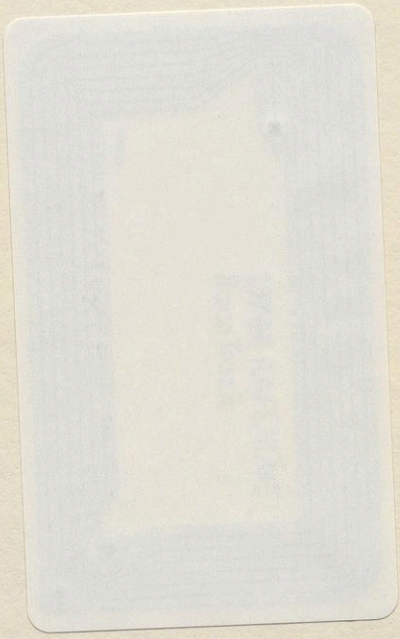
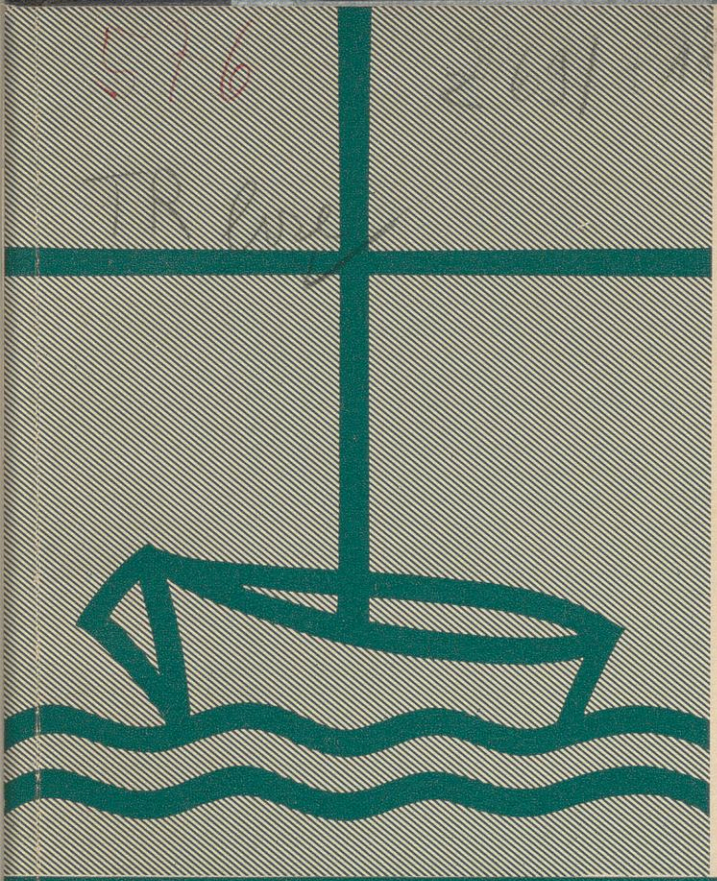


N11< 31146175 021

UB Tübingen

W. BEUERLE
BUCHBINDEREI
TÜBINGEN

E 21472 F



Uppsala 68

18. JAHRGANG
HEFT 1
JANUAR 1969

EVANGELISCHER
MISSIONSVERLAG
STUTTGART

Ökumenische Rundschau

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU

Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß herausgegeben: Direktor D. Gerhard Brennecke; Bischof D. Hans H. Harms; Prof. Dr. Werner Küppers; Landesbischof D. Dr. Hanns Lilje, D. D.; Kirchenpräsident i. R. D. Martin Niemöller, D. D.; Prof. D. Dr. Edmund Schlink, D. D.; Bischof Dr. Friedrich Wunderlich, D. D.

Schriftleitung:
Dr. Hanfried Krüger, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstraße 109, Postfach 4025, Fernruf 77 05 21. Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung. Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Unverlangte Rezensionsexemplare können nicht zurückgesandt werden.

Verlag:
Evang. Missionsverlag GmbH., 7 Stuttgart 1, Heusteigstraße 34, Fernruf 24 40 56. Postscheckkonto Stuttgart 2 38 02
Bankkonto: Städt. Girokasse Stuttgart 2 411 202.

Bezugsbedingungen:
Die Ökumenische Rundschau erscheint vierteljährlich im Umfang von je 64 bis 120 Seiten. Jahresbezugspreis 12,80 DM, für Studenten 9,80 DM einschließlich Mehrwertsteuer, zuzüglich 1,26 DM Porto; Ausland: 14,–, zuzüglich 1,40 DM Porto. Einzelstück 3,50–5,00 DM. Nr. 1/1969 5,80 DM einschließlich Mehrwertsteuer.
Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können nur zum Jahresende entgegengenommen werden.

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

INHALT

Botschaft der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1
Vorwort der Schriftleitung 3
Edmund Schlink, Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche 6
Werner Küppers, Dynamische Katholizität in Uppsala 22
Laurenz Volken, Der theologische Impuls von Uppsala 31
Ulrich Fick, Mission als Auskunft über das Motiv des Handelns? 39
Klaus Lefringhausen, Uppsala am Vorabend des zweiten Entwicklungsjahrzehnts 53
Theodor Schober, Ökumenische Diakonie 71
Hans-Heinrich Hirschberg, Uppsala und die „Theologie der Revolution" 84
Ulrich Scheuner, Christliche Verantwortung in einer Welt des Unfriedens und der Spannung 95
Heinz Wagner, „Gottesdienst" 110
Benjamin Locher, Christsein in unserer Zeit 117
Nikos A. Nissiotis, Gedanken über die IV. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala 123
Johannes Schütte, Erlebnis Uppsala 132
Otmar Schulz, Solidarität mit der Welt? 146
Liselotte Nold, Uppsala aus der Sicht der Frau 162
Dieter Lenz, Ist alles Neue besser als alles Alte? 169
Erwin Hinz, Von der IV. zur V. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 173
Zeitschriftenschau / Uppsala-Literatur 182

Beilagenhinweis: Für die Buchhandlungen im Inland liegt eine Vervielfältigung bei „Hinweis auf die Bezahlung durch BAG".

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1969

18. JAHRGANG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
ZA 4521

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Appel, André	Konfessionelle Weltbühne und Ökumene heute	442
Blake, Eugene C.	Pluralismus innerhalb der Kirche	388
Coggan, F. Donald	Die Welt und das Wort	450
Van Dusen, Henry P.	Axiome ökumenischer Geschichte	354
Fick, Ulrich	Mission als Auskunft über das Motiv meines Handelns?	39
Fries, Heinrich	Ökumene am Ort	548
Gensichen, Hans-Werner	Einzigartigkeit und Eigenart	469
van den Heuvel, Albert H.	Der furchtsame Riese	420
Hinz, Erwin	Von der IV. zur V. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen	173
Hirschberg, Hans-Heinrich	Uppsala und die „Theologie der Revolution"	84
Küppers, Werner	Dynamische Katholizität in Uppsala	22
Lacey, Janet	Gemeinsam handeln	403
Lange, Ernst	Bemerkungen zur Sektion V in Uppsala	211
Lefringhausen, Klaus	Uppsala am Vorabend des zweiten Entwicklungsjahrzehnts	53
Lenz, Dieter	Ist alles Neue besser als alles Alte?	169
Locher, Benjamin	Christsein in unserer Zeit	117
Nissiotis, Nikos A.	Gedanken über die IV. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala	123
Nissiotis, Nikos A.	Über die eine ökumenische Bewegung	395
Nold, Liselotte	Uppsala aus der Sicht der Frau	162
Nolde, O. Frederick	Versöhnung in internationalen Beziehungen	412
Reitz, Rüdiger	Konkrete Ansätze der Kirchenreform in der Ökumene	222
Schiotz, Fredrik A.	Die Lutherische Kirche und der Rassismus	434
Scheuner, Ulrich	Christliche Verantwortung in einer Welt des Unfriedens und der Spannung	95
Schlink, Edmund	Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche	6
Schlink, Edmund	Zur Frage der Kindertaufe	460
Schober, Theodor	Ökumenische Diakonie	71
Schütte, Johannes	Erlebnis Uppsala	132
Schulz, Otmar	Solidarität mit der Welt?	146
Thomas, M. M.	Uppsala 1968 und die gegenwärtige theologische Lage	379
Vajta, Vilmos	Die unmögliche „Interkommunion"	560
Verghese, Paul	Humanisierung als Weltproblem	193
Volken, Laurenz	Der theologische Impuls von Uppsala	31
Visser' t Hooft, W. A.	Dynamische Faktoren in der ökumenischen Situation	368
Wagner, Heinz	„Gottesdienst"	110
Williams, Ronald R.	Theologie und Pfarramt	455
Wischmann, Adolf	Europäische Gesichtspunkte aus der Arbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland	481
Wolf, Hans-Heinrich	Kirche und Menschheit – korrespondierende Wirklichkeiten?	529

Dokumente und Berichte

	Seite
Botschaft der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen	1
In memoriam Karl Barth (W. A. Visser 't Hooft, Hans Küng)	247
Die ökumenische Bedeutung von Kardinal Bea (August Hasler)	252
Nacharbeit von Uppsala in den Kirchen und Gemeinden der DDR (Günter Jacob)	259
So denkt die Welt von Uppsala (Otmar Schulz)	265
Amerikanische Kirchen auf dem Wege zur Einheit (Edzard Rohland)	487
Interkommunion heute (Harding Meyer)	495
Im Gedenken an Erzbischof Söderblom (Friedrich Siegmund-Schultze †)	500
Brief an die Mitgliedskirchen (Zentralausschuß des ÖRK)	569
Interkommunion oder Gemeinschaft? (Kommission für Glauben und Kirchenverfassung)	574
Der Rat der Kirchen in den Niederlanden (Helmut Bintz)	593

Ökumenische Praxis

„Lay Training" in Afrika (Willfried J. Blank)	602

Buchbesprechungen

Verfasser	Titel	
Alexanderson, Eva	Ich klage um Jerusalem	527
Arbeitskreis Konstanz (Hrsg.)	„Anstöße" – Entwurf einer strukturellen Änderung der kirchlichen Arbeit	519
Arenhoevel, Diego u. a. (Hrsg.)	Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der JERUSALEMER BIBEL	510
Asheim, Ivar / *Gold*, Victor R. (Hrsg.)	Kirchenpräsident oder Bischof?	318
–	Karl Barth 1886–1968. Gedenkfeier im Basler Münster	516
Bassarak, Gerhard	Uppsala 1968	332
Baum, Gregory	Glaubwürdigkeit. Zum Selbstverständnis der Kirche	614
Beasley-Murray, George	Die christliche Taufe	321
Beaupère, René OP, u. a.	Die Mischehe in ökumenischer Sicht	624
Beckmann, Joachim (Hrsg.)	Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1966	339

Verfasser	Titel	Seite
Beckmann, Joachim (Hrsg.)	Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1967	629
Berkhof, Hendrik	Theologie des Heiligen Geistes	613
Berkouwer, Gerrit Cornelis	Das Konzil und die neue katholische Theologie	327
Beyna, Werner	Das moderne katholische Lutherbild	623
Bienert, Walther	Revolte oder Reform	520
Birkner, Hans-Joachim / *Rössler*, Dietrich (Hrsg.)	Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums	515
Blanquart, P. u. a.	A la Recherche d'une Théologie de la Violence	312
Bosc, Jean	Situation de l'oecuménisme en perspective réformée	616
Brandt, Wilhelm	Friedrich v. Bodelschwingh 1877–1946, Nachfolger und Gestalter	626
Breit, Herbert / *Höhne*, Wolfgang (Hrsg.)	Die provozierte Kirche	519
Bürkle, Horst (Hrsg.)	Theologie und Kirche in Afrika	515
Coenen, Lothar / *Beyreuther*, Erich / *Bietenhard*, Hans (Hrsg.)	Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament	632
Cox, Harvey	Stirb nicht im Warteraum der Zukunft	517
Dammann, Ernst	Das Christentum in Afrika	325
Feil, Ernst / *Weth*, Rudolf (Hrsg.)	Diskussion zur „Theologie der Revolution"	619
Fetscher, Iring (Hrsg.)	Marxismusstudien	314
Fey, Harold E.	Life: New Style	527
Fleischer, Manfred P.	Katholische und lutherische Ireniker	621
Frieling, Reinhard	Uppsala 1968: Erneuerung der Welt?	188
Ganoczy, A.	Calvin et Vatican II, l'Eglise servante	312
Gassmann, Benno	Ecclesia reformata	311
Geiger, Max / *Ott*, Heinrich / *Vischer*, Lukas (Hrsg.)	Uppsala 1968	190
Glenthøj, Jørgen	Dokumente zur Bonhoeffer-Forschung 1928–1945	627
Gollwitzer, Helmut	Die reichen Christen und der arme Lazarus	189
Goodall, Norman (Hrsg.)	Bericht aus Uppsala 1968	188
Grüber, Heinrich	Erinnerungen aus sieben Jahrzehnten	341
Haag, Herbert (Hrsg.)	Bibel-Lexikon	510
Hanselmann, Johannes	Kleines Lexikon kirchlicher Begriffe	528
Heinz-Mohr, Gerd	Christsein in Kommunitäten	326
–	Der Neue Herder. Bde. 1–6	338
von Hildebrand, Dietrich	Das Trojanische Pferd in der Stadt Gottes	330
Hochgrebe, Volker (Hrsg.)	Christliche Verantwortung	322
Hollenweger, Walter J.	Enthusiastisches Christentum	619
Hromádka, Josef L.	Das Evangelium bricht sich Bahn	516
Institut für Patristische Studien des Ökumenischen Patriarchats (Hrsg.)	Kleronomia / Das Erbe	617
	Jahrbuch Evangelischer Mission 1968	341
	Evangelische Mission. Jahrbuch 1969	629

Verfasser	Titel	Seite
Jedin, Hubert (Hrsg.)	Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. III, 2 und IV	337
Jedin, Hubert (Hrsg.)	Handbuch der Kirchengeschichte Bd. I und III, 1	521
Jetter, Werner	Was wird aus der Kirche?	517
Kahle, Wilhelm	Westliche Orthodoxie	522
Kantzenbach, Friedrich Wilhelm / *Vajta*, Vilmos (Hrsg).	Oecumenica. Jahrbuch für ökumenische Forschung 1968	340
Kantzenbach, Friedrich Wilhelm	Geschichte des Protestantismus von 1789–1848	522
Karlström, Nils	Nathan Söderblom. Seine Entwicklung zum ökumenischen Kirchenführer	629
Kawerau, Peter	Die ökumenische Idee seit der Reformation	524
Keil, Horst / *Feifel*, Heribert (Hrsg.)	Kirche aktuell 1968	528
Kirchliches Außenamt (Hrsg.)	Brückenschlag. Berichte aus den Arbeitsgebieten des Kirchlichen Außenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. II	620
Kühn, Ulrich	Die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils	328
Küng, Hans	Wahrhaftigkeit	328
Läpple, Alfred (Hrsg.)	Kirchengeschichte in Längsschnitten	342
van Leeuwen, Arend Th.	Christentum in der Weltgeschichte	313
Lehmann, Wolfgang –	Kirche im Schmelzprozeß Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil	616 335
Lortz, Joseph / *Iserloh*, Erwin	Kleine Reformationsgeschichte	623
Mehl, Roger	Pour une éthique sociale chrétienne	517
Molinski, Waldemar (Hrsg.)	Unwiderrufliche Verheißung	334
Molinski, Waldemar (Hrsg.)	Kindererziehung in der Mischehe	624
Müller, Joachim (Hrsg.)	Patriarch Alexius	627
Müller-Krüger, Theodor	Der Protestantismus in Indonesien	525
Neuenzeit, Paul (Hrsg.)	Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft	618
Nold, Liselotte	Die anvertraute Welt	191
Ökumenischer Rat der Kirchen	Uppsala spricht	188
Ökumenischer Rat der Kirchen	Konzile und die ökumenische Bewegung, Studien des ÖRK Nr. 5	318
Ohse, Bernhard	Der Patriarch	341
Packer, J. I. (Hrsg.)	Fellowship in the Gospel	321
Peerman, Dean (Hrsg.)	Theologie im Umbruch	316
Perchenet, Annie	Chrétiens ensemble	625
Peterfalvy, Joh. / *Kreger*, V. (Hrsg.)	Orthodoxer Katechismus	344
Plooij, Jakob	Die Mysterienlehre Odo Casels	320
Powers, Joseph M. –	Eucharistie in neuer Sicht Suche den Frieden. Texte der Prager Friedenskonferenz vom März 1968	512 516
Rahner, Karl / *Darlap*, Adolf (Hrsg.)	Sacramentum Mundi. Bd. 2	336

Verfasser	Titel	Seite
Rahner, Karl / *Darlap*, Adolf (Hrsg.)	Sacramentum Mundi. Bd. 3	631
Refoulé, F., u. a.	Avenir de la Théologie	312
Rengstorf, Karl Heinrich / *von Kortzfleisch*, Siegfried (Hrsg.)	Kirche und Synagoge	332
Ritter, Adolf Martin / *Leich*, Gottfried	Wer ist die Kirche?	511
Ruys, Bé / *Smolik*, Josef (Hrsg.)	Stimmen aus der Kirche der ČSSR	323
Schelz, Sepp	Weltkirche in Aktion	188
Schmaus, Michael	Der Glaube der Kirche	512
Schroeder, Oskar	Aufbruch und Mißverständnis	622
Sentzke, Geert	Die Kirche Finnlands	526
Seppelt, Franz, Xaver / *Schwaiger*, Georg	Geschichte der Päpste	524
Sommer, C. Ernst (Hrsg.)	Der Methodismus	525
Smolik, Josef (Hrsg.)	Von Amsterdam nach Prag	630
Stagg, Frank, u. a.	2000 Jahre Zungenreden	527
Stupperich, Robert (Hrsg.)	Kirche im Osten. Bd. 11	340
Süss, Théobald	La Communion au Corps du Christ	615
Taylor, David M.	Uppsala 1968	527
Thomä, Hedwig (Hrsg.)	Frauen unterwegs in die Zukunft	324
Thurian, Max	La Foie en Crise	311
Tökés, István	Commentarium in Confessionem Helveticam Posteriorem	514
Trillhaas, Wolfgang (Hrsg.)	Verständigung. Festschrift für Hanns Lilje zum siebzigsten Geburtstag	631
Valeske, Ulrich	Hierarchia Veritatum	329
Voigt, Karl=Heinz	Die diakonische Verantwortung der Evangelisch=methodistischen Kirche	327
Vonhoff, Heinz	Die Geschichte der Kirche im Unterricht der Schule	343
Waldenfels, Hans	Offenbarung	513
Weber, Hans=Ruedi	Kirche im Kampf um den Frieden	321
Wendland, Heinz=Dietrich	Die ökumenische Bewegung und das II. Vatikanische Konzil	331
Wenger, Antoine	Upsal – le défi du siècle aux églises	625
Wilkens, Erwin (Hrsg.)	Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt	191
Willebrands, Jan	Oecuménisme et problèmes actuels	615
Wischmann, Adolf	Zeugendienst in aller Welt	626
–	Yearbook of American Churches 1968 und 1969	630
Zahrnt, Heinz (Hrsg.)	Gespräch über Gott	317
Zimmer, Norbert (Hrsg.)	Heirat mit Ausländern. Afrika und Asien	325

Botschaft der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen

Aufsehenerregende Schritte in wissenschaftliches Neuland, der Protest revoltierender Studenten, das Erschrecken über politische Morde, kriegerische Zusammenstöße: das sind die Zeichen des Jahres 1968. Vor diesem Hintergrund traf sich die Vollversammlung in Uppsala. Sie traf sich vor allem, um zu hören.

Wir hörten den Schrei derer, die sich nach Frieden sehnen. Die Hungernden und die Ausgebeuteten rufen nach Gerechtigkeit. Die Verachteten und Benachteiligten verlangen ihre Menschenwürde. Millionen suchen nach einem Sinn ihres Lebens.

Gott hört diese Rufe und richtet uns. Er spricht aber auch das befreiende Wort. Wir hören ihn sagen: Ich gehe vor euch her. Weil Christus eure schuldhafte Vergangenheit auf sich nimmt, macht der Heilige Geist euch frei zum Dasein für andere. Lebt jetzt schon in meinem Reich in froher Anbetung und in wagemutigem Handeln. Unser Herr spricht: „Siehe, ich mache alles neu."

Im Vertrauen auf Gottes erneuernde Kraft rufen wir euch auf: Beteiligt euch an dieser Vorwegnahme des Reiches Gottes, und laßt heute schon etwas von der Neuschöpfung sichtbar werden, die Christus an seinem Tag vollenden wird.

1. Jeder ist jedermanns Nachbar geworden. Wir sind von Unterschieden und Spannungen zerrissen und wissen noch nicht, wie wir zusammenleben können. Aber Gott erneuert. *Christus will, daß seine Kirche jetzt schon ein Zeichen und die Ankündigung einer erneuerten menschlichen Gemeinschaft ist.*

Deshalb werden wir Christen die Einheit, die wir in Christus haben, dadurch bezeugen, daß wir, jeder an seinem Platz, in die Gemeinschaft mit Menschen anderer Rassen, Klassen, Altersgruppen oder religiöser und politischer Überzeugungen eintreten. Vor allem werden wir versuchen, die Rassendiskriminierung zu überwinden, wo immer sie auftritt.

2. Die wissenschaftlichen Entdeckungen und revolutionären Bewegungen unserer Zeit stellen den Menschen vor neue Möglichkeiten und Gefahren. Der Mensch hat die Orientierung verloren. Er weiß nicht mehr, wer er ist. Aber Gott erneuert. *Die biblische Botschaft antwortet auf die Frage nach dem Menschen: Er ist Gottes Treuhänder für die ganze Schöpfung. In Christus wird der neue Mensch sichtbar und verlangt von uns, daß wir uns entscheiden.*

Deshalb nehmen wir unseren Auftrag als Treuhänder für die Schöpfung an, indem wir ihren Reichtum wahren, entwickeln und untereinander teilen. Als Christen verkündigen wir Jesus als unseren Herrn und Heiland. Gott kann uns in Christi neue Menschheit verwandeln.

3. Die Stelle, an der heute die Entscheidungen fallen, ist die immer breiter werdende Kluft zwischen reich und arm, die durch das Wettrüsten ständig weiter aufgerissen wird. Aber Gott erneuert. *Er hat uns erkennen lassen, daß Christen, die durch ihr Handeln ihren Mitmenschen die Menschenwürde verweigern, Jesus Christus verleugnen, trotz aller Glaubensbekenntnisse, die sie sprechen.*

Deshalb wollen wir Christen zusammen mit Menschen jeder Überzeugung für die Sicherung der Menschenrechte in einer gerechten Weltgemeinschaft eintreten. Wir werden uns für Abrüstung einsetzen und für Handelsabkommen, die allen Beteiligten gerecht werden. Wir sind bereit, uns selbst eine Abgabe aufzuerlegen, um damit ein weltweites Steuersystem vorzubereiten.

4. Diese Verpflichtungen setzen Anbetung, Selbstbeherrschung und gegenseitige Berichtigung in einer weltweiten Gemeinschaft voraus. Im Ökumenischen Rat der Kirchen und seinen regionalen, nationalen und örtlichen Partnern wurde uns erst der Anfang zu einer solchen Gemeinschaft geschenkt. Aber Gott erneuert. *Die ökumenische Bewegung muß mutiger werden. Sie muß stärker dem eigentlichen Leben der Kirchen entsprechen. Unsere Kirchen müssen erkennen, daß diese Bewegung uns zur Erneuerung verpflichtet.*

Deshalb bestätigen wir aufs neue unsere Verpflichtung, uns gegenseitig zu helfen und einander den rechten Weg zu zeigen. Die gegenwärtigen Pläne, die auf die Einheit der Kirchen zulaufen, verlangen Entscheidungen. Wir suchen vollkommenere Gemeinschaft mit den Kirchen, die noch nicht mit uns verbunden sind. Wir wissen, daß wir mit unserem Leben nie voll ausdrücken können, was wir bekennen. Wir sehnen uns danach, daß Gott die Herrschaft übernimmt. Aber wir sind froh, daß wir mit unserem Gottesdienst jetzt schon die Zeit vorwegnehmen können, in der Gott uns selbst, alle Menschen und alle Dinge erneuert.

GEBET

Gott, unser Vater, Du kannst alles neu machen. Wir befehlen uns Dir an. Hilf uns

- *für andere zu leben, weil Deine Liebe alle Menschen umfaßt,*
- *jene Wahrheit zu suchen, die wir noch nicht erkannt haben,*
- *Deine Gebote zu halten, die wir wohl gehört, aber nicht gehalten haben,*
- *einander zu vertrauen in der Gemeinschaft, die Du uns geschenkt hast,*

und gib, daß Dein Heiliger Geist uns so erneuert, durch Jesus Christus, Deinen Sohn, unseren Herrn. Amen.

Vorwort

Es gehört zur Tradition unserer Zeitschrift, erst aus einem gewissen zeitlichen Abstand heraus über die großen ökumenischen Weltkonferenzen zu berichten, wenn die unter dem wehenden Atem des unmittelbaren Geschehens entstandenen Eindrücke sich gesetzt und einer abgewogeneren Betrachtung Platz gemacht haben, die sich allmählich zu einem Gesamtbild vorzutasten versucht. Denn Uppsala läßt sich nicht auf eine handfeste Formel bringen, mit der es sich in der höheren Mathematik ökumenischer Zukunftsplanung bequem operieren ließe. Zu mannigfaltig sind — wie die nachfolgenden Beiträge erhellen — die Blickpunkte, unter denen man die Ergebnisse von Uppsala sehen und werten kann. Zu mannigfaltig sind aber auch die Ansätze und Grundrichtungen, die in den oft so verklausuliert wirkenden, weil auf eine allen Delegierten zumutbare Formulierung bedachten Dokumenten enthalten sind. So kann es durchaus sein, daß manche Gedanken von Uppsala erst auf die Länge der Zeit ihre Brisanz erweisen werden, während andere zurücktreten oder zumindest viel von ihrem anfänglich bestechenden Glanz einbüßen mögen, weil sie den Realitäten in Kirche und Welt nicht standzuhalten vermochten. Jedenfalls wäre die Weltkirchenkonferenz von Uppsala unterschätzt, wenn wir ihren Ertrag nur auf eine mehr oder weniger gelungene Analyse der Zeitverhältnisse reduzieren wollten. Selbst da, wo die Dokumente unter der beklagenswerten Hetze, die ihr Zustandekommen kennzeichnete, empfindliche Mängel oder Lücken aufweisen, wird dies letztlich nur stimulierend auf die Weiterarbeit wirken können.

