

Diaspora und Oekumene in der Sicht von Neu-Delhi 1961

Es ist kein opus alienum, wenn ein Ereignis wie die Dritte Weltkirchenkonferenz des Oekumenischen Rates der Kirchen 1961 in Neu-Delhi in den Annalen des Martin-Luther-Bundes nicht nur erwähnt, sondern zum Gegenstand einer selbstkritischen Besinnung gemacht wird. Diaspora und Oekumene gehören wesensmäßig zusammen. Diese Erkenntnis dürfen wir im Kreise des Diasporawerkes der lutherischen Kirche als anerkannt voraussetzen. Aber in welchem Sinne muß diese Zusammengehörigkeit verstanden werden? Die Diaspora ist eine der stärksten motorischen Kräfte für die oekumenische Bewegung gewesen. Aber sie hat gleichzeitig auch den oekumenischen Enthusiasmus als Gefährdung ihrer eigenen Arbeit betrachtet. Darf Diasporaarbeit sich mit der demutsvollen These trösten, daß sie mit dem Aufbruch des oekumenischen Zeitalters ihren Dienst erfüllt habe? Daß eben ihr Dienst nur der Dienst der Wegbereitung sei und sie diesen Dienst umso wirkungsvoller erfülle, je schneller sie sich selbst überflüssig mache? Diese These ist sicher richtig soweit es sich in aller Diasporaarbeit um eine Hilfestellung zur Entstehung neuer selbständiger „junger“ Kirchen handelt. Die Grenzen dieser These werden aber sofort deutlich, wenn man das eigentliche oekumenische Grundproblem der Einheit der Christenheit im Hinblick auf die jungen Diasporakirchen ins Auge faßt. Darf es auf dem Wege zur oekumenischen Einheit noch Diaspora-Fürsorge geben? Wird damit nicht notwendig konfessionelles Kirchentum gefördert anstatt daß die Einheit der Kirche in jedem Ort und jedem Gebiet sichtbar gemacht würde? Diesen Fragen des inneren Verhältnisses von Diaspora und Oekumene möchten wir im folgenden nachgehen. Wir beschränken uns aber dabei aus praktischen Gründen auf den Umkreis der evangelisch-lutherischen Diasporakirchen und unter ihnen wieder besonders auf solche, die mit Deutschland als dem Mutterlande der Reformation in geschichtlicher Verbindung stehen.

1. Wie weit waren lutherische Diasporakirchen in Neu-Delhi vertreten?

Wenn wir mit dieser praktischen Frage einsetzen, stoßen wir sofort auf einige aufschlußreiche Feststellungen. Von den heute mit Deutschland in Verbindung stehenden lutherischen Diaspora-Gemeinden und -Kirchen gehören nur zwei dem Oekumenischen Rat der Kirchen an: die Evangelische Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien und die deutsche evangelische La Plata-Synode, die beide mit je zwei Delegierten vertreten waren.

Das entspricht durchaus der Tatsache, daß es sich bei diesen Kirchen um die größten festgefühten selbständigen Kirchenkörper handelt, die aus der jüngeren deutschen Diasporageschichte hervorgegangen sind. Aber das führt sofort zur weiteren Frage: Warum gehören andere Kirchen noch nicht zum Oekumenischen Rat? Es fehlte z. B. die Evangelisch-Lutherische Kirche in Chile, es fehlte die Evangelisch-Lutherische Kirche in Italien. Beides sind selbständige lutherische Kirchen, die zwar Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes sind, aber noch nicht zum Oekumenischen Rat gehören. Auch die evangelisch-lutherischen Synoden in Großbritannien, in Südafrika und Australien waren nicht offiziell vertreten. Aus England hatte sich zwar einer unserer Pfarrer auf eigene Faust auf den Weg gemacht und in der Übersetzungsabteilung mitgearbeitet, aber das bedeutete keine offizielle Vertretung. Vielleicht läßt sich gerade an den deutschsprachigen evangelischen Gemeinden in England die Fragestellung verdeutlichen: Durch wen könnten sie sich allenfalls in Delhi vertreten gefühlt haben? Durch den Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland? Durch den Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes? Durch den Leitenden Bischof der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands? Durch den Präsidenten oder Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes? Oder gar durch den Erzbischof von Canterbury oder den Vertreter des British Council of Churches? Die Deutsche Evangelisch-Lutherische Synode im Vereinigten Königreich ist offenbar auf dem Wege zum selbständigen „Kirche-sein“ im verfassungsrechtlichen Sinne noch nicht soweit vorgeschritten, daß eine unmittelbare Mitgliedschaft im Oekumenischen Rat der Kirchen sinnvoll und rechtlich möglich ist. Aber auf der anderen Seite wäre es ein Rückfall in das soviel angeprangerte paternalistische oder kolonialistische Denken, wenn diese Synode sich damit zufrieden gäbe, daß sie durch Repräsentanten ihrer „Mutterkirche“ in der oekumenischen Bewegung vertreten ist und mitarbeitet. Es muß ihr natürliches Ziel sein, einen solchen Grad von Selbständigkeit zu erringen, daß sie selbständige Mitgliedskirche werden kann. Oder — muß sie sich selbst doch richtiger nur als Brückenkopf verstehen, der den in der Zerstreung in England lebenden evangelischen Christen deutscher Herkunft eine zeitlang Rückhalt gewährt, bis sie sich einer der im Lande befindlichen Kirchen organisch angeschlossen haben? Mit dieser Frage rühren wir an den Nerv des Problemsoekumenischer Einheit.

2. Die Diaspora ist die eigentliche Wegbereiterin der oekumenischen Bewegung

In allen Studien über die Geschichte der oekumenischen Bewegung wird sehr stark herausgearbeitet, daß die oekumenische Bewegung eine Frucht

der Weltmissionsepoche sei. Die großen Weltmissionskonferenzen, schon vor Edinburgh 1910, haben die ersten oekumenischen Kontakte geschaffen. Sie haben bewiesen, daß eine praktische Zusammenarbeit konfessionsverschiedener Kirchen durch die vordringliche Verantwortung für die Sendung des Evangeliums in die Welt der Völker möglich und nötig ist. Durch die Mission sind die Kirchen aus dem Bannkreis ihrer in jahrhundertelanger Tradition gewachsenen Territorialgrenzen herausgebrochen und haben dem Evangelium in vielen Völkern Raum geschaffen. Die praktischen Erfordernisse der Missionsarbeit verschiedenster Kirchen in fremden Völkern machten neue Formen regionaler Zusammenarbeit unausweichlich. Insofern kann man die Mission tatsächlich als die Mutter der oekumenischen Bewegung bezeichnen.

Aber die Kirchengeschichte zeigt bei genauerem Hinsehen sehr schnell, daß die Diaspora die frühere, schnellere, wirkungsvollere und zukunftsträchtigere Trägerin des Evangeliums in die Welt und darum auch Wegbereiterin der Oekumene gewesen ist.

Das läßt sich schon aus der Heiligen Schrift ersehen: Als die erste Verfolgung über die christliche Gemeinde in Jerusalem hereinbrach und Stephanus ihr Opfer geworden war, blieben die Apostel weisungsgemäß in Jerusalem; aber die Gemeindeglieder zerstreuten sich in die engere und weitere Umgebung von Jerusalem, um sich der Verfolgung zu entziehen. Obwohl das kein heldenmütiges Zeugnis des Glaubens war, gab es unter diesen zerstreuten Christen immer wieder solche, die es nicht lassen konnten, von dem zu erzählen, was sie in Jerusalem von Jesus Christus gehört und gesehen hatten, von seinen Wundertaten und Predigten, von seinem Leiden, Sterben und Auferstehen. So breitete sich die Kunde von Jesus Christus durch das Schicksal der Zerstreuung und das Zeugnis von Laien-Christen sehr schnell aus (vgl. Apgesch. 8 u. 11). Die Apostel konnten an vielen Orten an diese Vorgänge anknüpfen. Paulus schrieb seinen gewichtigsten Brief an die ihm unbekannteste Gemeinde in Rom, wo sich schon ohne unmittelbare apostolische Wirksamkeit Gruppen von Christen in der Zerstreuung gesammelt hatten.

Das ist in der ganzen Geschichte der Kirche so geblieben. Die Mission als die geordnete Sendung von Boten Christi in andere Völker und Länder ist immer begleitet und vorbereitet worden durch die nicht organisierte, aber faktische Ausbreitung der Kunde des Evangeliums durch Christenmenschen in der Zerstreuung. Ob es nun Soldaten gewesen sind oder Händler, Siedler, Abenteurer oder um ihres Glaubens willen Verfolgte — aus ihnen erwachsen immer wieder Zeugen Jesu Christi und Zellen christlicher Gemeinden.

Selbstverständlich steht diese Ausbreitung des Evangeliums durch die Diaspora in engstem Zusammenhang mit den geschichtlichen Machtkonstellationen der jeweiligen Epoche. Die Vormachtstellung des Römischen Reiches in der alten Zeit, der Glanz des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation im Mittelalter, die Weltmacht der Habsburger und die Weltgeltung des Britischen Empires haben jeweils in ihrer Epoche Christenmenschen in Marsch gesetzt, neue Länder erobert und besiedelt und so mit Absicht oder ohne Absicht — mitunter auch gegen ihren Willen — die Voraussetzungen dafür geschaffen, daß sich christliche Gemeinden und Kirchen in anderen Ländern sammeln konnten. Ganze Kontinente wie Nordamerika, Südamerika, Südafrika, Australien und Neuseeland sind auf diese Weise erobert und christianisiert worden.

