

VIII. Ökumene

Einer der besten Kenner und renommiertesten deutschen Erforscher der Geschichte der Ökumene, Reinhard Frieling, hatte ohne Zweifel recht, wenn er festhielt: »Der ökumenische Gedanke setzte sich im 20. Jh. in Deutschland nur langsam durch. Alle Kirchen lebten gern für sich.« [Frieling, Ökumene, 68] Andererseits nahm der ökumenische Gedanke - nach ersten zaghaften, eher bescheidenen Anfängen im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts - nach dem Ersten Weltkrieg einen enormen Aufschwung, der auch an Deutschland nicht spurlos vorüberging.

1. Vorgeschichte

Zu Beginn des 20. Jahrhundert standen in Deutschland gut 30 Prozent Katholiken gut 60 Prozent Protestanten gegenüber. Allerdings war auch der deutsche Protestantismus keine einheitliche Konfession. Die allermeisten evangelischen Gebiete waren traditionell lutherisch, aber es gab auch kleinere reformierte (calvinistische) Gegenden sowie täuferische und spiritualistische Gruppen; letztere waren lange Zeit in der Regel mindestens diskriminiert, wenn nicht gar hart unterdrückt worden. Die territoriale Zersplitterung Deutschlands und das landesherrliche Kirchenregiment brachten es mit sich, dass sich selbst konfessionell entsprechende protestantische Gebiete sowohl im Hinblick auf ihre Kirchenordnung als auch im

Hinblick auf ihre Lehre und gottesdienstliche Praxis mitunter beträchtlich voneinander unterschieden. Die Einführung der lutherisch-reformierten Union in Preußen und anderswo Anfang des 19. Jahrhunderts hatte konfessionelle Unterschiede zwischen Lutheranern und Reformierten einerseits zwar nivelliert, andererseits aber die Zersplitterung des deutschen Protestantismus in gewisser Weise sogar eher noch verstärkt, denn nun gab es neben lutherischen und reformierten auch noch unierte Landeskirchen. Diese unierten Landeskirchen wiederum waren ebenfalls von unterschiedlicher Art: Es gab bloße Verwaltungsunionen, in denen die lutherischen bzw. reformierten Bekenntnisstände der einzelnen Gemeinden grundsätzlich nicht angetastet wurden, Kultusunionen mit weitgehend einheitlicher gottesdienstlicher Agende und Konsensus- oder Bekenntnisunionen auf einer neuen, einheitlichen, interkonfessionellen Bekenntnisgrundlage, zudem diverse Mischformen. An der Zersplitterung des deutschen Protestantismus änderte zunächst auch die im Vergleich zu anderen Staaten erst mit einiger Verspätung erfolgte nationale Einigung nichts, die zur Gründung des Kaiserreichs von 1871 unter preußischer Führung führte; kirchlich blieben selbst die 1866 von Preußen annektierten Länder selbständig. Die Spannungen zwischen Protestanten und Katholiken verschärften sich sehr in der Zeit im und um den »Kulturkampf« der 1870er Jahre. Während der Papst in Rom für die katholische Weltkirche einen ultramontanen (römisch-zentralistischen), antimodernistischen Kurs vorgab, war im evangelischen Deutschland um 1900 der Kulturprotestantismus weithin tonangebend, dem es darum ging, den Anschluss an die Moderne nicht zu verpassen, und der in seiner nationalprotestantischen Variante ein merkwürdiges Amalgam mit dem deutschtümelnd-chauvi-

nistischen und militaristischen Zeitgeist eingehen konnte. In der Bevölkerung waren es wohl weniger die lehrmäßigen Differenzen, die Katholiken und Protestanten voneinander trennten, als vielmehr die unterschiedlichen Konfessionskulturen und Mentalitäten, die sich im Laufe der Zeit herausgebildet hatten und politisch gefördert worden waren, etwa durch die Berücksichtigung des richtigen »Gesangbuches« bei der Vergabe öffentlicher Ämter. Man lebte eher neben- als miteinander, oft genug auch im Gegeneinander.

Die Missionskonferenz in Edinburgh 1910 wird »als Geburtsstunde der modernen ökumenischen Bewegung angesehen« [Frieling, Weg, 43]. Zwar gab es Missionskonferenzen bereits seit 1854, jedoch handelte es sich bei der von 1910 erstmals um eine offizielle Delegiertenkonferenz. Im Zeitalter des Kolonialismus war den Missionaren schnell klar geworden, dass der Konkurrenzkampf der verschiedenen Kirchen und Konfessionen außerordentlich kontraproduktiv bei dem Bemühen um Christianisierung der Völker war; eine Verständigung und Abstimmung schien dringend erforderlich. Der Verlust der deutschen Kolonien im Ersten Weltkrieg und die damit verbundene Zerstörung der deutschen Missionsarbeit ließen die Kirchen in Deutschland auf Distanz zur internationalen, ökumenischen Missionsbewegung gehen, die, wie auch andere ökumenische Initiativen, vornehmlich als angelsächsische Angelegenheit wahrgenommen wurde.

