durch negative Züge verunsichern zu lassen, findet Hromádka in der katholischen Tradition Beispiele der tiefen Frömmigkeit und des theologischen Ausdrucks der Grundbotschaft des Evangeliums (Inkarnation). Er kommt zu dem Schluß, daß der fruchtbare Dialog mit dem Katholizismus nur auf der Grundlage der Reformationstheologie möglich ist. Von daher kommen die ernstesten Fragen und kritischen Bemerkungen an die Adresse des Katholizismus: „Das Gewissen, tief durch das Schuldbewußtsein getroffen, läßt sich durch das sakramentale Fluidum nicht stillen — und die eigenen Werke machen den Gläubigen nicht sicher, daß sie eine wirkliche Genugtuung darstellen.“ Die Auffassung des Lehramtes im Katholizismus ist freilich auch unannehmbar, weil sie dem Wort nicht die genügende Freiheit gibt.

Als Papst Pius XI. durch die Enzyklika vom 6. 1. 1928 die nichtkatholischen Vereinigungsbestrebungen ablehnte, sah Hromádka darin eine Aufforderung, die evangelische Theologie zur Reformation zurückzurufen.

Als den weiteren Bereich seines Studiums führt Hromádka in seiner kurzen Biographie die Orthodoxie an. Sein Interesse an der Orthodoxie hat mehrere Motive. Die Revolutionsereignisse in Rußland haben Hromádka seit dem Augenblick angezogen, als er als Soldat in Galizien das Zeugnis der Augenzeugen von der russischen Revolution hörte. In seinen Erinnerungen ist das Interesse an der Orthodoxie von einem breiteren Interesse eingerahmt, wie der Titel des Kapitels „Die Orthodoxie und die Sowjets“ zeigt. Wenn wir jedoch sein Buch „Christentum im Denken und Leben“ lesen, werden wir überrascht, wie tief Hromádka zu den theologischen Wurzeln der Orthodoxie durchgedrungen ist. Durch seine Arbeit hat er bei uns und in der Ökumene den Prozeß der Rehabilitation der Orthodoxie angefangen. Bisher wurden die eindeutig negativen Thesen von A. Harnack für gültig gehalten, der — wie Hromádka schreibt — „die Orthodoxie aus dem christlich-heidnischen Zusammenwachsen“ als eine Religion zweiten Ranges

betrachtete, die der inneren Erneuerung und der dynamischen Entwicklung unfähig ist.

Durch das tiefe Studium der orthodoxen Theologie und Philosophen (Arsenjew, Bulgakow, Berdjajew, Chomjakow, Zankow, Florenskij u.a.), für deren Studium sich Hromádka schon in dieser Zeit die Kenntnis der russischen Sprache aneignet, enthüllt er den Kern der Orthodoxie, das heißt für ihn das Evangelium. Hromádkas Analysen der Orthodoxie tragen den Charakter des protestantischen Theologen, der sich mit der Auffassung des Wortes Gottes auf der sittlichen und katechetischen Ebene und mit dem Mangel an der Betonung des Opfers Christi in der Eucharistie nicht zufriedengeben kann. Die echte christliche Botschaft in der Orthodoxie geht ihm jedoch nicht im Platonismus oder in den negativen Zügen der orthodoxen Frömmigkeit verloren. Das Bekenntnis zur Orthodoxie in den dreißiger Jahren war ein mutiger Bekenntnisschritt. Die Studie J. Siwarskys von Bischof Gorazd zeugt davon, daß die offizielle Einstellung der Orthodoxie gegenüber in der Ersten Republik programmatisch negativ war; die Frage der Orthodoxie wurde auf die kirchlich-politische Ebene heruntergespielt.

Hromádka ließ sich in seinem Verhältnis zum Katholizismus und zur Orthodoxie von keinen äußerlichen Rücksichten beeinflussen, die die Einstellung der Protestanten bestimmten, sondern orientierte sich ausschließlich an dem christlichen Erbe, an dem lebendigen Evangelium in diesen großen Traditionen. Der „teure Ökumenismus“ ist den äußeren Einflüssen gegenüber frei.