Man wird dabei jedoch den entscheidenden Einschnitt der Reformation im 16. Jahrhundert nicht übersehen können. Die röm.-kath. Kirche des Mittelalters mit ihrer ungebrochenen Idee der Einheit von Kirche und Staat hat die Christianisierung und Missionierung ihrer neueroberten Gebiete als selbstverständliche programmatische Forderung verstanden. Das zeigt sich heute noch in jenen Gebieten die von Spanien und Portugal her kolonisiert wurden, wie z. B. Latein-Amerika. Dort bekennt sich die Bevölkerung heute in ihrer überwiegenden Mehrheit zum Christentum. Dagegen haben die Weltreiche, die nach der Reformation von protestantischen Ländern begründet wurden, die Einheitsidee preisgegeben und sich darum auch der Missionierungsaufgabe entzogen. Die Aktivität der christlichen Kirchen in protestantischen Kolonialgebieten mußte sich in eigener Initiative entfalten und dabei z. T. erhebliche Widerstände der politischen Mächte und der Handelsinteressenten überwinden. Man kann sich im Hinblick auf die heutige politische Situation in Asien und Afrika fragen, ob die gebrochene Haltung der protestantischen Kolonialmächte zur Mission nicht ein schicksalhaftes Versagen der Kirche darstellt. Man kann beklagen, daß jene Einheitsidee des Mittelalters durch die Reformation verloren ging. Man wird aber nicht bezweifeln können, daß sie unwiederbringlich dahin ist. Vor allem aber wird man zugestehen müssen, daß die reformatorischen Kirchen im Schmelztiegel der Diasporasituation innerlich erneuert worden sind.

Man kann sich diesen Erneuerungsprozeß gar nicht dramatisch und weitreichend genug vorstellen. In Europa konsolidierte sich das reformatorische Verständnis des Christentums — theologisch und zeitgeschichtlich bedingt — in verschiedenen Staats- und Landeskirchen mit all ihren Licht- und Schattenseiten. Zu den Schattenseiten gehört es zweifellos, daß eine Staats- oder Volkskirche sich wesentlich um sich selbst bekümmert und

über ihre eigenen Territorialgrenzen selten hinausdenkt — es sei denn, daß das Territorium selbst sich durch Machterweiterung vergrößert. Darum hat es auch sehr lange — ja, viel zu lange gedauert, bis von diesen traditionsgebundenen Kirchen her der Weg des Evangeliums in die Welt der Völker durch Diaspora und Mission bewußt wahrgenommen und gefördert wurde. Gleichzeitig aber haben sich die evangelischen Kirchen in den neuen Kontinenten durch die Auswanderer neu formiert. Das geschah keinesfalls in einer Art Triumphzug sondern unter schwersten Niederlagen und Verlusten. Bei den meisten Auswanderern war das evangelische Glaubenserbe so schwach geworden, daß es schnell verloren ging, als es nicht durch die in der alten Heimat selbstverständlich vorhandene Organisation der verfaßten Kirche am Leben erhalten wurde. Es sind immer nur Einzelpersonen gewesen, die ihrem Glaubenserbe auch in der Neuen Welt bewußt die Treue gehalten haben. Sie haben sich in ihren neuen Siedlungsgebieten aus eigenem Entschluß und mit Einsatz eigener Mittel zu neuen Gemeinden gesammelt. Ja, die Krisis der Auswanderung wurde für sie der Schmelztiegel eines neuen bewußten persönlichen Glaubens- und Gemeindelebens. Aus diesem Ansatz heraus läßt sich allein das Sendungsbewußtsein der Freiwilligkeitskirchen in Amerika und anderen Teilen der Welt verstehen. Die so aus der Zerstreung gewachsenen Gemeinden bewiesen, daß die Kirche Jesu Christi nicht allein aus der Tradition lebt und leben kann, sondern daß sie die Kraft und die Verheißung hat, unter allen Umständen in allen Kontinenten neu lebendig zu werden. Obwohl Millionen von Auswanderern den Kontakt zu ihrer bisherigen Kirche verloren haben und damit der Kirche überhaupt entfremdet wurden, hat diese Neugeburt evangelischen Kirchentums aus der Diaspora heraus der ganzen Kirchengeschichte der Neuzeit ihren Stempel aufgeprägt. Denn aus dem freiwilligen Zusammenschluß zu eigenständigen Kirchen und aus der Erweckung des Glaubenslebens heraus ergaben sich als vordringliche Aufgaben ganz notwendig die Evangelisation in ihrer eigenen Umgebung und Mission in allen Teilen der Welt.

Wenn wir gefragt hatten, in welcher Weise die Diasporakirchen in Neu-Delhi vertreten waren, dann müssen wir zum Verständnis der ganzen oekumenischen Situation deutlich machen, daß es im Oekumenischen Rat der Kirchen nicht nur zwei geschichtliche Gruppen, die „alten“ und die „jungen“ Kirchen gibt, sondern drei strukturell verschiedene Typen:

1. die europäischen Staats- und Volkskirchen,
2. die aus der Diaspora erwachsenen überseeischen Freiwilligkeitskirchen und
3. die aus der Mission erwachsenen Kirchen in Asien und Afrika.

Wenn wir im folgenden die Grundentscheidungen von Neu-Delhi vom Gesichtspunkt der Diaspora her abzuhorchen versuchen, wird uns sehr schnell deutlich werden, daß diese Gruppierung der Mitgliedskirchen des Oekumenischen Rates uns erst den Schlüssel in die Hand gibt, um das innere Ringen mit den oekumenischen Problemen und den echten Fortschritt, der in Neu-Delhi erzielt wurde, zu verstehen. Um der Vereinfachung willen sei es uns erlaubt, die drei Typen abgekürzt zu bezeichnen als „Volkskirchen“, „Diasporakirchen“ und „Missionskirchen“.

3. Die Integration von Mission und Kirche

Die feierliche Integration des Internationalen Missionsrates und des Oekumenischen Rates der Kirchen wurde gleich zu Beginn der Vollversammlung in Neu-Delhi vollzogen. Sie ist das Ergebnis vieljähriger mühevoller, aber mit unendlicher Geduld und Kompromißbereitschaft geführter Verhandlungen in dem von beiden Weltorganisationen eingesetzten Verbindungsausschuß. Da beide Organisationen dieser Integration zustimmen mußten, und sie für beide Verfassungsänderungen mit sich brachten, war die Diskussion um das Für und Wider der Integration schon Jahre vorher in voller Breite sowohl in den Missionsräten wie in den Gremien des Oekumenischen Rates geführt worden. In dieser Diskussion prallten die fast zwingenden Gründe der organisatorischen Vereinfachung hart auf die dagegenstehenden grundsätzlichen theologischen Bedenken. Organisatorisch gesehen, mußte jedermann einsehen, daß es auf die Dauer schwer verantwortet werden kann, daß zwei globale Organisationen praktisch von denselben Männern nebeneinander her betrieben wurden. Aber theologisch gesehen mußte es als Quadratur des Zirkels erscheinen, das dynamische Element der Mission mit dem statischen Element der Kirchentümer zu einer organischen Einheit zu verschmelzen. Je weniger eine Kirche als solche unmittelbar sich an der Aufgabe der Äußeren Mission beteiligt, um so stärker mußte sie Hemmungen haben, sich durch die Integration für das Gesamtwerk der Mission verantwortlich machen zu lassen. Man muß aber umgekehrt auch sagen: je echter und ursprünglicher eine Missionsgesellschaft sich selbst als Erneuerungsbewegung der Kirche versteht, als *ecclesiola in ecclesia*, Sammlung des gläubigen Volkes Gottes innerhalb der in Traditionen erstarrten Kirchentümer, um so mehr mußte sie Bedenken tragen, das Wohl und Wehe ihrer Arbeit eben diesen Kirchen zu überantworten.

Der Widerstand der orthodoxen Kirchen gegen die Integration ist publizistisch besonders hervorgehoben worden. Er war, kurz gesagt, darin begründet, daß weite Gebiete der orthodoxen Kirchen selbst Objekt prote-

stantischer Missionsunternehmungen sind. Es ist verständlich, daß darum die orthodoxen Kirchen diesen schon lange beklagten Zustand nicht durch eine Zustimmung zur Integration sanktionieren wollten. Daß sie schließlich doch nicht dagegen gestimmt haben, sondern sich z. T. der Stimme enthalten haben und z. T. auf Betreiben des oekumenischen Patriarchen von Konstantinopel für die Integration gestimmt haben, ist ein großartiges Ergebnis geduldiger Verhandlungsführung und der darin erreichten Klärung von Mißverständnissen.

Der positive Abschluß der Integrationsverhandlungen wurde dadurch erreicht, daß bei der Überarbeitung des ersten Entwurfes des Integrationsplanes im zweiten Entwurf der Charakter des Oekumenischen Rates der Kirchen als eines Rates von Kirchen wiederhergestellt wurde. Das anfänglich vorgesehene Recht des Internationalen Missionsrates und der regionalen Christenräte, Delegierte zur Vollversammlung zu entsenden, wurde im endgültigen Integrationsplan wieder gestrichen. Nur Kirchen dürfen Delegierte entsenden, sollen dabei aber die Männer der Mission mitberücksichtigen. Das war eine sehr weitreichende Vorentscheidung, deren Bedeutung man nur abmessen kann, wenn man die grundsätzlich regionale Struktur der Missions- oder Christenräte zu würdigen vermag.

Der Deutsche Evangelische Missionsrat — um nur ein Beispiel zu nennen — umfaßt alle protestantischen Missionsunternehmungen innerhalb Deutschlands, von den großen bekannten Gesellschaften innerhalb Landeskirchen bis zu den freikirchlichen, methodistischen, baptistischen, lutherisch-freikirchlichen und extrem glaubens-missionarisch ausgerichteten Unternehmungen, die z. T. im scharfen Widerspruch zu den Landeskirchen stehen. Das einzig Gemeinsame ist für sie alle die Verantwortung für die Sendung des Evangeliums in die Welt der Völker. Der Deutsche Evangelische Missionsrat hat es verstanden, ein großes Maß praktischer Zusammenarbeit zu ermöglichen, ohne dabei die Grundsätze der einzelnen Gesellschaften zu verletzen. Es ist verständlich, daß ihm alles daran liegen mußte, diese bewährte regionale Zusammenarbeit nicht zu gefährden.