Die Anfänge der ökumenischen Bewegung in Deutschland im 20. Jahrhundert sind untrennbar mit dem Namen Friedrich Siegmund-Schultze verbunden. Siegmund-Schultze war 1910 in Marburg mit einer Arbeit über Friedrich Schleiermacher zum Licentiaten der Theologie (entspricht heute dem Doktorgrad) promoviert worden und hatte sich nach kurzer Tätigkeit

als Pfarrer in Potsdam seit 1911 in Berlin ganz der Sozialarbeit und Sozialpädagogik gewidmet. Unmittelbar zu Beginn des Ersten Weltkrieges organisierte er in Konstanz eine Konferenz, zu der sich ca. 150 Teilnehmer aus 13 Ländern und 30 Kirchen angemeldet hatten, von denen dann wegen des Kriegsausbruchs allerdings nur 90 teilnehmen konnten. Einen Tag nach Kriegsbeginn, am 2. August 1914, wurde in Konstanz der »Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen« gegründet. Diese ökumenische Initiative konnte sich wegen des Kriegs zunächst nicht weiter entfalten. Sie litt zudem darunter, dass sich kaum offizielle Repräsentanten der Kirchen beteiligten; lediglich der 1908 gegründete Federal Council of Churches of Christ in America (USA) entsandte offizielle Vertreter. Siegmund-Schultze freilich blieb - oft eher als Einzelkämpfer und, nicht zuletzt wegen seiner pazifistischen Überzeugung, in Distanz zu den kirchlichen Institutionen und deren Repräsentanten - unermüdlich für die Sache der Ökumene aktiv, auch in vielen anderen Zusammenhängen und als Netzwerker. Seit 1913 gab er die Zeitschrift »Die Eiche« heraus, in der er für den ökumenischen Gedanken warb.

2. Protestantische Kirchenbünde

Vor dem Hintergrund der Zersplitterung des deutschen Protestantismus kann man mit Karl Heinz Voigt die Gründung des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes 1922 in Wittenberg »durchaus als ein ökumenisches Ereignis bezeichnen« [Voigt, 110]. Dieser lose, kompetenzarme Zusammenschluss der Landeskirchen blieb freilich auf das evangelische Deutschland beschränkt und anders als beim US-amerikanischen Federal

Council of Churches und beim 1920 gegründeten Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund blieben mit Ausnahme der Herrnhuter Brüdergemeine die Freikirchen völlig unberücksichtigt. In §1 der Verfassung wurde der »Bundeszweck« der 28 Landeskirchen wie folgt beschrieben:

»Der Deutsche Evangelische Kirchenbund hat den Zweck, zur Wahrung und Vertretung der gemeinsamen Interessen der deutschen evangelischen Landeskirchen einen engen und dauernden Zusammenschluß derselben herbeizuführen, das Gesamtbewußtsein des deutschen Protestantismus zu pflegen und für die religiös-sittliche Weltanschauung der deutschen Reformation die zusammengefaßten Kräfte der deutschen Reformationskirchen einzusetzen [...].« Noch in demselben Paragraphen fand sich dann sogleich allerdings der uneingeschränkte »Vorbehalt der vollen Selbständigkeit der verbündeten Kirchen in Bekenntnis, Verfassung und Verwaltung« [Greschat/Krumwiede, 41].

1926 schlossen sich in Leipzig vier Freikirchen, nämlich Methodisten, Evangelische Gemeinschaft (seit 1968 mit den Methodisten vereinigt), Baptisten und die Freien evangelischen Gemeinden, zur Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland (VEF) zusammen.

Bei beiden Kirchenbünden spielten politische Überlegungen eine entscheidende Rolle. Nach Abschaffung der Staatskirche herrschte zunächst weithin Unsicherheit im Hinblick auf den religions- und kirchenpolitischen Kurs des neuen Staates. Auf Seiten der kirchenfeindlichen politischen Linken gab es Bestrebungen, das Programm einer radikalen Trennung von Staat und Kirche in die Tat umzusetzen. Kirchlicherseits hatte man gewissermaßen als Schreckgespenst das laizistische Tren-

nungsmodell in Frankreich von 1905 und mehr noch die harte Unterdrückung der Kirchen im bolschewistischen Russland vor Augen. Um angesichts dieser Lage besser gewappnet zu sein, schien vor allem den Landeskirchen ein engerer Zusammenschluss opportun. Die Freikirchen sahen in der Umbruchphase aber auch die große Chance, endlich mit den Landeskirchen rechtlich gleichgestellt zu werden und etwa wie diese den Status von Körperschaften des öffentlichen Rechtes zu erlangen. Auch hierfür erschien ein engerer Zusammenschluss hilfreich.

Vor dem Hintergrund der andauernden Konkurrenz zwischen Landes- und Freikirchen ist es bemerkenswert, dass der hannoversche Landesbischof August Marahrens 1928 vorschlug, eine Reihe von evangelischen Freikirchen als Kirchen und andere zumindest als »bekenntnisverwandt« anzuerkennen und mit diesen einen gemeinsamen schulischen Religionsunterricht zu verantworten. Der methodistische Theologe Karl Heinz Voigt bewertete diesen Vorstoß als »einen wirklich ökumenischen Ansatz« [Voigt, 163].

3. Die Weltkirchenkonferenzen von Stockholm 1925 und Lausanne 1927

Die Weltkirchenkonferenzen für Praktisches Christentum (»Life and Work«) 1925 in Stockholm sowie für Glauben und Kirchenverfassung (»Faith and Order«) 1927 in Lausanne waren entscheidende Schritte auf dem Weg zum Ökumenischen Rat der Kirchen, dessen Gründung sich auf Grund der Wirren des Zweiten Weltkrieges verzögerte und dann 1948 in Amsterdam erfolgte. Zwar waren bei den beiden Weltkirchenkonfe-

renzen 1925 und 1927 vor allem skandinavische und angelsächsische Kirchen bzw. deren Vertreter, wie der Erzbischof von Uppsala Nathan Söderblom und der Bischof der US-amerikanischen Episkopalkirche Charles Henry Brent, initiativ und engagiert, teilweise auch Repräsentanten orthodoxer Kirchen – nicht freilich aus Russland; hier war es Kirchenvertretern aus politischen Gründen nicht möglich teilzunehmen –, jedoch waren die deutschen Protestanten durchaus sehr präsent.