Eine Unterlassung wäre indes unverzeihlich: wenn Uppsala nämlich — um an den einleitenden Vortrag von Visser 't Hooft anzuknüpfen — gegenüber der „Horizontalen", d. h. der Weltbezogenheit christlicher Existenz, die „Vertikale", d. h. die Glaubensbezogenheit auf das erlösende Handeln Gottes in Christus, vernachlässigt haben sollte. Wir sind nicht der Meinung, daß Uppsala aufs Ganze gesehen dieser Gefahr erlegen wäre. Ebensowenig wie jede Predigt die gesamte Heilsbotschaft darzubieten vermag oder bei jeder kirchlichen Aktion eine umfassende Begründung christlicher Verantwortung gegeben werden kann, ebensowenig sah sich Uppsala jeweils zu einem vollständigen theologischen Unterbau seiner Gedankenführung in der Lage, wenngleich es an Bemühungen dieser Art — man denke nur an den Vorspann zu Sektion IV — keineswegs gefehlt hat. Hier wie auch sonst wird man die IV. Vollversammlung im Kontext früherer ökumenischer Konferenzen und Verlautbarungen zu sehen haben. Andererseits

ist selbstverständlich größte Wachsamkeit gegenüber den ökumenischen Aussagen generell wie auch nun im Blick auf Uppsala geboten, ob und inwieweit sie als im Evangelium begründet anzusehen sind oder fundamentale Glaubensunterschiede durch pragmatische Verhaltensweisen zu ignorieren bzw. gar zu überspielen versuchen. An dieser Stelle mögen die Kirchen im Mutterland der Reformation ihre besondere Verantwortung erkennen und wahrnehmen. Das soll indes für dieses Berichtsheft mehr als kritische Norm denn als räumliche oder konfessionelle Begrenzung verstanden werden. Es mag zunächst als ein bescheidener Beitrag der deutschen Mitgliedskirchen zum ökumenischen Gesamtgespräch nach Uppsala gelten. Besonders freuen wir uns, daß auch zwei Autoren aus der DDR (Wagner und Hinz) gewonnen werden konnten.

Aber wie ließe sich über Uppsala sinnvoll diskutieren, wägen und urteilen, ohne z. B. die orthodoxe Sicht zur Kenntnis genommen zu haben? Deswegen sind wir für die Stellungnahme von Prof. Nissiotis in diesem Heft äußerst dankbar. Das Bild wird abgerundet durch Vertreter der römisch-katholischen und der altkatholischen Kirche wie auch der deutschen Freikirchen. So schien es uns vor allem im Blick auf die theologische Grundlegung in Sektion I wichtig zu sein, neben einem Lutheraner auch einen Altkatholiken und einen römischen Katholiken zu Wort kommen zu lassen. Eine ähnliche Vielfalt der Aspekte verbindet sich mit der Berichterstattung über Sektion III. Daß die in den Sektionen I und III verkörperten beiden Grundströme der älteren ökumenischen Bewegung für „Glauben und Kirchenverfassung" und „Praktisches Christentum" sich in Uppsala gegenseitig durchdrangen und ergänzten, wie es bisher in diesem Maße noch nicht der Fall gewesen war, dürfte die Breite dieser Aktzentuierung zusätzlich rechtfertigen.

Alle Mitarbeiter des Heftes waren Uppsala-Teilnehmer mit Ausnahme von H.-H. Hirschberg, dessen Untersuchung die Dokumente von Uppsala auf das vielbehandelte Thema „Theologie der Revolution" abhorcht und uns darum einer ergänzenden Einbeziehung wert zu sein schien. Auf jedwede Art von Harmonisierung der einzelnen Artikel haben wir bewußt verzichtet. Auch gelegentliche Wiederholungen und auch Überschneidungen haben wir in Kauf genommen, damit jeder Beitrag — so sehr er in dem gesteckten Gesamtrahmen zu sehen ist — möglichst in sich geschlossen wirken und gewertet werden kann. Spürbar wird aber hoffentlich die allen Verfassern gemeinsame Intention sein, nicht nur historisch exakt den Ablauf von Uppsala nachzuzeichnen und zu interpretieren, sondern vorwärtsdrängende Impulse zu vermitteln, Hindernisse „auf dem ökumenischen Weg" auszuräumen, Lehren zu ziehen, Konsequenzen sichtbar zu machen, kurzum: Worte in die Tat zu übersetzen, damit unsere Gemeinden ihre Berufung zur Teilhabe an Gottes erneuerndem Handeln in Kirche und Welt erkennen und weder geistige Anstrengungen noch notwendige Strukturwand-

lungen oder materielle Opfer scheuen, um ihr in der Gemeinschaft der ganzen Christenheit gerecht zu werden.

Wir sind uns dessen bewußt, daß dieses Berichtsheft den Charakter der Vorläufigkeit trägt. Es will nur Anstöße geben, Perspektiven eröffnen und Linien aufzeigen, die für die weitere Arbeit Bedeutung gewinnen könnten oder sollten. Dieser Aufgabe läßt sich ganz sicher nicht durch eine bloße Textkritik der Sektionsberichte gerecht werden. Wer die nachfolgenden Darstellungen unter diesem Gesichtspunkt sehen wollte, würde einem Mißverständnis erliegen. Andererseits wird aber auch erst das genaue und sorgfältige Hinhören auf das, was in den Sektionen erarbeitet wurde, die Grundfragen von Uppsala hervortreten lassen, die durch alle Berichte, Empfehlungen und Beschlüsse hindurchgehen. Die Versuche, sie herauszuschälen und zu formulieren, sind noch im Anfangsstadium und werden sich gewiß über eine lange Zeit erstrecken. Auf diesem Wege bescheidene Hilfsdienste zu leisten, ist der Sinn unserer gemeinsamen Bemühung.

Hanfried Krüger

Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche

Bericht über die Sektion I[1]

VON EDMUND SCHLINK

Lassen Sie mich ausgehen von einem Gedanken, der aus dem Bericht der Faith and Order-Konferenz in Lund 1952 in den 12. Abschnitt des Berichtes der Sektion I der Vollversammlung in Uppsala aufgenommen worden ist. Wir lesen hier: „Die Kirche ist immer ‚aus der Welt herausgerufen und in die Welt gesandt' .... Beide Bewegungen gehören immer zusammen. Die konstitutive Mitte dieser doppelten Bewegung ist die gottesdienstliche Versammlung, in der Christus selbst derjenige ist, der beruft und sendet." In diesen Sätzen sind elementare Sachverhalte des neutestamentlichen Zeugnisses aufgenommen. Gottes Anrede ergeht an die Menschen in doppelter Weise: er ruft sie heraus aus den Bindungen der Welt unter die Herrschaft Christi, und er sendet die Glaubenden hinein in die Welt zum Dienst. Die doppelte Lebensbewegung der Kirche hat im Gehorsam gegenüber diesem doppelten Ruf zu geschehen. Sie ist konstitutiv für das Wesen der Kirche zu allen Zeiten. Daß die Mitte dieser doppelten Bewegung die gottesdienstliche Versammlung ist, kommt auch zum Ausdruck in den neutestamentlichen Bezeichnungen der Kirche als Ekklesia, nämlich als Versammlung, als Leib Christi, nämlich als die Gemeinschaft, die durch den sakramentalen Leib Christi auferbaut wird, und auch als Tempel des Heiligen Geistes, nämlich als die Gemeinschaft, in der der Heilige Geist Wohnstätte genommen hat. Der doppelte Ruf ist immer neu zu hören. Der doppelte Gehorsam ist immer neu zu vollziehen.

Diese grundsätzliche Besinnung ermöglicht die Ortsbestimmung der einzelnen Sektionen und insbesondere der I. Sektion im Ganzen der Arbeit der Vollversammlung. Die Sektion I hatte der Besinnung auf die Kirche in den genannten beiden Bewegungen zu dienen. Sektion V, die vom Gottesdienst handelt, hatte die Mitte beider Bewegungen, eben die gottesdienstliche Versammlung, zu ihrem Gegenstand. Die Sektionen II–IV hatten zum Thema die Sendung der Kirche in die Welt und damit ihren Dienst an der Welt. Sehen wir von der Sektion VI

[1] Vortrag, gehalten am 29. Oktober 1968 in Arnoldshain vor der deutschen Delegation der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala.

ab, deren Aufgabe nicht ganz geklärt, die aber doch wohl mehr als Ergänzung zu Sektion II–IV gedacht war, dann zeigt sich in der Verteilung der Themen auf die Sektionen ein starkes Übergewicht der Probleme der Bewegung der Kirche hinein in die Welt. Das soll zunächst nur festgestellt, nicht aber kritisch bewertet werden. Im Gegenteil soll von vornherein zuerkannt werden, daß es Situationen in der Kirche gibt, in denen die Wendung zur Welt in besonders betonter Weise Thema sein darf und sein muß. Das darf aber nie eine Wesensänderung der Kirche zur Folge haben. Denn dieses Wesen ist eben durch die Gleichzeitigkeit beider Bewegungen bestimmt. Die Aufgabe der I. Sektion war es also, diese doppelte Bestimmtheit der Kirche im Bewußtsein der Vollversammlung lebendig zu erhalten.

Lassen Sie mich noch eine zweite Vorbemerkung vorausschicken. Da zwischen dem Abschluß des II. Vatikanischen Konzils und der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala nur etwa zweieinhalb Jahre verflossen sind und beide Versammlungen zum Teil dieselben Themen behandelt haben, liegt es nahe, den Bericht der I. Sektion mit der Constitutio dogmatica de ecclesia zu vergleichen. Um beiden Texten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ist es jedoch nötig, sich ihr Genus klarzumachen. Es geht in dieser Vorbemerkung noch nicht um einen inhaltlichen Vergleich, dazu soll später einiges bemerkt werden, sondern um einige formale Feststellungen, ohne deren Berücksichtigung eine inhaltlich vergleichende Beurteilung beider Texte fehlgehen würde.

Die Constitutio de ecclesia ist die Aussage einer einzelnen Kirche. Der Bericht der I. Sektion aber ist Aussage vieler Kirchen, ja aller Kirchen außer dieser einen, nämlich der römisch-katholischen. Die Constitutio hat zur Voraussetzung bestimmte dogmatische und kanonistische Entscheidungen, die in der Geschichte der römischen Kirche gefällt worden sind. Der Bericht der I. Sektion hat aber zur Voraussetzung ganz verschiedene, zum Teil gegensätzliche dogmatische Entscheidungen und sehr verschiedene Kirchenordnungen. Die Constitutio konnte eine gemeinsame Begrifflichkeit voraussetzen, in der man sich aussprechen konnte. Der Bericht der I. Sektion aber hat zur Voraussetzung ganz verschiedene Begrifflichkeiten, die keineswegs ohne weiteres koordinierbar sind. So kann es nicht wundern, daß die Constitutio zu prägnanten Formulierungen, zum Teil bis in ganz spezielle Einzelfragen hinein, imstande war, während der Bericht der I. Sektion sehr viel weniger präzise sprechen konnte und sich oft nur auf sehr allgemeine Aussagen beschränken mußte. Zu berücksichtigen ist ferner, daß die Constitutio das Ganze der Ekklesiologie zum Thema hatte, wobei zur Constitutio noch ergänzend verschiedene Dekrete über Hierarchie, Priestertum, Ordensleute und auch die Laien traten, während die I. Sektion von Uppsala nur ein Teilthema der Ekklesiologie behandelt, nämlich die Katholizität der Kirche. Erst ziemlich spät, nämlich nach Heraklion, ein Jahr vor Uppsala, wurde das Thema

dann erweitert in der Form, wie wir es nun vor Augen haben: der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche.

Ein weiterer formaler Unterschied: die Constitutio ist zwar kein Dogma, aber sie nimmt doch einen so hohen verpflichtenden Rang ein, daß sie die Zukunft der römischen Kirche bestimmt. Sie ist vom Papst als nunmehr geltend promulgiert. Der Bericht der I. Sektion aber ist von der Vollversammlung angenommen „als Grundlage und Hilfsmittel für weitere Diskussion". Er ist „eine von allen gebilligte Zusammenfassung der Fragen, die in der Sektion behandelt wurden". Dabei bleibt es jeder einzelnen Kirche freigestellt, ob sie den Bericht ihren Gliedern zur Diskussion und Weiterverarbeitung unterbreiten will. Die Constitutio ist eine bleibende, verpflichtende Grundlage für das weitere Leben und Handeln der römischen Kirche, während der Bericht von Uppsala nur ein Moment in einem fortschreitenden Dialog der Kirchen auf dem Weg zur Einheit ist, also gewissermaßen eine Momentaufnahme in einem Bewegungsprozeß.

Diese Feststellungen seien hier ohne Wertung und ohne Vorwegnahme eines inhaltlichen Vergleichs gemacht. Immerhin folgt aus diesen Feststellungen, daß der Bericht der I. Sektion in erster Linie mit den entsprechenden ekklesiologischen Berichten der vorausgegangenen Vollversammlungen des Ökumenischen Rates zu vergleichen ist, wenn man seinen Inhalt in gerechter Weise würdigen will. Erst danach ist es sinnvoll, ihn mit dem II. Vaticanum zu vergleichen.

Nach diesen beiden Vorbemerkungen soll nun auf den Inhalt des Berichtes der I. Sektion selbst eingegangen werden.

I.

Es braucht hier nicht der Gedankengang des Berichtes referiert zu werden, seine Kenntnis kann ich voraussetzen. Ich darf sogleich zur Beurteilung übergehen, und zwar zunächst im Vergleich mit dem entsprechenden Beschluß von Neu-Delhi, und möchte die Fortschritte gegenüber Neu-Delhi hervorheben. Dabei fasse ich den Begriff des Fortschritts ganz weit. Fortschritt bedeutet in der ökumenischen Arbeit nicht nur, daß etwas Neues gesagt wird. Es kann durchaus auch ein Fortschritt sein, wenn etwas schon einmal Gesagtes bestätigt und bekräftigt wird und dadurch ein größeres Gewicht für die weitere Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen bekommt. Dann dürften die folgenden Punkte hervorzuheben sein:

1. In Neu-Delhi war die bekannte Einheitsformel angenommen worden, wobei die Einheit aller Christen an demselben *Ort* im Vordergrund stand. Es wurde zwar beiläufig auch gesagt, daß sie zugleich auch vereint sind mit der ganzen Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten, aber das eigentliche Pathos lag doch bei der Einheit aller am selben Ort. Dieser Einsatz war durchaus berechtigt. Denn wir sehen auch im Neuen Testament immer wieder einen primären

Einsatz der ekklesiologischen Aussagen bei der Ortsgemeinde, wenngleich dort auch der umgekehrte Weg des Denkens von der universalen Kirche her zur Ortsgemeinde beschritten worden ist. Die Weltkirchenkonferenz in Uppsala bekam zur Aufgabe, in Ergänzung der Einheitsformel von Neu-Delhi von der Universalität der Kirche zu sprechen, um zu zeigen, inwiefern sich auch vom Einsatz bei der Universalität her neue Impulse für die Einigung der Kirchen ergeben. Insofern liegt hier eine wichtige Weiterführung vor. Schon die Thematik ist positiv hervorzuheben.

2. Diese Thematik ist nun nicht nur unter dem Begriff der Universalität aufgenommen worden, sondern auch unter dem der Katholizität. Das ist zweifellos ein großer Fortschritt in der Geschichte des Ökumenischen Rates. Vielleicht sind hier einige anwesend, die an der 1. Vollversammung in Amsterdam (1948) teilgenommen haben, und ich darf daran erinnern, daß damals zumal von den Anglikanern die Christenheit in katholische und protestantische — oder wie auch gesagt wurde, in katholische und evangelische — Kirchen aufgeteilt wurde. Es gab damals ein dramatisches Ringen im Drafting Committee der I. Sektion. Bischof Lilje und ich wandten uns gegen diese Aufteilung, und als dann etwas verspätet Anders Nygren eintraf, wies er mit allem Nachdruck darauf hin, daß die lutherische Kirche in Schweden es sich verbitten müßte, als nicht-katholisch bezeichnet zu werden. Aber es ist uns nicht gelungen durchzudringen. Diese Aufteilung der Christenheit in katholische und protestantische Kirchen können Sie heute noch nachlesen in dem I. Bericht von Amsterdam, Abschnitt 4 ff. „Der tiefste Unterschied". Die Verwendung des Begriffes der Katholizität für alle Kirchen stieß zwar in Heraklion 1967 noch auf Schwierigkeiten. Aber in Uppsala war dann kaum noch etwas zu spüren von einem Widerstand.

3. Wichtiger als die Verwendung des Wortes katholisch ist aber seine Interpretation. Im Westen ist katholisch als Konfessionsbezeichnung der römischen Kirche üblich geworden, und zwar seitdem die Reformationskirchen in der schwachen Stunde der Aufklärung darauf verzichtet hatten, sich selbst noch als katholisch zu verstehen, und diese Bezeichnung der „Papstkirche", wie man früher zu sagen pflegte, überließen. Auch sie selbst sprachen nun von den Gliedern der römischen Kirche als von Katholiken. In der römischen Kirche ist im übrigen der Begriff weithin geographisch verstanden worden, wobei man bekanntlich eine virtuelle und eine aktuelle Katholizität unterschied: Virtuell insofern, als schon die kleine Urgemeinde in Jerusalem die virtus, die Kraft und Möglichkeit besaß, sich über die ganze Erde auszudehnen, — die aktuelle Katholizität ist dann die faktische Ausdehnung über die Erde. Der Fortschritt von Uppsala besteht darin, daß der Begriff katholisch nun keine Konfessionsbezeichnung mehr ist und daß er im übrigen von dem geographischen Denken gelöst und speziell mit dem Wirken des Heiligen Geistes verbunden und von ihm aus verstanden worden

ist. Das heißt zugleich, daß er von der Mannigfaltigkeit der Geistesgaben und von dem geistgewirkten Dienst an der Welt her verstanden wird. Dieses Verständnis der Katholizität entspricht in besonderer Weise den griechischen Vätern und der Ostkirche. Es gibt ein Wort von Cyrill von Jerusalem in seinen Katechesen, wo er katholisch durch die Mannigfaltigkeit der in der Kirche versammelten Menschen aus allen Völkern, Geschlechtern, Berufen usw. erklärt, und das heißt zugleich durch die mannigfachen Geistesgaben und Dienste. Von den Reformatoren ist katholisch gerne mit christlich übersetzt worden (so auch in der Übersetzung der altkirchlichen Bekenntnisse in den lutherischen Bekenntnisschriften). Hier ist die Katholizität der Kirche von der Herrschaft Christi her, der zum Herrn über das All erhöht ist, verstanden. Aber Christus, der Herr ist in der Kirche gegenwärtig durch das Wirken des Geistes. Insofern begegnen sich das orthodoxe und reformatorische Verständnis der Katholizität gegenüber einem geographischen, das freilich in der neueren römisch-katholischen Ekklesiologie ebenfalls zurücktritt.

4. Neu ist an dem Bericht, daß der Heilige Geist nun ein ausdrückliches Thema geworden ist. Man hat natürlich immer schon von ihm gesprochen, aber bisher war seit Lund (1952) das Hauptthema „Christus und die Kirche". Der Heilige Geist ist aber nicht nur das Wirken Christi. Die neutestamentlichen Aussagen über den Geist gehen nicht auf in Aussagen über die Kraft Christi, sondern sie sprechen vom Heiligen Geist auch durchaus personal, und zwar im personalen Gegenüber zu Christus und zu Gott dem Vater. Denn der Heilige Geist bezeugt Christus, und er erweckt den Ruf in unseren Herzen: Abba, lieber Vater. Dieses personale Moment, das in der alten Kirche mit Recht zur Trinitätslehre geführt hat, ist erfreulicherweise auch im Bericht von Uppsala klar und deutlich enthalten.

5. Die Katholizität ist nicht isoliert, sondern im Zusammenhang mit den anderen Eigenschaften der Kirche, Einheit, Heiligkeit und Apostolizität, (Abschnitt 5) behandelt. Dabei ist wichtig die Unterscheidung zwischen Gabe und Aufgabe oder, wie man in der neutestamentlichen Theologie zu sagen pflegt, zwischen dem Indikativ und dem Imperativ. Weil die Kirche durch den Heiligen Geist katholisch ist, deshalb soll sie katholisch sein und als die katholische wirken. Entsprechend könnte man auch von den anderen Eigenschaften sagen, weil die Kirchen eins sind in Christus, deshalb sollen sie sich vereinigen. Diese Unterscheidung von Gabe und Aufgabe entspricht den zahlreichen Erklärungen des Ökumenischen Rates über die den Kirchen in Christus gegebene Einheit. Wir haben die Einheit nicht erst zu schaffen, sondern weil sie uns in Christus gegeben ist, haben wir der Einigung Raum zu geben und das zu beseitigen, was ihr im Wege steht. In diesem Sinn haben wir die Einheit zu verwirklichen. Das heißt also, die Eigenschaften der Kirche sind Eigenschaften ganz besonderer Art,

anders als Eigenschaften von Gegenständen sonst. Eigenschaft ist gewissermaßen eine Abbreviatur, nämlich die abkürzende Bezeichnung eines eminent dynamischen Vorganges, nämlich des Wirkens Gottes in der Kirche und des immer neu geforderten Gehorsams der Kirche gegenüber dem wirkenden Gott.

6. Innerhalb der Eigenschaften der Kirche nimmt die Apostolizität eine grundlegende Stellung ein. Darüber ist besonders in Abschnitt 16 gesprochen worden: „Die Kirche ist insofern apostolisch, als alles, was die Kirche zur Kirche macht, von Christus durch die Apostel herkommt. Apostolizität bedeutet auch die ständige Weitergabe des Evangeliums an alle Menschen und Völker durch gottesdienstliche Handlungen, Zeugnis und menschlichen Dienst in der Welt. Die Kirche ist darum apostolisch, weil sie dem Glauben und der Sendung der Apostel treu bleibt." Auch die Fortsetzung handelt von dieser Frage.

7. Positiv hervorzuheben sind sodann zwei kurze Sätze, die leicht überlesen werden, aber von einer erheblichen grundsätzlichen Bedeutung sind. Denn diese Sätze markieren ein Ziel, das viele bei der ganzen Weiterarbeit im Auge zu behalten entschlossen sind. Es ist die Bemerkung in Abschnitt 19: Der Ökumenische Rat der Kirchen sowie die regionalen Räte „können als eine Übergangslösung bis zu einer schließlich zu verwirklichenden wahrhaft universalen, ökumenischen, konziliaren Form des gemeinsamen Lebens und Zeugnisses angesehen werden. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen ... sollten auf die Zeit hinarbeiten, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann". An dieser Thematik wird in der Faith and Order-Kommission in einer Subkommission intensiv gearbeitet, und diese Thematik ist in der Tat als Fernziel der ökumenischen Arbeit überaus wichtig.

8. Positiv sind auch die konkreten Warnungen davor zu beurteilen, daß die Einheit und die Katholizität der Kirche nicht mit anderen Bindungen und Gemeinschaften rassischer, ökonomischer, nationalistischer oder anderer Art vermengt wird (Abschnitt 10). Diese Warnungen sind so konkret, daß sie auch in jedem Gemeindekreis durchgesprochen werden können. Sie bedeuten zugleich eine Anleitung zu weiteren konkreten Überlegungen darüber, was sonst an falschen Einheits- und Gemeinschaftsbindungen die Katholizität der Kirche hemmt.

9. Schließlich ist im Rückblick auf die Tage in Uppsala die überaus fruchtbare und beglückende Mitarbeit der orthodoxen Vertreter hervorzuheben. Noch nie waren so viele Orthodoxe auf einer Vollversammlung des Ökumenischen Rates anwesend. Fast alle orthodoxen Kirchen waren nunmehr vertreten. Ihr Beitrag war sehr bedeutsam. Wenn ich an die verschiedenen Referate der Konferenz zurückdenke, so möchte ich fast meinen, daß das Referat des Metropoliten Ignatios von Latakia das theologisch tiefste und gewichtigste war. Nicht, daß

wir als evangelische Christen in allem zustimmen könnten, aber die Weite und die Kraft dieses Denkens, das sowohl eminent systematisch-theologisch als auch eminent zeitnah ist, hat gewiß nicht nur mich stark beeindruckt. Sehr positiv zu beurteilen ist aber auch die Mitarbeit der Orthodoxen in den Sektionen und die Tatsache, daß diesmal keine orthodoxen Sondererklärungen abgegeben wurden, weder Sondererklärungen mit Distanzierungen, wie das vor Neu-Delhi häufig der Fall oder fast die Regel war, noch eine Sondererklärung wie in Neu-Delhi, die weniger eine Distanzierung als die besondere orthodoxe Sicht zum Ausdruck brachte.

II.

Lassen Sie mich nun auch kritisch zu bedenken versuchen, worin wohl die Schwächen des Berichtes liegen.

1. Zunächst wird man eine formale Schwäche nicht übersehen können. In Neu-Delhi gab es nur ein ekklesiologisches Thema: die Einheit, und dieses Thema war in einer prägnanten These behandelt. Alles andere war nur Kommentar zu dieser einen These, und zwar ein Kommentar, der Schritt für Schritt den einzelnen Aussagen der These nachging. Uppsala dagegen hatte ein Doppelthema: der Heilige Geist und die Katholizität, wobei beide Hälften dieses Themas in vieler Hinsicht thematisch neu waren. Dieses Thema wurde behandelt in 9 Thesen über den Heiligen Geist in Abschnitt 8 und sodann in 4 Themenkreisen zur Frage der Katholizität: Mannigfaltigkeit, Kontinuität, universale Einheit, Einheit der Menschheit, wobei der letzte Punkt am meisten Raum in Anspruch genommen hat. Zweifellos hat man sich für Uppsala thematisch zuviel vorgenommen. Dadurch ist der I. Bericht wesentlich unbestimmter und blasser und weniger zur Diskussion und zum Handeln herausfordernd als der von Neu-Delhi.

2. Die nach der Einheitsformel von Neu-Delhi gebliebenen einheitshindernden, konkreten Schwierigkeiten sind zu wenig konkret erörtert worden: die Tatsache der überörtlichen konfessionellen Bindungen jeder einzelnen örtlichen Gemeinde und ihrer Sorge, bei einem örtlichen Zusammenschluß mit anderen Gemeinden die universale, wenn auch nur partiell universale Gemeinschaft mit den übrigen Gemeinden gleichen Bekenntnisses in der Welt zu verlieren. Die zwischen den weltweiten konfessionellen Gemeinschaften bestehenden konkreten Unterschiede im Gottesdienst, in der Lehre, im Amt, so auch im Verständnis der apostolischen Sukzession, sind in Uppsala zu wenig erörtert und durch konkrete Aussagen weiter geklärt worden. Es ist oft lediglich auf den Heiligen Geist hingewiesen worden, der all diese Schwierigkeiten beheben kann. Aber in der Kraft des Heiligen Geistes hätten auch in Uppsala selbst Vorstöße zu neuen Antworten auf diese kirchentrennenden Fragen versucht werden müssen.