Wenn wir an die nationalen oder regionalen Christenräte in Asien und Afrika denken, ist die konfessionell-kirchliche Buntscheckigkeit noch viel größer, aber um so kostbarer auch das Gut der einheitlichen Zusammenarbeit dieser christlichen Gruppen angesichts der überwältigenden nicht-christlichen Mehrheitsverhältnisse in Asien und Afrika. Gerade die unüberschaubare Fülle verschiedenster Missionsgesellschaften, die oft im engen Raum in Asien und Afrika nebeneinander und z. T. gegeneinander arbeiten, hatte ja diese praktische regionale Zusammenarbeit so dringlich gemacht. Die Missionsräte standen darum vor der Frage, ob sie die praktisch erreichte

und viel weiter gespannte Einheit in ihrer betreffenden Region durch die Verschmelzung mit dem Oekumenischen Rat der Kirchen aufs Spiel setzen durften. Gerade die unabhängigsten und intransigentesten Missionen hatten naturgemäß schwerste Bedenken zu überwinden, sich in die Organisation des Oekumenischen Rates der Kirchen einzuordnen.

Trotzdem ist die Integration gelungen. Sie hat ihren Preis gekostet insofern als drei regionale Missionsräte aus dem Internationalen Missionrat ausgeschieden sind. Aber auch hier darf man mit Dank feststellen, daß die Verluste im Endeffekt sehr viel geringer sind, als man lange Zeit befürchten mußte. Dazu hat die flexible Organisation der neugebildeten „Kommission und Abteilung für Mission und Evangelisation“ innerhalb des Oekumenischen Rates der Kirchen und die differenzierten Formen der unmittelbaren oder mittelbaren Mitgliedschaft erheblich beigetragen.

Fragt man sich, welche Kräfte der Integration zum Siege verholfen haben, wird man in erster Linie auf das ungestüme Drängen der Kirchen in Asien und Afrika verweisen müssen. Sie stehen dabei natürlich in dem übermächtigen Sog der weltpolitischen Wandlungen und ihres eigenen leidenschaftlichen nationalen Freiheitskampfes. Die aus der Missionsarbeit erwachsenen jungen Kirchen in Asien und Afrika wollen endlich vom Gängelband der Missionsgesellschaften und von letzten Restbeständen irgendwelcher Abhängigkeit befreit sein. Sie wollen und müssen als gleichberechtigte Partner in der Familie der christlichen Kirchen anerkannt und respektiert werden. Dieses auch kirchlich-theologisch legitime Ziel wird von allen Missionsgesellschaften anerkannt. Zur Diskussion steht nur das Tempo der Entwicklung auf diesem Wege. Die lange gehegte Überzeugung, daß zur vollen Selbständigkeit einer Kirche nicht nur ein dementsprechendes Verfassungsstatut, nicht nur ein gesunder organischer Aufbau eines gründlich vorgebildeten Pfarrerstandes, sondern auch eine gewisse wirtschaftliche und finanzielle Selbständigkeit notwendig ist, hat sich im Drang der überstürzten politischen Entwicklungen als überholt erwiesen. Es kann in der Tat kein Einsichtiger leugnen, daß die völlig veränderten weltpolitischen Tatbestände das mitunter allzu behutsame Konzept mancher Missionsgesellschaften zur Revision zwingen. Die verantwortlichen Führer der Kirchen in Asien und Afrika sind es ihren Kirchen und ihrer Umwelt schuldig, daß sie als freie und unabhängige Partner in der Gemeinschaft der Kirchen dastehen. Ist es doch ein Wunder Gottes, daß sich trotz der politischen, rassischen und kulturellen Komplexe gegen die Epoche der Vorherrschaft des weißen Mannes die jungen Kirchen inmitten der Anfechtungen und Anfeindungen behaupten und engste positive Beziehungen zu den Schwesterkirchen in der Welt in voller Überzeugung bejahen. Darum wird man

den Kampf der jungen Kirchen für die Integration nur voll verstehen und sich ihres Erfolges nur von ganzen Herzen freuen können.

Trotzdem braucht man nicht Prophet zu sein, um zu urteilen, daß die Integration nicht erfolgt wäre, wenn darüber nur die europäischen Volkskirchen und die jungen Kirchen in Asien und Afrika verhandelt hätten. Der entscheidende Beitrag für diese Entwicklung ist von den Diasporakirchen her gekommen.

Diese für viele überraschende Feststellung wird sofort plausibler, wenn wir nach dem Verhältnis von Kirche und Mission in den drei genannten Typen von Mitgliedskirchen des Oekumenischen Rates der Kirchen fragen. Die europäischen reformatorischen Volkskirchen sind durch ihre eigene territoriale Geschichte viel zu lange Zeit daran gehindert worden, die Sendung des Evangeliums in die Welt der Völker unmittelbar zu vollziehen. Die moderne Missionsepoche ist eine Frucht von Pietismus und Erwekungsbewegung. Daraus folgt, daß jene Kreise, die sich der Mission verpflichtet wußten, sich zu besonderen Missionsgesellschaften zusammenschließen mußten. Das geschah lange Zeit im kritischen Gegenüber zur Staats- oder Landeskirche. Erst allmählich entwickelte sich daraus ein freundliches Nebeneinander und schließlich immer mehr ein Miteinander des stellvertretenden Dienstes. Auf den deutschen Raum gesehen steckt die Integration von Mission und Kirche organisatorisch noch in ihren Anfängen. Die Diskussion ist eigentlich erst als Echo der globalen Integrationsverhandlungen in Gang gekommen. Wir stehen dabei vor der eigenartigen Tatsache, daß theologisch-kirchliche Einwendungen kaum noch erfolgen. Auf seiten der Volkskirchen besteht eine große Offenheit für Maßnahmen der Integration. Die Hemmungen liegen im allgemeinen bei den Missionsgesellschaften die in Sorge sind, daß die Dynamik der Mission durch die Integration schaden leiden könnte.

Für die Diasporakirchen in der weiten Welt, besonders in den Vereinigten Staaten von Amerika, war die Integration von Kirche und Mission überhaupt niemals problematisch. Denn sie wird seit der Konsolidierung der Diasporakirchen ganz selbstverständlich praktiziert. Das gerade war die Frucht der Erneuerung der Kirche der Reformation aus ihrer Diasporasituation in der neuen Welt. Hier, wo keine staatskirchlichen Gegebenheiten, kein landesherrliches Summepiskopat, keine kirchliche Auffangstellung für die immer wachsenden Scharen der Einwanderer vorhanden war, mußten sich die Gemeinden, Synoden und Kirchen, die sich nach dem Freiwilligkeitsprinzip formierten, von vornherein ihrer missionarischen Dimension bewußt sein. Dabei ging die Sammlung der zerstreuten entkirchlichten Glieder Hand in Hand mit der bewußten Sendung von Boten Christi

in die Welt. Heidenmission und Volksmission waren von vornherein zentrale Funktionen der sich aus der Zerstreung sammelnden Gemeinden. Auch hier haben verschiedene Wellen der Erweckungsbewegung die Entwicklung fruchtbar gefördert, bei denen Querverbindungen zu Europa feststellbar sind; aber im Unterschied zu Europa — von dem sich die Vereinigten Staaten ja in einem langen zähen Kampf die Unabhängigkeit erkämpfen mußten —, ist die Integration von Mission und Kirche nicht der Endpunkt einer mühevollen Entwicklung, sondern der Ausgangspunkt eines neuen Selbstverständnisses der Kirche.

Wenn man versuchen will, die Bedeutung der Integration für den dritten Typ, die Missionskirchen, zu umreißen, dann wird man keinesfalls nur auf die oben erwähnte Linie der nationalen Freiheitsbewegung und Selbstachtung abstimmen dürfen, man muß vielmehr im Auge behalten, daß es für alle Missionskirchen eine Existenzfrage darstellt, ob sie sich die missionarische Dimension erhalten können. Die z. T. romantischen Vorstellungen von der selbstverständlichen missionarischen Aktivität der Missionskirchen bedürfen an manchen Punkten einer energischen Revision. Es gibt glücklicherweise auch Beispiele dafür, daß junge Christengemeinden in Asien und Afrika das durch die Boten Jesu Christi ihnen vermittelte Evangelium nicht nur selbst annehmen, sondern mit Leidenschaft in ihre Umgebung hineintragen. Das Bild, daß das Wort Gottes wie ein Steppenbrand durch die Welt läuft, wird immer wieder durch wunderbare Ausnahmen bestätigt. Aber man kann es nicht als ein automatisch wirkendes Gesetz verstehen, sondern muß nüchtern in Rechnung stellen, daß die volle Verantwortung der Kirche für die Mission für die Kirchen in Asien und Afrika eine geistliche Überforderung sein kann. Wer kann es diesen Kirchen verdenken, daß sie stark absorbiert werden von den täglichen Sorgen und Nöten des Kampfes um die Selbsterhaltung. Ihre geringe Zahl angesichts der nichtchristlichen Umgebung, die scharfe Kritik der öffentlichen Meinung in den neuerstandenen Nationalstaaten, die in den Christengemeinden unliebsame Restbestände der Kollaboration mit den Kolonialherren erblickt; das Wiedererstarben der nichtchristlichen Religionen, die sich verständlicherweise als Nationalreligionen empfehlen und alle Möglichkeiten der neuen machtpolitischen Konstellationen ausschöpfen; die so naheliegende Versuchung angesichts dieser Situation sich auf sich selbst zurückzuziehen, auf den missionarischen Vorstoß zu verzichten und sich im „schweigenden Dienst“ zu bewähren; die harte Notwendigkeit, das eigene Kirchenwesen trotz der ständig fehlenden finanziellen Mittel und der viel zu geringen und nicht ausreichend ausgebildeten Mitarbeiter aufzubauen — das alles sind die nüchternen Faktoren, die in den jungen Kirchen in Asien und Afrika