Stockholm 1925

In Stockholm war Hermann Kapler, Präsident des Evangelischen Oberkirchenrates der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union und als Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchen-Ausschusses zugleich oberster Repräsentant des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes, einer der Vizepräsidenten. Er hielt auch für die »Europäische Gruppe« der teilnehmenden Kirchen am 19. August 1925 die Eröffnungssprache. Beim Eröffnungsgottesdienst des Internationalen Ausschusses, bei dem die Vorbereitung und Gesamtleitung der Konferenz lag, am 9. August 1925 in der Stockholmer Kathedrale, hatte bereits der sächsische Landesbischof Ludwig Ihmels die Predigt gehalten. Deutsche hatten sodann den Vorsitz in vier von elf Sub-Komitees der fünf Kommissionen inne, in vier weiteren sowie in der Kommission V, die nicht untergliedert war, waren sie vertreten. Mit insgesamt 80 Mitgliedern, darunter vier Frauen, war die deutsche Delegation nicht nur die mit Abstand größte innerhalb der »Europäischen Gruppe« und sogar noch größer als die englische Delegation, die mit den Delegierten der Länder des britischen Empires eine eigene »Britische Gruppe« bildete, sondern nach der US-amerikani-

schen die zweitgrößte überhaupt. Die insgesamt 661 Delegierten aus 37 Ländern behandelten in Stockholm »wirtschaftliche und industrielle« und »soziale und sittliche« Fragen sowie Probleme der »Beziehungen der Völker zueinander«, der »christlichen Erziehung« und der »praktischen und organisatorischen Zusammenarbeit der Kirchengemeinschaften«, alles vor dem Hintergrund der »Verpflichtung der Kirche gegenüber Gottes Weltplan« [Deissmann, 2]. Bewusst ausgespart wurden die strittigen Fragen des Bekenntnisses und der Kirchenverfassung.

Kapler war es, der auf einer der Vorkonferenzen gewissermaßen das Motto für die Bewegung »Life and Work« ausgegeben hatte: »Lehre trennt, Dienst eint!« In seiner Eröffnungssprache bezeichnete er die Konferenz als ein Ereignis »von hoher kirchengeschichtlicher Bedeutung« und wies in diesem Zusammenhang auf das genau 1600 Jahre zuvor stattgefundene erste ökumenische Konzil von Nicäa hin. Kapler gab sich zuversichtlich, »daß der gemeinsame Besitz der christlichen Kirche groß genug ist«, um sich ungeachtet aller Schwierigkeiten »im gemeinsamen Dienst ihres einigen Herrn und Meisters zu der Arbeit, die sich die Konferenz als Aufgabe gesetzt hat, die Hand zu reichen« [ebd., 117f.].

Die Konferenz war sichtlich darum bemüht, Versäumnisse der Vergangenheit nachzuholen und etwa soziale Missstände wie Kinderarbeit und Arbeitslosigkeit klar zu benennen und anzuprangern. Man appellierte u. a. an das »auf christlichem Grunde erwachsende Solidaritätsgefühl« und forderte eine »Abkehr von der materialistisch-egoistischen Denkweise« [ebd., 67]. Ganz modern erscheinen die Forderungen im Hinblick auf die christliche Erziehung. Selbstkritisch bekannte man, dass man sich in der Vergangenheit »zu sehr auf rein for-

male Unterweisung in Schule und Kirche verlassen« und »unsere Lehre nicht genügend in die Sprache des Lebens übertragen« habe [ebd., 89], und »voll Dankbarkeit« wollte man etwa »an dem Kampfe gegen einen einseitigen, haßerfüllten Nationalismus in den Schulen« teilnehmen [ebd., 93]. Wie weit die Stockholmer Konferenz gleichwohl noch von heute in der Ökumene selbstverständlichen und seit geraumer Zeit als christlich zwingend geboten erachteten Einsichten entfernt war, zeigt der Bericht des von dem Berliner Missionswissenschaftler Julius Richter geleiteten Sub-Komitees »Die Kirche und die Rassenfragen«. Darin hieß es zwar, es sei die »Pflicht der Kirche [...] auf ihren Lebensgebieten, in ihrem Gottesdienste und ihren Ämtern für alle Rassen ohne Unterschied Raum [zu] schaffen«, jedoch wurde gleichzeitig betont, dass man »die Tatsächlichkeit der Rassenunterschiede« damit keinesfalls leugnen wolle; stets seien »einige Rassen kulturell fortgeschritten, andere rückständig«. Die Möglichkeit einer Apartheidpolitik wurde ausdrücklich gerechtfertigt: »Zum Beispiel, wenn in derselben Stadt Angehörige zweier Rassen wohnen, mag es wünschenswert erscheinen, daß sie getrennt wohnen und daß ihre Kinder verschiedene Schulen besuchen [...]« [ebd., 81]. Das dürfte damals etwa auch der Überzeugung vieler US-amerikanischer und englischer Delegierter entsprochen haben. Auch beim feierlichen Abschluss der Konferenz kamen deutsche Delegierte zu Wort. Auf ausdrücklichen Wunsch Söderbloms, des Präsidenten der Konferenz, sprach die Berliner Diakonisse Emma Freifrau von Bunsen eines der Schlussworte. Sie dankte Gott dafür, »daß uns auf dieser gesegneten Konferenz die Gelegenheit wurde [sic!], auszusprechen, was unsre Herzen bewegt«, und bat Gott, »daß Er in unser aller Länder den Einfluß der Christen stärken wolle« [ebd., 696]. Und beim anschließenden