3. Die Aussagen des Berichts über den Heiligen Geist sind zu bejahen, aber sie sind doch recht unbestimmt und zu selbstverständlich geblieben. Zwar wurde

mit Recht betont, daß man in Uppsala keine umfassende Lehre vom Heiligen Geist entwickeln könne. Aber die Aussagen über den Heiligen Geist hätten doch stärker biblisch fundiert sein können und hätten sich stärker mit dem Problem der Kriterien beschäftigen müssen, an denen nach dem Neuen Testament der Heilige Geist im Unterschied zu allen möglichen anderen geistigen Bewegungen zu erkennen ist. Es könnte der Eindruck entstehen, als ob man in Uppsala vor den konkreten Unterschieden zwischen den Kirchen und der notwendigen Aufgabe ihrer Klärung und Überwindung in einen etwas vagen Spiritualismus geflüchtet sei.

4. Der Begriff der Erneuerung und des Neuen, der Grundbegriff der ganzen Konferenz, wurde nicht genügend geklärt, zumal das Verhältnis von endgeschichtlich-zukünftiger Erneuerung und Gottes neuschaffendem Wirken heute. Über der Konferenz stand das Wort „Siehe, ich mache alles neu" (Offb. Joh. 21, 5). Dieses Wort steht im Kontext *nach* den Aussagen über das Weltgericht und über die Parusie Jesu Christi. Die damit gestellten Probleme sind nicht wirklich geklärt, wie auch nicht das Verhältnis zwischen Gottes heutigem neuschaffendem Handeln durch das Evangelium und den heutigen Weltveränderungen, die ja mannigfach Neues mit sich bringen. Es würde sich überhaupt einmal lohnen, der Verwendung des Begriffes „neu" in sämtlichen Berichten, Vorträgen und Diskussionsvoten von Uppsala nachzugehen. Ich fürchte, daß da manche Konfusion zutage käme, z. B. in der Verwendung des Begriffes „neu" als Bezeichnung für das zunehmende Einheitsbewußtsein der Menschheit, die zunehmende Freiheit in der technischen Herrschaft über die Welt und dergleichen. In dieser Hinsicht ist in dem Bericht der Sektion I zwar kein Unglück erfolgt, aber m. E. auch keine ausreichende Unterscheidung und Sprachregelung.

5. Hiermit hängt das Verhältnis von Kirche und Welt eng zusammen. Auch dieses ist m. E. nicht genügend geklärt. In welchem Verhältnis stehen zueinander die Kirche als „eine neue Gemeinschaft der neuen Geschöpfe Gottes", wie es in Abschnitt 21 heißt, und die heute neu entstandenen säkularen Katholizitäten, von denen in Abschnitt 20 gesagt wird: „Die säkulare Gesellschaft hat Instrumente der Versöhnung und Vereinigung hervorgebracht, die anscheinend oft wirksamer sind als die Kirche" selbst? Die Einheit der Welt erscheint geradezu als Vorbild für die uneinigen Christen. „Wenn wir die Schau der Einheit, die dieser Generation gewährt ist, und die vielen Gaben göttlichen Großmuts betrachten, die zur Bereicherung der Menschheit gegeben sind, wird uns die Tragik unserer Spaltungen — einschließlich unserer Spaltungen auf dieser Vollversammlung — erneut bewußt" (Abschnitt 24). Aber ist damit das Verhältnis von Kirche und Welt geklärt? Ist hier nicht die Einheit und das Wesen der Welt überschätzt? Entsprechende Rückfragen liegen nahe bei der Formulierung in Abschnitt 23: „Die Sendung der Kirche in die Welt wird der Kirche eine Be-

reicherung durch die Welt schenken." Bedenkt man den Weltbegriff des Paulus und des Johannesevangeliums, so wird man bei einer solchen Formulierung Schwierigkeiten empfinden. Nach neutestamentlichem Denken kann eine Bereicherung der Kirche nur durch die aus der Welt heraus Geretteten erfolgen, nicht aber durch die Welt als solche. Die Welt vergeht. Immerhin ist auch an diesem Punkt m. E. nicht direkt ein Unglück im I. Bericht geschehen, aber es ist auch keine ausreichende Klärung der Frage erfolgt, worin der Dienst der Kirche an der Welt zu bestehen hat.

Da aber die beiden zuletzt genannten Themen im Mittelpunkt der ganzen Vollversammlung, und zwar der Arbeit aller ihrer Sektionen standen, kann man fragen, ob die I. Sektion, und das heißt, ob wir, die Mitglieder dieser Sektion, den anderen Sektionen voll und ganz den Dienst getan haben, den wir ihnen schuldig waren.

III.

Fragen wir weiter nach den Ursachen dieser Schwächen. Sind sie in der Arbeitsweise der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung begründet? Ist diese Arbeit an die Grenze des Möglichen gekommen?

Diese Frage muß auf das Allerbestimmteste verneint werden. Die Arbeit an den Problemen von Faith and Order ist keineswegs an eine Grenze gekommen, die sie nicht überschreiten kann, sondern im Gegenteil stehen ihr große Möglichkeiten offen. Das wird schon deutlich, wenn man die Fortschritte in der Methode betrachtet, die in der Faith and Order-Arbeit stattgefunden haben. Ich habe darüber in Bristol ausführlicher berichtet und kann daher auf die Veröffentlichung in Nummer 4 des vorigen Jahrgangs der „Ökumenischen Rundschau" hinweisen. Ich kann mich darum hier ganz kurz fassen. Bis Lund arbeitete man vor allem konfessionsvergleichend. Seit Lund begann man von der gemeinsamen christologischen und biblischen Grundlage auszugehen. Seit Montreal hat man die Mannigfaltigkeit der biblischen Aussagen ins Auge gefaßt und hier Ansätze für die Mannigfaltigkeit der späteren Kirchen erkannt. Über Montreal hinaus ist begonnen worden, in der Mannigfaltigkeit bleibende Grundstrukturen kirchlichen Lebens zu erkennen, die dann in verschiedener Weise geschichtlich konkretisiert worden sind. An diesem Punkt begegnet sich die Faith and Order-Arbeit auch mit Gesichtspunkten innerhalb der katholischen Theologie, etwa mit der Thematik, die Hans Küng in seinem Buch „Strukturen der Kirche" oder Karl Rahner in seiner Besinnung auf die Reflexionsstufen theologischer Aussagen aufgenommen haben.

Diese Fortschritte sind freilich in Uppsala nicht so zur Auswirkung gekommen, wie man hätte erwarten können. Das lag einmal an der zu kurzen Vorbereitungszeit. In Aarhus war auf der Sitzung der Vollkommission für Faith and Order vor 4 Jahren eine Unterkommission eingesetzt worden, die das Ein-

heitsverständnis in Weiterentwicklung der These von Neu=Delhi bearbeiten sollte. Diese Unterkommission hatte im Jahr darauf in Bad Saarow und in Zusammenkünften in Rom einen guten und vielseitigen Arbeitsplan entworfen. Aber noch bevor diese Arbeit hatte Früchte tragen können, wurde die Kommission vor 2 Jahren vom Zentralausschuß in Enugu damit beauftragt, für Uppsala die Vorlage auszuarbeiten, wozu die Zeit dann einfach nicht ausreichte. Aber auch in Uppsala selbst hatten wir ja sehr wenig Zeit. Das machte sich deshalb besonders ungünstig bemerkbar, weil manche Delegierte die Berichte der früheren Vollversammlungen über das Einheitsproblem nicht ausreichend kannten und weil den Orthodoxen die Art und Weise, historisch=kritisch zu denken und zu argumentieren, wie sie sowohl für uns Evangelische wie auch für die neueren Theologen der römischen Kirche selbstverständlich ist, ziemlich fremd war. So sind z. B. die starken Abschwächungen der Ausführungen über die Einheit in der Mannigfaltigkeit und auch über das Geheimnis der geschichtlichen Kontinuität bei scheinbarer Diskontinuität zu erklären. Die jetzt vorliegenden Aussagen über diese beiden Themen sind sehr viel schwächer als die der Vorlage vor der Konferenz. Man kann hier von einer gewissen Tragik sprechen. Denn man hätte sehr viel weiter kommen können, auch in Gemeinschaft mit den Orthodoxen, und man hätte sehr viel präzisere Aussagen machen können, wenn auch in Uppsala selbst mehr Zeit zur Verfügung gestanden hätte. Mit Recht haben am Schluß der Versammlung die Mitglieder dieser Sektion erklärt, daß sie auf keiner künftigen Vollversammlung mehr unter denselben ungünstigen Arbeitsbedingungen arbeiten wollten wie in Uppsala.

Freilich, in zwei Fragenkomplexen wäre man, fürchte ich, in Uppsala auch dann nicht zur Klärung gekommen, wenn die Arbeitsbedingungen günstiger gewesen wären, nämlich einmal in der Frage der Eschatologie. In der eschatologischen Frage hat der Ökumenische Rat nach meiner Sicht seit Evanston — dort hieß das Thema „Christus — die Hoffnung für die Welt" — keine Fortschritte gemacht, vielleicht sogar Rückschritte. Jedenfalls bestimmt die Parusie Christi als das Ende der Weltgeschichte, als das Weltgericht, nicht das Denken des Ökumenischen Rates. Auch die neutestamentlichen Aussagen über die Zeichen, die der Parusie Jesu Christi vorausgehen, spielen keine Rolle. So ist auch vom Antichrist kaum die Rede. Daß der Weg der Kirche bis hin zur Parusie nach dem Neuen Testament derselbe ist wie der Weg Jesu, nämlich durch Leiden zur Auferstehung, wird wenig bedacht, wenngleich in diesen neutestamentlichen Aussagen dasselbe „es muß also geschehen" wiederkehrt wie in den Leidensankündigungen der synoptischen Evangelien. Das bedeutet natürlich nicht, daß das Kommen Christi geleugnet würde. Es ist gelegentlich in konventioneller, formelhafter Weise davon durchaus die Rede. Aber es wird nicht von da aus gedacht. Bekannte Positionen einer Erwartung eines innergeschichtlichen Fortschrittes des

Reiches Gottes oder auch eines evolutionistischen religiösen Optimismus oder auch einer existentialen Reduktion auf den einzelnen oder auf die unmittelbare sozialethische Verpflichtung gehen eigentümlich durcheinander, ohne daß hier die notwendige Klärung in Sicht wäre.

Entsprechendes gilt auch von der Frage des Verhältnisses von Kirche und Welt, die ja mit der eschatologischen Frage auf das engste zusammenhängt. Was ist der eigentliche Auftrag der Kirche in der Welt? Die Verkündigung des Evangeliums oder die Neuordnung der Welt? Der Ruf zum Glauben oder die Bemühung um neue Strukturen der Gesellschaft? Zwar liegt es auf der Hand, daß hier ein Entweder=Oder falsch ist. Aber wenn beides gilt, und beides muß gelten, wie verhalten sich beide zusammen? Oder ist beides gar letztlich das= selbe? — Das ist ebenfalls schon seit längerem eine große offene Frage im Ökume= nischen Rat. Sie ist aber in Uppsala besonders dringlich geworden. Eine Klärung ist auch hier nicht in Sicht.

Man könnte allerdings fragen: Ist die Klärung solcher Fragen überhaupt nötig? Darüber hinaus könnte man fragen: Ist die Einheit der Kirchen im Glauben und in der Kirchenordnung überhaupt das entscheidende Thema ökumenischer Arbeit? Ist nicht der praktische gemeinsame Dienst an der Welt viel wichtiger? Ist nicht allein von einem gemeinsamen Einsatz für die Gerechtigkeit und den Frieden der Welt die Einheit zu erwarten, die Gott von den Kirchen fordert?

Der Einsatz für die Gerechtigkeit und den Frieden der Welt ist den Kirchen in der Tat aufgegeben, und zwar als gemeinsamer Einsatz. Wollte man diese Aufgabe ausklammern aus den Einigungsbemühungen, dann würden diese Be= mühungen nicht nur unvollständig, sondern sie würden krank. Aber es gilt auch umgekehrt: Wenn wir das Wesen der Kirche durch die einleitend ge= nannte doppelte Bewegung bestimmt sehen, kann die Gemeinsamkeit des Dienstes an der Welt allein nicht zur Einigung der Kirchen führen. Das wurde auch in Uppsala selbst deutlich. Man mußte sich auf ziemlich allgemeine Erklärungen über die soziale und politische Verantwortung der Kirche in der heu= tigen Welt beschränken (wie übrigens auch im II. Vaticanum). Die Welt ist in sich so gespalten und die Situation der Christen in den verschiedenen Teilen der Welt so verschieden, daß ein wirklich konkretes Reden über die christliche Weltverantwortung sofort zu Gegensätzen, ja wahrscheinlich zu Spaltungen im Ökumenischen Rat geführt hätte. Man suche sich nur vorzustellen, was pas= siert wäre, wenn der Ökumenische Rat ein Wort über die in den letzten Jahren zugenommene Unterdrückung der Kirchen in der Sowjetunion gesprochen oder während der Tage in Uppsala ein Wort über die Tschechoslowakei gesagt hätte. Die Bedrohung des tschechoslowakischen Volkes war ja schon da, und wer mit den tschechoslowakischen Delegierten gesprochen hat, wußte genau, was sie befürchteten. Was wäre geschehen, wenn die Vollversammlung sich dazu ge=

äußert hätte? Oder, man denke nur daran, was geschehen wäre, wenn man zum Israelproblem konkret Stellung genommen hätte?

IV.

Lassen Sie mich noch einen Schritt weitergehen und einen Vergleich mit dem II. Vaticanum anstellen. Ich setze dabei die Vorbemerkung über die verschiedenen Genera der dort und hier angenommenen Texte voraus. Ein *direkter* Vergleich ist nicht möglich. Aber unter Berücksichtigung der Verschiedenartigkeit beider Texte darf ein inhaltlicher Vergleich gewagt werden.

Man kann zunächst eine ganze Reihe von Konvergenzen anführen, so etwa in den Aussagen über die Gemeinschaftsstruktur der Kirche oder über das allgemeine Priestertum der Laien und über die Charismen außerhalb des Ämtergefüges oder auch über den Dienst an der Welt. Das kann ich hier im einzelnen nicht ausführen. Es sei sogleich zum Versuch eines kritischen Vergleichs weitergegangen. Dabei wird man sowohl Vorzüge des II. Vaticanums gegenüber dem Bericht der I. Sektion als auch umgekehrt hervorzuheben haben:

Das II. Vaticanum hat den Vorzug einer größeren Prägnanz. Nun sagte ich schon, daß es hier um Beschlüsse *einer* Kirche geht. Dem Wesen der Vollversammlung des Ökumenischen Rates gemäß kann hier nicht die gleiche Prägnanz erwartet werden. Aber ich würde meinen, eine größere Prägnanz hätte in Uppsala doch erreicht werden können, denn in Neu-Delhi war man wesentlich prägnanter. Überraschend ist sodann die Feststellung: In der Constitutio dogmatica des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche findet sich eine stärkere explizite biblische Begründung. Biblische Begründungen fehlen in dem Bericht der I. Sektion von Uppsala fast ganz. Indessen braucht dieser Unterschied nicht tiefgreifend zu sein. Denn entscheidend ist, ob von der Heiligen Schrift her gedacht, nicht ob sie zitiert ist. Wichtiger ist eine weitere Feststellung: Stellen wir an das Ganze der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils dieselbe Frage, wie ich sie in der ersten Vorbemerkung zu diesem Vortrag an die Berichte von Uppsala gestellt habe, nämlich die Frage, wo sie in der doppelten Bewegung der Kirche ihren Ort hatten, so ist unübersehbar, daß die verschiedenen Konstitutionen und Dekrete des II. Vaticanum in einer ausgewogeneren Weise beide Lebensbewegungen der Kirche und ihre Mitte zum Gegenstand hatten. Das II. Vaticanum hat stärker *alle* Funktionen der Kirche zum Thema gemacht.

Als Vorzüge des Berichtes von Uppsala darf demgegenüber hervorgehoben werden: Der Begriff der Katholizität ist weiter gefaßt als auf dem II. Vaticanum, wo er immer noch überwiegend zur Selbstbezeichnung der römischen Kirche verwendet worden ist. Vom Heiligen Geist ist in Uppsala mit einem größeren Respekt vor der Freiheit des Geistes gesprochen worden. Auch wenn man sich im II. Vaticanum den neutestamentlichen, speziell paulinischen Aussagen über

die Geistesgaben zu öffnen versuchte, ist doch die Bindung der Lebensäußerungen der Kirche an das Amt noch sehr stark im Vordergrund geblieben. Ein weiterer Vorzug ist der, daß in Uppsala die Katholizität der Kirche nicht als nota, sondern als Eigenschaft der Kirche verstanden wurde. Nota bedeutet, daß die Katholizität ein Kennzeichen der Kirche ist, an der man sie in dieser Welt im Unterschied zu anderen Gemeinschaften sicher erkennen kann. Die Aussagen über die Katholizität der Kirche sind dagegen in Uppsala vielmehr als Glaubensaussagen gemacht worden — im Glauben an das „katholische", nämlich das „All" umfassende und durchdringende Wirken Christi und des Geistes. In diesem Sinn ist von der Katholizität als Gabe und Aufgabe gesprochen worden. Außerdem würde ich noch als Vorzug hervorheben, daß — wenn auch in weiter Ferne — die Möglichkeit eines konziliaren Handelns der gesamten Christenheit ins Auge gefaßt ist, das von den Voraussetzungen der römischen Kirche her viel schwerer angestrebt werden kann.

Neben Vorzügen und Nachteilen auf beiden Seiten wird man auch gemeinsame Schwächen bemerken, zumal bei einem Vergleich zwischen der Constitutio pastoralis des II. Vaticanum — also derjenigen Konstitution, die die Zuwendung der Kirche zur heutigen Welt zum Gegenstand hat, — und den entsprechenden Berichten von Uppsala, und zwar gemeinsame Schwächen in der Behandlung der Themen der Eschatologie und des Verhältnisses von Kirche und Welt. Ich möchte das durch einige kritische Bedenken erläutern, die ich bereits während des Konzils in den gemeinsamen Sitzungen der Konzilsbeobachter mit den Theologen des Einheitssekretariats wiederholt ausgesprochen hatte und die ich dann nach dem Konzil noch einmal zusammengefaßt habe. Ich war selbst überrascht, daß diese Einwände geradezu wörtlich auch auf die theologische Situation des Ökumenischen Rates zutreffen. Ich darf daher die damaligen Feststellungen hier noch einmal wiederholen:

„Die Welt wird vor allem als Schöpfung und als von Gott in Christus geliebt verstanden, während die Herrschaft der Sünde und der Verderbensmächte und die Gerichtsverfallenheit der Welt eigentümlich abgeblaßt erscheinen und von Gottes Zorn über die Welt nicht die Rede ist. Auch wäre zu fragen, ob im Rahmen des neutestamentlichen Weltverständnisses nicht gebrochener von der menschlichen Würde und Freiheit ... gesprochen werden müßte." Und weiter: Jesus Christus wird von der Constitutio pastoralis des Konzils „weniger als der Retter aus der Welt denn als Erhalter dieser Welt gelehrt. Sein Heilswerk wird vor allem für die Überwindung der innerweltlichen kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Schwierigkeiten unserer Zeit in Anspruch genommen. Es wird nicht immer hinreichend deutlich unterschieden zwischen der Rettung aus innerweltlichen Schwierigkeiten und der Rettung in Gottes Gericht, zwischen der Gerechtigkeit im Zusammenleben der Menschen und der göttlichen Gerechtigkeit,

die dem glaubenden Sünder zugesprochen wird, zwischen dem Frieden der Welt und dem Frieden, der durch Gottes Versöhnungstat in Christus den Glaubenden zuteil wird, sowie zwischen der menschlichen Freiheit im innerweltlichen Sinn und der Freiheit der Kinder Gottes". „Das bevorstehende Kommen Christi wird weniger als Ende denn als Vollendung dieser Welt verstanden. Von den Leiden und Katastrophen, die nach den neutestamentlichen Aussagen seinem Kommen vorausgehen müssen, ist nicht die Rede, auch nicht vom Antichrist, in dem sich der Aufruhr der Welt gegen Christus konzentriert. Die ‚Zeichen der Zeit', von denen in § 4 der Constitutio die Rede ist, werden nicht als Vorzeichen des Endes und des kommenden Christus geltend gemacht. Durch den Entwicklungs- und Fortschrittsgedanken ist der Kampf zwischen der Welt und Christus und die Nähe seines plötzlichen Hereinbrechens abgeblaßt, und der Fortschritt dieser Welt ist in einer Weise mit dem Kommen des Reiches Gottes verklammert, die zwar beide nicht gleichsetzt, aber doch in einer den neutestamentlichen Schriften fremden Weise dem irdischen Fortschritt ‚eine große Bedeutung für das Reich Gottes' zuerkennt." „Schließlich, so fremd das neutestamentliche Weltverständnis uns heute zunächst anmutet, wäre doch zu fragen, ob die Konstitution die heutige Weltsituation mit ihrer Gefährdung nicht realistischer gesehen hätte, wenn sie die Abschwächungen der neutestamentlichen Aussagen vermieden hätte, die durch die Anpassung an den modernen Entwicklungsgedanken verursacht sind." (E. Schlink, Nach dem Konzil, München — Göttingen 1966, S. 158 ff.) Das sind Fragen, die auch an die entsprechenden Erklärungen von Uppsala zu richten wären.

V.

Ich komme zum Schluß, indem ich zum Anfang zurückkehre, nämlich zur Wesensstruktur der Kirche, die in einer doppelten Bewegung lebt. Ich sagte schon, die zweite Bewegung „hinein in die Welt" ist in Uppsala unvergleichlich stärker betont worden als die erste „heraus aus der Welt". Das braucht kein Schaden zu sein, wenn es einmal in einer bestimmten Situation geschieht. In der Tat fordert die heutige Weltsituation dazu heraus. Im übrigen hat der Ökumenische Rat zwei Wurzeln, nämlich die Weltkonferenz für „Life and Work" und die für „Faith and Order". Von daher ergab sich ganz selbstverständlich immer wieder ein gewisses Schwanken zwischen den Themen. Teils stand die Sammlung der Christen zur Einheit, teils der Einsatz für die Gerechtigkeit und den Frieden der Welt stärker im Vordergrund der Zusammenkünfte. Aber ich kann doch die Sorge nicht verschweigen, daß in der heutigen Christenheit die Neigung zu einer *grundsätzlichen* Gewichtsverschiebung besteht, — nicht in den orthodoxen Kirchen, aber in der ganzen westlichen Christenheit, und zwar sowohl im römischen Katholizismus als auch vor allem im Protestantismus. Statt von den zwei Bewegungen des kirchlichen Lebens könnte ich auch vom

Doppelgebot der Liebe ausgehen. Die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten sind zwei Gebote, die unlösbar zusammengehören. Aber keines kann in das andere aufgelöst werden. Ich könnte auch von der doppelten Antwort des Glaubens ausgehen, die zu allen Zeiten von Gott erwartet ist, nämlich der Anrede Gottes im Gebet und der Anrede der Mitmenschen im Zeugnis. Beide Antworten des Glaubens auf das vernommene Evangelium gehören unlösbar zusammen. Aber es sind zwei verschiedene Antworten. Sie können nicht ineinander aufgelöst werden. Weder kann das Gebet das Zeugnis ersetzen, noch kann ein Zeugnis ohne Gebet ein lebendiges Zeugnis sein. Es wird seinen Zeugnischarakter ohne Gebet verlieren.

Darüber hinaus ist auch noch eine Verschiebung innerhalb der Zuwendung zum Mitmenschen für das westliche christliche Denken heute bezeichnend, nämlich eine Verschiebung vom Zeugnis im Wort, von der Bezeugung dessen, was Christus für den Menschen getan hat, zu einem sozialen und politischen Tun, das auch ohne ausdrücklichen Bezug auf Christus erfolgen kann. Damit hängt eine andere Verschiebung zusammen, nämlich von der Anrede der Person des mitmenschlichen Du zum Entwurf und zur Durchsetzung neuer Strukturen, wobei es nicht mehr direkt um das Du geht, dem man begegnet, sondern um eine neue Ordnung der Gesellschaft überhaupt. Auch hier gilt: beides ist nötig. Das Problem liegt in der Gewichtsverteilung oder genauer in der Auflösung der Zuwendung zu Gott in die Zuwendung zum Mitmenschen, sodann in der Auflösung der Bezeugung Christi vor den Menschen in soziales und politisches Handeln am Menschen und schließlich in der Auflösung der Zuwendung zum menschlichen Du in Entwürfe neuer Strukturen.

Die Versammlung in Uppsala war im großen und ganzen — das kann man wohl sagen — theologisch ziemlich konservativ zusammengesetzt. Äußerungen einer „Theologie nach dem Tode Gottes" spielten keine irgendwie bedeutsame Rolle. Gerade bei dieser konservativen Zusammensetzung war es um so beachtlicher, daß eine gewisse Gewichtsverschiebung tatsächlich vorlag.

Verstehen Sie mich bitte nicht falsch. Ich bejahe durchaus alle Themen von Uppsala ohne irgendeine Ausnahme. Die Christen müssen erkennen, daß sie in der heutigen Situation der Menschheit eine soziale und politische Verantwortung haben, die über das hinausgeht, was man als Christ oft bisher als Pflicht innerhalb der bestehenden nationalen und sozialen Ordnungen zu erfüllen gewohnt war. Es geht heute in der Tat um die Menschheit als Ganze. Es geht in der Tat darum, neue Ordnungen zu finden, die die Wirtschaft, die Politik, die Erziehung der Völker koordinieren für den gemeinsamen Einsatz. Das Problem beginnt da, wo dieser Dienst in den Vordergrund tritt gegenüber den anderen Aufgaben der Kirche, während die Verkündigung und die personale Liebe in den Hintergrund treten.