die missionarische Dimension beeinträchtigen. Erst wer diese Situation in Rechnung stellt, kann ermessen, wie brennend sich das Problem der Integration für die jungen Kirchen darstellt. Es kommt eben alles darauf an, daß sie sich trotz dieser hemmenden Faktoren nicht in die Defensive hineindrängen lassen, sondern sich als Werkzeuge der Offensive des Evangeliums bewähren. Das nationale Freiheitsbewußtsein ist nur der äußere Begleitumstand, der sie zur vollen Selbständigkeit zwingt. Das innerlich zwingende Motiv ist die Frage, ob die Vorposten der Christenheit in Asien und Afrika von den politischen und geistigen Strömungen ihrer Umwelt überrollt werden und in wenigen Jahren verschwunden sind — wie es Historiker und Politiker erhoffen — oder ob sie selbst zum vollen Mannesalter herangewachsene, im Evangelium begründete, zeugniskräftige Faktoren der Sendung sind. Während also die Integration für die europäischen Volkskirchen noch vollzogen werden muß, während sie in den Missionskirchen in Asien und Afrika die Existenzfrage schlechthin darstellt, ist sie für die Diasporakirchen selbstverständliche Praxis. Die Hartnäckigkeit und Leidenschaft, mit der dieses Ziel aufgerichtet und von den Diasporakirchen in Amerika verfolgt wird, wird erst verständlich angesichts der schwerfälligen Tradition und Stagnation in Europa und der brennenden Revolution und drohenden Isolation und Annihilation in Asien und Afrika.

Erst in diesen Perspektiven gesehen, gewinnt der Bericht der Sektion „Zeugnis“ in Neu Delhi Farbe und Konturen. Wenn wir diesen Bericht von unseren gewohnten Voraussetzungen in Deutschland her analysieren, werden wir vor manchen gewagten Formulierungen zurückschrecken. Wir werden die einzelnen Sätze nicht allzusehr auf die Goldwaage legen dürfen, weil sie in der Hetze der Tage von Neu-Delhi entstanden sind. Die entscheidenden Gesichtspunkte stellen trotzdem eine großartige Herausforderung zum Nachdenken und Mitvollziehen dar. Der Bericht ist gekennzeichnet durch die schweren Krisen unserer Zeit, die Gericht und Gnade in sich bergen. Gott will sein Volk herausfordern, ihn als den wahren Herrn aller Welt zu bezeugen. Dabei darf die Christenheit sich dessen getrösten, daß letztlich der dreieinige Gott selber sein eigener Zeuge in der Welt ist. Er erwartet allerdings auch von seinem Volk, daß es sich die Kategorien des Zeugnisses immer wieder durch das Wirken Gott des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes geben läßt. Nur hier erwächst jene unbedingte Solidarität mit allen Menschen die alle Missionsmethodik bestimmen muß; jenes Verständnis für die Selbstbezeugungen Gottes auch in der Welt der Religionen; jene „Identifikation“ mit der jeweiligen Umwelt derer, die das Evangelium hören; jener „Dialog“ als die eigentliche Kommunikation des Evangeliums.

Besonders weittragend sind die Aussagen über die missionarische Struktur der Gemeinde, weil hier die Funktionen der Amtsträger offenbar völlig in den Hintergrund gedrängt werden gegenüber der vorrangigen Betonung des Laienapostolates. *„Das Gebot, Christus zu bezeugen, ist jedem Glied seiner Kirche gegeben. Es ist ein Gebot, das der ganzen Kirche gilt: das ganze Evangelium der ganzen Welt zu bringen. . . . In der Fülle dieses gemeinsamen Zeugnisses hat jeder einzelne Christ seinen eigenen und einzigartigen Beitrag zu leisten entsprechend den Gaben des Geistes, die er empfangen hat . . . Es liegt auf der Hand, daß das christliche Zeugnis, soll es in alle diese Bereiche, in denen die Arbeit der Welt vor sich geht, eindringen, durch Laien dorthin getragen werden muß. Sie allein können christliches Urteil in allen Bereichen des Lebens, in Industrie und Handel, wissenschaftlicher Forschung und gesellschaftlicher Organisation und in all den anderen Tätigkeitsgebieten, welche die Alltagswelt ausmachen, wirksam zur Geltung bringen . . . Nur Laien können zu ihren Arbeitsgenossen so sprechen, daß ihre gemeinsame Verflochtenheit mit der Arbeit, in der sie stehen, dabei deutlich wird . . .“* Die Aufgabe des Pfarrers ist es, die Laien für ihre missionarische Funktion auszurüsten. *„Der Pfarrer darf dabei nicht versuchen, dem Laien darüber Vorschriften zu machen, wie er sein Zeugnis auszurichten oder seine Arbeit zu tun habe, denn nur der Laie kann seine Arbeit in seinem ganzen Ausmaß verstehen.“* Die Gemeinden müssen sich in einzelne „Zellen“ oder Gruppen aufgliedern, die in ihrem jeweiligen Lebensbereich sich als Zeugen des Evangeliums bewähren. Der Gemeindegottesdienst wird dann die verschiedenen Zellen zusammenbringen und vereinen und aufs neue für ihren missionarischen Dienst zurüsten.

Wer noch Restbestände der „Pastorenkirche“ in sich trägt, kann über solche Forderungen nur erschrecken; aber hinter diesen Forderungen steht die hundertjährige Erfahrung der Kirchen aus der Diaspora, die nach diesen Lebensgesetzen gewachsen sind. Die Kirche muß wieder zu einer „Kirche der Pilgrimme“ werden, die *„kühn wie Abraham in die unbekannte Zukunft vorwärtsschreitet, die sich nicht fürchtet, die Sicherheiten ihrer herkömmlichen Strukturen hinter sich zu lassen, die zufrieden ist, im Zelt ständiger Wanderungsbereitschaft zu wohnen und die auf die Stadt wartet, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist.“*

Hinter solchen Sätzen steht der heiße Atem und das Sendungsbewußtsein solcher Kirchen, die sich im Läuterungsfeuer der Diaspora neu geformt haben. Die Diasporakirchen in USA sind auf dem Wege zur Selbständigkeit und Eigenverantwortung den noch jüngeren Kirchen in Asien und Afrika um ein bis zwei Jahrhunderte voraus. Sie selbst schleppen schon ein beträchtliches Gewicht an Marschgepäck der Tradition mit sich herum. Sie spüren auch die Versuchung, durch das Schwergewicht ihrer Traditionen

sich in sich selbst zu verfestigen und dem Hang zur Statik zu verfallen. Da ist es aber gerade immer wieder der Blick auf die europäischen Volkskirchen und ihre noch viel schwerer lastende Traditionsgebundenheit, der die Diasporakirchen warnt und ihnen hilft, das dynamische Element der Freiwilligkeitskirchen lebendig zu erhalten.

Es soll hier gar nicht die These vertreten werden, daß die Sicht der Diasporakirchen nun auf jeden Fall immer richtig und ausschlaggebend sein muß. Das Geheimnis der oekumenischen Zusammenarbeit liegt darin, daß alle drei Typen von Kirchen die im Oekumenischen Rat beieinander sind, miteinander um den rechten gemeinsamen Weg ringen. Denn jeder Typ hat sein Pfund beizutragen und bedarf mit seiner Sicht der Dinge der Korrektur durch die anderen Typen der Kirche.

Während die Diasporakirchen und noch stärker die Missionskirchen gegen das dogmatische Marschgepäck der europäischen Volkskirchen rebellieren, wird ein notwendiger und unvertretbarer Beitrag der europäischen Kirchen darin bestehen müssen, auf die Kontinuität der zentralen Inhalte des Evangeliums hinzuweisen und vor leichtfertigen Neuerungen zu warnen. Dazu geben die vorgelegten Berichte von Neu-Delhi reichlich Gelegenheit. Hier sei nur auf die grundlegende Diskussion verwiesen, die über das Verhältnis der christlichen Botschaft zu den nicht-christlichen Religionen in Neu-Delhi aufgebrochen ist. Der Bericht und Kommentar zu Neu-Delhi in der „Luth. Rundschau“ 12. Jg. Heft 2 vom Mai 1962 Seite 123ff. zeigt die Lebendigkeit der Diskussion an diesem Punkte, in dem er die Vorstadien der jetzigen Fassung des Abschnittes 17 im Bericht „Zeugnis“ wiedergibt. Die jetzt vorliegende Fassung lautet:

„Wir sind uns dessen bewußt, daß dieser Glaube tiefgreifende Bedeutung gewinnt, wenn wir hinausgehen, um Menschen anderer Religionen zu begegnen. Wir vertreten aber unterschiedliche Meinungen, wenn wir versuchen zu definieren, wie jene Menschen sich gegenüber dem Wirken Gottes unter ihnen verhalten und wie sie darauf antworten. Wir freuen uns feststellen zu können, daß man sich im Rahmen der Studienarbeit über „Das Wort Gottes und der moderne nichtchristliche Glaube“ dieser Frage besonders annehmen wird. Wir möchten die Dringlichkeit dieser Untersuchung noch einmal unterstreichen. In unseren Kirchen haben wir nur wenig Verständnis für die Weisheit, Liebe und Macht, die Gott den Menschen anderer Religionen und solchen ohne Religion gegeben hat, wie auch von den Wandlungen, die in anderen Religionen durch ihre ständige Berührung mit dem Christentum erfolgt sind. Wir müssen das Gespräch über Christus mit ihnen in dem Bewußtsein aufnehmen, daß Christus durch uns zu ihnen und durch sie zu uns spricht.“

Diese Sätze stellen in dieser Form einen Kompromiß dar zwischen der

kühnen Bereitschaft einzelner Theologen aus den jungen Kirchen, das Walten des Dreieinigen Gottes in der Gesamtgeschichte der Menschheit und darum auch in den Heiligen Schriften nichtchristlicher Religionen wiederzuerkennen, und den durch die Reformation und durch die dialektische Theologie geschärften Wunsch der europäischen Theologen, die Einzigartigkeit der Offenbarung Gottes in Christus deutlich zu bekennen. Die Arbeiten von Karl Barth und ihre Auswertung für die Missionstheologie durch Hendrik Krämer, die scharfen Auseinandersetzungen der Bekennenden Kirche und der Deutschen Christen scheinen für manche asiatischen Theologen vergessen oder unbeachtlich geworden zu sein.