den Abschiedsmahl hielt Ihmels eine der Tischreden. Wie schon Kapler aus der preußischen Unionskirche bei der Eröffnung würdigte auch der sächsische Lutheraner die Weltkonferenz als ein kirchenhistorisches Ereignis, ja, mehr noch, »die Kirchengeschichte« habe bislang, so Ihmels, »kein Ereignis gesehen [...], das unsrer Konferenz vergleichbar wäre«; man dürfe »zu allererst Gott von ganzem Herzen danken, daß er uns hier heilige Gemeinschaft gegeben hat« [ebd., 707].

Ungeachtet solcher Töne gab es auf Seiten der deutschen Delegation durchaus auch Vorbehalte und sogar Unmut. Es ist zu vermuten, dass solche Vorbehalte und solcher Unmut bei vielen deutschen Kirchenvertretern, die nicht mit nach Stockholm gereist waren, eher noch größer waren als bei den Delegierten selbst, die sich dem zweifellos positiven Gemeinschaftserlebnis in Stockholm wohl kaum völlig entziehen konnten. Von diesen Delegierten artikulierte noch auf der Konferenz wohl mit am deutlichsten der Generalsuperintendent der preußischen Rheinprovinz, Karl Viktor Klingemann, der u. a. auch Vorstandsmitglied des nationalistischen »Alldeutschen Verbandes« war, die Bedenken. Klingemann kritisierte unter Berufung auf Martin Luthers strikte Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment den damals insbesondere in der angelsächsischen Theologie verbreiteten Gedanken eines »social gospel« und eines christlichen Pazifismus und verwies auf den eschatologischen Vorbehalt. Deutlichen Unmut bekundete er zudem im Hinblick auf die Folgen des Ersten Weltkriegs für das Deutsche Reich und seine Bevölkerung.

Ungeachtet des scharfen Protestes Siegmund-Schultzes gegen die nationalistischen Töne des obersten rheinischen Geistlichen kann dessen Position wohl durchaus als repräsentativ gelten. Das zeigte ein Brief, den Kapler im Namen der gesam-

ten deutschen Delegation gleich nach dem Abschluss der Verhandlungen an den Fortsetzungsausschuss der Weltkonferenz sandte. Darin sprach er die Kriegsschuldfrage an, die, so Kapler, »auf unserer Seele lastet und eine ökumenische Zusammenarbeit unsäglich erschwert«. Man habe diese Frage während der Tagung selbst nicht aufrollen wollen, um die Verhandlungen nicht zu stören, nun aber bezeichnete er eine Klärung des Problems als »eine moralische Aufgabe ersten Ranges«, die »im Hinblick ganz besonders auf die künftige ökumenische Zusammenarbeit der Kirchen als unabweislich und dringend erscheint« [ebd., 749 f.]. Ein Jahr später antwortete der Fortsetzungsausschuss, dessen Leitungsgremium, dem Exekutivsausschuss, aus Deutschland neben Kapler und Ihmels der württembergische Prälat Jakob Schoell angehörte. Das Antwortschreiben war sehr diplomatisch formuliert: Es komme »zu allererst auf die Wahrheit an«; »politische Urkunden« - hiermit war offenbar der Versailler Friedensvertrag gemeint - seien »durchaus nicht mit Notwendigkeit geeignet [...], ein endgültiges moralisches Urteil zu fällen«; ein »erzwungenes Bekenntnis« sei »moralisch wertlos und religiös kraftlos«. Der Ausschuss hielt es für »geboten, daß durch jedes nur mögliche Mittel der Forschung ohne jede Zurückhaltung die gesamten Fragen der Verantwortlichkeit für den Kriegsausbruch und für die Kriegsführung aufgeklärt werden«; Ziel sei es, »eine allgemeine Übereinstimmung« zu erreichen. Das Schreiben endete nicht ohne salvatorische Klauseln: Man warnte ausdrücklich vor »falschen Schlußfolgerungen« und betonte, dass die Erklärung frei sei »von jedem politischen Hintergedanken« und »einen rein moralischen und völlig religiösen Charakter« habe. Wie heikel die Angelegenheit war, bewies der Schlusssatz: Man betrachte die Angelegenheit nunmehr »als erledigt« [ebd., 751].

Wurden die Vertreter des deutschen Protestantismus wegen ihres Beharrens auf der Kriegsschuldthematik lange Zeit nur als intransigent angesehen, insbesondere unter dem Eindruck der wirkmächtigen Thesen des Hamburger Historikers Fritz Fischer, der von der Hauptschuld des Deutschen Reiches überzeugt war, so gilt die Debatte heute vor allem auf Grund der die deutsche Kriegsschuld relativierenden Thesen des in Cambridge lehrenden australischen Historikers Christopher Clark wieder als offen.