Lassen Sie mich diesen Gedankengang in einer Zuspitzung zu Ende führen. Wenn man die pastorale Konstitution des II. Vaticanum und die Berichte der III. und IV. Sektion von Uppsala genauer betrachtet, sind sie gut in den Analysen der Zeit. Sie bringen auch viele gute und nötige Weisungen in der Rassenfrage, in der Frage „arm und reich", in der Problematik der Entwicklungshilfe, der Friedenssicherung usw., aber — und das sage ich zugespitzt — es wird kaum etwas Neues gesagt, was nicht weitblickende und vernünftige Menschen auch sonst gesagt hätten, wie z. B. der Nichtchrist U Thant und manche anderen klugen Männer und Frauen innerhalb und außerhalb der Vereinten Nationen. Ich lasse mich sehr gerne darüber belehren, daß bisher ganz unbekannte Möglichkeiten, sei es in der Constitutio, sei es in den Sektionsberichten, erschlossen worden wären. Aber einstweilen sehe ich dies nicht.

Was bedeutet das? Diese Feststellung ist kein Einwand gegen diese Texte und gegen die höchst anzuerkennende Arbeit, die dahinter steht. Es ist durchaus in der Ordnung, daß die Kirche die Stimmen der sozialen und politischen Vernunft in der Welt unterstützt und stärkt. Auch die neutestamentlichen Mahnungen, zumal die sogenannten Haustafeln, enthielten für die damalige Zeit viel weniger Neues, als wir im allgemeinen annehmen. Es findet sich da manche Übereinstimmung mit der Ethik des hellenistischen Judentums und der stoischen Popularphilosophie, — auch in den Aussagen über den Staat. Was aber war das Neue an den neutestamentlichen Mahnungen? Dies war vor allem ihre Begründung in Christi Tod und Auferstehung, ihre Begründung in dem Faktum, daß die Angeredeten als Getaufte mit Christus gestorben und zu einem neuen Leben erweckt sind. Darin, daß die Glaubenden von der Herrschaft der Sünde befreit sind, lag die Begründung. Dadurch sind sie befreit zum Gehorsam gegen Gott, zur Liebe zum Nächsten, zum Sichdarbringen als Opfer. Von dieser Begründung her hören Imperative, die auch andere kennen, auf, nur Imperative zu sein, oder, theologisch gesprochen, sie hören auf, unerfüllbares Gesetz zu sein, oder, modern gesprochen, sie hören auf, unerreichbare Utopismen zu sein. Entscheidend ist somit für alles, was gefordert wird, auch für den politischen Bereich, das Christuszeugnis. Aber dieses Christuszeugnis blieb sowohl in der Pastoralkonstitution des II. Vaticanum als auch in der Vollversammlung in Uppsala im Vergleich mit den Analysen der Weltsituation oder den Weisungen zum Einsatz der Christen für die Gerechtigkeit und den Frieden der Welt verhältnismäßig schwach. Es blieb eigentümlich formelhaft. Es war zwar selbstverständlich, daß man sich auf Christus berief. Aber das Christuszeugnis ist nicht mit der gleichen Leidenschaft laut geworden wie manche Worte über all die anderen Themen, und vor allem nicht das Wort vom Kreuz als Zentrum aller Aussagen. Auch in dem Bericht der II. Sektion ist mehr über das Wie der Mission als über den Inhalt der missionarischen Botschaft gesagt worden.

Aber nun überlege man doch einmal, welche der in Uppsala vertretenen Kirchen heute überhaupt aktiv für eine neue soziale und politische Weltordnung eintreten können. In der halben Welt ist die Christenheit in dieser Hinsicht gebunden. Was hat die Konferenz aber denen zu sagen gehabt, denen es in dem politischen Machtbereich, in dem sie leben, unmöglich ist, neue Strukturen der Gesellschaft durchzusetzen? Was hat die Konferenz den Unterdrückten und Leidenden gesagt? Hat sie ihnen nur zugemutet, etwas zu tun, was sie nicht tun können? Hat sie ihnen nur eine Hoffnung darauf gemacht, daß einmal bessere Zeiten kommen? Oder hat sie ihnen wirklich das zugesprochen, was von der Bergpredigt und vielen immer wiederkehrenden Worten der neutestamentlichen Schriften den Leidenden und Verfolgten zugesprochen wird, nämlich daß sie selig sind um dieses Leidens willen, — daß sie mit Christus leiden dürfen, — daß Christi Sieg gerade in ihren Leiden gegenwärtig ist und sich vor der Welt manifestiert? Sie, die unterdrückten Kirchen, gerade sie, sind die Ehre und die höchste Zierde der gesamten Christenheit auf Erden.

Dynamische Katholizität in Uppsala

Bemerkungen zum Bericht der I. Sektion

VON WERNER KÜPPERS

Nicht lange vor der IV. Weltkirchenversammlung von Uppsala erklärte 1966 Dr. Visser 't Hooft: „Keines der großen zwischen den Kirchen in der Frage ihrer Einheit stehenden Probleme ist bisher gelöst worden . . . Wir haben einen gefährlichen Punkt erreicht . . . Wird man den ökumenischen Dynamismus unserer Zeit mit einem Pferd vergleichen müssen, das zwar auf ein Hindernis zugaloppiert, aber dann den Sprung verweigert?“ [1] Und in seiner Ansprache in Uppsala „Der Auftrag der ökumenischen Bewegung“ hält Visser 't Hooft daran fest, daß dieses Springen des Pferdes nach wie vor notwendig sei: „Selbst die beste Zusammenarbeit und der intensivste Dialog sind kein Ersatz für eine volle Gemeinschaft in Christus“ [2]. In welcher Art oder in welchem Grade ist es in Uppsala zum Sprung gekommen und in welcher Weise oder inwiefern ist er erneut verweigert worden? Finden sich nicht die kirchlichen Dinge auch nach Uppsala immer noch diesseits der Aufhebung der konfessionellen Zollschranken und Autonomien? Wie kann der Sektionsbericht über die Katholizität der Kirche zwischen Revolu-

[1] Ökumenische Bilanz. Stuttgart 1966, S. 251.

[2] Uppsala, Grüner Dienst 23/68 v. 6. 7. 68, S. 16.

tion und Glaubenskrise in Kirche und Welt vor den drängenden Fragen Visser 't Hoofts bestehen?

Rein formell gesehen hatte die erste, die „theologische" Sektion gegenüber ihrem dritten Rang in der äußeren Ordnung von Neu-Delhi in Uppsala wieder ihren klassischen ersten Platz zugewiesen erhalten. Auch tagte sie wie zum Zeichen dieses Primates im klassizistisch-prachtvollen Festraum der Universitäts-Aula. Konnte dies aber mehr bedeuten als der traditionelle erste Rang theologischer Fakultäten an heutigen westeuropäischen Universitäten? Hinsichtlich der in sie gesetzten Erwartung und der Einschätzung des Gewichtes ihrer Verhandlungen durch Presse und Öffentlichkeit trat sie jedenfalls gegenüber den sozialen und politischen Fragen der Sektionen III und IV an Mitgliederzahl, aber auch gegenüber der Missionssektion II deutlich zurück. So stand ihre Arbeit sozusagen gegen den Trend der Versammlung. Wie stellt sich das Ergebnis im Licht solcher Vorgegebenheit?

Daran, daß der Bericht entgegen den Befürchtungen einer Ghetto-Existenz der I. Sektion überraschend breite und günstige Aufnahme gefunden hat, ist die Vorbereitung des Themas in Zusammenarbeit der Faith and Order-Kommission und mit dem Genfer Stab wesentlich beteiligt. Das Zustandekommen der Textvorlage, von der die Arbeit der Sektion in Uppsala ausgehen konnte, hat Charles Moeller in ihrem verschlungenen Weg in „Irénikon" beschrieben[3]. 1964 in Aarhus dachte Faith and Order zur gründlichen Fortarbeit an der Einheitsformel von Neu-Delhi eine langjährige Studie über „die Natur der Einheit" in Gang zu setzen. Eine Gruppe von 10 Theologen ging an die Arbeit. Unterdessen veranlaßte die Kontaktkommission zwischen dem Genfer Rat und dem römischen Einheitssekretariat eine gemeinsame Bearbeitung des Themas „Katholizität und Apostolizität". Diese, heute noch nicht abgeschlossenen Arbeiten hatten zwar keinen direkten Zusammenhang mit der Uppsala-Vorbereitung, der indirekte Einfluß ihres Vorhandenseins auf das Uppsala-Thema der I. Sektion ist jedoch deutlich.

Durch die Initiative des neuen Generalsekretärs in Genf, Dr. Eugene Carson Blake, kam es Anfang 1967 zu einer ersten Themabestimmung unter Einbeziehung des sogen. Weltaspektes: „Die Einheit der Kirche in einer sich vereinheitlichenden Welt". Die von Aarhus her bestehende Arbeitsgruppe wurde mit der Bearbeitung dieses Themas für die IV. Vollversammlung beauftragt. Prof. Skydsgaard konnte der Sitzung von Faith and Order in Bristol Anfang August 1967 ein Dokument vorlegen mit dem Titel: „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche". Für diesen Titel und den Inhalt der Vorlage ergaben sich aus der Diskussion in Bristol zwei Änderungen: Der Begriff der Katholizität wurde

[3] Irénikon 41 (1968), S. 163–225.

über seinen traditionellen, ekklesiologischen Bezug hinaus in Beziehung zur Aufgabe der Kirche in der Welt gesetzt, während der Titel schlicht auf „Katholizität" verkürzt wurde. Dies Letztere geschah vor allem, um etwaigen, durch eine Weltkirchenkonferenz nicht erfüllbaren Erwartungen einer ausgewogenen Lehre vom Heiligen Geist den Boden zu entziehen. Der bald nach Bristol im August 1967 in Heraklion tagende Zentralausschuß hielt jedoch das Wort „Katholizität" für zu mißverständlich, so daß später der von Skydsgaard vorgeschlagene Titel wieder aufgegriffen wurde. Dies wiederum geschah gewiß nicht zuletzt mit Rücksicht auf die erwartete Mitwirkung der Orthodoxie gerade auch in der I. Sektion.

Schon diese Vorgeschichte läßt im Umriß einige auch für die Arbeit der Sektion in Uppsala geltenden Gesichtspunkte erkennen. Darüber hinaus ist allgemein festzustellen: Die Verbindung der Frage der Katholizität mit der Frage des Heiligen Geistes fügt sich durchaus ein in das, was man „ökumenische Strategie" des Genfer Rates nennen könnte: können doch durch diese Zusammenfügung der Begriffe die Integration der orthodoxen Kirchen und die Zusammenarbeit mit der römischen Kirche ebenso Raum finden, wie der Raum offenbleibt für eine Verbesserung der Beziehungen zu den „konservativen Evangelikalen" einschließlich der weltweit ausgreifenden Pfingstkirchen.

Der technische Verlauf der Sektionsarbeit folgte auch in Uppsala den von früheren Konferenzen gewohnten Bahnen und Methoden. Auf dem Hintergrund bestimmter Hauptvorträge im Plenum und auf der Grundlage der Genfer Vorlage folgte auf eine kurze Generaldebatte der gesamten Sektion deren Aufteilung auf fünf Untersektionen. Diesen war je ein Abschnitt der Textvorlage und des Kommentars derselben im Vorbereitungsheft zugewiesen. Die Unausgeglichenheiten zwischen diesen beiden Grundlagen von Text und Kommentar erschwerten allerdings die Arbeit in erheblichem Maß. Auch machte sich, wie schon stets auf früheren Vollversammlungen, der Zeitdruck in beunruhigender, ja verwirrender Weise bemerkbar. Die Einsicht drang durch, daß nur durch sehr rechtzeitig getroffene strukturelle Planungen derartiges in Zukunft vermieden werden könne. Einstimmig faßte deshalb die Sektion einen Beschluß, daß für keine theologische Konferenzarbeit in Zukunft eine derartige Überforderung vorgesehen werden dürfe[4].

Damit wurde von der I. Sektion etwas klar formuliert, was von allen Sektionen empfunden worden war und hoffentlich in durchgreifende Änderungen für kommende Versammlungen ausmünden wird. In dieser Hinsicht sollte Uppsala sich tatsächlich nicht wiederholen! Es genügt nicht, beruhigend auf die unbestreitbare, auch für frühere Konferenzen zutreffende Tatsache hinzuweisen,

[4] S. Schelz, Weltkirche in Aktion, Uppsala 1968. München 1968, S. 28.

daß dann schließlich doch immer die Ergebnisse „erstaunlich viel besser als befürchtet" gewesen seien. Die hier nicht weiter zu verfolgende Gesamtproblematik ökumenischer Konferenzmethoden liegt sehr viel tiefer und kann auch nicht ausschließlich durch veränderte Methoden für die Konferenzen selbst gelöst werden. Es sind anhaltende und umfassende Veränderungen in Richtung auf eine mehr konziliare und gestufte Vorbereitung und Auswirkung vorzusehen. Solange die Kirchen nicht selbst in sich und untereinander die große Hauptkonferenz anders vorbereiten und verarbeiten, bleibt die Vollversammlung zu sehr isoliert. Sie bedarf jedoch der breiten Vorbereitung im konziliaren Umgang der Kirchen und in der Rezeption ihrer Arbeitsergebnisse.

Nach allem Gesagten fragen wir nun nochmals im Sinne Dr. Visser 't Hoofts, welchen Fortschritt die Aussprache in der I. Sektion brachte? Es gibt Stellungnahmen, die eigentlich nur zum Ausdruck bringen, dieser Bericht bewege sich im Grund mit alten, längst gehörten Formeln, ja geradezu Leerformeln, teils in theologischer Fachsprache, teils in der „Sprache Kanaans", ohne echtes Ergebnis im Kreise. Ein solcher Gesamteindruck wäre nun aber doch sehr oberflächlich. Wir meinen vielmehr, recht gelesen erwecke der Bericht tatsächlich (nach einer Äußerung Edmund Schlinks im Kreis der deutschen Delegierten in Uppsala) das Bild „eines zum Sprung ansetzenden Pferdes". Wo nämlich tatsächlich eine alle Kirchen umgreifende, ihnen innewohnende und sie bis in ihr Handeln hinein bestimmende Katholizität aufgezeigt wird — und gerade darum handelt es sich im Bericht —, da entfällt der eigentliche Boden für die immer noch wirksamen Trennungen! Mag also die Sprache des Berichtes noch so mangelhaft sein, sein Geist ist wach und geradezu revolutionär. Vielleicht ist anstelle des Bildes vom springenden Pferd ein anderes Bild eher zutreffend: Hier gelingt ein Wurf ins Ziel über einen noch bestehenden Graben, und es bleibt die Frage, ob daran sich ein Brückenbau anschließen kann.

Die entscheidende Wortprägung, die im Bericht gelungen ist, sehen wir in dem Begriff der „dynamischen Katholizität" im 12. Abschnitt. Unmittelbar schließt die Prägung sich an die Formel von Lund (1952) an „Die Kirche ist immer aus der Welt herausgerufen und in die Welt gesandt". Tatsächlich wird aber im Begriff der „dynamischen Katholizität" der ganze Gehalt der grundlegenden Abschnitte 1—11 zusammengefaßt: Dankbarkeit für die Erfahrung des neuen und beglückenden Verständnisses des Leibes Christi in der ökumenischen Bewegung, Beachtung kritischer Infragestellung einer sich auf den Raum der Kirchen begrenzenden Ökumene heute, Erschrecken über kirchliches Versagen im Blick auf die unmittelbare Krise unserer Zeit und neues Bewußtsein für die Grundforderung der Solidarität aller Christen mit den Spannungen und Leiden auf dem furchtbaren Schauplatz der gegenwärtigen Geschichte. Denn „gerade in dieser Welt läßt Gott die Menschen durch den Dienst Christi in der Kirche

Katholizität empfangen" (6). Damit nimmt der erste Abschnitt im Bericht das klassische doppelte Verständnis „intensiver" und „extensiver" Katholizität in der „katholischen" Tradition auf und setzt es in elementarer Weise mit der Wirksamkeit des Heiligen Geistes im ganzen Gottesvolk in Verbindung.

Ohne auf die besonderen theologischen Fragen der Lehre vom Heiligen Geist einzugehen, wird in einem positiven und einem negativen Katalog diese Verbindung der göttlichen Geistesmacht mit der Katholizität zum Ausdruck gebracht. Die Kirche ist katholisch dadurch, daß „Menschen aller Zeiten, aller Rassen und aller Orte und in allen Verhältnissen durch den Heiligen Geist und der universalen Vaterschaft Gottes eine ... lebendige Einheit in Christus" erschlossen wird. Diese aber „besitzt eine tiefere, innere Dimension, die auch durch den Begriff ‚Katholizität' zum Ausdruck gebracht wird" (6). In neunfacher Weise wird dabei die Wirkung des Geistes, allerdings noch zu sehr in einer „Sprache Kanaans", beschrieben, während die siebenfache Verleugnung der Katholizität als Nichtaufnahme der Geistesgaben verhältnismäßig konkret zum Ausdruck kommt. Der zutiefst eschatologische Charakter der Geistesgaben wird klar bezeichnet, ohne jedoch die unmittelbare Dringlichkeit der daraus im Leben der Welt sich ergebenden Aufgaben abzuschwächen. Bei den sieben „Verleugnungen" oder auch „Leugnungen der Katholizität" wird rücksichtslos vom „Scheitern der Kirche" an ihrer „Aufgabe zur Verwirklichung des wahren Menschseins" gesprochen. Das innerste Wesen der Kirche findet durch den Geist in dynamischer Katholizität seine Erfüllung bis in das gehorsame Erfassen der äußeren Aufgaben hinein, während umgekehrt die Kirche an den ihr unausweichlich gestellten Aufgaben scheitert, wenn sie dem Geist nicht Raum gibt und darum ihr innerstes Wesen den angemessenen Ausdruck nicht finden kann.

So trifft die Wortprägung „dynamische Katholizität" tatsächlich das ureigentliche Ziel der ökumenischen Bewegung, durch gesamtkirchliche Erneuerung „Zeugnis zu geben von der Freiheit und Katholizität der Kirche", wie Visser 't Hooft schon 1941 formulierte. Zum ersten Male jedoch wird nun dafür in einem Dokument einer Vollversammlung der Begriff der Katholizität in Anspruch genommen. Noch 1933 schien es selbst Visser 't Hooft nur möglich, von der besonderen Aufgabe eines „nicht-römischen Katholizismus" zwischen römischem Katholizismus und Protestantismus zu sprechen[5]. In Amsterdam 1948 glaubte die erste Sektion in ihrem Bericht den tiefsten Gegensatz in der Ökumene mit der Unterscheidung des Katholischen und des Evangelischen ausdrücken zu können, ohne allerdings damit wirklich durchzudringen. Schon in Montreal 1963 entfaltete der russisch-orthodoxe Konzilsbeobachter und Vertreter seiner Kirche beim Genfer Ökumenischen Rat, Erzpriester Borovoj, eine universale Sicht der

[5] Le catholicisme non-romain. Cahiers vie et foi. Paris 1933.

Katholizität, während im II. Vaticanum die Kirchenkonstitution und vor allem das Ökumenismusdekret die exklusive Inanspruchnahme der Katholizität durch die römische Kirche in gewisser Hinsicht zu überwinden begannen. So war für eine neue Vollversammlung des Ökumenischen Rates die Stunde gekommen, daraus die Konsequenz zu ziehen und die Ernte einzubringen.

Das ist besonders folgenschwer im Blick auf die Tatsache, daß das Wort „katholisch" bis in das Verständnis der alten Glaubensbekenntnisse und in die Namensgebung einzelner Kirchen hinein kontroverstheologisch befrachtet ist. Gewiß gilt dies für das abstraktere Hauptwort „Katholizität" etwas weniger als für das direktere Eigenschaftswort „katholisch". In jedem Falle aber sind Sinn und Gebrauch des Wortes durch die verschiedenen großen Trennungen der Kirche im Osten und Westen stark beeinflußt worden und haben sich von einer Verstrickung in konfessionelles Denken und Verhalten nicht freihalten können. Gerade um die Befreiung aus solch babylonischer Gefangenschaft dieses kirchlichen Urwortes geht es nun aber im entscheidenden Punkt des Uppsalaberichtes! Als das Wesen der Katholizität wird hier die „innere Dimension der Einheit" in der Gabe des Geistes Gottes an die Kirche gesehen und diese bleibende Gabe stets zugleich als Angebot und Aufgabe bestimmt. Das statische Besitzdenken wird damit aufgehoben und der Weg freigehalten für die Dynamik der Glaubensbewährung in der geschichtlichen Welt. Deutlich ist damit das alte und so oft häretisch gegen die „katholische Kirche" sich entfaltende Anliegen der „ecclesia spiritualis", der wahren, geistlichen Kirche, in das neue Verständnis der Katholizität einbezogen. Wie durfte es anders sein, wenn wirklich ein ökumenisch tragfähiger Boden gefunden werden sollte! Es kann deshalb auch nicht wundernehmen, wenn dieser neue Boden zunächst nur formal und fast nur als „Leerformel" gekennzeichnet werden konnte. Daß der Bericht aber nicht bei einer leeren Formel stehenbleiben wollte, zeigt sich in dem Versuch, ansatzweise bestimmte Kriterien der Katholizität anzugeben.

Ihr Ort wird bestimmt als „Manifestation der Katholizität", die Gott als Gabe den Menschen in Freiheit anbietet (10) und die nur im glaubenden Gehorsam als Aufgabe aufgenommen werden kann (9). Das kann vom statisch-konfessionellen Denken her allerdings als zu nichtssagend erscheinen. Es bedarf selbstverständlich noch einer erheblichen Präzisierung. Diese muß jedoch im Sinne der dynamischen Katholizität erfolgen. Und gerade dies wird im zweiten Hauptteil des Sektionsberichtes in den vier Ausblicken auf das Ringen um Einheit in der Manifestation dynamischer Katholizität versucht: Von Kern und Summe des ersten, grundlegenden Hauptteils des Berichtes aus öffnet sich hier, bei aller Fragwürdigkeit im einzelnen, ein faszinierend-großzügiger Blick auf die im Generalthema bekenntnishaft ergriffene Hoffnung des großen Neuwerdens, das Kirche und Welt von Gott her zugesagt ist. In diesem Horizont wird

die „Dynamik" der Katholizität gesehen und beschrieben als ein viergestaltiges Ringen um Vielfalt – und das heißt in der Geschichtlichkeit der Kirche (12–13) – um Kontinuität – und das heißt in stets neuer Aktualisierung der Apostolizität (14–16) – um die Einheit der ganzen Kirche – und das heißt im Prozeß der Aktualisierung gegebener Gemeinschaft als Konziliarität (17–19) – und schließlich um die Einheit der Menschheit – und das heißt in tastendem Erfassen „neuer Offenheit für die Welt mit ihrem Streben, ihren Leistungen, ihrer Ruhelosigkeit und ihrer Verzweiflung" (20–24).

In dieser vierfachen Perspektive vom Fixpunkt dynamischer Katholizität aus liegt das wichtigste, recht eigentlich ökumenisch fruchtbare Ergebnis der Arbeit der I. Sektion von Uppsala. In dieser systematischen Zusammenschau ist die Sektion wesentlich über den Genfer Entwurf hinausgewachsen, wenn dabei auch anderes, das auch Wert und Gewicht besitzt und Beachtung fordern darf, als Ballast abgeworfen werden mußte. Das gilt auch für manches an sich Wichtige, ja Notwendige, das durch die reiche und z. T. bunte Aussprache in Uppsala selbst beigetragen und im Bericht nicht oder nur in verkürzter Weise aufgenommen wurde. Man sollte im Blick auf das Hauptergebnis um all dies Fehlende, das manchmal fragwürdig Formulierte oder auch nur einseitig Ausgesprochene nicht zuviel Klage erheben. Gewiß können kompromißbedingte Leerformeln im gewohnten Jargon kritisch fragende Nichttheologen oder systematisch denkende Fachtheologen die Achseln zucken lassen oder zur Verzweiflung bringen. Was hilft z. B. eine „Vielfalt des Wirkens des Heiligen Geistes" ohne feste Kriterien für eine „Unterscheidung der Geister"?

An unscharfen und doppeldeutigen Formulierungen ist im Bericht kein Mangel. So heißt es z. B.: (12) „Vielfalt mag eine Verzerrung der Katholizität sein, aber häufig ist sie ein echter Ausdruck der apostolischen Berufung der Kirche"; oder: „Wir sagen Dank, daß durch die Jahrhunderte hindurch das fortdauernde Leben des Volkes Gottes erkannt werden kann." Vor allem müßten die fünf in Abschnitt 14 umschriebenen Bereiche der Aktualisierung der Kontinuität von Geisteswirkungen in der Geschichte der Kirche genauer bestimmt werden. Hier ist ein wichtiger Ort des ökumenisch-theologischen Dialogs. Jedenfalls wird gerade hier auch in Zukunft das Selbstverständnis der „katholischen Kirchen" einsetzen müssen und die Tradition der geschichtlichen Katholizität zur Geltung zu bringen haben. Bestimmte Formen und Inhalte schriftgemäßen Glaubens, erkenntnismäßig geprägte theologische Lehre wie auch feste liturgische und sakramentale Überlieferungen behalten Anspruch auf sorgfältige Beachtung. Aber auch die beiden letzten, im traditionellen Sinne „weniger katholischen" Forderungen der fünf Aktualisierungen der Kontinuität sind unscharf und mehrdeutig formuliert. Was bedeutet die „ständige Vorbereitung des Volkes Gottes, in die Welt zu gehen und menschlichen Nöten zu begegnen"? Deckt im Ernstfall

eine solche Formulierung nicht ebenso den Vorrang der Forderung individueller Bekehrung wie direkter säkularisierter, sozialer Aktivität oder den unmittelbaren Einsatz für allgemeine Entwicklungshilfe? Was bedeutet das „ununterbrochene Zeugnis des Lebens der Propheten, Märtyrer und Heiligen"? Kann es nicht ebenso als Befürwortung monastischer Weltabkehr wie politisch revolutionären Engagements verstanden werden? Eine ähnlich ambivalente Unschärfe läßt sich auch im Abschnitt über „das Ringen um die Einheit der Menschheit" aufweisen. Hier fällt besonders die Unbestimmtheit auf in der Frage, ob die Kirche aus sich heraus das bleibende Vorbild für eine in Frieden und Gerechtigkeit Einheit suchende Menschheit ist oder ob sie umgekehrt erst von der Welt her ihre Erfüllung zu erwarten habe.