In diesem Zusammenhang wird die ökumenische Grundmethode Hromádkas deutlich. Es ist die Methode des theologischen Ja. Hromádka sucht in den christlichen Traditionen, aber auch in den geschichtlichen Bewegungen die positiven Werte des Evangeliums oder Werte, die zum Evangelium Affinität haben. Er entscheidet sich nach diesen Werten, ohne sich durch negative Erscheinungen, die er nicht übersieht, bestimmen zu lassen. Diese positive Methode gewinnt in der Ökumene die Oberhand über die komparative oder selektive Methode, die mit den Unterschieden arbeiten.

Hromádka macht sich die ökumenische Frage nicht dadurch leichter, daß er sie aus der Welt absondern und nur innerhalb der ekklesiologischen Dimension lösen möchte. Er knüpft mit dem Kreis seiner Mitarbeiter (Rádl, Šouček, Jeschke, Dobiáš) das Gespräch mit der Welt an, um für sich selbst und für die Kirche die Orientierung in der geschichtlichen Lage zu suchen. Diese Orientierung fand er auf dem Hintergrund des Heranwachens des deutschen Nationalismus und der daraus resultierenden Bedrohung der

Kirchen und des ganzen Europas im Nachdruck auf das Wort Gottes (der Besuch K. Barths in der Tschechoslowakei 1935) und in der Gemeinde. Er projizierte allerdings diese Orientierung ins öffentliche Geschehen, indem er seelsorgerlich helfen wollte. Eine seiner Fragen war, wie hängt der Glaube an Jesus Christus mit der Orientierung in der Welt und der ganzen Ökumene zusammen? Zwischen beiden besteht kein direkter Zusammenhang. Darum war das Thema der Predigten Hromádka's nie die Orientierung in der Welt, sondern die Taten Gottes. Seine Predigten — ähnlich wie die Predigten Luthers — können heute noch gebraucht werden, weil in ihnen Christus und seine Vergebung in der Mitte steht. Die Orientierung in der Welt kann nicht direkt vom Wort Gottes abgeleitet werden, sie ist eine Sache der Vernunft, der Glaube hat jedoch auch sein Wort dabei.

Die Orientierung in der Welt ist eine seelsorgerliche Sache, sie hat nicht direkt mit der Dogmatik zu tun. Darum können sich Christen ertragen, die sich in ihren Ansichten über die Welt unterscheiden. Hromádka jedoch stellte die Frage, ob es möglich ist, an Christus zu glauben und dabei faschistische oder antikommunistische Orientierung zu unterstützen.

Für die praktische Verwirklichung dieses „globalen Ökumenismus“, der bei Hromádka in die Friedensarbeit überging, haben zwei Bewegungen in der Ersten Republik die Grundlage geliefert: Die Konstanzer Union und der akademische YMCA (CVJM). Die Konstanzer Union war Initiator der Gründung der Federation, später des Bundes Evangelischer Kirchen in der Tschechoslowakei, die das Patronat über viele ökumenische Unternehmungen, Weltkonferenzen etc. bei uns hatte. Hromádka beteiligte sich bei allen diesen Aktionen.

Ein Beweis dafür, daß Hromádka mit der ekklesiologischen und globalen Auffassung des Ökumenismus ernst rang, war seine Stellungnahme bei der Jugendkonferenz in Ostrau 1922. Damals stellte sich Hromádka dagegen, die Jugendarbeit aus der Kirche auf die organisatorische Basis des CVJM zu überführen. Er bestand darauf, daß diese Arbeit in der Kirche bleibt; er fürchtete, daß ihre geistige Tiefe im CVJM leiden könnte. Damals wurde er überstimmt. Er nahm die Entscheidung an und arbeitete loyal in dem akademischen CVJM, dessen Organ die „Christliche Revue“ (Krest'anská Revue) war. Der CVJM stellte ein klassisches Beispiel des „globalen Ökumenismus“ dar, indem er für alle Konfessionen und Konfessionslosen offen war. Seine Beziehung zu den Kirchen war — unter dem Einfluß von Hromádka — keinesfalls negativ, obwohl für mich die Frage bleibt, ob auf der Plattform des CVJM seinerzeit der Unterschied zwischen der eschatologischen Ebene der Kirche und der Ebene der Welt gemacht

werden konnte und ob genügend klar gesehen wurde, daß das Leben der Kirche primär nicht durch das Geschehen in der Welt, sondern durch das Geschehen des Wortes innerhalb der Kirche bestimmt werden muß.