Lausanne 1927

Waren die kontrovers beurteilten Fragen des Bekenntnisses und der Kirchenverfassung in Stockholm noch bewusst ausgeklammert worden, wurden sie zwei Jahre später bei der Weltkirchenkonferenz in Lausanne das zentrale Thema. Unter dem Vorsitz von Brent kamen insgesamt 439 Delegierte aus 127 Kirchen zusammen. Dass sich der Deutsche Evangelische Kirchenbund offiziell zurückhielt, war insofern verständlich, als er gemäß seiner Verfassung zwar für internationale Beziehungen, jedoch ausdrücklich nicht für Bekenntnisfragen zuständig war. Weniger verständlich ist es aus heutiger Sicht, dass sich auch die Landeskirchen zunächst weithin verweigerten. Siegmund-Schultze, der auch einer der Schriftführer der Konferenz war, war es wieder einmal, der die Initiative ergriff. Es wurde unter dem Vorsitz des reformierten Halleschen Dompredigers und Theologieprofessors August Lang ein »Deutscher Ausschuß für die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung« gebildet, der schließlich nach einigem Hin und Her im Einvernehmen mit dem Kirchenbund eine 38-köpfige Delegation unter der Leitung des westfälischen Generalsuperinten-

dentem Wilhelm Zoellner zusammenstellte, die offiziell als »friendly visitors« teilnahm. Dieser Delegation gehörte eine Reihe von namhaften Theologieprofessoren, wie Adolf Deißmann, Martin Dibelius, Werner Elert, Friedrich Gogarten und Arthur Titius, an, jedoch nur wenige kirchenleitende Persönlichkeiten – neben Zoellner u. a. Otto Dibelius, damals Generalsuperintendent der Kurmark, und der nassauische Landesbischof August Korthauer. Hinzu kamen vier Vertreter aus den deutschen Freikirchen.

Obwohl die deutsche Delegation ohne amtliches Mandat teilnahm, hat sie sich wie in Stockholm in die Verhandlungen stark eingebracht. Deißmann war einer der Vizepräsidenten, und in kaum einer der zwanzig Plenarsitzungen fehlte ein deutscher Redner, der sich ausführlich zu Wort meldete; mitunter waren es sogar mehrere. Eine Besonderheit war, dass in der Liste der Konferenzteilnehmer des deutschen amtlichen Berichtes die Delegierten der deutschen evangelischen Kirchen gemeinsam und nicht wie die übrigen Delegierten ungeachtet ihrer Nationalität nach Konfessionen aufgeführt wurden [Sasse, 600–611] – das, obwohl etwa der deutsche Delegationsleiter Zoellner als Repräsentant der altpreußischen Unionskirche in Lausanne stets explizit als Lutheraner auftrat [ebd., 235 u. 429].

Wie Frieling herausstellte, wurden in Lausanne im Wesentlichen zwei Einheitskonzeptionen diskutiert. Während die Anglikaner eine »Organische Union« anstrebten und nach theologischen Kompromissen und Konvergenzformulierungen suchten, befürworteten die lutherischen, reformierten und sonstigen reformatorischen Delegierten ganz überwiegend eine Föderation der bestehenden Konfessionskirchen und hielten eine bloße Bestandsaufnahme der Gemeinsamkeiten und

Unterschiede für ausreichend. Die orthodoxen Delegierten hielten sich meist zunächst zurück und gaben dann Sondererklärungen zu Protokoll. Das Überraschende war, dass man bei der Bestandsaufnahme »ein erstaunliches Maß an unbestrittenen Gemeinsamkeiten im Glauben«, einen »Fundamentalkonsens«, feststellen konnte, sodass der Streit um die rechte Einheitskonzeption an Schärfe verlor [Frieling, Weg, 64 f.]. Andererseits wurde in den offiziellen Berichten auch nüchtern eine gewisse Ratlosigkeit konstatiert. In dem Bericht »Die Einheit der Christenheit und das Verhältnis der bestehenden Kirchen zu ihr« hieß es: »Es ist der Konferenz nicht möglich gewesen, die Frage nach dem Verhältnis der bestehenden Kirchen zueinander oder nach der Stellung, die alle oder einzelne von ihnen in einer ungeteilten Kirche einnehmen sollen, mit der Sorgfalt zu erörtern, welche diese Frage verdient.« Vorläufig, gewissermaßen als erster Schritt, wurde ein »Zusammenschluß derjenigen Kirchenkörper« empfohlen, »die sich in Lehre, Verfassung und Kultus nahestehen« [Sasse, 546]. Völlige Kirchengemeinschaft wurde an die Möglichkeit zur Abendmahlsgemeinschaft und die »Umwandlung der Kirchen in dem Sinne« geknüpft, »daß die Glieder aller Kirchengemeinschaften in einem Verhältnis voller gegenseitiger Anerkennung stehen« [ebd., 547]. Der Konferenzpräsident Brent konstatierte abschließend: »Wir haben nur einen Schritt getan auf einer langen Wanderung« [ebd., 549].