Über solchen offenbaren Mängeln des Textes sollte sein hohes Verdienst nicht übersehen werden. Dies liegt wesentlich darin, daß er den begrifflichen Rahmen darstellt, in dem eine „alte" und eine „neue" Theologie sich begegnen können. In diesem Sinne sind „offene Grundformeln", wie es sie hier zahlreich gibt, sogar positiv zu werten. Sie sind einem offenen Verständnis der geschichtlichen Vielfalt ebenso angemessen wie der Aktualisierung der Apostolizität und der Solidarität mit dem Leben der Welt. Zugleich aber bewahren sie in ihrer traditionellen theologischen Prägung die Verbindung mit dem überlieferten Selbstverständnis der Kirche. Sie halten theologisch den Raum offen für die Anerkennung des göttlichen Gegenübers. Sie sind dadurch geeignet, die Identität des apostolischen Zeugnisses zur Geltung kommen zu lassen, in dem das Wort der Offenbarung die Kirche zugleich als Volk Gottes sammelt und in die Welt sendet. So bleibt gewiß zu fordern, daß die Begriffe der „Vielfalt in der Geschichtlichkeit", der „Identität in der Aktualisierung der Apostolizität" und der „Solidarität mit der Welt" vom biblischen Zeugnis her in systematisch theologischer Besinnung weiter geklärt werden. Dennoch sollte anerkannt werden, daß der Bericht eine Reihe wichtiger Akzente für den Fortgang der ökumenischen Bewegung richtig gesetzt hat. Durch die Proklamation dynamischer Katholizität als Gabe des Heiligen Geistes und der Aufweis der darin begründeten Aufgabe des vierfachen Ringens der Kirche um Einheit trägt der theologische Gedankengang des Berichtes tatsächlich das breite und vielfältig unruhige Bemühen von Uppsala, Kirche in der Welt von heute zu sein und immer mehr zu werden! Das aber ist als Ergebnis sehr viel mehr, als viele der theologischen Sektion glaubten zutrauen zu dürfen.

Und doch enthält der Bericht noch eine besondere Überraschung. Im Abschnitt „das Ringen um die Einheit der ganzen Kirche" (17–19) richtet sich der Blick auf den praktischen Vorgang des Einswerdens der Kirchen. Dabei tritt zunächst noch undeutlich, zum Schluß aber sehr viel klarer eine Zielvorstellung heraus: Das Zusammenwirken der Kirchen im Konzil. Dabei wird alles zurückgelassen,

was die alten Befürchtungen einer „Super-Kirche" als ökumenisches Ziel erwekken könnte. Es wird auch keine universale Ekklesiologie entfaltet. War doch schon im 12. Abschnitt vielmehr an die alte eucharistische Ekklesiologie erinnert worden: „Die konstitutive Mitte ... ist die gottesdienstliche Versammlung, in der Christus selbst derjenige ist, der beruft und sendet." Dagegen wird an die Formel von Neu-Delhi angeknüpft. Hier wurde die „Einheit aller an jedem einzelnen Ort" gefordert. Uppsala blieb jedoch dabei nicht stehen, sondern forderte die „Verbundenheit aller an allen Orten" im Medium der Konziliarität, d. h. der gegenseitigen Anerkennung und des geordneten Zusammenwirkens der Kirchen. Gewiß war dies schon stets die Grundforderung der ökumenischen Bewegung. Die Überraschung von Uppsala liegt nun aber darin, daß jetzt mit wachsender Klarheit die Vorstellung vom Konzil als einem Mittel zur Verwirklichung dieses Zieles ausgesprochen und anerkannt wird. Das Besondere und Neue in den Abschnitten 17–19 des Sektionsberichtes liegt deshalb in dem konkreten Hinweis auf den praktischen Weg der Verbindung verschiedener Kirchen in einem vielstufigen und vielgestaltigen konziliaren Umgang auf örtlicher, regionaler und universaler Ebene. Dieser Gedanke trat zum ersten Male deutlicher in Montreal 1963 im Bereich von Faith and Order auf. Durch eine besondere Studienarbeit über „Die Konzile und die ökumenische Bewegung"[6] wurde er vertieft und in mancher Hinsicht geklärt. In Uppsala begann er bis in die Presseberichte hinein Aufsehen zu erregen. Damit beginnt im ökumenischen Bereich sich nachzuvollziehen, was in der römisch-katholischen Kirche durch das II. Vaticanum als „Wiederentdeckung der Konziliarität" erfahren wurde.

Die Ausdrucksweise im Sektionsbericht ist zunächst noch unbeholfen. Die Sache wird anfänglich auch noch nicht klar beim Namen genannt. Man geht vielmehr aus vom Gedanken einer „Manifestation der Universalität der Kirchen" und spricht von ihrer Entstellung. Dann richtet sich der Gedanke auf die „wirkliche Erfahrung der Universalität durch Schaffung regionaler und internationaler, konfessioneller Weltbünde". Zuletzt jedoch erreicht der Weg dieser Gedanken die konziliare Wirklichkeit selbst. Es wird gesprochen von einer Erfahrung der Universalität durch regionale und universale „Räte" (Councils = Konzile, auch wenn im Englischen das Wort eine abgeschliffenere Bedeutung hat). Abschließend wird gefordert, daß die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates in ihrer gegenseitigen Verpflichtung auf ein wirklich universales Konzil hinarbeiten. Wichtig ist dabei, daß nicht nur der Begriff des Konzils verwendet und für die bisher üblichen Methoden ökumenischer Zusammenarbeit in Anspruch genommen wird. Sehr deutlich heißt es vielmehr, und darin sehen wir das Entscheidende, das „wirklich universale Konzil" müsse „wieder für alle Kirchen

[6] Studien des Ökumenischen Rates Nr. 5, Genf 1968.

sprechen und den Weg in die Zukunft weisen können". Im Verhältnis dazu wird den gegenwärtigen Methoden und Organisationsformen der ökumenischen Zusammenarbeit nur der Charakter einer Übergangslösung zuerkannt.

Hier gibt es allerdings noch vieles zu fragen und zu verdeutlichen. Gerade an dieser Stelle aber muß sich die Frage Dr. Visser't Hoofts entscheiden: Wird es nach dem gelungenen Wurf von Uppsala zum notwendigen Sprung kommen? Wenn einerseits die entstandenen unguten Autonomien überwunden und andererseits die Entstehung universaler Herrschaftsstrukturen vermieden werden müssen, um zur Manifestation dynamischer Katholizität durchzudringen, so kann nur in der Neuentfaltung ursprünglicher Konziliarität ein Weg der Einheit sich öffnen. Ist in Uppsala der Rubikon nur erreicht oder vielleicht doch schon überschritten worden?

Der theologische Impuls von Uppsala

Besinnung eines römischen Katholiken über den Bericht der Sektion I

VON P. LAURENZ VOLKEN

I.

Die Besinnung eines katholischen Theologen hätte hier beim heutigen Stand der ökumenischen Lage wenig oder keinen Sinn, wenn „katholisch" bloß als Konfessionsbezeichnung verstanden würde. Der Bericht der Sektion I würde dann nur in dem Maße theologisch relevant erscheinen, als er der heutigen Haltung der katholischen Kirche entspräche. Was in Lund 1952 als methodisch grundlegend erkannt worden ist, gilt auch für diese Besinnung: ökumenisch fruchtbar können wir nur arbeiten, wenn wir die Lehre der Kirche — Katholizität ist ein Kernstück dieser Lehre — nicht unter dem Gesichtswinkel betrachten, daß Uneinigkeit über unsere Auffassungen und Überlieferungen als Ausgangspunkt angenommen wird, sondern wenn wir davon ausgehen, daß eine Einheit vorgegeben ist: die Einheit in Christus durch den Heiligen Geist und daß wir uns Christus zu nähern versuchen.

Allerdings kommt jeder Theologe von der Richtung und Tradition seiner Kirche an diese vorgegebene Wirklichkeit heran. Darum kann man z. B. sagen: Wie die reformatorischen Kirchen in der Sorge um die *Reinheit des Evangeliums* eine besondere christliche Bereicherung erfahren haben, so hat die katholische Kirche in ihrer Sorge um das *Ganze der Christusbotschaft* eine ähnliche Erfahrung gemacht. Für jene bestand die Bereicherung vor allem in der Vertiefung des schriftlichen Gotteswortes, für diese im tieferen Umfassen der Offenbarungswirklichkeit durch

die Kirche für die Welt. Daß diese verschiedenen Grundeinstellungen beiderseits auch zu größten Entstellungen Anlaß gaben, ändert an der erwähnten Tatsache nichts.

Nun zum Text. Trotz aller Bescheidenheitserklärungen in und um ihn[1], ist er bedeutend und wird sich vielleicht in Zukunft als der fruchtbarste von Uppsala erweisen. Es ist nicht von ungefähr, daß diese Frucht sensationsloser, harter und streng theologischer Arbeit, gerade auch von den Jugenddelegierten besser eingeschätzt worden ist als die anderen Sektionsberichte[2]. Trotz der bescheidenen Selbstbeurteilung — in der Anmerkung —, der Text sei (bloß) Zusammenfassung der Fragen und der Vielfalt theologischer Überzeugungen, die in der Sektion zur Sprache gekommen waren, weist er, nicht zwar im Innenausbau, wohl aber im großen und ganzen eine erstaunliche Geschlossenheit auf.

Um das festzustellen, genügt ein Blick in seine Grundstruktur. Der Bericht setzt ein mit dem Dank an den Heiligen Geist für seine verheißungsvollen Früchte, die er in der Kirche hat wachsen lassen (1—2). Aber mag auch unser innerkirchliches ökumenisches Bemühen fruchtbar gewesen sein, die Nöte der heutigen Welt stellen es in Frage und stellen uns vor eine Herausforderung, der wir antworten müssen (3—4). Das Bemühen um diese Antwort führt zu neuen Implikationen der vier „grundlegenden Eigenschaften" der Kirche, insbesondere der Katholizität (5).

1. *Teil:* Was ist sie? Die lebendige und organische Einheit aller in der geistgewirkten Fülle und Integrität des Lebens Christi, die für uns zugleich Gabe und Aufgabe ist (6—7). Die umschriebene Katholizität wird dann einerseits in Einzelheiten entfaltet und ihre Verwirklichung durch verschiedene Einsätze gefördert (8—9), andererseits wird sie abgegrenzt gegen Vermengungen (10—11).

2. *Teil:* Zwei dialektische Hauptprobleme ihrer Verwirklichung werden behandelt: a) Das notwendig simultane, ausgleichende Ringen um Vielfalt (13—14) und Kontinuität (14—16). b) Erläuterung und Verhältnisbestimmung der kirchlichen Katholizität der Kirche (17—29) und der „säkularen Katholizitäten" (20—22).

Schluß: Die Katholizität der Kirche ist ständiges Besitzen und Erwerben voller Erwartung dessen, was ihr von der Welt und vom Eschaton her kommen wird, in dem noch einmal Erneuerung und Gericht sich vollziehen werden (13—14).

Schon diese Grundstruktur des Berichtes läßt auf seinen Wert schließen, sie hat aber auch den Vorteil, ersichtlich zu machen, an welchen wichtigen Stellen des Ganzen die folgenden Überlegungen ansetzen.

II.

1. Doch zunächst muß ein Wort über den *Titel* und damit über die Fragestellung im ganzen etwas gesagt werden. Der Theologe jener Kirche, die die *catho-*

lica zu sein beansprucht, kann versucht sein, diese Fragestellung bedauerlich oder verwirrend zu finden: Geht nicht der Ökumenische Rat auf eine Katholizität aus, die gegen seine Kirche gerichtet ist?[3] Erläge der Theologe dieser Versuchung, bewiese er mit seiner Haltung nur, daß er sich gerade nicht so einstellt, wie seine Kirche es will, nämlich — katholisch. Es kann doch nur erfreulich sein, daß der Geist, der in der Christenheit das Interesse für die Kirche geweckt hat, das nun auch tut für die Katholizität, die zu ihrem Wesen gehört. Wir müssen Gott dankbar sein für jeden Schritt, der in dieser Richtung getan wird.

Wahrhaftig, ein großer Schritt ist in dieser Hinsicht in Uppsala getan worden. In Amsterdam 1948 war von „katholisch" nur in konfessionskundlichem Sinn die Rede. In Neu-Delhi 1961 kam die Katholizität der Sache nach erstmals vor allem in der bekannten „Erklärung" am Anfang des Berichtes über die Einheit zur Sprache. Aber erst in Uppsala ist sie zu einer ausdrücklichen und sogar zur grundlegenden Frage — das heißt nicht zum Schwerpunkt — geworden. Auch wenn die Antwort sehr unbefriedigend wäre, es ist doch von unabsehbarer Bedeutung, daß diese Frage so gestellt ist. Es gibt da kein Zurück mehr.

Die reformatorischen Kirchen haben die drei alten Glaubenssymbole angenommen, aber in ihnen das Wort *catholica* (Ecclesia) mit „christlich" übersetzt. Für sie hatte dieses Wort einen falschen Klang, weil sich die verdorbene Papstkirche damit bezeichnete. Für Luther war die Kirche die „eine heilige Catholica oder Christliche Kirche"[4]. In Uppsala heißt es einfachhin: Die Kirche ist katholisch (7).

Die Diskussion, für die unser Bericht die Grundlage vorlegt, kann auch für die katholische und die evangelischen Kirchen nur von Vorteil sein. Die katholische Kirche hat im II. Vaticanum zum ersten Male offiziell eingestanden, daß es der Kirchenspaltungen wegen ihr selber schwierig werde, die Fülle der Katholizität in jeder Hinsicht zu verwirklichen[5]. Sie kann durch ihre Grundeinstellung zur Katholizität von vornherein den andern Kirchen in der Frage nach der Katholizität behilflich sein, besonders durch die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, wo sie nun offiziell vertreten ist. Andererseits können hier die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates gerade durch ihre größere Erfahrung der Trennung und durch die Neuheit ihres Suchens nach Katholizität auch einen wertvollen Beitrag zur Katholizität der Kirche Christi leisten. Da ist zu bedenken, was J. A. Möhler sagen wollte: „*Alles* können nur *alle* sein und die Einheit aller nur ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche"[6].

2. Vom Titel her kommen wir gleich zum Kern unseres Textes (6—7). Er beschreibt *das Wesen der Katholizität.* Er geht mit Recht vom dialektischen Verhältnis aus: Ganzheit und Einheit — dem „alles-eins" πάντες ἕν von Joh. 17 — von geschöpflicher Vielfalt und göttlicher Fülle.

Katholizität umfaßt alle Menschen aller Zeiten, aller Orte unter allen Umständen, sofern sie „organisch" mit Christus vereint sind: „Sie ist die Eigen-

schaft, durch welche die Kirche die Fülle, die Integrität und die Totalität des Lebens in Christus zum Ausdruck bringt" (7). Integrität und Ganzheit sind „entscheidende Wesenszüge der Kirche" (ib.). Es ist bemerkenswert, wie hier und in Uppsala überhaupt die Sorge um die katholische *Fülle* — wohl im Sinne des paulinischen Pleroma (Kol. 1, 19) — größer war als die Sorge um das evangelisch *Reine* und das protestantische *Allein*.

Sie wird mit Recht als Fülle des Lebens betont; aber als Fülle der Wahrheit, die noch im Genfer Entwurf öfters hervorgehoben wurde (3, 8 und 15), ist sie nun leider gar nicht mehr erwähnt. Eine diesbezügliche Intervention K. Schmidt-Clausens ist ohne Erfolg geblieben: Die Katholizität als Gabe weise zurück auf den Herrn als Geber der Wahrheit; es genüge nicht, daß diese Wahrheit bloß „en passant" erwähnt werde, sie müsse grundsätzlich dargestellt werden, sagte er und fügte hinzu: „Je mehr wir zu Christus gelangen, um so mehr muß der katholische Charakter der Wahrheit erscheinen" [7].

Von hier aus könnte die Entfaltung der Katholizität (8) besser gestaltet werden. In diesem „katholischen Charakter der Wahrheit" gibt es einen Kern: die persönliche Wahrheit des Herrn (Joh. 14, 6), und um ihn alles andere bis zur Peripherie des katholischen Ganzen. Im Sinne der „hierarchia veritatum", wie sie das Konzil festhielt [8], täte man vielleicht gut, hier zuerst den Kern der Katholizität der Kirche hervorzuheben: sie hat ihren Lebensgrund in der Katholizität Christi. Dann aber darf man auch das nicht vernachlässigen, was von der Peripherie des Ganzen her in mehr oder weniger großer Beziehungsnähe zu ihm steht.

So ist z. B. in der Entfaltung der Katholizität in neun Punkten eine allerdings nicht zentrale, aber doch zur Fülle der Wahrheit und des Lebens gehörige Wirklichkeit nicht erwähnt: das Amt. Von ihm ist immerhin bei der Frage der Kontinuität u. a. die Rede. Was ist dort unter „Sukzession des katholischen Amtes von Wort und Sakrament" zu verstehen? (14) Jedes Amt scheint doch auf eine Person bezogen zu sein. Hier wird es auf Wort und Sakrament bezogen, die keine Personen sind. Von Bedeutung ist die Erklärung: „Wir werden heute erneut zur Buße und Demut aufgerufen in unserer Suche nach einem Amt, das von der ganzen Kirche anerkannt wird, und nach einem Verständnis des Amtes, das dem Neuen Testament, der Kirche und den Bedürfnissen unserer Zeit angemessen ist" (16).

Auch hier fehlt noch, wie in Neu-Delhi, eine inhaltliche Erklärung des Amtes. Da es in Uppsala Delegierte gab, die das Amt überhaupt in Frage stellten, so ist es anerkennenswert, daß hier die erwähnte Suche nach einem Verständnis des Amtes doch klar gefordert wird. Grundlegend wird das unbefangene Suchen nach einem Verständnis sein, das von der Schrift her zu gewinnen ist, von der her doch auch die Frage des Petrusamtes gestellt und beantwortet werden muß. Die lange, zu extremen Haltungen drängende Konfessionspolemik hat vor allem auch

in bezug auf das Amt eine komplexhafte Einstellung hüben und drüben geschaffen. Ihr Nachwirken ist noch heute spürbar.

3. Mit der Entfaltung der „Elemente" der Katholizität hängt das *Verhältnis zwischen Vielfalt und Kontinuität* in ihr eng zusammen. Nach dem, was wir vom Wesen der Katholizität erwähnt haben, müssen wir voraussetzen, daß Vielfalt wesentlich zu ihr gehört. Doch Vielfalt kann dämonische Verzerrung der Katholizität werden, wenn sie Berufung und Sendung vereitelt (12—13), also die Bezogenheit auf das eine, das heißt eigentlich den Einen, aufgibt, von dem die Sendung ausgeht. Hätte man nicht gut getan, hier auch ein Grenzkriterium der Vielfalt anzugeben? Wäre ein solches nicht im *Notwendigen* im Sinne des ἐπάναγκες des Konzils von Jerusalem (Apg. 15, 28) zu finden? Dieses Notwendige wurde vom „Heiligen Geist und uns" (ib.), also von dem einen sendenden Geist Christi und den Gesandten, den Berufenen, bestimmt. Wie damals, so auch heute.

Zu der „katholischen Sendung" gehört, daß es viele Weisen gibt, das Evangelium zu verkündigen und seine Geheimnisse darzulegen (13). Heißt das, daß es z. B. im Neuen Testament in dem Sinne verschiedene Ekklesiologien gibt, daß sie denen der heutigen „getrennten" Bekenntniskirchen entsprechen? Die Frage wurde in Uppsala diskutiert. Die diesbezügliche These von E. Käsemann wurde von führenden Theologen wie E. Schlink klar abgelehnt: Der Glaube zerbrach in der Urgemeinde nicht[9]. Wohl könnte man hinzufügen: auch die gemeinsame Kommunion nicht. Gerade Galater 2, 11—14, eine Stelle, die gegen diese Kommunion zu sprechen scheint, beweist es: sie bezeugt, daß Petrus, dieser führende Mann, bei beiden Gruppen „aß" und mitmachte.

Es sei noch bemerkt, daß in bezug auf die Kontinuität auch zutreffend vom „ununterbrochenen Zeugnis des Lebens der Propheten, Märtyrer und Heiligen" die Rede ist (15). Das Verhältnis zwischen Vielfalt und Kontinuität hätte man tiefer theologisch begründen können durch den Hinweis auf das Leben des Dreieinigen Gottes. Da ist das vorbildliche Ineinander von Verschiedenheit und Einheit.

4. Im Dreieinigen Gott ist auch letztlich die *Katholizität und ihre ganze Auswirkung auf die Welt* begründet: Vom Vater her kommt die Welt als Schöpfung, und er liebte sie so sehr, daß er seinen Sohn hingab. In der vollen Menschwerdung und Hingabe dieses Sohnes liegt ein anderer tieferer Grund der Heimholung der Katholizität der Welt in die der Kirche. In Christus wird ja die Schöpfung und der Mensch neu (2. Kor. 5, 17; Eph. 2, 16). Der Glaube, daß jeder Mensch Ebenbild Gottes und durch Christus erlöst ist, muß jeden Christen dazu führen, in jedem Menschen durch seine Besonderheiten wie Rasse, Bildung, Klasse, Nation usw. hindurch den Bruder zu sehen und im geringsten dieser Brüder den Herrn (Matth. 25, 40).

Daß aber die Kirche die Ausweitung ihrer Katholizität zur Welt hin verwirklichen kann, verdankt sie dem Wirken des Heiligen Geistes. Das wird immer wieder in unserem Text betont. Es ist bezeichnend, daß der erste Apostel am ersten Tag der Kirche in seiner Verkündigung von dem Schriftwort ausgeht: „Ich werde ausgießen von meinem Geist über *alles* Fleisch" (Apg. 2, 7). Am gleichen Tag, am Pfingstfeste, setzte auch das ein, was wir Mission nennen: Juden und Heiden aus verschiedenen Völkern empfingen die Taufe und „die Gabe des Heiligen Geistes" (Apg. 2, 38).

Es war in Uppsala, als stünden manche Delegierte wie vor einer Entdeckung: die Ausweitung der Katholizität der Kirche auf die Welt. Das Konzil gab der gleichen Erfahrung Ausdruck mit *dem* Schlüsselbegriff: Kirche als Heilssakrament für die ganze Menschheit[10]. Hier zeigt sich auch die ganze große Dynamik der Katholizität, welche immer ist und wird[11]. Wenn sich die Kirchen im Heiligen Geist ernsthaft auf sie einlassen, so wird ihr ökumenisches Ringen nicht mehr so vielen als ein irrelevantes Zusammenflicken ihrer inneren Streitigkeiten erscheinen (3), und die säkuläre Gesellschaft wird nicht mehr aus Protest darauf hinweisen, daß sie „Instrumente der Versöhnung" hervorgebracht hat, die oft wirksamer waren als die der Kirche selbst (20). So könnte diese werden, was sie nach Augustinus ist: „Die versöhnte Welt"[12].

5. Überhaupt verdient hier der Begriff *Versöhnung* besondere Beachtung. Er ist nicht nur der Schlüssel für die Heimholung der weltlichen Katholizitäten in die der Kirche; er hält auch den Bericht der Sektion I innerlich zusammen und erweist ihn als Grundlage für die ganze Arbeit in Uppsala, die er, wie kein anderer, zusammenzufassen vermag.

Davon kann man sich schon durch eine einfache Einsicht in die Dokumente überzeugen. Immer wieder ist dort von Versöhnung die Rede. Gleich zu Anfang unseres Berichtes klingt diese Wirklichkeit wie ein Leitmotiv an: Das ganze ökumenische Bemühen ist getragen von der „Hoffnung auf Versöhnung" (1). Auch an den Kampffronten der Welt erscheint die Kirche als „Gesandtschaft der Versöhnung" (5).

Ja auch dort gerade, wo in Uppsala der Schwerpunkt der Beratungen lag, dort, wo die Nöte der Welt die Kirchen herausfordern, kam die Antwort: „In unserer Zeit Botschafter der Versöhnung" zu sein[13]! Eindeutig wird in diesem Sinne erklärt: „Unser Ziel ist die Versöhnung. Das bedeutet, Konflikte so zu lenken, daß sie zu einem konstruktiven Ergebnis führen"[14]. Überall ging es in Uppsala um die Lösung von Konflikten und Trennungen zwischen „getrennten" oder verschiedenfarbigen Brüdern, Kirche und Welt, reichen und armen Völkern, Satten und Hungernden, Alten und Jungen, Mann und Frau ... „Gottes Wort bezeugt uns, daß das Versöhnungshandeln Gottes allen Trennungen und aller Feindschaft ein Ende macht"[15].

Aber nur, wenn wir uns auf den tieferen, schriftgemäßen Sinn der Versöhnung besinnen, verstehen wir die Wahrheit dieser Aussage recht. Das paulinische καταλλάσσειν bedeutet etymologisch: „hinab (κατὰ) ändern (von: anderes, ἄλλα). In seinem wirklichen Sinn: (sich) ändern, (sich) versöhnen, schwingt das mit: Wenn Christus alles versöhnt hat mit dem Kreuzesblut (Kol. 1, 19), so heißt das, daß er sein Leben in den Tod und, um das tun zu können, von seiner Gottheit her durch die *Kenosis* (Phil. 2, 7) in menschliche Knechtsgestalt sich „hinuntergeändert" hat. Deshalb schließt denn auch unser „Dienst der Versöhnung" (2. Kor. 5, 19) Ertragen von Schande, Unterdrückung und Niederlage (4), aber auch Buße (26) und Erneuerung (15) in sich ein. Nicht im Siegen und Fordern von Rückkehr, sondern nur in einem solchen Versöhnen kann sich das erfolgreiche Ringen um die Einheit der Kirche und der Menschheit vollziehen. Dieser Erkenntnis hat die katholische Kirche schon klar Ausdruck verliehen[16]. Der so ausgerichtete, geistgewirkte Zug nach Katholizität war der theologische Impuls von Uppsala.

Schade, daß zu seiner Begründung nicht das Schriftwort angeführt worden ist, das im Zusammenhang mit 2. Kor. 5, 17–20 und Eph. 2, 14–16 vortrefflich die ganze Arbeit von Uppsala zusammenfaßt: „In ihm beschloß er, die ganze *Fülle* wohnen zu lassen, und so durch ihn *alles* zu versöhnen ..." (Kol. 1, 19). Daß er aber „geistgewirkt" ist, wird dort glücklicherweise stark betont und erscheint als Neuheit. Das erwähnte ganze Versöhnen ist eine Gabe des Heiligen Geistes; durch ihn ist die Kirche katholisch.

Wenn nicht viele Zeichen trügen, so reift durch sein Wirken das, was unter dem Begriff „ökumenisch" wunderbar gewachsen ist, unter dem Begriff „katholisch" nun heran. Das in Uppsala verlangte „Hinarbeiten auf die Zeit, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen kann" (19), muß es mit sich bringen, daß sie alle nicht mehr nur im Sinne der großen traditionellen Glaubenssymbole die *catholica* (Ecclesia) irgendwie gemeinsam bekennen, sondern immer mehr glauben und leben.