Damit kommen wir zum zentralen Problem, zum Problem der Kirche und der ökumenischen Bewegung, das wir im dritten Teil verfolgen werden.

III. Neue Perspektiven

Der ökumenische Strom, der seit den zwanziger Jahren aus verschiedenen Richtungen an Stärke zunimmt und der seine Lebendigkeit vor der Weltöffentlichkeit durch die Konferenzen in Oxford und Edinburgh in den dreißiger Jahren manifestiert, gerät in die Stromschnellen des Zweiten Weltkrieges und verschwindet im Untergrund. Diesen ökumenischen Anfängen stellte sich der deutsche Nationalismus in den Weg, der die Verbindung der deutschen Kirche mit der Ökumene zerrissen hat und für den Ökumenismus als die organisierte Bewegung einen Todesstoß bedeutete. Auf der anderen Seite öffnet dieser Angriff des Faschismus durch das Barmer Bekenntnis den Christen Europas die Augen für die Wirklichkeit des Wortes, das der einzige Grund der Kirche und des Ökumenismus sein kann, und vereinigte die Christen Europas in der Friedensfürbitte, die zum Bekenntnisakt der Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung wurde. Die Artikel Hromádka's in der Christlichen Revue aus den dreißiger Jahren sind ein Zeugnis dafür, wie bald er die theologische Bedrohung der Kirchen in Europa erkannte und sie auf der theologischen Ebene enthüllte. Dazu kamen die Kontakte mit seinen Freunden zu Hause (Kommunisten) und im Ausland, die auf derselben Linie standen. Die Ökumene geriet in die Illegalität, und für Hromádka gab es keinen anderen Ausweg, als mit Hilfe von Visser't Hooft in die Vereinigten Staaten zu gehen, als sich die nazistische Polizei für den ökumenischen Untergrund zu interessieren begann.

Hromádka lebte und wirkte in den USA als der Mann, den seine ökumenischen Freunde — sicher auch unter dem Eindruck des Briefes von Karl Barth vom Jahre 1938 — für den Repräsentanten des geistlichen Kampfes hielten, der in Europa geführt wurde. Hromádka hörte nicht auf, sich an diesem Kampf weiter zu beteiligen, soviel es ihm der Aufenthalt in den neutralen Vereinigten Staaten möglich machte. Hromádka ist der Theologe, auf dessen Wort Visser't Hooft, Reinhold Niebuhr, J. C. Bennett, E. Blake, K. Barth, P. Tillich viel gaben. Unter seinem Katheder, auf verschiedenen

Konferenzen begegnen wir den Männern, die dann in der Ökumene wichtige Rollen spielten: K. Bridston, R. Shaull, Ph. Potter, K. H. Ting u. a.

Als der deutsche Faschismus die Niederlage erlitten hatte, öffnete sich der ökumenischen Bewegung der Weg aus dem Untergrund, auf dem Bonhoeffer, Schönfeld und viele andere, so auch die Sekretäre des CVJM (Jaroslav Šisusa und Jaroslav Velenša) gegangen und gestorben sind. Es war kein leichter Weg für die Zukunft. Die deutschen Brüder, die gleich nach dem Krieg in Stuttgart — zusammen mit den Brüdern aus Großbritannien, Frankreich und der Schweiz — zusammenkamen, um ihre Schuld vor der ökumenischen Öffentlichkeit in dem Stuttgarter Schuldbekennnis zu bekennen, legten — wie ich überzeugt bin, und die Memoiren von Visser't Hooft bestärken mich in dieser Überzeugung — die theologischen Grundlagen des „teuren Ökumenismus“ in Europa. In Stuttgart wurde damals eine Kirche sichtbar, die nur aus der Vergebung und Gerechtigkeit Gottes in Christus in der Versöhnung der Brüder lebt. Dies war die Grundlage, die organisatorischen Strukturen kamen später in Amsterdam.