Zur Eröffnung der Lausanner Weltkirchenkonferenz hielt auch der (alt-)lutherische Erlanger Kirchenhistoriker und spätere Systematische Theologe Werner Elert eine Ansprache. Elert gilt bis heute als bedeutender lutherischer Theologe des 20. Jahrhunderts, ist aber zugleich wegen seiner grundsätzlichen Befürwortung eines »Arierparagraphen« in der Kirche

1933 und seiner Kritik an der Barmer Theologischen Erklärung 1934 höchst umstritten. Bemerkenswert ist, dass Elert weniger für die deutsche Delegation als vielmehr als Vertreter der – internationalen – lutherischen Kirche sprach. Lutherische Delegierte aus Deutschland, Frankreich, Norwegen, Schweden und den USA brachten während der Konferenz dann auch eine gemeinsame Erklärung ein. Wenn es um den Glauben gehe, so Elert in seiner Eröffnungsansprache, gehe es immer auch um die Wahrheit, und hier dürfe es keine Kompromisse geben. Nach lutherischer Überzeugung gebe es freilich keine Glaubensdekrete; Konzilien – Elert sah die Konferenz ganz unbefangen als Konzil an – könnten daher »nicht bestimmen, was geglaubt werden *soll*. Sie können immer nur feststellen, was geglaubt *wird*« [ebd., 103]. Ihm ging es letztlich gemäß dem Kirchenartikel 7 des Augsburger Bekenntnisses von 1530 um das »consentire de doctrina evangelii«, also um das Übereinstimmen in der rechten Lehre des Evangeliums. Seine Erwartungen an die Konferenz waren zwiespältig. Einerseits betonte er, dass »die heute hier anwesenden Mitglieder unserer Kirche [...] die Tendenz und die Arbeiten dieses Konzils mit Sympathie« begleiteten und Gott für die Möglichkeit dankten, »ein Konzil der christlichen Kirchen zusammenzubringen, auf dem die Fragen des Glaubens, der Lehre, des Dogmas ganz ernst genommen werden sollen.« Andererseits äußerte er die Befürchtung, »daß die Aussprache, die hier beginnen soll, schwerwiegende Verschiedenheiten zutage bringen wird.« In jedem Fall freue man sich aber darüber, »daß hier das Übel der Zerrissenheit an der Wurzel gepackt werden soll.« Nachdrücklich bekräftigte Elert den Wunsch an das Konzil, »daß die große Einheit, die es erstrebt, die schon vorhandenen Einheiten nicht zerstöre, sondern wie eine Mutter ihre reif und selb-

ständig gewordenen Kinder in ihr Haus aufnehmen« [ebd., 103f.]. Konfessionelle Zusammenschlüsse hatten also für Elert Vorrang vor überkonfessionellen. Wie der oben zitierte offizielle Bericht zeigte, setzte sich diese Haltung in der Lausanner Weltkirchenkonferenz durch. Elert versäumte es in seiner Eröffnungsansprache abschließend nicht, darauf hinzuweisen, dass nach lutherischem Verständnis - und hier bezog er sich wiederum auf Artikel 7 der Augustana - »die Verschiedenheit der Verfassungen und der Riten kein Hindernis« für die Kircheneinheit darstelle [ebd., 104].

Der deutsche Delegationsleiter Zoellner würdigte die Weltkirchenkonferenz von Lausanne in einem Bericht zusammenfassend als »schon etwas sehr Großes« - und das, obwohl man sich in Deutschland zunächst sehr zurückgehalten habe. Anerkennend erwähnte Zoellner den »Verband für die Freundschaftsarbeit der Kirchen«, der »die gesamte Vorbereitung« habe übernehmen müssen [AELKZ 60/1927, 869].

4. Lutherische Vereinigungsbestrebungen

Die seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts vorhandenen lutherischen Vereinigungsbestrebungen in Deutschland wurden und werden von Außenstehenden gerade unter ökumenischen Gesichtspunkten häufig sehr kritisch wahrgenommen - als Sonderweg, der an einer überkonfessionellen Kooperation nicht interessiert gewesen sei oder einer solchen sogar im Wege gestanden habe. Das wird so pauschal zumindest dem Selbstverständnis der Lutheraner kaum gerecht.

Anstoß für den Beginn der lutherischen Vereinigungsbestrebungen im 19. Jahrhundert war das Aufbegehren gegen die

Einführung der Union, vor allem in Preußen, die Sorge vor deren Ausweitung und das Wiedererwachen des konfessionellen Selbstbewusstseins im sogenannten Neuluthertum. Bei allen inneren Differenzen gab es eine deutliche Kontinuität in der Zielsetzung: Die Kirche soll auch in ihrer äußeren Form, nach Kirchenordnung bzw. -verfassung, vom Bekenntnis her gebaut werden, und zwar auf der Grundlage der lutherischen Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts, mindestens der *Confessio Augustana invariata* von 1530.

Nur sehr allmählich nahmen die lutherischen Vereinigungsbestrebungen festere institutionelle Formen an. Auch die 1868 gegründete Allgemeine Evangelisch-Lutherische Konferenz hatte noch kein amtliches Mandat und eher den Charakter eines Forums. Der Beginn des 20. Jahrhunderts brachte insofern eine Wende, als die Konferenz jetzt den Schritt über die Grenzen des Deutschen Reiches hinaus tat. Die zehnte Tagung der Konferenz 1901 fand erstmalig im Ausland, im schwedischen Lund, statt. 1911 und 1925 folgten Tagungen in Uppsala und in Oslo. 1902 nahm die Konferenz neue Grundbestimmungen an, in denen die internationale Öffnung der Konferenz dadurch zum Ausdruck kam, dass als »Zweck der Konferenz« nunmehr allgemein »die Stärkung der evangelisch-lutherischen Gesamtkirche in allen ihren Gliedern, Ämtern und Werken« festgesetzt wurde, während bislang lediglich von einer Annäherung der »Glieder der verschiedenen lutherischen Kirchengebiete Deutschlands« die Rede gewesen war [Grundmann, 154f.]. Wohl nicht selbstverständlich war es, dass die internationale Orientierung auch durch den Ersten Weltkrieg und seine Ergebnisse sowie den in dieser Zeit in Deutschland dominanten Chauvinismus nicht aufgehalten werden konnte. Nur fünf Jahre nach Kriegsende wurde in Eisenach der Luthe-

rische Weltkonvent gegründet, aus dem dann zwei Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges der Lutherische Weltbund hervorgehen sollte.