ANMERKUNGEN

[1] Nr. 24: „Wir sehen ein, wie hohl und leer unser Reden über Katholizität klingen mag ..." Kritiker nahmen zu Unrecht diese Aussage als Selbstzeugnis für die vermeintliche Armut des Berichtes an. Sie ist Ausdruck wahrer Bescheidenheit und bezeugt eher eine Größe, die hier von der richtigen Einschätzung der Lage bedingt ist: eine befriedigende Antwort auf eine so komplexe Frage wie die der Katholizität, kann auf den ersten Wurf und unter den Arbeitsbedingungen, wie sie in Uppsala herrschten, nicht erwartet werden. Vgl. hierzu die Forderung der Sektion I, Dok. Nr. 49, Punkt 3. Nach der Anmerkung zum Bericht versteht sich dieser als Grundlage und Hilfsmittel für weitere Diskussionen.

[2] „Hot News" (16. 7. 68) bedauert, daß die Grundlage, die die Sektion I für die „Kirche für andere" und die „neue Weltlichkeit" klar herausgearbeitet hat, nicht im Vordergrund der Versammlung stand, und fügt hinzu: In the long run it is not impossible that it (the report) will be felt as a really central document dealing precisely with the central point of the Assembly.

[3] Im Third Draft (Section I, Sub-section 1, Doc. Nr. 3) hieß es noch: As a result of the Churches' divisions it (the term catholicity) changed its meaning and function, and became a name applied to or claimed by one or another section of the Church. We must restore its original meaning.

[4] Crucigers Sommerpostille (zu Eph. 4, 1–6) W.A. 22, S. 299.

[5] Ökumenismusdekret, Nr. 4: Et pro ipsa Ecclesia difficilius fit plenitudinem catholicitatis sub omni respectu in ipsa vitae realitate exprimere.

[6] Die Einheit der Kirche und das Prinzip des Katholizismus, hrsg. v. J. R. Geiselmann, Darmstadt 1957, S. 237.

[7] Intervention am 13. 7. 68 zum Draft report: Section I, Doc. Nr. 3.

[8] Ökumenismusdekret, Nr. 11.

[9] E. Schlink fügte hier im Sinne einer historischen Suche mit Recht hinzu: „Wir müßten weiter vorstoßen zu elementaren Grundstrukturen, die sich bei aller Mannigfaltigkeit doch finden lassen." Intervention vom 16. 7. 68 in einer Ausschußsitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung.

[10] Lumen gentium, Nr. 1; 9; 48; 59. – Gaudium et spes, Nr. 40; 45. – Ad gentes, Nr. 1.

[11] Diese Dynamik hat Paul VI. öfters dargelegt, das letzte Mal kurz vor der Versammlung von Uppsala, als er am 2. 6. 68 über die „Stunde der Missionen" schrieb: Si chiama cattolica la Chiesa di Cristo: cioè universale. Essa è chiamata a diventare di fatto, ciò che è di diritto, ciò che è di dovere: la testimonanza di Cristo per tutti, il mezzo di salvezza per tutti, la società mistica e umana aperta a tutti ... È cattolica per istituzione, deve esser cattolica nella realtà. – Acta Ap. Sedis 60 (1968) 399.

[12] 2. Kor. 5, 19 vergleichend mit Joh. 15, 18 kommt Augustinus zum Schluß: Mundus damnatus, quidquid praeter Ecclesiam: mundus reconciliatus Ecclesia. – Sermo 96, cap. VII: Migne Lat. 38, S. 588.

[13] Bericht der Sektion VI, Nr. 14.

[14] Ib. Nr. 9.

[15] Bericht der Sektion IV, 9. Vgl. Bericht der Sektion IV, 1.

[16] Das Ökumenismusdekret faßt die ganze ökumenische Angelegenheit im Ausdruck zusammen: „Propositum reconciliandi Christianos omnes in unitate unius unicaeque Ecclesiae Christi". Für weitere Belege siehe: L. Volken, L'action oecumènique, Paris 1967, S. 60–65.

Mission als Auskunft über das Motiv meines Handelns?

Überlegungen zum Bericht der Sektion II von Uppsala: „Erneuerung in der Mission"

VON ULRICH FICK

I. Zur Charakterisierung des Dokuments

Dieser Sektionsbericht hatte eine komplizierte Entstehungsgeschichte. Man kann die Spuren der Arbeit am Text der endgültigen Fassung ablesen. Der Genfer Entwurf war scharf kritisiert worden. Eine Reihe von Alternativ-Vorschlägen war ihm gefolgt, von denen einige vorsichtige Korrekturen anbrachten (wie der Hamburger Änderungsvorschlag), andere die Form von Gegen-Entwürfen annahmen (wie der von skandinavischen Theologen vorgelegte Text). Als sich die Sektion in Uppsala traf, lag ein breites und differenziertes Angebot von Formulierungen zur Sache vor. Die Sektion brachte dieses Material in methodisch zufälliger und unübersichtlicher Weise miteinander ins Spiel. Man kann ihre Arbeit mit einigen bemerkenswerten Superlativen beschreiben:

- die Beteiligung der Konferenzteilnehmer an dieser Sektion war am stärksten (22 %),
- der Sektionsbericht, der erarbeitet wurde, ist das uneinheitlichste Dokument der Konferenz,
- bei seiner Vorlage im Plenum erhielt er die meisten Gegenstimmen (nämlich 40), die ein Sektionsbericht der Vollversammlung von Uppsala hervorrief.

Die *Uneinheitlichkeit* des Berichts wird schon bei flüchtiger Lektüre spürbar. Die Sektion hatte ihre Thematik in drei Subsektionen auseinandergelegt. Eine arbeitete an der Frage des Mandats der Mission; die zweite beschrieb Bereiche der Sendung; die dritte beschäftigte sich mit den Strukturen für die Sendung.

Die Teilentwürfe, die diese drei Subsektionen einbrachten, sind von der Sektion weder in einer zusammenfassenden Aussprache durchleuchtet noch von einem Redaktionskreis zusammengefaßt und einheitlich formuliert worden. Sie stehen nebeneinander, ohne sich an allen Nahtstellen zu berühren, geschweige denn einander zu durchdringen. HOT NEWS sprach von „Flickwerk", — nicht nur im Blick auf die klaffenden Nähte zwischen den drei Teilen des Berichts, sondern auch im Sinne einer Kritik der vielen mehr additiven als komprimierenden For-

mulierungen. Die Herder=Korrespondenz nannte den Bericht einen „Katalog von Anregungen", nicht „ein Konzept aus einem Guß", und sie hat damit recht. Die Sektion hatte weder die Zeit noch die Kraft, die drei Teile zu einem Ganzen zu verarbeiten. Nicht einmal zum einfachsten redaktionellen Handgriff, nämlich einer durchgängigen Numerierung der Kapitel oder einer einheitlichen typographischen Gliederung des Berichts reichte es mehr.

Besonders störend ist, daß stilistische Fingerübungen wie die exegetisch mehr als dürftige, kurzschlüssig „moderne" Beschreibung der biblischen Ämter der Gemeinde (S. 28) trotz erheblicher Kritik, die in einer der Plenarsitzungen an gerade diesem Stück geübt wurde, dann doch in der endgültigen Fassung des Berichts stehenblieb, oder daß der Katalog verschiedener Ausgangssituationen für den missionarischen Dienst, mit dem der zweite Teil einsetzt und der einen ganz anderen Leserkreis voraussetzt als der erste Hauptteil (S. 29), so stehengeblieben ist, wie er in einem früheren Entwurfsstadium einmal geschrieben war: eine Aufzählung von erlesener Zufälligkeit, die einer ganz anderen Art von Bericht zuzugehören scheint als die anderen Stücke. Einer Kritik des Dokuments auf der Basis der Wünsche, die es offenläßt angesichts des Verlangens nach Schlüssigkeit, nach einem durchgehaltenen Spannungsbogen der Darstellung, Herleitung und Folgerung, angesichts des Wunsches nach einem logisch konsequenten, die Gesichtspunkte überlegt ordnenden und betonenden Verfahren ist wenig entgegenzusetzen: eben das wurde in Uppsala nicht geleistet. Die Autoren des Berichts sind im Grunde nicht eine Sektion, sondern drei Subsektionen, deren Teilberichte fast unverbunden nebeneinanderstehen.

Auch die *Sprache* des Berichts ist uneinheitlich. Der Genfer Entwurf hatte den Ehrgeiz, jedem beliebigen Zeitungsleser ohne Befragung einer biblischen Konkordanz oder eines theologischen Handwörterbuches verständlich zu sein. Das hatte nun schon jener Entwurf nicht gemeistert (man kann sich fragen, ob ein Konferenzdokument überhaupt in dieser Richtung ambitiös sein soll), aber der vorliegende Sektionsbericht hat einen Ruck in die kircheninterne Sprache hinein vollzogen. Er wollte als seinen Adressaten den Christen, das Gemeindeglied, sehen. Darüber gab es eine Debatte im Plenum der Sektion (an wen richten wir unser Wort: an alle? — an die Gemeindeglieder?). Die Antwort war, der Bericht solle ein Wort an die Gemeinde sein. So könne man voraussetzen, daß dem Empfänger biblische Bilder (wie: „ein lebendiger Brief Christi") und theologische Summen (wie: „Kindschaft") verständlich und zumutbar seien.

Dennoch stecken einige unübersetzte Vokabeln kirchlicher Tradition ebenso wie der Konferenzsprache von Uppsala wie Leitfossilien in den Mergel= und Keuperschichten des Textes. Bei genauerer Analyse kann man einige theologische Zwischeneiszeiten und Begriffsüberschwemmungen nachweisen, die sich auf dem Gelände der Thematik während der Verhandlungen ereignet haben.

Auch *Zugeständnisse* hört man heraus. Die Einleitung zum zweiten Kapitel des dritten Hauptteils spiegelt eine komplizierte und spannungsreiche Diskussion wider: es ging darum, was an der Kirche verändert werden kann und muß.

„Während einige glauben, die Grundstrukturen des kirchlichen Lebens seien gegeben und daher unwandelbar, sind andere überzeugt, daß alle institutionellen Formen kirchlichen Lebens vorläufig sind und sich ändern müssen" (S. 33).

Nun ist die Arbeit einer Sektion auf einer Vollversammlung primär ein meinungsbildender Prozeß. Wenn es darum geht, eine möglichst breite Mehrheit auf einer bestimmten Basis, die sich in einer Formel niederschlägt, zu einigen, dann wird diese Formel notwendig Kompromißcharakter haben müssen, wird Zugeständnisse aussprechen und Einwände protokollieren. Insofern ist der Bericht weder ein abgewogenes dogmatisches Dekret noch die riskante Spitzenformulierung eines kühn vorangehenden einzelnen Denkers, sondern das Dokument einer Meinungsbildung.

Jedoch kommt der Text des Berichts da und dort nicht einmal an einen Kompromiß heran. Da keine Möglichkeit mehr war, die Gegensätze einander gegenüberzustellen, sie miteinander in Beziehung zu bringen, sie abzuwägen und ihre Spannung in einer Einigungsformel aufzuheben, wurden verschiedene theologische Gesichtspunkte oft auf einfache Wortmeldung hin („das müßte auch noch gesagt werden") „auch noch" aufgenommen und an einem dünnen, oft lediglich grammatikalischen Faden aufgereiht. Ein Musterbeispiel dafür ist die Beschreibung des wahren Lebens in der Gliedschaft am Leib Christi: es wird gefunden

„... im Leben der Kirche, in Wort und Sakrament, in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes und in der Existenz für andere" (S. 27),

wobei diese vierte Bestimmung mit einem Rückgriff auf den Genfer Entwurf rasch an eine bis dahin traditionelle und sakramentale Beschreibung der Kirche angehängt wurde.

Eine Reihe anderer Aufzählungen ist noch unbefriedigender, wie —

Menschen werden befähigt, „rassische, nationale, religiöse und andere Schranken zu durchbrechen" (S. 27).

Das soll nicht heißen, daß alle Aufzählungsreihen dieses Berichts als suspekt, weil mechanisch oder additiv, zu gelten hätten. Es war überlegt, und es hat seinen Sinn, wenn es im Teil drei heißt:

Im Miteinanderteilen „kann die Einheit aller Christen an jedem Ort vertieft, erprobt und verwirklicht werden" (S. 35),

oder wenn zum Thema „Dialog" gesagt wird, christliches Zugehen auf andere müsse „menschlich, persönlich, sachgemäß und demütig" sein (S. 28).

Wer diesen Sektionsbericht genauer liest und daran arbeitet, muß lernen, solche „lebendigen", weil differenzierten und dynamischen Aufzählungen von

sehr ähnlich lautenden, „toten", mechanisch eins ans andere hängenden Sätzen zu unterscheiden.

Vielleicht läßt sich daraus ein Teil des gegensätzlichen *Echos* erklären, das der Bericht bei seiner Vorlage in Uppsala gefunden hat. Es reicht von bitterer Enttäuschung (in der Plenardebatte am stärksten der Delegierte Robert Wallace aus Kanada: „a rather dull exercise with the obvious" ... „mountain of jargon" ... „full of clichees") hin zu einer erfreuten Bejahung (D. T. Niles: „refreshingly new"). In der Mitte liegen nüchterne Stimmen wie die von J. C. Smith: „It's not the best document in the world, — but it states where we are", — oder die vorsichtig positive Stellung, die Arne Sovik in seinem kurzen Kommentar im Berichtsband (S. 36—38) bezogen hat. Der Bericht enthält in der Tat nahezu alles: die Plattheit, das Selbstverständliche und den kühnen Gedanken. Darum wird jeder seiner Kommentatoren sich auf ein Stück berufen können, das ihn besonders enttäuscht — oder das ihn besonders überrascht und aufmerksam gemacht hat. Zu einem Überblick kommt nur, wer nicht zuerst nach einer Bestätigung oder Bestreitung seiner eigenen Meinung in dem Vielen sucht, das der Bericht sagt, oder wer betroffen ist über das Viele, das er nicht sagt. Man muß dem Text schon Schritt für Schritt nachgehen und ihn beim Wort nehmen. Das soll in den kommenden Abschnitten geschehen.

II. Das Mandat der Mission (Teil I „Der missionarische Auftrag", S. 26—28)

Die Mission der Kirche Christi gilt der ganzen Welt. Kein Stück Erde, kein Mensch, kein Zeitalter sind davon ausgeschlossen.

„Die bedingungslose Liebe und Barmherzigkeit Gottes bietet allen Menschen Vergebung der Schuld und Freiheit füreinander an. Der Weg für die Wiedereinsetzung aller Menschen in die Kindschaft ist frei" (S. 27).

Darum:

„Die Kirche in der Mission ist für alle da" (S. 29).

Es ist keineswegs nur der Horizont dieses einen Sektionsberichts, wenn hier „alle Menschen" und die ganze Welt den Christen als das Feld und die Richtung ihrer Sendung gezeigt werden. Man könnte sich ja einen Sektionsbericht denken, der als Sonderthematik einer Gruppe von Spezialisten für Weltmission einer im übrigen mit sich selbst beschäftigten Kirche ein evangelistisches Alibi verschafft. Aber hier ist der Grundton der ganzen Vollversammlung von Uppsala angeschlagen. Ein Quervergleich mit dem Konzept anderer Sektionen macht das deutlich.

Aus dem Bericht der Sektion I:

„Die Kirche lebt in der Welt für ihren Herrn und darum für die, die noch nicht zu ihrer Gemeinschaft gehören. Die Sendung der Kirche in die Welt wird der Kirche eine Bereicherung durch die Welt schenken" (S. 15 f.).

Aus dem Bericht der Sektion III:

„Christen wissen aus der Heiligen Schrift, daß Gott alle Menschen sich zum Bilde geschaffen hat und Christus für alle Menschen gestorben ist. Sie sollten an vorderster Front im Kampf gegen ein provinzielles, enges Gefühl der Solidarität stehen und sich dafür einsetzen, ein Bewußtsein für die Beteiligung an einer weltweiten verantwortlichen Gesellschaft mit Gerechtigkeit für alle zu schaffen" (S. 46).

Wie dieser erste Teil des Berichts nun diese Bestätigung eines universalen Mandats zur Mission, ihres Horizonts und ihrer Perspektive im einzelnen begründet, erläutert und abgrenzt, ist freilich nicht so klar zu sehen. Gerade dieser Abschnitt wurde als rasch geschriebene Neufassung in die Debatte geworfen, als die Gegensätze um den Genfer Entwurf und die verschiedenen Ergänzungs- und Alternativvorschläge eben aufgebrochen waren und sich so auszuweiten drohten, daß eine Einigung auf einen wie immer gearteten schon vorliegenden Text fraglich schien. Der Text dieses ersten Teils hält die Unklarheiten und die Diskussionsansätze dokumentarisch wie in einer Momentaufnahme fest. Probleme und Ansätze lassen sich aufspüren, wenn man den Begriffen „neue Menschheit" und „Dialog" in diesem Text nachgeht.

„Neue Menschheit"

Die Kritik am Genfer Entwurf hatte sich darauf konzentriert, daß dort „die neue Menschheit" als *Ziel* des Auftrags zur Sendung beschrieben war:

„Unser Ziel ist uns gewiesen in dem neuen Menschen, in dem die ganze Fülle Christi erreicht wird. Die neue Menschheit, die in Jesus schon geboren wurde und zu der aufzubrechen uns geboten ist, ist ein Teil der Verheißung: ‚Siehe, ich mache alles neu.'" (Genfer Entwurf, Abschnitt 2).

Die Hamburger Bearbeitung dieses Satzes hatte hier neue Nuancen gesetzt:

„Unser Ziel ist uns gewiesen in der neuen Menschheit. Sie ist in Christus dargestellt. Zu ihr sind wir unterwegs. Sie ist ein Teil der Verheißung Jesu. Wir in unserm persönlichen Leben, in Volk und Familie, harren mit allen Kirchen auf die Offenbarung des neuen Menschen" (Hamburger Ergänzung, Abschnitt 2).

Das muß man hören auf dem Hintergrund eines anderen Satzes aus Abschnitt 1, der in der Hamburger Fassung so lautete:

„Sein Geist sammelt aus Sündern die Gemeinde als Zeichen und Vorhut der neuen Menschheit und sendet sie aus zur Mitarbeit an seiner Mission: der Erneuerung der Menschheit."

Dieser Hamburger Text unterscheidet drei Schritte: Christus ist der neue Mensch. Er ruft die Gemeinde als „Zeichen und Vorhut" der neuen Menschheit. Die Sendung dieser Gemeinde zielt auf die Erneuerung aller Menschen in der neuen Menschheit.

Damit war der Versuch unternommen worden, einen Einwand aufzunehmen und eine Schwäche zu beseitigen, die das Seminar des Tübinger Missionstheologen Beyerhaus bei der Arbeit am Genfer Entwurf treffend so beschrieben hatte:

„Der Entwurf läßt völlig ungeklärt, worin die neue Menschheit besteht, und oszilliert in theologisch unerträglicher Weise zwischen Jesus als dem neuen Menschen, dem Christen als dem neuen Menschen, der eschatologischen Offenbarung des neuen Menschen, der Kirche als neuer Menschheit, dem sozialen Humanisierungsprozeß und der Menschenwelt als möglicher neuer Menschheit" (Tübinger Kritik des Genfer Entwurfs, S. 3).

Der Berichtstext aus Uppsala nun faßt das Ziel der Sendung als Christologie:

„Jesus Christus ... ist der neue Mensch ... In der Auferstehung Jesu wurde eine neue Schöpfung geboren. In ihr ist das letzte Ziel der Geschichte — Christus als das neue Haupt der Menschheit, in dem alle Dinge zusammengefaßt werden, zugesichert worden" (S. 27).

Offen bleibt bei dieser Formulierung, wer denn hier mit der „neuen Schöpfung" gemeint ist, die in der Auferstehung Jesu geboren wurde: die Christenheit? oder eine weltweite neue Schöpfung, an der die Kirche pars pro toto Anteil hat? Und was heißt: ist „zugesichert worden"? ist bestätigt? ein für alle Mal verfügt? als eschatologische Realität angekündigt? Was heißt schließlich: Christus ist „das neue Haupt der Menschheit"? — ist er also mehr als Herr der Kirche: Herr der Menschenwelt? Auf welche Weise ist er das?

Diese Fragen kann nur der als theologische Haarspalterei bezeichnen, dem die Konsequenzen nicht klar sind, die sich aus einem je verschiedenen Verständnis einer solchen christologischen Formel ergeben. Ist die Welt — wenn schon einstweilen unvollendet — „neue Schöpfung", — wird dann die Kirche überflüssig? Löst sich die Ekklesiologie in einen Humanisierungsprozeß auf? Hier stellt sich die Frage nach dem Herr-Sein Christi über die, denen er noch nicht als ihr Herr bekannt ist. So hat D. T. Niles in Fortsetzung der Diskussion über den „kosmischen Christus" von Neu-Delhi die Frage gestellt. Wenn eine Theologie der Königsherrschaft Christi oder eine lutherische Zwei-Reiche-Lehre in die christologische Skizze der neuen Menschheit von Uppsala eingetragen werden, ergeben sich zwei ganz verschiedene Folgerichtungen. Wir können die Fragen an dieser Stelle nicht durch die Stadien der nächstliegenden Antworten und der weiterfolgenden Problemstellungen führen. Sicher wird die theologische Arbeit am Verhältnis von Kirche und Welt, die von allen Uppsala-Berichtstexten gefordert ist, im Sektionsbericht II an diesem Punkt auf eine wichtige und in den Konsequenzen weittragende Stelle stoßen.

Das Wort „neue Menschheit" hatte im Entwurf eigentümlich geflimmert. Im englischen Text war es manchmal mit „humanity", dann mit „mankind", oder „manhood" übersetzt. Meinte es „Menschheit" als Summe der Gesamtheit der

Menschen, oder meinte es Menschsein, Menschlichkeit als Qualität? Die Hamburger Ergänzungen hatten versucht, an dieser Stelle genauer zu sein. Die christologische Fassung des Uppsala-Berichtes versucht, die Unsicherheit in der Nähe des Begriffs „neue Menschheit" zu beseitigen, aber sie schneidet in den Konsequenzen ihrer Christologie neue Fragen an.

„Dialog"

Auch die Entwicklung des zweiten mit Argwohn betrachteten Grundbegriffs des Genfer Entwurfs lohnt sich zu verfolgen.

Anfangs war hart am Rande einer theologia naturalis — einer Theologie der Auffindbarkeit Gottes außerhalb seiner Offenbarung in Christus — argumentiert worden, wenn mit folgenden Worten beschrieben war, was „Dialog" ist:

„In einer zunehmend pluralistischen Welt können Christen im Gespräch ihr gemeinsames Menschsein mit Anhängern anderer Religionen zum Ausdruck bringen.

Dies gibt uns Freiheit zu neuen Gemeinschaftsformen, die den Andersgläubigen gegenüber offen sind, ohne unseren Glauben an Jesus Christus zu relativieren. In der Begegnung mit Mohammedanern, Hindus, Marxisten und Humanisten lernen Christen, die gemeinsame Grundlage unseres Menschseins zu entdecken, und kommen so zu einem volleren Verständnis der Wahrheit" (S. 31).

An dieses „so" der letzten Zeile schloß sich die Frage an, ob denn die Wahrheit „von außen" auf die Christen zukomme, oder ob sich die Christen lediglich ihrer eignen Wahrheit klarer und tiefer bewußt würden, wenn sie im Gespräch mit Nichtchristen von gemeinsamen menschlichen Fragen ausgingen? Welche Wahrheit, so wurde gefragt, läßt sich denn im Dialog der Christen mit den Nichtchristen „voller verstehen" — die Wahrheit, die die Christen bekennen und bezeugen, oder die Wahrheit Gottes, die ihnen mit den anderen entgegenkommt und die erst in diesem Zusammentreffen die christliche Wahrheit vollkommen macht?

Auf Stellen wie diese bezogen sich die Stimmen, die sagten, der Genfer Entwurf sei „zu optimistisch". So ernst er die Welt sonst nehme, so leichtfertig behandele er ihren dämonischen Charakter (so die Stellungnahme des Tübinger Beyerhaus-Seminars zum Entwurf). Wenn Wahrheit dialogisch erhellbar sei, nicht in der Begegnung mit dem Verkündigten existentiell als Gehorsam zu vollziehen, dann sei damit ebenso die Voraussetzung wie das Ziel der Mission verkannt.

Die Hamburger Ergänzung entschied sich darum für folgende Beschreibung des Dialogs:

„Teilhabe und Weitergabe der Frohen Botschaft verlangen Dialog. Der Bericht von der Schaffung des neuen Menschen in Jesus Christus muß weitergegeben

werden. Aber ebenso entscheidend für das, was gesagt wird, ist, was gehört wird. Gutes Erzählen wird beim Zuhören gelernt. Darum wird der Berichterstatter, der das Evangelium erzählen will, zuerst zuhören. Er wird Künstlern und Wissenschaftlern, Anhängern anderer Religionen und Agnostikern zuhören, um zu lernen, was Christus ihm durch die anderen zu sagen hat. Und er wird, nachdem er das Evangelium auf seine Weise berichtet hat, wieder zuhören, um zu prüfen, inwieweit seine Zuhörer und er selber das Evangelium verstanden oder mißverstanden haben. So geschieht Kommunikation im Reden und Hören, im Gespräch."

Diese Definition stimmt besser auf „Kommunikation" als auf „Dialog". Denn der Dialog ist in dieser Fassung ein sich im *Wort* vollziehender Vorgang, beschrieben als Methodik, fast als Technik der Verkündigung. Der „Dialog des Handelns" ist ebensowenig in diese Schilderung aufgenommen wie der dem Dialog zwischen Christen und Nichtchristen vorausgehende und ständig weitergehende Dialog zwischen Gott und dem Menschen, wie auch der Dialog, den Gott mit sich selbst führt. Lediglich in dem Teilsatz „was Christus den Christen durch die anderen zu sagen hat" taucht etwas von der Spannung des Genfer Entwurfs wieder auf. In Uppsala ist unter schonungsvoller Ignorierung dessen, was Hamburg ergänzt hatte, dazu folgendes gesagt worden:

„Der Dialog eines Christen mit einem anderen Menschen impliziert weder eine Verleugnung der Einmaligkeit Christi, noch irgendeinen Verlust der eigenen Hingabe an Christus . . .

Im Dialog finden wir uns in unsrer gemeinsamen Menschlichkeit, ihrer Würde und ihrem Gefallensein, und bringen ein gemeinsames brennendes Interesse an diesem Menschsein zum Ausdruck . . . Jeder findet und fordert den andern, indem er aus der Tiefe seiner Existenz heraus von den letztgültigen Anliegen Zeugnis ablegt, die sich in seinen Worten und Taten ausdrücken.