Von Stuttgart bis Amsterdam waren es nur drei Jahre, aber diese genügten schon, um diesen Grundstandpunkt der Buße und Versöhnung zu relativieren. Es waren Bestrebungen aufgetaucht, die die ökumenische Bewegung und das Christentum überhaupt in der Linie der eisernen geschichtlichen Logik mit der westlichen christlichen Zivilisation gleichsetzen wollten, letzten Endes gegen den „atheistischen“ Osten. Die geschichtliche Bedeutung Hromádkas sehe ich darin, daß er in dieser Zeit, in der in Amsterdam — menschlich gesprochen — um die Zukunft der Beziehungen der Kirchen in Europa und in der Welt um die Ehre des Namens Gottes gerungen wurde — wie das Hromádka selbst formulierte —, in der die Gefahr bestand, die trüben Erfahrungen des Krieges ohne Buße und ohne Versöhnung zu übergehen, daß er sich in diesem Augenblick mit seiner prophetischen Entschlossenheit in seiner Rede in Amsterdam gegen diese Gefahr stellte, die theologische Grundlage der ökumenischen Bewegung betonte und die Zukunft des Evangeliums mit der Zukunft der westlichen Zivilisation gleichzusetzen verhinderte. Diese Gleichsetzung hätte bedeutet, daß die Christen, die sich mit dieser Zivilisation nicht einverstanden erklärten, abgeschrieben worden wären.

Diese Einstellung Hromádkas, der Karl Barth beipflichtete — nicht E. Brunner —, und die den Respekt von Niebuhr und Bennett hervorrief, wurde zum Gegenstand heftiger Angriffe, die in der Zeit der Krisis in Korea an Intensität zugenommen haben. In den folgenden Jahren haben diese Angriffe langsam an Intensität verloren, bis die damalige Position Hro-

mádkas prinzipiell von der ökumenischen Bewegung angenommen wurde.

Man muß jedoch gleich dazu sagen, daß diese Position, an deren Sieg nach dem Zeugnis Visser't Hoofts, E. Blakes, Ph. Potters Hromádka den Hauptanteil hatte, immer noch errungen werden muß. Die hundertjährige organische Verflochtenheit des Protestantismus mit der angelsächsischen Zivilisation, die Tatsache, daß dieser Protestantismus Jahrzehnte programmatisch und finanziell die ökumenischen Bewegungen getragen hat, wirken in der Richtung der geschichtlichen Logik, gegen die sich Hromádka gestellt hat. Die Position Hromádkas gewinnt allerdings immer stärkere Unterstützung durch den Einfluß der Kirchen in den sozialistischen Ländern, besonders der orthodoxen Kirchen, deren Eintritt in die Ökumene Hromádka vorbereitete, und durch die Stimmen der Christen aus der Dritten Welt. Die Frage der Vergebung und der Versöhnung in Europa als Frage der Anwendung der Botschaft von der Rechtfertigung aus dem Glauben an die europäische homiletische Situation, die an das Stuttgarter Schuldkenntnis anknüpft, lag Hromádka am Herzen, als er Martin Niemöller zu uns einlud und er Kontakte mit Helmut Gollwitzer, H. J. Iwand, Werner Schmauch u. a. gesucht hatte. In den Begegnungen mit diesen Brüdern erlebten wir unter den Kanzeln, von denen das Wort der Buße erklang, die Teilhabe an der Einen Heiligen Katholischen Kirche. Hier sind auch die Wurzeln der Christlichen Friedenskonferenz zu suchen. Hromádka war sicher der letzte, der nicht gewußt hätte, wie viele Motive und Schwierigkeiten mit dieser Friedensarbeit zusammenhängen würden; ihm ist jedoch nie das Wesentliche verlorengegangen — die Begegnung mit den Brüdern im Vertrauen, die eine neue Atmosphäre schafft. Aus der Korrespondenz Iwands mit Hromádka treten gerade diese Momente heraus. Iwand schreibt an Hromádka am 12. 7. 1957: „Und wenn wir so etwas schaffen könnten, so einen Kreis von ein paar deutschen und ebenso ein paar slawischen Menschen, die in einem echten Mit- und Nebeneinander dieser beiden Stammesarten die Zukunft vorbereiteten, mit einer aufgrund dieser Freundschaft neu erblühenden Kultur — das wäre die wahre Erneuerung unseres Kontinents, die nach 1918 fällig war und von den Nationalisten und Faschisten verzögert und verhindert wurde ... Hier — im Durchbruch über diese schreckliche Haß- und Mordgrenze hinaus — sehe ich heute den wahren Fortgang der BK, ihre eigentliche politische Bewährung.“