Seit 1907 war Ihmels Konferenzvorsitzender. Unter seiner Leitung erlebte die Konferenz ihre Blütezeit. Wegen seiner vielfältigen kirchlichen, akademischen und organisatorisch-leitenden Begabungen, Aufgabenfelder und Kontakte war Ihmels in besonderer Weise dazu geeignet, die lutherischen Vereinigungsbestrebungen voranzutreiben. Die internationale Gemeinschaft der Lutheraner war ihm eine Herzensangelegenheit. Anders als viele andere Theologen und Kirchenleute seiner Zeit trauerte Ihmels nach 1918 der untergegangenen Monarchie in Deutschland nicht nach, zeigte sich vielmehr sogar geradezu erleichtert über das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments und sah darin die Chance für eine tiefgreifende Umwälzung der kirchlichen Ordnung aus dem Wesen der Kirche heraus. Dabei setzte er vor allem auf das Synodalprinzip. Ihmels bezog erstmals die lutherischen Kirchenleitungen in die Arbeit der Konferenz mit ein. Im Januar 1927 traten auf seine Einladung hin in Erlangen die Bischöfe und Kirchenpräsidenten der deutschen lutherischen Landeskirchen zu einer gemeinsamen Sitzung zusammen. Dies war die Gründung der sogenannten lutherischen Bischofskonferenz, die freilich noch einen inoffiziellen und unverbindlichen Charakter hatte und bis zum Ende der Weimarer Republik und der Ära Ihmels keine größere kirchenpolitische oder theologische Bedeutung mehr erlangte. Auf ihrer neunzehnten Tagung, im September 1927 in Marburg, änderte die Allgemeine Evangelisch-Lutherische Konferenz bezeichnenderweise ihren Namen in: »Lutherisches Einigungswerk (Allgemeine Evangelisch-Lutherische Konferenz)«. Die hinter der Namensände-

rung stehende Programmatik war eindeutig: Man wollte über bloßes Konferieren hinauskommen und ans »Werk« gehen sowie das Ziel der »lutherischen Einigung« klar herausstellen.

Wie wir gesehen haben, engagierte sich Ihmels auch in der konfessionsübergreifenden Ökumene, und zudem war in Lausanne vereinbart worden, dass sich zunächst konfessionsverwandte Kirchen enger zusammenschließen sollten. Insofern waren die lutherischen Vereinigungsbestrebungen kein Sonderweg oder Hindernis auf dem Weg zu einer konfessionsübergreifenden Ökumene. Im Gegenteil: Nach dem engeren Zusammenschluss der konfessionsverwandten Kirchen sollten sich, so die Idee vieler deutscher Lutheraner, diese kirchlichen Zusammenschlüsse wiederum in einer - wenn auch weniger engen - Konföderation zusammenschließen. Der Streit ging weniger um die Frage: Ökumene - ja oder nein? als vielmehr um die Frage, was man unter Ökumene jeweils verstand. Für viele Vertreter der lutherischen Einigung waren jedenfalls zunächst konfessionelle Grenzen bedeutsamer als nationale. Das galt zweifellos auch für die Repräsentanten der römisch-katholischen Kirche.

5. Der römisch-katholische Weg

In seiner Enzyklika »Mortalium animos« von 1928 machte Papst Pius XI. unmissverständlich deutlich, dass er von den ökumenischen Initiativen und Aktivitäten jenseits der eigenen Kirche nichts hielt. Er sprach u. a. von der »Vorspiegelung einer scheinbar guten Sache« und äußerte die Befürchtung, »daß verderbliche und falsche Anschauungen in die Kirche des Herrn eindringen.« Es gebe »keinen anderen Weg, die Vereinigung al-

ler Christen herbeizuführen, als den, die Rückkehr aller getrennten Brüder zur einen wahren Kirche Christi zu fördern, von der sie sich ja einst unseligerweise getrennt haben« [Greschat/Krumwiede, 58–60]. Diese päpstliche Haltung einer Rückkehr-Ökumene war natürlich auch für deutsche Katholiken verbindlich. Allerdings musste selbst der Papst einräumen, dass die außerkatholischen ökumenischen Bestrebungen »sogar viele Katholiken angezogen und begeistert« hätten [ebd.]. Es kann daher nicht verwundern, dass es entgegen den klaren Vorgaben des Papstes durchaus auch schon zu Gesprächen und Annäherungen zwischen deutschen Katholiken und Protestanten kam, die freilich nicht nur seitens der katholischen Amtskirche und großer Teile des katholischen Kirchenvolks, sondern auch in weiten evangelischen Kreisen mitunter sehr misstrauisch verfolgt wurden.