Als Christen glauben wir, daß Christus in diesem Dialog zu Worte kommt, daß er sich hier denen offenbart, die ihn nicht kennen, und daß er das begrenzte und verzerrte Wissen derer korrigiert, die ihn kennen" (S. 28).

Hier ist ein dem Genfer Entwurf und der Hamburger Ergänzung gegenüber vertieftes und bereichertes Verständnis des Dialogs dokumentiert, — eine der Stellen, an denen die Arbeit von der Veröffentlichung des Entwurfs bis hin zu den Nächten redaktioneller Arbeit während der Vollversammlung in Uppsala Früchte getragen hat.

Diese Zeilen enthalten eine höchst nachdenkenswerte Beschreibung dessen, was Mission im Dialog sein kann: nämlich *Auskunft über das Motiv meines Handelns*, — Hinweis auf das Woher meines Tuns. Gerade weil der Vorgang der Mission in den übrigen Kapiteln dieses Sektionsberichtes nirgendwo eindeutig und anschaulich beschrieben ist, verdient diese Andeutung einer Definition von Mission unsre Aufmerksamkeit.

III. Bereiche der Mission (Teil II, S. 29–32)

Der Genfer Entwurf hatte betont, Mission geschehe „in Spannungsfeldern". Übereinstimmend damit beschreibt dieser zweite Teil des Berichtstextes „einige Bereiche, die heute Priorität beanspruchen" (S. 29): Machtzentren, revolutionäre Bewegungen, Universitäten, wachsende Städte und Industriegebiete, Vorstädte, Landgebiete, das Feld der Beziehungen zwischen den Industrienationen und den Entwicklungsländern, und schließlich sehr eindringlich, die Kirchen selbst als Missionsgebiete.

Vieles ist hier oberflächlich.

Der Entwurfstext z. B. war sehr weit gegangen, wo er von der Teilnahme an revolutionären Bewegungen als einem christlichen Zeugnis und missionarischen Dienst gesprochen hatte:

„Die neue Menschheit bedingt das Zeugnis für eine gerechte Gesellschaft. Darum gibt es Christen, die sich berufen fühlen, revolutionären Bewegungen beizutreten. Welchen Ausdruck dieses Engagement auch immer finden mag, in jedem Fall geht es um das Streben nach Überwindung des Hasses und der Entfremdung, die von solchen revolutionären Bewegungen entfacht werden" (Genfer Entwurf, Abschnitt 8).

Mit Recht hat man diesen Satz kritisch nach seiner eigentlichen Meinung befragt. Was heißt „die neue Menschheit bedingt das Zeugnis für ..."? Oder: „In jedem Fall geht es um das Streben" — *wem?* Dem Christen, der sich beteiligt (also wäre der Christ der Friedensstifter innerhalb der revolutionären Gruppe, an der er sich beteiligt?), oder allen, die sich für die Revolution entschieden? Ist „welchen Ausdruck dieses Engagement immer finden mag" als ein Freibrief für jedwede Form revolutionären Handelns vorzuzeigen, oder meint es, ganz unbetont, „in jedem Fall" ...?

Der Uppsala-Text mußte an dieser Stelle genauer werden. Er hat zugleich wesentlich vorsichtiger und einschränkender geredet:

„Wo die Aufrechterhaltung der Ordnung einer gerechten Ordnung im Wege steht, werden einige sich für ein revolutionäres Vorgehen gegen diese Ungerechtigkeit entscheiden ... Die christliche Gemeinde muß darüber bestimmen, ob sie die Gültigkeit der Entscheidung dieser Menschen anerkennen und unterstützen kann" (S. 30).

Das heißt: eine Minderheit nur wird vermutlich diesen politischen Schritt tun. Die Gemeinde muß darüber befinden, ob sie Ja oder Nein zu diesen Brüdern und Schwestern sagt, ob sie Glaubensgemeinschaft erhält oder aufkündigt, ob sie unterstützt oder hindert. Daß die Gemeinde als Ganze revolutionär tätig und wirksam wird, ist nach dieser Formulierung nicht zu erwarten.

Aber sind nun revolutionäre Bewegungen hier vor allem als diejenigen angesprochen, denen die missionarische Verantwortung der Christen gilt (im Sinne von „Evangelize Dutschke now!") – oder ist Solidarisierung mit revolutionären Gruppen wesentlich ein Weg und ein Mittel der Mission? Der Bericht beantwortet diese Frage nicht.

Bedauerlich ist auch, daß der Abschnitt über die Beziehungen zwischen den Industrienationen und den Entwicklungsländern (S. 31 f.) so schmal und formalistisch geblieben ist. Natürlich ist dazu das Wichtigste im Bericht der Sektion III und IV gesagt. Aber wäre ein Austausch über die Ränder der Sektionen hinaus in Uppsala möglich gewesen, so hätte dieser kleine Abschnitt weiter gehen können als nur bis zur Markierung eines Brückenkopfes über diese Art christlicher Verantwortung im Zusammenhang der Mission. Mehr als ein Offenhalten für die Übernahme des Ertrags aus den Sektionen III und IV in den Zusammenhang der Mission leistet der Abschnitt f nicht. Wiederum bleibt dabei offen, ob die „Zentren", die als Bereich der Mission in dieser Beziehung angesprochen werden, Institutionen (wie Regierungen oder Organisationen) oder aber die verantwortlichen Personen sind. Eine „neue internationale Missionsstrategie" wird gefordert, aber nicht beschrieben (S. 31). Worin der speziell christliche Beitrag zur Entwicklungsinitiative bestehen kann, wird nicht gesagt.

Positiv ist zu diesem Abschnitt jedoch viel zu bemerken. Von einem herkömmlichen Missionsverständnis, das der Vorgang in sendende und empfangende Kirchen, in christianisierte Gebiete und weiße Flecke auf der Landkarte, in Heimatgebiet und Missionsfeld teilt, ist nichts mehr vorhanden. Ganz bewußt wird unsre heutige und hiesige Welt vor uns hingestellt: Hier ist eure Verantwortung! Beklagt euch nicht: so ist sie; seht, wo ihr gefordert seid! Begreift, daß ihr selbst euch erneuern werdet, sobald ihr dem Auftrag nachkommt, über euch selbst hinauszuschreiten. Die Kriterien, die (S. 32) zur Überprüfung der missionarischen Arbeit der Gemeinden aufgeführt sind, unterstreichen trotz ihres unscharfen Wortlauts dieses Element des Verständnisses von Mission als einer Lebensweise der Kirche. Es wird gefragt:

– „stellen sie" (die Kriterien, die Leitlinien des Handelns) „die Kirche auf die Seite der Armen, der Schutzlosen, der Mißbrauchten, der Vergessenen, der Gelangweilten?
– erlauben sie den Christen, auf die Interessen der anderen einzugehen, ihre Probleme sich zu eigen zu machen und ihre Strukturen als Werkzeuge zum Einsatz zu benutzen?
– helfen sie den Christen, zusammen mit anderen Menschen, die Zeichen der Zeit zu erkennen und in der Geschichte auf das Kommen der neuen Menschheit zuzugehen?" (S. 32)

Dem entspricht die Anweisung, die Teil drei des Sektionsberichts II in kürzester Form gibt:

„Die Frage darf nicht lauten: ‚Haben wir die richtigen Strukturen für die Mission?', sondern ‚sind wir völlig auf Mission hin ausgerichtet?'" (S. 32)

In dieser Radikalität wird Mission nicht mehr als Hobby einiger „Missionsfreunde", als exotischer Zeitvertreib einiger Reiselustiger am Rand der Kirche angesehen, nicht als Luxus, den man sich erlauben kann, sobald in unsrem eigenen Land alles christlich geordnet ist, — sondern Mission wird verstanden als die Kirche im Vollzug ihres Lebens. Denn:

„Es gibt keine Hinwendung zu Gott, die den Menschen nicht gleichzeitig seinen Mitmenschen auf neue Weise zuwendet" (S. 27).

Wie das vor sich gehen kann, damit befaßt sich der dritte Hauptteil des Berichts.

IV. Strukturen der Mission (Teil III, S. 32–36)

Hinter dem ersten Abschnitt dieses dritten Berichtsteils steht die Frage: Wer ist Missionar? Die Antwort darauf ist nicht: einige wenige, sondern: jeder Christ.

Wenn Luther im Gegenüber zur katholischen Kirche seiner Zeit dem Priestertum aller Gläubigen einen bis heute unvergessenen Nachdruck gegeben hat, dann muß heute im Gegenüber zur Riesenhaftigkeit der gegenwärtigen Missionsaufgabe wahrscheinlich das Apostolat aller Gläubigen neu verstanden werden.

Ernst Käsemann hatte in seinem Kirchentagsvortrag von Hannover diesen Ton angeschlagen:

„Es wird in Zukunft nur eine Gestalt der Christenheit geben, nämlich die Mission, ... und wer nicht an der Mission teilhat, wird nicht mehr als Christ gelten können" (Berichtsband Hannover, S. 435).

Folgerichtig ist dann von den Geistesgaben die Rede, die Gott seinem Volke gibt (S. 32). Notwendig tritt sogleich auch die Frage nach der Vorbereitung und Zurüstung der Nicht-Theologen für ihren Dienst ins Blickfeld.

Ein weiterer Überblick über diesen dritten Abschnitt zeigt folgendes: Der „Dialog" wird noch einmal erwähnt (S. 33), rasch und weniger differenziert als im ersten Hauptteil. Die Bibel im Leben der Gemeinde wird beschrieben, besser als im Genfer Entwurf, wo ein mißverständliches Straßenverkehrsvokabular („Wegweiser") benutzt worden war. Hier wird vielmehr genannt, was die Bibel für eine missionierende, leidende, verfolgte oder verzagende Gemeinde tut. Das ist ein guter Platz für einen Hinweis auf die Heilige Schrift. Eine dog-

matische Skizze zur Lehre von der Schrift konnte nicht auch noch in den Berichtstext aufgenommen werden. So wird schlicht beschrieben, wie die Bibel im Leben der Gemeinde wirkt. Wichtiger als dies jedoch scheint die Eindeutigkeit zu sein, mit der die Frage nach dem Missionar mit dem Hinweis auf das Apostelamt aller Gläubigen beantwortet wird.

Selbstverständlich muß das über die heute bestehenden Missionsgesellschaften hinausführen. Sie werden als ein Werkzeug beschrieben, das gestern richtig und kräftig war, das aber heute durch eine breiter verwirklichte Wahrnehmung missionarischer Verantwortung durch alle Christen abgelöst werden muß:

„Die Missionsgesellschaften waren die Antwort einer früheren Generation auf den Ruf, das Evangelium bis an die Enden der Erde zu tragen. Die sich verändernden politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Verhältnisse fordern neue Antworten und neue Beziehungen" (S. 34).

Das heißt: heute eine Missionsgesellschaft zu gründen, wäre ein Anachronismus. Ist es überholt, einer anzugehören? — im Rahmen der Arbeitsweisen und Arbeitswege einer Missionsgesellschaft zu arbeiten? Wie kann abgelöst werden, was die Missionsgesellschaften in Gang gebracht haben, wenn eine neue Missions-Initiative neue Methoden zu schaffen und Wege zu begehen im Begriff ist? Konsequenterweise fordert der Bericht „Experimente mit neuen Formen und Zeugnissen des Dienens" (S. 34).

Deutlich richtet sich die Kritik dieses Hauptteils nicht einseitig gegen die Missionsgesellschaften, die man nun mit einem Fußtritt entläßt, nachdem sie jahrzehntelang für die schlafenden Kirchen stellvertretend deren missionarischen Auftrag wahrgenommen haben. Die Kritik gilt vielmehr den Kirchen selbst: wie weit sind sie bereit, ökumenisches Neuland im Vollzug ihres missionarischen Dienstes zu beschreiten? Sind die Richtlinien von Mexico City von 1963 (auf die hier verwiesen wird) nicht immer noch alles andere als die Leitlinien des kirchlichen Handelns von heute? Wie weit sind die Kirchen durch überkommene Formen des Dienstes und des Gemeindeaufbaus daran gehindert, sich den heutigen Aufgaben rasch und ganz zuzuwenden? Der Ton der Dringlichkeit ist nicht zu überhören, wenn empfohlen wird —

„sobald als möglich neue spezifische Bereiche für Experimente ökumenischen Handelns zu bestimmen" (S. 35).

Wenn hier so knapp nacheinander zweimal das Wort „Experiment" auftaucht, so hat das zweierlei zu bedeuten: nur im Handeln werden sich die Möglichkeiten aufspüren lassen. Und dieses Handeln ist nicht ohne Risiko. Es gehört zum Experiment, daß es fehlschlagen kann. Dennoch bleibt es die hervorragende Form des Vordringens in bisher unerschlossene Erfahrungsbereiche.

Mit anderen Worten: der Bericht von Uppsala will, daß etwas *geschieht.*

V. Beobachtungen und Fragen

Die theologische Weiterarbeit an den Grundfragen der Mission ist nach diesem Bericht noch weniger aufschiebbar geworden. Denn er beantwortet wenig. Er fordert zur Auseinandersetzung heraus. Die Spannungen der heutigen missionstheologischen Debatte sind in diesem Text weder befriedigend dargestellt noch voll miteinander in Beziehung gesetzt. Was Kirche ist — gegenüber der Menschheit und der „neuen Menschheit", wird nicht ganz deutlich. Was Mission ist, findet nur in der Definition des Dialogs eine andeutungsweise Antwort. Warum in der Polarität von Distanz und Engagement heute der Schwerpunkt auf die Beteiligung gelegt werden soll, und wie Solidarisierung und Sendung sich dann zueinander verhalten, ist nicht ausgeführt. Wo in revolutionären Vorgängen die Grenze zwischen verordneter Geduld und gebotener Gewaltanwendung verläuft, und wer entscheidet, wann diese Grenze überschritten ist, wird nicht klar. Wie weit sich ein Christ bei seiner Teilnahme an einer revolutionären Bewegung als Missionar verstehen kann und darf, bleibt offen. Das „additive Verfahren" des Berichts macht diese Grundprobleme der gesamten Vollversammlung zu einer immer dringlicheren Anfrage an die Theologie der Mission. Wenn es dabei bliebe, daß dieser Sektionsbericht mit allen seinen Aufzählungen summarisch zitiert oder selektiv als Sammlung von Schlagworten mißbraucht würde, dann wäre eine wichtige Chance für weitere Klärung und bessere Einsicht nicht genützt.

Inhaltlich bleibt der Bericht hinter dem zurück, was zu seinem Thema vor Uppsala an verschiedenen anderen Stellen gesagt worden war. Vor allem die Missionskonferenz von Mexico City von 1963 hatte prägnanter und deutlicher gesprochen. In einzelnen Studien waren nach Mexico City durchdringendere Analysen und kühnere Prognosen geboten worden. Die Bedeutung der Sektionsarbeit in Uppsala kann nur darin gesehen werden, daß ihr Dokument eben kein Resultat einer Beratung ist, bei der die Spezialisten für Mission unter sich waren. Wichtig ist sie, weil sich so viele Vertreter so vieler verschiedener Kirchen zu so vielen Fragen ihres Auftrags in der Welt in so großer Übereinstimmung äußern konnten.

Diese Übereinstimmung ist nicht zu unterschätzen. Das Denken über die Mission geht von einer beachtlichen Gemeinsamkeit der Voraussetzungen aus. Die Säkularisierung, von vielen bisher als das Grundübel der Neuzeit angeprangert, wird sachlich und ohne Lamento vorausgesetzt und insgeheim als Beiprodukt der biblischen Entgötterung der Welt und Versachlichung der Sachen begrüßt (dazu enthält der Sektionsbericht V, S. 84/85 einige erfrischende Thesen). Die Pluralität, von vielen bisher bedauert — lieber wäre vielen doch eine einheitliche christliche Basis für Denken, Reden und Tun aller Welt —, wird nüchtern als

Ausgangspunkt angenommen: Christen werden einen Beitrag geben können. Beispiele werden nicht wirkungslos bleiben, Modelle werden andere aufmerksam machen oder sogar ermutigen ... Aber die Christenheit wird auf Widerspruch gefaßt sein. Hier sind sich die Ausgangspunkte von Sektion I und II sehr verwandt. Nirgendwo wird im Text der Sektion II die fadenscheinige Hoffnung auf eine zunehmende Verchristlichung der Welt noch einmal zusammengeflickt. Kein Versuch, das Reich Gottes als geschichtsimmanenten Prozeß von einer christlichen Programmierung der Zukunft zu erwarten. Nirgendwo der Anlauf zu einer Bemühung um die Vereinnahmung der Welt in einer schließlich alles umfassenden Kirche. Eher die andere Richtung: Nachdruck auf der Bereitschaft der Christen, sich in die Welt hinein zu verlieren, ohne institutionelle Garantie, bis hin zu dem Punkt, da ihr Handeln als christlich motiviert nicht ohne weiteres deutlich und mit anderem Handeln verwechselbar wird. Aber würde damit die Christenheit nicht das Schicksal ihres Herrn teilen? Nachfolge der Inkarnation überschreitet die vermeintlichen Grenzen der Kirche wie die scheinbaren Grenzen der Welt.

Wieviel davon Spekulation ist, muß in Deutschland vor allem auf drei Prüffeldern getestet werden, die der Bericht anspricht:

a) Baldige „ökumenische Experimente" werden empfohlen (S. 35) — wo sind diese bei uns möglich? Könnte die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland Vorschläge in dieser Richtung machen? Oder wer hat die schöpferische Phantasie, hier Namen, Orte, Daten und Vorhaben zu nennen?

b) Vorhandene missionarische Kräfte müssen nach der Meinung des Berichts funktional neu geordnet werden (S. 34/35): Liefern die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Weltmission oder der Deutsche Evangelische Missions-Rat Planskizzen zu einer besseren Zusammenfassung dessen, was bisher missionarische Aktivität hieß? Können die Beziehungen zu den Jungen Kirchen geographisch oder sachlich übersichtlicher geordnet und intensiviert werden? Lassen sich neue Projekte gleich international und ökumenisch entwerfen?

c) Erneuerung wird sich vom Vollzug der Sendung im Leben der Gemeinden erwarten lassen (S. 32/33). Welche Folgen hat die Einsicht in die Notwendigkeit einer missionarischen Gemeindestruktur für Pfarrämter, Kirchenbezirke und Landeskirchen?

Kann das Amt für Volksmission der EKD ein Konzept für missionarischen Gemeindeaufbau entwerfen, das nicht auf dem Papier bleibt, sondern das in landeskirchliche Struktur-Überlegungen eingebracht und angewandt werden kann?

Der Bericht schreit nach Experimenten, die seine theoretische Skizze mit Leben, Konkretion und Erfahrung füllen. Sicher werden diese Experimente, sobald sie unternommen werden, auch die Skizze da und dort korrigieren.

Uppsala am Vorabend des zweiten Entwicklungsjahrzehntes

Erwägungen im Anschluß an Sektion III

VON KLAUS LEFRINGHAUSEN

A. *Uppsala als ökumenische Bekenntnissynode*

„Weltpolitische Abstinenz ist Häresie, ist Verrat am Christentum." Mit diesem Bekenntnis versuchte die ökumenische Christenheit in Uppsala die unerträgliche Spannung zwischen dem Leitwort „Siehe, ich mache alles neu" und den schwindenden Überlebenschancen ganzer Regionen zu beantworten. Wenn 25 Millionen Menschen jährlich an Hunger und einseitiger Ernährung lautlos dahinsterben, dann erscheinen scheiternde Welthandelskonferenzen wie eine Neuauflage der Schreibtischmorde, deren man unversehens schuldig wird, dann steht man wieder unmittelbar vor häretischen Lehren, die auf ähnliche Weise im Dritten Reich zur Barmer Bekenntnissynode geführt haben, und dann wird Uppsala als weltweite, ökumenische Bekenntnissynode Hoffnung und Auftrag zugleich.

Diese allgemeine Aufbruchstimmung in Uppsala wies auf die durchaus reale Möglichkeit hin,

- daß es ein grenzenloses Christsein gibt, das nicht nur der eigenen Gruppe, sondern allen Menschen verpflichtet ist, daß also der Glaube die soziologische Begrenzung der Verantwortung sprengt;
- daß das Christsein ein Angebot ist, die Verkrampfung in Interessenverhaftung durch Einübung neuer Horizonte zu lösen;
- daß der Glaube Offenheit für fremdartige Kulturen schenkt und so zur wachsenden Nachbarschaft der Kontinente beiträgt;
- daß der Glaube die Überwindung ideologischer Todesstreifen auf unserer Erde intendiert, wenn nicht gar leistet;
- daß das Christsein den kraftvollen Impetus dafür abgibt, verhärtete innenpolitische Strukturen nicht als Schicksal auszuhalten, sondern zur anstehenden wirtschaftlichen Partnerschaft mit den Entwicklungsländern zu öffnen;
- daß der Glaube Öffentlichkeitscharakter hat und einem entwicklungsfeindlichen politischen Meinungsklima nachhaltig widerspricht;
- daß der Glaube auch die Ortsgemeinden und ihre Strukturen durch überdimensionale Aufgaben heilsam zu entprovinzialisieren vermag;

— daß das Bekenntnis: „Ich glaube an Gott, den Schöpfer Himmels und der Erden", nicht mehr gilt, wenn Gott regionalisiert, provinzialisiert wird, wenn also der Schöpfer Himmels und der Erden zu einem Wohlstandsgott der Industrienationen reduziert wird.

Wenn das Christentum noch reformationsfähig ist, dann durch das Angebot neuer Horizonte, durch rigorose Entgrenzung im Zuge überdimensionierter Herausforderungen. Überdimensioniert ist der Hunger auf dieser Erde. Er fragt, er droht, er wächst, er greift um sich, er geistert, er wird dynamisch, er wird national, er wird politisch, er zerreißt die Erde.

Während vor allem die Satten auf der Erde beten: „Unser täglich Brot gib uns heute", bewegen sich arme und reiche Kontinente auf der kleiner werdenden Erde wie Planeten aufeinander zu, die sich auf Kollisionskurs befinden. 40 Mrd. Menschen könnten die Ernährungswissenschaftler ernähren, doch der politische Wille der Menschen einschließlich der Christen ist zu schwach, um schon bei einer Weltbevölkerung von 3 Mrd. Menschen die jährlich 25 Millionen Opfer des Hungers zu retten. Die Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Uppsala war jedoch einer der großen Entwicklungsschübe für die weltweite Mitverantwortung der ökumenischen Christenheit. Um zwei Hauptaufgaben ging es der Sektion in Uppsala, die mit der Entwicklungspolitik befaßt war:

1. Sammlung des verfügbaren, strategischen Wissens;
2. Umsetzung weltwirtschaftlicher Fakten in politische Energien.

Beide Funktionen sind durchaus gleichgewichtig. Ohne strategisches Wissen bleibt ein nur kurzatmiger Gestaltungsoptimismus und eine mehr oder weniger stürmisch drängende Entwicklungsromantik. Deshalb hat M. Mead 1966 in Genf den Kirchen zugerufen: „Unwissenheit ist in einer Zeit, in der Wissen verfügbar ist, Sünde — und für diese Sünde ist die Kirche besonders anfällig." Ohne umfassendes strategisches Wissen ist die Gefahr des nur punktuellen und damit oft entweder belanglosen oder gar entwicklungsstörenden Engagements kaum vermeidbar. Deshalb war Uppsala eine Einladung, Leidenschaften für politische Aktionen durch eine Leidenschaft für systematisches Wissen zu ergänzen.

Eine Leistungsbilanz dieser Vollversammlung kann gerechterweise nicht anders als mit der belastenden Spannung des ihr eingebauten Zielkonfliktes einsetzen. Diese „Weltkonferenz der kirchlichen Hierarchie" stand, anders als die Fachkonferenz „Kirche und Gesellschaft" 1966 in Genf, zunächst unter dem Zeichen der Wissensaneignung. Deshalb wurde zunächst nach dem in der Erwachsenenbildung bewährten pädagogischen Rezept: Lernen durch Neuformulieren gearbeitet. Eine solche pädagogische Abzweckung bedeutet, daß möglichst alle, insbesondere die bislang entwicklungspolitisch Unbeteiligten, sich an diesem Lernprozeß beteiligen. Genau das jedoch wird man zu vermeiden suchen, wenn die Kirche sich gerufen weiß, durch qualifizierte Sachbeiträge die Welt

davon zu benachrichtigen, wie die Weltsituation zu definieren sei. Ziel 1 und 2 widersprechen sich teilweise durch unterschiedliche Qualitätsanforderungen. Bei Ziel 1 hat jeder ein Mitspracherecht, wenn die pädagogische Absicht nicht gefährdet werden soll. Die überlegene Sachkenntnis der Experten wirkt pädagogisch geradezu belastend. Ein solches pädagogisch bemessenes Anforderungsniveau jedoch macht Ziel 2 illusorisch. Die skeptische Welt wird das Faktum der schon fast chronisch beanstandeten Irrelevanz kirchlicher Aussagen zu politischen Fragen aufs neue bestätigt sehen, wenn die Sachaussage von geringem Informationsniveau zeugt. Anspruch und weltpolitisches Gewicht solcher Weltkonferenzen klaffen wegen des eingebauten Zielkonfliktes beachtlich auseinander — ein Befund, der um der Zukunft der Ökumene willen zwar nicht hier, aber doch im Strukturausschuß unbedingt auszudiskutieren wäre.

Eines der wesentlichen Ziele der Vollversammlung sollte die theologische Vertiefung der Ergebnisse der Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft" 1966 in Genf sein. Seit Genf fühlte sich so mancher in seinem theologischen Gehäuse nicht mehr sicher. Doch in Uppsala wurde im wesentlichen im leicht pragmatisch-progressiven Stil von Genf weitergedacht. Dogmatische Konzeptionen waren nicht gefragt. Neben biblischen Aussagen zur Weltverantwortung wurden sehr oft völkerrechtliche Imperative zitiert, um die neue Nachbarschaft der Kontinente zu regeln. Aber trotz der scheinbar zeitnahen völkerrechtlichen Ausgangsposition blieb dem Beobachter das Unbehagen des unrealistisch Phrasenhaften. So wurde zum Beispiel das Selbstbestimmungsrecht der Völker beschworen, doch niemand machte die Entwicklungsländer mit der tragischen Wahrheit vertraut, daß sie politische Souveränität in einem Augenblick erlangten, in dem die Phase der Selbstbestimmung wegen der weltweiten Interdependenz faktisch schon zu Ende war. Selbst ein Selbstbestimmungsanspruch der Industrienationen, auch der de Gaulle's, ist heute nicht mehr durchsetzbar und deshalb anachronistisch. Ebenso war die durchaus gut gemeinte Kombination von Abrüstungs- und Entwicklungspolitik nur schwach begründet, wenn auch die Frage, ob eine Reduzierung der Rüstungsetats uns nicht wesentlich schneller an die Atomschwelle heranführt, ausblieb. Aber schon ist man wieder geneigt, unrealistische Leistungsmaßstäbe an die Konferenz anzulegen. Es gibt eine komplizierte und ausgebaute Abrüstungswissenschaft, die Weltliteratur über Entwicklungspolitik, Rassenprobleme, Kapitalismus- bzw. Sozialismuskritik füllt jeweils ganze Bibliotheken. Und trotzdem muß eine Weltkonferenz das Recht haben, zu all dem Zielvorstellungen zu definieren, ohne jeweils Anschluß an die Fachdiskussion gefunden zu haben.