Die theologischen Probleme der „Ur-Offenbarung“, der thomistischen Stockwerk-Theorie, der „Anknüpfung“, der „Ebenbildlichkeit“, also kurz das reformatorische Grundproblem von Gesetz und Evangelium, werden aufs neue bedacht werden müssen, wobei eben wieder das „Miteinanderfragen“ und „Sich-gegenseitig-in-Frage-stellen“ der drei verschiedenen Typen ausschlaggebend ist. Wir würden jedenfalls den Missionskirchen einen schlechten Dienst erweisen, wenn wir die deutsch-christliche These, daß das Alte Testament der Juden „Sachsenspiegel“ sei, den wir durch unsere altgermanische Religion ersetzen können, in der Form wieder-aufleben lassen, daß die Heiligen Schriften nichtchristlicher Religionen an die Stelle des Alten Testaments treten können.

4. Die neue Vision der Einheit

Die zweite Grundentscheidung von Neu-Delhi betrifft die einmütige Entgegennahme der neuen Formel über die sichtbare Einheit der Kirche, wie sie vom Oekumenischen Rat der Kirchen erstrebt wird.

Zum Verständnis des Gewichtes dieser Formel, wie sie sich in Absatz 2 des Berichtes der Sektion „Einheit“ findet, möge der Hinweis dienen, daß diese wenigen Zeilen im Unterschied zu allen übrigen umfangreichen Sektionsberichten sich auf eine Formulierung stützen, die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in jahrelanger Vorarbeit geschaffen und von dem Zentralauschuß in St. Andrews 1960 als Vorlage für die Vollversammlung gebilligt wurde. Alle übrigen Teile dieses und auch der anderen Sektionsberichte sind während der Wochen in Neu-Delhi selbst entstanden. Das wird man bei ihrer Analyse berücksichtigen müssen, weil es in der Kürze der Zeit einfach nicht gelingen konnte, die Ergebnisse der verschiedenen Unterausschüsse völlig aufeinander abzustimmen. Es erfordert keine Mühe, in den verschiedenen Abschnitten der Sektionsberichte Ungereimtheiten, ja Widersprüche, zu entdecken.

Die Arbeitsmethodik von Neu-Delhi unterschied sich grundlegend von der

letzten Weltkirchenkonferenz in Evanston 1954. Damals war ein umfassendes Studiendokument über „Christus, die Hoffnung der Welt“ von einem festen Kreis führender Theologen aus aller Welt in sorgfältiger Vorarbeit erstellt worden, mit dem die Vollversammlung sich auseinandersetzen konnte. Die ganze Kunst der Verhandlungsführung in Evanston mußte darin bestehen, dieses umfassende, sorgfältig abgewogene Dokument nicht durch plötzliche Geistesblitze der Delegierten aus dem Gleichgewicht zu bringen. Diese Methode von Evanston hat mancherlei Kritik erfahren, obwohl ihre Vorzüge unverkennbar sind. Der Zentralausschuß hat aber für Neu-Delhi daraus die Folgerung gezogen, daß kein Studiendokument vorgelegt wurde, sondern nur das Material über die Arbeit des Oekumenischen Rates in umfassender Weise vor den Delegierten ausgebreitet wurde. Dadurch wurde die völlige Freiheit der Vollversammlung zu sagen, was sie will und kann, hervorragend gewahrt. Aber es war ein nicht geringes Wagnis, daß man Dutzenden von Sektionen und Kommissionen und deren Unterabteilungen zumutete, aus dem Augenblick heraus und auf Grund z. T. sehr divergenter und mitunter auch abseitiger Äußerungen in den Gruppen selbst ausgereifte und abgewogene Stellungnahmen zu produzieren, die unter der Autorität der Vollversammlung veröffentlicht werden konnten. Bei dieser Methode konnte es nicht ausbleiben, daß den Männern in den Formulierungsausschüssen eine sehr große Verantwortung zugeschoben wurde. Professor J. Robert Nelson spricht aus eigener Erfahrung, wenn er sagt: *„Von den Berichten, die schließlich als Antwort auf die gestellten Fragen zum Vorschein kommen, konnte man nur sehr oberflächlich sagen, daß sie das geprüfte Denken von den mehreren hundert Delegierten jeder Sektion repräsentierten, denn die Verfasser selbst hatten den Vorteil, ihre eigenen Lieblingsgedanken hineinzuschreiben (da ich selbst einer von ihnen war, weiß ich das und bekenne es!).“* (Zitiert aus der Oekumenischen Rundschau, Jahrgang 11, Heft 3, Mai 1962, Seite 149).

Im Unterschied zu dieser nicht ganz unbedenklichen Gesamtmethodik von Neu-Delhi handelt es sich, wie gesagt, bei dieser Formel für die erstrebte sichtbare Einheit der Kirche um eine sehr sorgfältig vorbereitete und ausgefeilte Formulierung. Es ist dem überaus großen Geschick des Vorsitzenden der Sektion „Einheit“, dem langjährigen Sekretär von „Faith and Order“, dem jetzigen Bischof von Bristol Oliver Tomkins, zu danken, daß diese Formulierung nicht nur nicht in der Diskussion zerredet oder entstellt wurde, sondern daß sie sogar in drei Einzelheiten verbessert das Abenteuer der Vollversammlung überstanden hat.

Der Versuch, die sichtbare Einheit der Kirche Jesu Christi, wie sie von dem Oekumenischen Rat der Kirchen erstrebt wird, überhaupt auszuspre-

chen und eine Formulierung dafür zu finden, stellt in sich selbst eine folgenreiche Weichenstellung für den Oekumenischen Rat der Kirchen dar. Ernst Kinder charakterisiert diesen Vorgang als „Ende der ekklesiologischen Neutralität des Oekumenischen Rates“ (vgl. ELKZ, Nr. 15, 1961, Seite 105—110 und Lutherische Monatshefte Januar 1962, Seite 13ff.). Man wird in der Tat zu keinem anderen Schluß kommen können.

Bislang war für das Selbstverständnis des Oekumenischen Rates die Toronto-Erklärung von 1950 maßgebend. Sie versucht, die ekklesiologische Neutralität des Oekumenischen Rates zu bewahren und konnte darum nur zu sehr paradoxen Aussagen über das Miteinander der verschiedenen Kirchen im Oekumenischen Rat gelangen. (Vgl. zu diesem ganzen Fragenkomplex auch meinen Aufsatz im Informationsblatt 1961, Heft 1, Seite 5ff.) Obwohl in Abschnitt 49 des Berichtes der Sektion „Einheit“ erklärt wird, daß die Toronto-Erklärung immer noch unser Verständnis vom Wesen des Rates am besten zum Ausdruck bringt, wird doch ebenso deutlich gesagt, daß weitere Klärung notwendig und ein Schritt über Toronto hinaus erforderlich ist. „*Was der Rat ist, lernen wir dadurch, daß wir zusammen in ihm leben.*“ Eine neue vielsagende Definition lautet: *Der „Oekumenische Rat“ stellt „die Kirchen in fortdauernder Beratung“ dar.* Es scheint, als würde mit diesen pragmatischen Methoden ein allzu kühnes Arbeiten mit der neuen Formel gezügelt. Man würde dem Generalsekretär und seiner tausendmal bewiesenen Umsichtigkeit auch Unrecht tun, wenn man vermuten würde, daß er die Erarbeitung dieser Formel mit besonderer Leidenschaft betrieben hätte. Er hat noch 1955 in Davos überzeugend begründet, warum der Oekumenische Rat besser beraten wäre, wenn er auf den Versuch, die erstrebte kirchliche Einheit zu formulieren, verzichtete: Jede Formel für die sichtbare Einheit der Kirche muß von einem bestimmten Kirchenbegriff getragen sein. Sie beschwört notwendig die Gefahr herauf, Kirchen, die eine andere Auffassung von der Kirche vertreten, von der Möglichkeit der Mitgliedschaft im Oekumenischen Rat auszuschließen. Damit aber würde der Oekumenische Rat selbst seinen Daseinszweck verleugnen, denn er möchte ja wirklich offen sein für alle Kirchen, die Jesus Christus als Herrn und Heiland bekennen. Insofern ist jeder Versuch, eine solche Formulierung vorzulegen, mit schweren und riskanten Hypothesen belastet. Daß der Versuch trotzdem unternommen wurde und wohl auch unter dem Zwang der geschichtlichen Entwicklung unternommen werden mußte, hat seinen Grund letztlich wiederum in dem Miteinander der drei oben bezeichneten Typen von Mitgliedskirchen. Die treibende Kraft für die Entstehung der Einheitsformel ist die Bewegung für „Glauben und Kirchenverfassung“ gewesen, d. h. daß hier in erster Linie weder die Missionskirchen