Wenn uns der ökumenische Weg, auf dem die Vergebung und die Versöhnung geschieht, auf dem die Grundlagen des Friedens in Europa gelegt werden, anspricht, erhebt sich die Frage, die in die Zukunft zielt: Vergessen wir nicht in diesem Bemühen den Himmel, das persönliche ewige Leben? In

einer anderen Form kann die Frage auch so lauten: Wie verhält sich die ökumenische Arbeit zu dem Leben der Kirche, zu der Verkündigung des Evangeliums? Die konservativ-evangelikalen Kreise stellen diese Frage zusammen mit den Orthodoxen in großer Dringlichkeit.

Ich bin der Meinung, daß Hromádka uns hilft, auch diese Frage zu verstehen. In meinen Ausführungen versuchte ich, die Begriffe „Ökumenismus“, „ökumenisch“, die mehrdeutig und oft verschwommen sind, durch verschiedene Adjektive zu präzisieren, mit deren Hilfe es möglich war, den Ökumenismus zu qualifizieren. Wir verfolgen bei Hromádka, wie sein ökumenisches Bewußtsein wuchs und er allmählich ins Gespräch und in die Konfrontation mit dem „billigen Ökumenismus“ eintrat. Hromádka, der aktiv in der Bewegung „Glauben und Kirchenverfassung“, nicht in „Praktisches Christentum“ mitgemacht hat, hörte nicht auf, zu unterstreichen, daß der wahre Ökumenismus nur „von innen her“ aus dem Glauben möglich ist. Die wahre Annäherung und Vereinigung der Kirchen kann nicht von außen her kommen; sie kann nur vom Wort her, von der Gegenwart des lebendigen Christus, vom Wirken des Heiligen Geistes her kommen. Durch keine organisatorischen, noch weniger machtpolitischen Mittel kann man den Erfolg der ökumenischen Bestrebungen erreichen.

Wenn wir diese Grundthesen Hromádkas konsequent durchdenken, kommen wir zu dem Punkt, der uns als die ökumenische Aufgabe vorschwebt; auf diesem Punkt ist es nötig, die Kirche einerseits und die ökumenische Bewegung andererseits zu unterscheiden. Hromádka machte diese Unterscheidung sehr konsequent: Die ökumenischen Konferenzen waren für ihn der Ort des ökumenischen Ringens, aber — wie das vor Amsterdam K. Barth geschrieben hat — die theologische Existenz der Kirche und die Frage der Einheit des Volkes Christi entscheiden sich letzten Endes in der Gemeinde. Die orthodoxe Theologie erarbeitet diese Fragen in der ökumenischen Bewegung theoretisch. Hromádka behandelt diese Fragen nicht theoretisch, in seiner Praxis gibt es viele Anstöße zu ihrer Lösung.

Ich las seine Biographie mit der Absicht, etwas von seiner Arbeit im Ökumenischen Rat, über die ökumenischen Konferenzen, über Amsterdam und Dulles zu erfahren. Ich wurde enttäuscht. Ich fand keine wörtliche Erwähnung dieser Punkte. Statt dessen verwandeln sich seine Memoiren unter der Hand in breite, den Laien verständliche Erklärungen, in denen er seelsorgerlich den Weg der Buße und der Hoffnung zeigt, den wir in der Gemeinschaft mit den Christen aus anderen Ländern gehen sollen. Durch immer neue Erklärungen versucht er, die Gemeindeglieder teilnehmen zu lassen an dem, was in dem ökumenischen Ringen erkämpft wurde. Im Hin-

tergrund ist das Bewußtsein, daß die Sache Christi in den Gemeinden entschieden wird, daß die in der ökumenischen Gemeinschaft erlebte Einheit erst dann die wahre Einheit ist, wenn die Gemeinden und die Kirchen in sie hineingezogen werden, wenn die ökumenische Bewegung nicht mehr nötig ist.