Die konfessionellen Mentalitäten hatten sich über Jahrhunderte verfestigt und verhärtet, und, wie schon erwähnt, der »Kulturkampf« der Bismarck-Ära wirkte nach. Das galt insbesondere für Regionen, in denen sich die konfessionellen mit politischen Spannungen vermischten. Im Rheinland etwa hatte die katholische Mehrheitsbevölkerung die ungeliebte preußische Herrschaft oft pauschal mit dem Protestantismus identifiziert. Wie sehr solche Vorbehalte auch noch in der Zeit der Weimarer Republik eine Rolle spielten, zeigten die Separatistenaufstände 1923/24. Die ganz überwiegend katholischen Aufständischen traten für die Loslösung des Rheinlands vom Deutschen Reich und dessen Freistaat Preußen und für die Errichtung einer »Rheinischen Republik« ein, was in evangelisch-kirchlichen Kreisen für helle Empörung sorgte. Noch 1926 verglich der Koblenzer Superintendent Otto Keller die Lage seiner evangelischen Diasporagemeinde mit der einer »Insel in der

Flut der Gegenreformation« [Scherer, 91]. Argwöhnisch wurden auf beiden Seiten Fälle von »Mischehen« beobachtet und es wurde genauestens darüber Buch geführt.

Impulse für eine Verständigung zwischen Katholiken und Protestanten in der Zeit der ersten deutschen Demokratie gingen katholischerseits vor allem von der Liturgischen Bewegung und der Bibelbewegung aus. Die im Wesentlichen aus Belgien und den Niederlanden stammenden Bestrebungen, die traditionelle römische Liturgie zu verlebendigen, wurden in Deutschland insbesondere von den Benediktinern (u. a. in Maria Laach) und der katholischen Jugendbewegung - hier ist u. a. die »Quickborn-Jugend« auf Burg Rothenfels zu nennen, deren geistlicher Mentor Romano Guardini war - sowie von Teilen der katholischen Akademikerschaft aufgegriffen. Diese Bestrebungen berührten sich mit der evangelischen hochkirchlichen Bewegung, die nach 1918 entstand und Verbindungen zur evangelischen Jugendbewegung hatte. Der 1923 gegründete »Berneuchener Kreis« um Wilhelm Stählin und Karl Bernhard Ritter und die 1931 aus diesem hervorgegangene »Michaelsbruderschaft« wollten die evangelische Mess- bzw. Eucharistiefeier erneuern, was nicht selten den Vorwurf katholisierender Tendenzen evozierte. Die um die Jahrhundertwende im Katholizismus aufgekommene Neubesinnung auf die biblischen Texte als Grundlage des Glaubens entsprach demgegenüber reformatorischen Einsichten und evangelischer Frömmigkeitstradition. Auch die Bibelbewegung hatte Verbindungen zur katholischen Jugendbewegung.

Frieling wies darauf hin, dass die »Aufbrüche zum katholischen Ökumenismus« sich von der päpstlichen Haltung »nicht etwa durch die Aufgabe des römisch-katholischen Selbstverständnisses, daß die Kirche Christi in der römisch-katholi-

schen Kirche verwirklicht sei«, unterschieden, jedoch, so Frieling: »[...] der Gedanke einer ›Rückkehr‹ der Nichtkatholiken in die römisch-katholische Kirche begegnete kaum noch, vielmehr richtete sich der Blick in eine gemeinsame Zukunft, in die auch die römisch-katholische Kirche nur erneuert und bereichert durch die Erfahrungen der anderen Kirchen gehen könne.« [Frieling, Weg, 130 f.]

6. Nationalkirchliche Bestrebungen

1932, am Vorabend des »Dritten Reiches«, wurde innerhalb der evangelischen Kirche die nationalsozialistisch orientierte »Glaubensbewegung ›Deutsche Christen‹« gegründet. Sie hatte diverse Vorläufer im Rahmen der nationalistischen Bewegung. Radikalere unter diesen Vorläufern, wie der 1921 gegründete »Bund für Deutsche Kirche« (auch »Deutschkirchler« genannt), strebten eine überkonfessionelle, die beiden großen Volkskirchen vereinende deutsche Nationalkirche an. Hier gab es gewisse Berührungspunkte mit nationalkirchlichen Tendenzen innerhalb des Katholizismus im 18./19. Jahrhundert, die sich allerdings nicht gegen den Ultramontanismus hatten durchsetzen können. Unter Rückgriff auf liberale Traditionen war man insbesondere bei den protestantischen Nationalkirchlern bereit, dogmatische Fragen zu relativieren und theologische durch politisch-ideologische - nationalistische - Inhalte zu ersetzen. Das war auch mit antijüdischen und antikatholischen Tendenzen verbunden: Bezugnahmen auf das Judentum in Kirche und Theologie sollten durch Rückgriffe auf das Germanentum ersetzt werden und der römischen Weltkirche stellte man die Kirche des deutschen Reformators Luther entgegen. In der Zeit des

Nationalsozialismus sollten die nationalkirchlichen Strömungen innerhalb der deutsch-christlichen Bewegung zum Teil erheblich an Einfluss gewinnen. Auch diese Strömungen gehören im weiteren Sinne zur Geschichte der Ökumene, wenn auch aus heutiger Sicht zu deren höchst problematischen Teilen.

Deissmann, Adolf: Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum 19.-30. August 1925. Amtlicher Deutscher Bericht im Auftrage des Fortsetzungs-Ausschusses erstattet. Berlin 1926.

Frieling, Reinhard: Der Weg des ökumenischen Gedankens (Zugänge zur Kirchengeschichte 10). Göttingen 1992.

Sasse, Hermann (Hg.): Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne 3.-21. August 1927. Berlin 1929.

Voigt, Karl Heinz: Ökumene in Deutschland. Internationale Einflüsse und Netzwerkbildung - Anfänge 1848-1945 (KKR 62). Göttingen 2014.

Thomas Martin Schneider