noch die Diasporakirchen, sondern die traditionsgebundenen Volkskirchen Europas den Anstoß gegeben haben. Dabei bedarf der Begriff der „Volkskirchen“ einer Vertiefung durch die Dimension der Konfession und der festgefühten Kirchenordnung. Während die erste Weltkirchenkonferenz 1925 in Stockholm für „Life and Work“ oder, wie wir auf Deutsch zu sagen pflegen, für „praktisches Christentum“ zusammengerufen wurde und ihre Arbeit unter dem Motto begann, daß die Fragen des Glaubens trennen und daß die Einheit der Kirche nur in praktischer Zusammenarbeit sich mehr und mehr ergeben könne, wurde die zweite Weltkirchenkonferenz für Fragen des „Glaubens und der Kirchenverfassung“ 1927 in Lausanne einberufen in der Erkenntnis, daß bei dem Ringen um die echte und volle Einheit der Kirche gerade die Kernfragen des Glaubens und der Verfassung der Kirche, an denen sich die Kirchen gespalten haben, nicht übergangen werden können, sondern bewußt in den Mittelpunkt der Bemühungen gestellt werden müssen. Diese Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung wurde von Anfang an von den mehr konservativen Kräften innerhalb der in Europa beheimateten Kirchen getragen. Führend war die anglikanische Kirchengemeinschaft. Auch die orthodoxen Kirchen haben sich hier besonders gern beteiligt und es war selbstverständlich, daß sich lutherische Kirchen durch das Programm für „Glauben und Kirchenverfassung“ besonders angesprochen fühlten. Im Laufe der Zeit sind diese beiden grundverschiedenen Oekumenischen Ansätze und Arbeitszweige mehr und mehr zusammengewachsen. Seit Amsterdam 1948 und der letzten Weltkirchenkonferenz für „Glauben und Kirchenverfassung“ 1952 in Lund sind sie voll integriert. Aber gerade diese Integration hat in den Kreisen von „Faith and Order“ nicht nur eitel Freude ausgelöst, sondern immer wieder die Sorge wachgerufen, ob das von ihr vertretene Programm zur Erreichung größerer Einheit unter den Kirchen nicht im Zuge der immer weitergreifenden praktischen Arbeitsgebiete des Oekumenischen Rates der Kirchen zu kurz käme. Diese Sorge wurde der kräftigste Antrieb, auf den zentraltheologisch-kirchlichen Wegen der Einheit näher zu kommen und sich im Gefüge des Oekumenischen Rates der Kirchen zu behaupten. Es ist den nachhaltigen Vorstellungen von „Faith and Order“ nicht nur gelungen, die Arbeit dieser Kommission personell und finanziell erheblich auszubauen, sondern durch die einmütige Entgegennahme dieser Formel durch die Vollversammlung ist ihr und damit dem Grundgedanken von „Faith and Order“ eine sehr zukunftsfrüchtige Funktion zuerkannt. Die Formel lautet:

„Wir glauben, daß die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus

getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden, die sich zu dem einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündigt, das eine Brot bricht, sich im gemeinsamen Gebet vereint und ein gemeinsames Leben führt, das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet. Sie sind zugleich vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten in der Weise, daß Amt und Glieder von allen anerkannt werden und daß alle gemeinsam so handeln und sprechen können, wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert, zu denen Gott sein Volk ruft.

Wir glauben, daß wir für solche Einheit beten und arbeiten müssen.“

Wenn wir diese Formel analysieren, müssen wir zunächst zur Kenntnis nehmen, daß es sich dabei nicht um ein fest umrissenes Aktionsprogramm handelt, auch nicht um ein platonisches Wolkenkuckucksheim, sondern um eine Vision, um einen ersten Versuch, die Aufgabe, vor der wir stehen, zu formulieren. Es ist sehr nüchtern in Abschnitt 4 gesagt: „Wir sind uns noch nicht darüber einig, wie das eben beschriebene Ziel aufzufassen und mit welchen Mitteln es zu erreichen ist.“ Wir können nur daran festhalten, daß „Einheit“ nicht einfach Uniformität der Organisation des Rates oder der Lebensform bedeutet und wir sind uns darüber klar, daß diese Einheit einen hohen Preis kostet: „Viele Formen des kirchlichen Lebens, wie wir sie kennen, werden sterben und wiedergeboren werden müssen.“ (Diese Anwendung von Joh. 12 auf die oekumenische Aufgabe ist ebenso beliebt wie undeutlich, sagt offenbar etwas ungeahnt Tiefes, stellt in diesem Zusammenhang aber doch eine „katabasis eis allo genos“ dar.) Von großer Bedeutung ist der in Neu-Delhi neugeschaffene und der Formel vorangestellte Absatz 1. Er gründet alles Einheitsstreben in das Handeln des dreieinigen Gottes. In seinem zweiten Teil deutet er auf die eschatologische Grenze aller Bemühung um sichtbare Einheit, in dem er fast en passant auf die richtige Exegese von Joh. 17 hinweist. Danach ist die vollkommene Einheit des Sohnes mit dem Vater für uns in dieser gegenwärtigen Zeit nur in der Erstlingsgabe des Heiligen Geistes zu Pfingsten erkennbar, während sie „in ihrer Fülle erst erkannt werden wird, wenn alle Dinge von Christus in seiner Herrlichkeit zusammengefaßt werden“.

Dieser grundlegenden Beschreibung des Zieles der Einheit ist in den Abschnitten 5—18 ein Kommentar beigegeben, in dem einige Klärungen zu den einzelnen Begriffen gegeben werden, der aber im ganzen verhältnismäßig unergiebig ist. Er diente vielfach dazu, diese und jene Änderungs- oder Ergänzungswünsche zur Formel aufzufangen und abzumildern, um so die Formel selbst intakt zu halten. In dem zweiten Teil des Berichtes werden die Folgerungen gezogen, und zwar A) für die Ortsgemeinde,

B) für das Leben unserer Konfessionen und C) für die oekumenische Bewegung.

Dabei stellen A, B und C den Niederschlag der drei Hauptarbeitsgruppen der Sektion „Einheit“ dar. Sie enthalten eine Fülle von sehr interessanten Gedanken, weil hier alle brennenden Probleme zur Sprache kommen, z. B. das Verständnis der Sakramente Taufe und Abendmahl, die Bedeutung des Dogmas und Bekenntnisses für die Kirche, das Verhältnis der konfessionellen Weltbünde zum Oekumenischen Rat der Kirchen und die Frage der Abendmahlsgemeinschaft. Bei näherem Zusehen wird man feststellen können, daß in den drei verschiedenen Gremien auch jeweils verschiedene Akzente gesetzt wurden, weil hier diese und dort jene Auffassung etwas stärker zum Zuge gekommen ist. Wir können diesen Erwägungen hier nicht im einzelnen nachgehen, sondern müssen uns noch einmal auf die Formel selbst konzentrieren.

Sie stellt kurz gesagt, eine großartige Kompromißlösung dar zwischen der Auffassung von der kirchlichen Einheit, wie sie von den traditionsbewußten europäischen Kirchen her vertreten wird, und der mehr pragmatischen Auffassung der Diaspora- und Missionskirchen.

Die erste Auffassung hat ihren klarsten Ausdruck gefunden in dem 4-Punkte-Programm der anglikanischen Kirchengemeinschaft (Lambeth Quadrilateral). Mit diesem Programm arbeitet die anglikanische Kirche schon seit 1881, besonders bewußt und erfolgreich aber seit 1920. Sie geht dabei aus von dem altkirchlichen Grundsatz, daß sich die Einheit von verschiedenen Kirchen nur so erreichen läßt, daß über die fundamentalen Artikel der Lehre und der Ordnung eine ausreichende Übereinstimmung festgestellt wird. Als die entscheidenden 4 Punkte hält sie seit langem fest:

1. Die Heilige Schrift,
2. die beiden Sakramente Taufe und Abendmahl,
3. die zwei altkirchlichen Glaubensbekenntnisse,
4. die durch die apostolische Sukzession der Bischöfe verankerte Anerkennung des Amtes.

Mit dieser klaren Marschroute haben die Anglikaner in allen Teilen des ehemaligen britischen Weltreiches, in denen es nennenswerte anglikanische Kirchen gibt, mit mehr oder minder Erfolg Verhandlungen mit den übrigen christlichen Kirchen zur Erreichung größerer Einheit geführt.

Man kann nicht leugnen, daß die anglikanische Kirche in der oekumenischen Wirklichkeit von heute zum weitaus wirksamsten Faktor für überkonfessionelle Unionsbildungen geworden ist. Das Geheimnis dieses Erfolges ist das unbeirrbar Festhalten an der uralten gemein-christlichen Tradition und die mit jahrhundertlangem Fleiß geübte Kunst geduldiger, kompromiß-

bereiter Verhandlungsführung mit dem Ziel, sich in der goldenen Mitte zu treffen. Daß die Anglikaner für ihre Auffassung Verständnis bei den Orthodoxen finden, ist selbstverständlich. Sie sind auch sehr stolz darauf. Auch mit den Lutheranern besteht hinsichtlich der ersten drei Punkte volle Übereinstimmung, während der vierte Punkt Schwierigkeiten macht. Aber es sind ihnen erhebliche Einbrüche in das skandinavische Luthertum gelungen und es sieht so aus, als wenn sie auf dem Wege über die Bischofsfreudigkeit der jungen Kirchen die lutherische Front auch von unten her aufrollen können. Bei den Presbyterianern stoßen sie bei diesem vierten Punkt auf die größere Schwierigkeit, daß ihrem eigenen dogmatisch verankerten Ordnungsprinzip des historischen Episkopats ein fast noch starrereres Ordnungsprinzip, nämlich die Presbyterialverfassung und die Autonomie der Einzelgemeinde, entgegensteht. Aber die Geschlossenheit und Verheißung der Gesamtkonzeption läßt sich um so weniger bestreiten, als sie nach Meinung der Anglikaner auch eine Basis für das Gespräch mit der Römischen Kirche abgeben könnte.