Das Entscheidende geschieht in den Gemeinden in der Verkündigung des Wortes, das zur Buße, zum Glauben und zum ewigen Leben ruft. Hromádka macht uns allerdings auf eine Frage aufmerksam, die das Grundproblem in der Diskussion zwischen Visser't Hooft, dem Repräsentanten der „protestantischen“ Ökumene, und dem Metropoliten Nikodim, dem Verfechter der „orthodoxen“ Ökumene, bildete. Es ist die Frage, wie bildet sich die Einheit der Kirche, und wo wird sie lebendig? Es ist die Frage nach dem „ekklesiologischen“ Charakter der ökumenischen Bewegung.

Der Unterschied zwischen Visser't Hooft und Nikodim bestand darin, daß Nikodim die Realität der Einheit als die Realität verstand, die voll erst auf dem Konzil aller Kirchen möglich ist, zu dessen Einberufung die ökumenische Bewegung beitragen sollte. Visser't Hooft meint, daß die Einheit schon in der Arbeit der ökumenischen Bewegung geschieht, daß diese konkrete, von Genf aus organisierte Bewegung den „ekklesiologischen“ Charakter hat.

Hromádka ist in diese theologischen Diskussionen nicht mehr eingetreten. Ich finde bei ihm jedoch Akzente in der gegenseitigen Komplementarität, wobei ich bei ihm den Akzent auf die Kirche hierarchisch höher als den Akzent auf das charismatische Erlebnis der Einheit im Rahmen der ökumenischen Bewegung sehe. Dieses Erlebnis stellt nur einen Schritt im Prozeß des Zusammenwachsens in die konziliare Einheit dar. Hromádka hörte jedoch nicht auf, diese Schritte hoch einzuschätzen, indem er von ihnen die Neubelebung in der Kirche, auch von der echten Friedensarbeit, erwartete.

Biblich dürfen wir uns auf diejenigen Stellen der Apostelgeschichte und der Episteln stützen, in denen die Freude am Evangelium als ein Funke, der aus einer Gemeinde oder aus einem missionarischen Bereich in einen anderen überspringt, in der Einheit des Leibes Christi, des totus Christus, ihren Platz hat. Die theologische Einsetzung dieser charismatischen Erscheinungen in die hierarchische Struktur der Kirche — wie dies in der Apostelgeschichte (nach E.Käsemann) geschieht — fordert weiteres Durchdenken für die ökumenische Praxis, wie sich der konziliare Ökumenismus darum bemüht.

Hromádka gehörte zur Generation der Pioniere der ökumenischen Bewegung. Wir sind ihm für vieles dankbar. Die ökumenischen Kontakte der

Kirchen aus den sozialistischen Ländern sind durch sein Ringen vorgezeichnet. Dieses Ringen war nicht leicht. Es war in ihm sicher vieles, was verlorengelut, es waren in ihm jedoch Momente, die auf den Sieg Christi zielten und die in der Herrlichkeit seiner Ankunft offenbart werden.

Das Ringen Hromádkas in der Ökumene stellt eine Verpflichtung dar: durch systematische theologische Arbeit in die Fragen der Einheit und der Sendung der Kirche Christi einzudringen, dem Provinzialismus nicht zu verfallen. Wenn wir in unserer geschichtlichen Erfahrung charismatische Gaben vom Heiligen Geist bekommen haben — und ich bin sicher, daß es so ist —, dann haben wir sie nicht für uns allein, sondern darum, damit wir sie in die Gemeinschaft der Kirche Christi hineintragen, in dieser Gemeinschaft selbst lernen und unsere Leiber und unseren Geist als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer hingeben — als Schuldner aller — in großer Dankbarkeit; denn wir haben viel erhalten!