Die andere Auffassung von Einheit wurzelt in den Diaspora- und Missionskirchen. Zu ihrem Verständnis muß man sich die kirchliche Normallage in einer mittleren Stadt in den USA wie auch in irgendeiner Provinz in Afrika oder Asien vor Augen halten. In Europa kommen wir bewußt oder unbewußt von einer Tradition her, in der Staat und Kirche eine Einheit gebildet haben, von einer Tradition, die das Nebeneinander verschiedener Kirchen erst spät als Ausdruck der Ohnmacht nach langen heftigen Religionskriegen hingenommen hat, von einer Tradition, in der in den meisten Ländern Europas auch heute noch relativ geschlossene Kirchenkörper vorhanden sind, die immerhin noch so stark sind, daß sie sich durch das Entstehen von kleinen Freikirchen und neuen Splittergruppen nur sehr begrenzt herausgefordert fühlen. Bei den Diaspora- und Missionskirchen dagegen ist das Nebeneinanderbestehen verschiedenster kirchlicher Gruppen (die typischerweise auf englisch nicht mehr als „Kirchen“ oder „Konfessionen“, sondern als „Denominationen“ bezeichnet werden) Ausgangspunkt und selbstverständliche Voraussetzung allen kirchlichen Lebens. Wenn aus diesen Kirchen Vorschläge zur Einheit der Christenheit gemacht werden, gehen sie natürlicherweise von einer geographischen Einheit aus, einem Ort, einer Stadt, einer Region, und versuchen, alle in diesem Ort oder in dieser Region befindlichen christlichen Gruppen zur Beratung an einen Tisch zu bringen, um so eine gemeinsame Wirksamkeit der verschiedenen Gruppen nach außen hin möglich zu machen. Das trübe Kapitel heftiger Konkurrenz zwischen Christengemeinden und Pfarrern im gleichen Orte lassen es in den Vereinigten Staaten, wie in Asien und Afrika schon

als ein hohes Maß kirchlicher Einheit erscheinen, wenn durch solche gemeinsamen Beratungen gewisse Umgangsformen, eine bestimmte Arbeitsplanung und eine gemeinsame Repräsentation erreicht werden. Gleichzeitig hat dieses System regional aufgebauter Christenräte den Vorzug, die Einzelgemeinden, die ja gerade in den Vereinigten Staaten von einem starken Independentismus geprägt sind, in ihrem Selbstverständnis unangefochten zu lassen. Konfessionelle und rechtliche, liturgische und finanzielle Selbständigkeit ist ebenso Voraussetzung, wie eine möglichst intensive praktische Coöperatio und Repraesentatio das Ziel ist. Das Verfassungsprinzip der Vereinigten Staaten, wo viele selbständige Staaten zu einem gemeinsamen Staatenbund zusammengefaßt sind, und das auf denselben demokratischen Prinzipien aufgebaute System des Völkerbundes oder der Vereinten Nationen ist das Leitmotiv dieses „Räte“-Systems. Man muß sich die Praktikabilität und verführerische Kraft dieses Lokal- und Regionalprinzips vor Augen halten, um seine oekumenische Durchschlagskraft ermessen zu können: Alle inneren Fragen, Fragen des Glaubens und der Ordnung, können getrost unangetastet bleiben. Aus der verwirrenden Vielfalt, aus der so ärgerlichen Zerrissenheit der Kirchen sind wir plötzlich in eine ganz harmonische, zu echtem Wettstreit anregende und trotzdem die Spielregeln der Demokratie nie verletzende Einheit hinübergewechselt. Je länger wir so miteinander arbeiten, werden sich ohnehin die denominationalen Verschiedenheiten mehr und mehr abschleifen. Nach außen hin steht das Volk Gottes geschlossen da und kann durch die erwählten obersten Räte das Wächteramt der Kirche wahrnehmen.

Wenn der Oekumenische Rat der Kirchen angesichts so divergenter Auffassungen der Kirchen nun eine Formel für die von ihm erstrebte Einheit vorlegt, muß diese Formel diese verschiedenen Ansätze aufnehmen und miteinander verbinden. Wir gehen nicht fehl, wenn wir die Formel von diesen beiden Prinzipien her analysieren. Im Zuge der Vorarbeit an der Formel wurde die Parole von der „kirchlichen Einheit“ der Vokabel nach ausgeschaltet. Aber jedermann kann erkennen, daß das anglikanische 4-Punkteprogramm das Gerippe der Formel abgibt. Gleichzeitig aber hat dieses anglikanische Programm ein völlig anderes Gesicht erhalten dadurch, daß die lokale und regionale Theorie der Diaspora- und Missionskirchen nicht nur eingebaut ist, sondern gleich zu Anfang eine ganz beherrschende Stellung erhalten hat. Der Hauptsatz lautet: „Wir glauben, daß die Einheit sichtbar gemacht wird, indem *alle an jedem Ort* durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden.“ Damit ist die oekumenische Aufgabe des Ringens um die Einheit der Kirche auf die Ortsgemeinde verlagert. Es ist nicht nur ausschließlich Sache der Bischöfe

oder Kirchenleitungen auf höchster Ebene, oekumenische Kontakte und Beratungen zu pflegen oder gar Verhandlungen über Zusammenschlüsse von Kirchen zu führen, sondern jede Ortsgemeinde mit allen ihren getauften aktiven Gliedern ist aufgerufen, sich unmittelbar der Einheit der Kirche verpflichtet zu wissen. Die oekumenische Verantwortung wird der Ortsgemeinde zugeschoben.

Während das als ein großer „Erfolg“ der Diaspora- und Missionskirchen verbucht werden kann, muß man auf der anderen Seite doch sagen, daß der ursprüngliche Ansatz von „Faith and Order“ nicht nur nicht verlorengegangen ist, sondern sich im Grunde genommen durchgesetzt hat. Die Kategorien nämlich, die für die Einheit auch auf lokaler Ebene angegeben werden, sind die Kategorien theologisch-kirchlicher Einheit. Die völlig verpflichtete Gemeinschaft „aller an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen“ bewährt sich darin, daß sie sich zu dem einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündigt und das eine Brot bricht — das sind deutlich die ersten drei Punkte des 4-Punkteprogramms der Anglikaner: Heilige Schrift, Altkirchliche Glaubensbekenntnisse und die beiden Sakramente. Auch der vierte Punkt aus diesem Programm ist keinesfalls unterschlagen. Er bildet den Kern des zweiten Teiles: die Einheit der völlig verpflichteten Gemeinschaft an einem Orte „mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten“ wird dadurch hergestellt, daß „Amt und Glieder von allen anerkannt werden“. Wenn wir damit die Formel richtig interpretieren, müssen wir konstatieren, daß das Programm der kirchlichen Einheit, wie es von „Faith and Order“ und vor allem den Anglikanern immer vertreten worden ist, sich durchgesetzt hat, daß allerdings die Verwirklichung dieses Programms jetzt neuerdings auf alle Ebenen verlagert wird bis zu einzelnen Ortsgemeinden und einzelnen christlichen Pioniergruppen hinunter.

Die Spuren der amerikanischen Regionaltheorie finden sich in dieser Formel noch in zweifacher Weise: Die völlig verpflichtete Gemeinschaft an jedem Ort soll sich auch darin äußern, daß die Christenmenschen und einzelnen Gruppen „sich im gemeinsamen Gebet vereinen“ (erst in Neu-Delhi hinzugefügt) und „ein gemeinsames Leben führen, das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet“. — Darin bewährt sich die praktische Kooperation in Mission und Evangelisation und dem Dienstprogramm von „Life and Work“. Ferner sollen „alle gemeinsam so handeln und sprechen können, wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert, zu denen Gott sein Volk ruft“ — das ist das prophetische Wächteramt der Kirchen in gemeinsamen Kundgebungen ihrer Vollversammlungen und Organe. So stellt nach unserer Auffassung die Formel eine echte Kom-

promißlösung dar, indem die wesentlichen Linien beider so verschiedener Ansätze der europäischen Volkskirchen auf der einen Seite und der Diaspora- und Missionskirchen auf der anderen Seite sich in dieser Formel zusammenschweißt finden. In den Abschnitten des Berichtes über die Folgerungen spürt man, wie die Vertreter beider Theorien hoffen, mit ihrer spezifischen Auffassung zum Zuge zu kommen. Es geht da manches durcheinander. Bei den „Folgerungen für die Ortsgemeinde“ hat naturgemäß die Sicht der Diasporakirchen die Vorhand. Bei den Folgerungen für das Leben unserer Konfessionen und für die oekumenische Bewegung kommt stärker die „Faith and Order“-Sicht zum Tragen.

Einer der Kernpunkte der Diskussion wird natürlich immer die Frage der Abendmahlsgemeinschaft bleiben, weil die Vertreter des extremprotestantischen Flügels der Oekumene die Praktizierung der Abendmahlsgemeinschaft auf lokaler Ebene nach ihren dogmatischen Voraussetzungen ebenso unbekümmert fordern als eine Maßnahme zur Erreichung der Einheit; während die Vertreter der konservativ-kirchlichen Linie sie ebenso hartnäckig als Ausdruck einer in Lehre und Ordnung erreichten Einheit verstehen müssen.

Aus dieser verschiedenen Sicht ergibt sich auch die Problematik der konfessionellen Weltbünde: nach der lokal-regionalen Theorie sind sie letztlich doch nur unliebsame Störenfriede der in einer bestimmten Region erreichbaren Einheit; nach der kirchlich-theologischen Auffassung sind sie alternatürlichste und unausweichliche Durchgangsstadien auf dem Wege zu echter kirchlicher Einheit, ermöglichen erst ein verantwortungsbewußtes gesamtkirchliches Gespräch, so daß es simple oekumenische Torheit wäre, sie zu diskreditieren und zu schwächen.

Einer der herausfordernden Sätze, dem gerade die lutherischen Kirchen nachdenken müssen, befindet sich in Absatz 33 unter den Folgerungen für das Leben unserer Konfessionen (Neu-Delhi 1961, Seite 141). Dort wird das Ringen um die lehrmäßige Übereinstimmung über den „einen apostolischen Glauben“ im „Lichte des Vorranges der Heiligen Schrift“ für unerläßlich gehalten. Aber gleichzeitig wird festgestellt, daß „*Koinonia in Christus sehr viel mehr Vorbedingung ‚gesunder Lehre‘ ist als umgekehrt*“. Dies muß uns Anstoß geben zum Nachdenken über die Bedeutung des Oekumenischen Rates der Kirchen, der einerseits ein Zeugnis für diese Koinonia sein möchte, und gleichzeitig die Kirchen zur Klärung und Feststellung der lehrmäßigen Übereinstimmung ruft.

Wir sehen hier wohl nicht zu Unrecht Spuren der positiven Mitarbeit der orthodoxen Kirchen in der Gemeinschaft des Oekumenischen

Rates, die für uns als lutherische Kirchen vorbildlich sein könnte. Die Mitarbeit der orthodoxen Kirchen im Oekumenischen Rat der Kirchen hat durch die Aufnahme der vier orthodoxen Kirchen von Rußland, Bulgarien, Rumänien und Polen nicht nur zahlenmäßig eine erhebliche Verstärkung erfahren, sondern sie ist auch durch die Erklärung des Erzbischofs Iakovos im Auftrag der orthodoxen Delegationen am 27. 11. 1961 auf eine neue Basis gestellt worden. Man wird sich hier zwar nicht zu extremen Hoffnungen verleiten lassen dürfen. Zunächst erregt es Aufsehen, daß Nikos Nissiotos sein großes Referat über „Zeugnis und Dienst der orthodoxen Christenheit für die eine ungeteilte Kirche“ ohne öffentlichen Widerspruch der orthodoxen Delegation halten konnte. Er gehört zu jenen Männern der Avantgarde der orthodoxen Kirche, die durch jahrelange Mitarbeit in der Oekumene beeinflußt ungestüm nach vorn drängen. Die Kritik an seinen Darlegungen ist erst hinterher bekanntgeworden.

In Neu-Delhi selbst erlebte gerade die Sektion über Einheit, daß die Vertreter der orthodoxen Kirche zu Anfang der Sektionssitzung in altbekannter Weise eine Erklärung abgaben, die später auch schriftlich bestätigt wurde, wonach die orthodoxe Kirche ihr Selbstverständnis und ihren Ausschließlichkeitsanspruch in unverminderter Schärfe zum Ausdruck brachte. Um so höher ist es aber zu werten, daß in der Erklärung von Erzbischof Iakovos eine grundsätzliche neue Form der positiven Mitarbeit an der Diskussion selbst angekündigt wird. Die neue Haltung soll bei genauem Zusehen darin bestehen, daß die orthodoxen Kirchen, ohne ihr bisheriges Selbstverständnis preiszugeben, sich von nun an der theologischen Diskussion stellen wollen. Das bedeutet eine folgenschwere Korrektur des bisherigen Selbstverständnisses im Sinne einer absoluten Exklusivität. Die Orthodoxen haben verstanden, daß der bisherige Weg völliger Isolierung preisgegeben werden muß. Sie begeben sich von ihrem hohen Podest herab auf die Ebene nicht nur der Kooperation im Dienst und Zeugnis, sondern auf die Ebene des gemeinsamen theologischen Ringens um die dogmatische Tradition der Kirche in der theologischen Diskussion. Diesen Durchbruch von äußerer Kooperation zur freien theologischen Diskussion möchte ich charakterisieren als „ökumenisch korrigierte Exklusivität“. Sie erst macht die ökumenische Zusammenarbeit sinnvoll.

5. Die neue Form der Basis

Die folgenschweren Wandlungen des Oekumenischen Rates durch die Integration und die neue Formulierung der Einheit spiegeln sich in der neuen Fassung, die die Basis des Oekumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi erhalten hat. Sie lautete bisher:

„Der Oekumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen.“

Sie lautet jetzt neuerdings:

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

Hier ist nicht nur das dogmatische Gewicht der Formel dadurch verstärkt worden, daß aus „anerkennen“ ein „bekennen“ geworden ist, daß der Bezug auf die Heilige Schrift eingefügt und die bisherige christologische Formel trinitarisch untermauert wurde. Die entscheidende Neuerung liegt in den Worten „und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind“. Berufen sind die Kirchen zum Zeugnis, zum Dienst und zur Einheit. Das Vorwärtsweisende besteht darin, daß die Kirchen diese Berufung, der sie sich bislang schon immer verpflichtet gewußt haben, nun gemeinsam zu erfüllen trachten. Darum konnte die Mission nicht auf Dauer neben der Kirche herlaufen, sondern mußte integriert werden. Darum kann es auch nicht bei einer bloßen Kooperation in den Fragen des kirchlichen Dienstes bleiben. Darum mußte es dazu kommen, daß das gemeinsame Ziel der Einheit auch ausgesprochen wird und die Marschroute bestimmt. So faßt diese neue Form der Basis wie in einem Brennpunkt alle wesentlichen Vorgänge von Neu-Delhi in sich zusammen.

6. Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit

Wenn wir versucht haben, Neu-Delhi vom Blickwinkel der Diaspora her zu kommentieren, dürfen wir ein Dokument nicht übergehen, das uns von dem hohen Flug der Grundsatzentscheidungen zurückversetzt auf den Boden der täglichen Wirklichkeit gerade der Diasporaarbeit. Das ist der revidierte Bericht der Kommission über „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit“. Seine Bedeutung erhellt schon aus der Tatsache, daß dieser Bericht viel dazu beigetragen hat, die Bedenken der orthodoxen Kirchen gegen die Integration auszuräumen. Hier geht es um die Grundfrage aller Diasporaarbeit: Wieweit dürfen Christenmenschen in der Zerstreuung in nichtchristlicher oder andersgläubiger Umgebung sich selbst als Werkzeuge Gottes zur Ausbreitung seines Reiches verstehen und wieweit sollen Kirchen ihren zerstreuten Glaubensbrüdern nachgehen und ihnen helfen, sich als lebendige Gemeinde Jesu Christi zu sammeln und Kirche zu werden. Zugleich wird hier die Frage gestellt, in welcher Form Kirchen in anderskirchlicher Umgebung Mission treiben dürfen, wo also

die Grenze zwischen Diasporapflege und Proselytenmacherei liegt. In diesem Dokument ballen sich also alle oekumenischen Probleme aus der Sicht der Praxis heraus. Es ist hier nicht möglich, das Dokument im einzelnen wiederzugeben. In seiner Grundlinie schärft es die Pflicht zum christlichen Zeugnis für jeden Christen und jede Kirche ein. Ebenso wehrt es aller Einschränkung der Glaubensfreiheit durch Gewalt und Tradition. Es verwirft aufs Schärfste den Proselytismus als eine Verfälschung des Zeugnisses durch Überredungskünste, Bestechung, unerlaubten Druck oder Einschüchterung und sieht darin einen Mangel des Vertrauens auf den Heiligen Geist. Ausgangspunkt aller Überlegungen ist die unentwirrbare Streulage der Christenheit in der modernen Welt des Verkehrs und der neuen Formen der Bevölkerungsverschiebungen. Die so durcheinandergewürfelten Christenmenschen werden einerseits unverbrüchlich zum Zeugnis ihres Glaubens verpflichtet und sollen andererseits eben dieses Zeugnis wirksam werden lassen unter der gemeinsamen Verantwortung der gesamten Christenheit gegenüber. Sie werden also nicht in erster Linie andere Christen zu sich herüberziehen wollen und dazu alle möglichen unlauteren Mittel anwenden, sondern sie werden gerade dadurch, daß sie ihrer Tradition die Treue halten, einen heilsamen Einfluß auch auf die Kirchen ausüben, in deren Gebiet sie leben. Das Dokument gipfelt in einer Reihe von Empfehlungen für die Mitgliedskirchen zu weiterer Erwägung. Alle diese Empfehlungen sind getragen von der Verpflichtung zur Offenheit und Brüderlichkeit, zur Information und zur Kooperation, die die notwendige Kehrseite für das unveräußerliche Recht auf Glaubensfreiheit innerhalb der oekumenischen Gemeinschaft darstellen. Treue gegenüber dem eigenen Glaubenserbe und brüderliche Gemeinschaft mit Christen und Kirchen anderer Prägung schließen sich nicht aus, sondern bedingen einander.

Die Oekumenische Gemeinschaft bedeutet nicht das Ende der Diasporafürsorge, sondern fordert ihre viel intensivere umfassende Wahrnehmung. Denn die über den Erdball hin zerstreuten Christenmenschen sind von Christus berufen, in Einmütigkeit seine Zeugen und Diener des Glaubens zu sein.

„Es weiß gottlob ein Kind von 7 Jahren,
was die Kirche sei,
nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein,
die ihres Hirten Stimme hören.“

MARTIN LUTHER