Die grundlegende weltwirtschaftliche Neuordnung ist, darin stimmten alle Teilnehmer überein, nur durch ständigen und beharrlichen Druck erreichbar. Die Vollversammlung würde sich allerdings mißverstanden fühlen, wollte man ihren

weltwirtschaftspolitischen Forderungen konkrete Handlungsanweisungen entnehmen. Niemand war, zumal in der leicht emotional aufgeladenen Atmosphäre der Sektionsarbeiten, in der Lage, rechnerisch Auswirkungen und Widerspruchsfreiheit der Beschlüsse zu überprüfen, um dann Realisationen verantworten zu können. Die Beschlüsse zur Weltwirtschaftspolitik sollen nichts anderes darstellen als Denkrichtungen, die anzeigen, daß und wie man die Hauptprobleme gesehen und gedeutet hat.

B. *Von der Entwicklungshilfe zur Handelshilfe*

Die kirchlichen Hilfeleistungen, insbesondere von „Brot für die Welt", waren und sind für die Gemeinden ein wertvolles Instrument, ihre Mitverantwortung für das Schicksal der Hungernden deutlich hörbar zu artikulieren. Der Charakter dieser Hilfe hat sich nach und nach gewandelt. Karitative Hilfe ist mehr und mehr strukturelle Hilfe geworden. Uppsala hat gezeigt, daß nun auch der dritte Schritt fällig und möglich ist. Es geht um zielsichere Einflußnahme auf die weltwirtschaftliche Entwicklung. Sie gehört zu den übermächtigen Hauptverursachern der Not. Deshalb ist die Formel: „Trade, not aid" das ceterum censeo der Entwicklungsländer; und auch Kaunda, der Präsident von Zambia, hat in Uppsala die Kirchen aufgefordert, sich nicht so sehr an den Prozentzahlen kirchlicher oder staatlicher Hilfe festzubeißen, sondern die Hauptaufmerksamkeiten dem Hauptproblem, nämlich der Weltwirtschaft, zu widmen. Kaunda will keineswegs für eine Beendigung der Entwicklungshilfe zugunsten einer Handelshilfe plädieren. Es handelt sich nämlich nicht um Alternativen, sondern um eine Ergänzung, um eine Reorientierung des entwicklungspolitischen Denkens, die sich in der ganzen Welt vollzieht und, wie Uppsala zeigte, auch vor den Türen der Kirchen nicht haltgemacht hat. Deshalb formulierte die Sektion: „Die politischen und wirtschaftlichen Strukturen stöhnen unter der Last schwerer Ungerechtigkeit, aber wir verzweifeln nicht, weil wir wissen, daß wir uns nicht in den Fängen eines blinden Schicksals befinden." Wenig später heißt es dann: „Der Tod des Alten mag einigen schmerzlich sein, doch das Unvermögen, eine neue Weltgemeinschaft aufzubauen, kann allen den Tod bringen" (Sektionsberichte, S. 46). Nicht ohne Grund rufen namhafte Weltwirtschaftler nach der politischen Energie der Christen, und auch die Landlosen, die Machtlosen, die Hoffnungslosen, die Ausgestoßenen, die weltwirtschaftlich Diskriminierten, das „externe Proletariat" warten auf ein ergänzendes politisches Engagement der Christen, um die Hilfeleistungen nicht als internationale Armenpflege umdeuten zu müssen. Deshalb hatte schon die Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft" 1966 in Genf formuliert: „Gott kümmert sich um Probleme wie Liquidität, Handelsbestimmungen, Zölle und Infrastrukturentwicklungen. Anders zu denken oder zu handeln bedeutet, eine falsche Dichotomie zu schaffen und zu versuchen, Gott in einem

kirchlichen System getrennt von der Welt, für deren Rettung er starb, gefangenzuhalten."

Diese Stoßrichtung ethischen Denkens wurde von den Kirchen der Ökumene einschließlich der Orthodoxen in Uppsala voll und ganz aufgenommen und bestätigt.

C. *Christen können alles gefährden*

Das Gegenteil von „gut" heißt nicht immer „böse", sondern gewöhnlich „gut gemeint". Gut gemeint sind viele christliche Aktionen, die – vielleicht geblendet vom guten Willen – nicht ahnen können, welchen Schaden sie anrichten.

Zu den ganz großen Gefahren, gegen die wir uns leidenschaftlich zu stemmen haben, gehören die der Ressentiments. Wenn wir, was gerade auch im kirchlichen Bereich oft sehr lautstark anzutreffen ist, von Ressentiments gegen die Gesellschaft leben und wenn die Entwicklungspolitik dazu herhalten muß, diese Ressentiments zu artikulieren, dann geben wir dem gesamten Bemühen das Image politischen Sektierertums. Das Schicksal der versuchten Atomächtung sollte eine nachhaltige Warnung sein. Jeder, der nicht sich selbst und andere bewahrt vor diesem versuchlichen Fehlweg, wird mitschuldig an Millionen Toter, die geopfert werden, weil die öffentliche Meinung blockiert wurde. Von Ressentiments motivierte Aktionen sind nicht weniger entwicklungsstörend wie ein national- bzw. gruppenegoistisches Wirtschaftsverhalten. Auch rein konfessionell bestimmte Aktionen werden von der öffentlichen Meinung in der Regel als negative Auslese aufgefaßt. Deshalb hat Uppsala nicht zu Unrecht außerordentlichen Wert auf eine intensive Kooperation zwischen der Ökumene und der katholischen Kirche gelegt und gefordert, auch auf nationaler Ebene gemeinschaftlich in Entwicklungsfragen aufzutreten. Nicht die aggressiven Ressentiments sind dazu angetan, die öffentliche Meinung heil werden zu lassen, sondern nur Gruppen zielbewußter Christen und Nichtchristen, die der Gesellschaft über sich selbst hinaus helfen. Deshalb wird auch nicht Gewalt den notwendigen Strukturwandel bei uns einleiten, sondern vielmehr Witz, Phantasie und Verwegenheit. Auf keinen Fall jedoch dürfen wir mit unserer Hilfe so tun, als sei die Entwicklungsproblematik ein nur externes Problem. „Die Hilfe für die Dritte Welt stellt hier, ebenso wie die Revolte unserer Jugend, gleichzeitig die Struktur unserer Institutionen und den uns vertrauten Zivilisationstyp in Frage." In der wirtschaftlich und psychisch schwierigsten Lage wird in den nächsten Jahren die Landwirtschaft sein. Deshalb ist es etwas unbarmherzig und auf jeden Fall für einen Landwirt, der seinen Hof verlassen mußte, nicht so recht einsehbar, wenn in Uppsala etwas verständnislos formuliert wurde: „Die Reichen schirmen sich heute mit Zöllen und Einfuhrquoten ab, um Exporte der Dritten Welt in ihre Gebiete zu verhindern" (Sektionsberichte, S. 41). Wir brau-

chen eine gruppenspezifische Seelsorge für die vom Strukturwandel besonders Getroffenen. Dazu würde auf jeden Fall gehören, diese nicht so ohne weiteres als „die Reichen" zu bezeichnen.

Die andere, fast entgegengesetzte Gefahr ist die, daß wir durch unpolitische Motivationen die Abstinenz vom eigenen Strukturwandel fördern und Entwicklungspolitik zu einem nur externen Problem machen. Vor dieser quietistischen Fehldeutung der Weltprobleme haben wir ebenso deutlich zu warnen wie vor den Ressentiments. Wenn die EKD-Synode einen bis zu 5% anwachsenden Prozentsatz des Steueraufkommens für entwicklungspolitische Aufgaben verfügbar macht, dann gehört zu diesen Aufgaben ein — die Worte sind mit Bedacht gewählt — kommunikationssoziologisch qualifizierter Beitrag der Kirche, die Gesellschaft zur Selbstaufklärung zu befähigen. Das Geld nur aufzubringen und abzuführen, wäre zu wenig und würde bedeuten, an entscheidenden Aufgaben vorbeizudenken.

In den wirtschaftlich bedeutsamen innenpolitischen Fragen kommen nämlich die Interessen der Entwicklungsländer nicht zum Zuge, weil sie innenpolitisch nur schwer oder gar nicht organisierbar sind. Unsere Gesellschaft ist auf Selbstorganisation der Interessen angelegt. Macht begrenzt Macht, Interesse begrenzt Interesse. Die berechtigte Frage der Studenten ist doch die, ob eine Gesellschaft moralische Qualität besitzt, wenn nicht auch Wahrheit Macht begrenzen kann. Damit ist eine entscheidende Konstruktionsschwäche unserer Gesellschaft aufgedeckt, die die Christen zum Engagement herausfordert und sie auch zur „Entwicklungspolitik im eigenen Land" zwingt.

D. *Christliche Stoßtrupps*

Deshalb forderte die Beiruter Konferenz für weltweite Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen die Bildung von Stoßtrupps entschlossener und zielbewußter Christen, und in Uppsala drehten sich die intensiven Gruppen-, Pausen- und Nachtgespräche immer wieder um den Aufgabenkatalog solcher Stoßtrupps. Zur notwendigen Qualität dieser Stoßtrupps wurde gesagt,

— daß es informelle, nach regionalen und /oder sachlichen Gesichtspunkten zusammengesetzte Gruppen zielbewußter Christen sein sollten, von denen
— Mitglieder Einfluß auf die entscheidenden informativen, politischen und ökonomischen Schaltstellen der Gesellschaft besitzen sollten,
— deren Mitglieder nicht von Ressentiments motiviert sein dürfen, um der Entwicklungspolitik nicht das Image des politischen Sektierertums zu geben,
— deren Stoßrichtungen vorhandene Institutionen nicht lähmen dürfen, sondern über sich hinaushelfen müssen.

Letzteres wurde immer wieder an dem Tatbestand demonstriert, daß in fast allen sozialistischen und marktwirtschaftlichen Industrienationen Entwicklungs-

politik nicht mehr ist als Außenpolitik mit anderen Mitteln. Läßt die herrschende Außenpolitik aber nicht eine eigenständige entwicklungspolitische Konzeption zum Zuge kommen, dann stört sie sich selbst. Dann nämlich entstehen außenpolitisch motivierte Prestigeprojekte in den Entwicklungsländern („Musterfarmen" mit erheblichen jährlichen Defiziten, Bahnhöfe ohne Schienen usw.), die zwar im ersten Augenblick einen außenpolitischen Erfolg einbringen, die gleiche Außenpolitik dann aber auf Jahre hinaus belasten. Hier hat also die Entwicklungspolitik der Außenpolitik über sich selbst hinaus zu helfen.

Die Stoßtrupps könnten je nach Zusammensetzung folgende Arbeitsaufträge erhalten:

1. Dem Bundespräsidenten, der ja nicht so sehr von der Wählergunst abhängig ist, mit der Entwicklungspolitik das Instrumentarium für seine volkspädagogische Aufgabe zu liefern. Schließlich kann die Entwicklungspolitik helfen

a) das Volk zu entprovinzialisieren,
b) aus der Ost-West-Verkrampfung zu lösen,
c) die Ansprüche der Interessengruppen zu relativieren,
d) zu verhindern, daß in Wirtschaft und Politik die langfristigen Interessen durch hektische, kurzfristige Interessen blockiert werden.

2. Durch eine die Projektpolitik begleitende Publizistik und andere Einflußmöglichkeiten, auch um der Außenpolitik selbst willen, zu verhindern, daß die Entwicklungshilfe nichts mehr als Außenpolitik mit anderen Mitteln ist. Ohne eine eigenständige, entwicklungspolitische Konzeption sind die Hilfsleistungen, wie bereits gezeigt wurde, nicht funktionstüchtig und fallen langfristig gesehen der Außenpolitik zur Last. Das bedeutet gleichzeitig eine Reorientierung in der Rangfolge der Ministerien mit dem Ziel, daß der Minister für wirtschaftliche Zusammenarbeit endlich eine größere Funktion erhält als die, nur Kassenwart der Hauptministerien zu sein.

3. In entwicklungspolitischen Großveranstaltungen die großen Interessengruppen der Gesellschaft auf ein entwicklungspolitisches Bekenntnis festzulegen, das es ihnen erschwert, bei Öffnung unserer Märkte für Produkte der Entwicklungsländer in einer wirtschaftsnationalistischen Trotzreaktion die notwendigen Schrumpfungsprozesse einiger Industriebranchen aufzuhalten. Gleichzeitig wären durch einen innenpolitischen Lastenausgleich als Umstellungshilfe die geforderten Opfer nicht nur zu einer Friedensleistung einzelner Industriebranchen, sondern zu der des ganzen Volkes zu machen.

4. Durch organisationssoziologisch richtiges Eingreifen die Verwaltungen für die Kooperation mit fremden Kulturen funktionsfähig zu machen. Die Terminverzögerungen, Verwaltungserschwerungen und Mißverständnisse durch mangelnde Kulturaufgeschlossenheit und fehlende situationsgerechte Dynamik der Verwaltungen machen viele an sich gute Hilfsprojekte sinnlos und führen bei

Gebern und Empfängern zu Verbitterung und Frustration. Die Delegierten der Entwicklungsländer wiesen immer wieder auf den Hang zur Perfektionierung hin, der etwa am Äquator deutsche Baunormen vorschreibt.

5. Durch Widerstand gegen Predigten mit provinziellem Problemniveau produktive Unruhe zu schaffen. „Die Kirchen sollten in Predigt und Unterricht und in der theologischen Ausbildung die biblische Sicht von der Einheit der Menschheit sowie ihre konkrete Bedeutung für die weltweite Solidarität aller Menschen und die Haushalterschaft über die Güter der Erde besonders herausstellen" (Sektionsberichte, S. 53). Sie müssen bei jeder sich bietenden Chance der Kommunikation veranschaulichen, daß eine Gesellschaft verharmlost und geistig kaum lebens- bzw. zukunftsfähig ist, wenn sie eingefangen ist von der Schafstallidylle, wenn ihr Nah- und Fernziel konsumieren und verdauen darstellt, wenn für sie der letzte Weißmacher die Spitze der Wertehierarchie darstellt und wenn sie rührselige, aber unpolitische Familientragödien als die größten Menschheitsprobleme auffaßt.

6. Durch pressepolitische Arbeitsgemeinschaften Vorbereitung und Auswertung von entwicklungspolitischen Veranstaltungen, insbesondere für die Kommunalpresse, zu gewährleisten.

7. Durch informationspolitisch profilierte Beiträge den Irrtum der vulgärökonomischen Rede vom volkswirtschaftlichen Selbstmord der Entwicklungspolitik aufzudecken. Schließlich wachsen in den Entwicklungsländern nicht nur Konkurrenten, sondern ebenso interessante Partner auf dem Weltmarkt heran.

8. In Theologie, Kirche und Öffentlichkeit das ethische Mißverständnis auszuräumen, das davon ausgeht, es handelte sich bei der Entwicklungspolitik um die Alternativen Ethik (Opfer, Geschenke) einerseits und Interesse andererseits. In weit höherem Maße lauten die echten Alternativen: Hier kurzfristiges Interesse — hier langfristiges, d. h. wohlverstandenes Interesse. Letzteres erfordert jedoch erhebliche sittliche Energien, weil die Faszination kurzfristiger Interessen immer größer ist. Bringen wir aber die Interessen prinzipiell in den Bereich des ethisch Zwielichtigen, des Verdächtigen und des sittlich Illegitimen, werden wir an Trotzreaktionen der Öffentlichkeit mitschuldig.

9. Eine „Zeitungspädagogik für Christen" zu entwickeln, damit auch profane Fakten (z. B. das Scheitern der Weltzuckerkonferenz durch kurzsichtigen Nationalegoismus und überholte Strukturen) in politische Energien zur Wahrnehmung des Wächteramtes transformiert werden können.

10. Die Angemessenheit der kirchlichen Bautätigkeit und die Reduzierung auf das funktional unbedingt Notwendige zu beobachten.

11. Durch Korrektur vor allem kirchlicher Schul- und Unterweisungsliteratur eine theologische Neumotivierung der Weltverantwortung zu leisten.

12. Vor politischen Wahlen den sich bewerbenden Kandidaten einen entwick-

lungspolitischen Fragenkatalog vorzulegen, um „die Parlamentarier einem ständigen Trommelfeuer gezielter Befragung auszusetzen" (Beirut, S. 51) (Fragenkatalog im Anhang).

13. Jede Chance zu nutzen, den entwicklungspolitisch engagierten Politikern Mut zu machen durch Demonstration des „Hinterlandes" in der Wählerschaft.

14. Den Gemeinden bewußt zu machen, daß sie beim täglichen Einkauf vorzugsweise vom Warenangebot der Entwicklungsländer Gebrauch machen. Unsere Hilfe wird ihren tieferen Sinn erst dann erfüllen, wenn sie als Partner im Handel verstanden werden. Der individuelle Kaufentschluß, Waren aus dem umfangreichen Angebot aus den Entwicklungsländern zu entdecken und zu nutzen, ist Bestandteil der Entwicklungspolitik im erweiterten handelspolitischen Sinne.

15. „Erziehungsbehörden aufzufordern, die Information über Entwicklungsfragen in ihre Lehrpläne aufzunehmen" (Sektionsberichte, S. 56).

16. Mit allen Mitteln zu verhindern, „daß weißer Rassismus eine aggressive Kraft bildet, die die Entwicklung bedrohen und verhindern kann" (Sektionsberichte, S. 51).

E. *Revolutionäres Engagement*

Daß in den Entwicklungsländern selbst solche Stoßtrupps andere Aufgaben haben und in Grenzsituationen auch gewalttätig werden müssen, um herrschende, entwicklungsfeindliche Gewalten zu bekämpfen, wurde in Uppsala wie 1966 in Genf im großen und ganzen bestätigt. Aus den Beiträgen der Entwicklungsländer war jedoch die Enttäuschung darüber herauszuhören, daß bei ihren europäischen Gesprächspartnern die Revolution immer gleich das Image ihrer politischen Gegner in Geschichte und Gegenwart erhält. Es sei einfach ein typisch europäisches Mißverständnis, wenn man meint, Gewaltanwendung gehöre zum Wesen revolutionärer Konzeptionen.

Deshalb sagte M. M. Thomas, der schon 1966 in Genf zu den Wortführern der „Theologie der Revolution" zählte: „Für mich ist eine kraftvolle Umformung der Gesellschaft, solange sie eine kräftige Umformung der Machtstrukturen, die eine wirkliche und verantwortliche Partizipation des Volkes in den Zentren der Gesellschaft und des Staates, in denen Macht ausgeübt wird, gestattet, dasselbe wie eine Revolution. Andernfalls machen wir, so scheint mir, die Strategie der Gewalttätigkeit zum wesentlichen Bestandteil der Revolution. Radikaler Wandel in der Machtstruktur als Träger sozialer Gerechtigkeit und nicht Gewalttätigkeit ist das Wesentliche der Revolution. Natürlich schließt jede Umformung der Machtstrukturen, besonders dann, wenn sie kraftvoll ist, offene und verdeckte Machtkämpfe ein, die gelegentlich Ausbrüche von Gewalttätigkeit mit sich bringen, auch wenn die Strategie der Revolution gewaltlos ist. Gewalttätigkeit ist potentiell immer gegenwärtig."

Wie schon in Genf, so wurde auch in Uppsala wieder deutlich, daß damit keine Christianisierung der Revolution, keine Neuauflage von Waffensegnungen im Bürgerkrieg und keine neue Lehre vom gerechten Krieg gemeint sein konnte. Für völlig immobile Gesellschaftsstrukturen und damit für Ausnahmesituationen sollte vielmehr eine neue und menschenschonende Strategie der Revolution gesucht werden.

F. *Die kulturelle Dialogfähigkeit — ein vergessener Entwicklungsfaktor*

Die eigentlichen weltwirtschaftlichen Fachfragen klingen in dem unter VI aufgeführten Fragekatalog an und sind in den Berichten von Genf, Beirut und Uppsala leicht zugängig. Anstatt sie hier zu wiederholen, mag der Raum genutzt werden, um ein Spezifikum christlicher Schau herauszuarbeiten.

I. *Der weite Weg zur Partnerschaft*

Die abgewogene Zusammenschau wirtschaftlicher und kultureller Aspekte im entwicklungspolitischen Dialog der Kontinente gehört zu den wesentlichen und unverzichtbaren geistigen Leistungen der ökumenischen Konferenz für „Kirche und Gesellschaft" 1966 in Genf. Sie hat die Diskussion um eine Dimension bereichert, die angesichts der zahlreichen Interessenprovinzen im „Entwicklungsgeschäft" zu den vergessenen und unbedingt einzuübenden Horizonten gehört. Sie hat im Gegensatz zur interessenverhafteten, verkürzten Sicht die Sachdiskussion nicht auf das technisch und ökonomisch Machbare reduziert, sondern geholfen, darüber hinaus den Weg zur geistigen Partnerschaft und wachsenden Nachbarschaft der Kontinente freizulegen. Zwar haben auch die Soziologen bisher Wesentliches über den notwendigen Kulturwandel in den Entwicklungsländern gesagt und angesichts eines unreflektierten Gestaltungsoptimismus etwa die anschauliche Frage gestellt: „Wenn Menschenfresser mit Messer und Gabel essen — ist das schon Fortschritt?" Aber interessanter- und vielleicht auch typischerweise beschränkten sie sich auf den Kulturwandel in den Entwicklungsländern und streiften nur sporadisch die Frage, welche wissens- und bewußtseinsmäßigen Voraussetzungen für einen einfühlenden Dialog bei uns notwendig sind.

Die Befähigung zu einem partnerschaftlich angelegten Dialog nämlich würde die Versuchung vermeiden helfen, aus den Objekten ehemaliger Kolonialpolitik nun Objekte eines, vielleicht vom guten Willen geblendeten, postkolonialen Paternalismus zu machen. Sie würden uns vor einem kulturellen Überlegenheitsdünkel bewahren, der schon allzu oft, in Rourkela sogar im Großmaßstab, Ursache politischer Mißverständnisse und empfindlicher entwicklungspolitischer Rückschläge war. Deshalb wurde in Uppsala mit Recht gesagt: „Die Besten schließlich bringen oft einen intellektuellen Hochmut mit, weil sie überzeugt sind, die wissenschaftlich richtigen Lösungen zu kennen; oder aber sie versuchen, entweder

das kapitalistische oder das kommunistische Modell auf die Dritte Welt zu übertragen" (Sektionsberichte, S. 41). Wenn an die Stelle des säkularisierten Missionsstrebens, an unserer technisch-rationalen Kultur die ganze Welt heil werden zu lassen, und der geistigen Vormundschaft Partnerschaft tritt, erst dann ist eine wesentliche Vorbedingung zur Demokratisierung der Weltpolitik erfüllt. Wenn Entwicklung nicht nur ökonomisch versagt, sondern als sozio-kultureller Totalprozeß verstanden wird, und wenn die Industrienationen zur kulturellen Dialogfähigkeit entwickelt werden, erst dann ist Entwicklung der neue Name für Frieden. In diesem Sinne hat auch der Afrikaner Bolá Ige 1966 der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft zugerufen: „Es kann keinen Frieden geben in einer Welt, in der zwei Drittel der Menschheit von oben herab als die ‚Armen, die Unterentwickelten', ‚die Dritte Welt' oder heute ‚die neu erwachten Völker' genannt werden" [1].

Wenn wir glauben, die Herausforderung der Weltarmut sei nur mit Geld zu beantworten, Gerechtigkeit sei lediglich die Abwesenheit von Hunger und Entwicklung, sei ein Fall internationaler Armenpflege, dann reichern wir den emotionalen weltpolitischen Sprengstoff gefährlich an. Schon unsere eigene Sozialgeschichte hat uns gelehrt, daß die Arbeiterfrage wesentlich mehr war als Arbeiterernährungsfrage. Sie war eine im weiteren Sinne kulturelle und politische Bewegung. Das dem Ökumenischen Rat in Uppsala vorgelegte Dokument des Ausschusses für Aufbau sozialer Projekte weist deshalb im Hinblick auf die kirchliche Entwicklungshilfe darauf hin: „Was sich an unausgesprochenem Paternalismus erhalten hat, ist geradezu erdrückend. Es ist absolut notwendig, daß an die Stelle des Paternalismus echte Partnerschaft tritt — eine Partnerschaft, in der anerkannt wird, daß beide Seiten etwas zu geben haben und daß die Sichtweite auf beiden Seiten eng und beschränkt ist" [2].

Will die Kirche diejenigen, die nach Gerechtigkeit dürsten, verstehen lernen, will sie an den Wahrheitskern der großen Anfragen der Entwicklungsländer an uns herankommen und als Gewissen der Gesellschaft ihnen eine Plattform bieten, will sie ferner das Bedürfnis der protestierenden Jugend nach Spannung auf eine glaubhaftere Zukunft hin schöpferisch aufnehmen, dann wird sie sich daran beteiligen, neue Zielvorstellungen zu erarbeiten. Sie wird gleichzeitig damit für sich selbst und für die Gesellschaft bewußtseinsmäßige Entwicklungsimpulse gewinnen, wenn sie hilft, die ethische Weltsituation neu definieren zu helfen.

II. *Das Meinungsklima*

Bitter haben sich die Journalisten auf der 2. Welthandelskonferenz darüber

[1] Bolá Ige, Politische und wirtschaftliche Probleme neuerwachter Völker, in: Appell an die Kirchen der Welt, Stuttgart/Berlin 1967, S. 67.

[2] R. Dickinson, Richtschnur und Waage, Genf 1968, S. 101.

beklagt, daß die Presse nur solche Berichte abkauft, die dem Leser einen leichten Überlegenheitsdünkel gestatten. Die Delegierten aus den Entwicklungsländern sagten immer wieder zu uns Deutschen: „Wir glauben euch alles; aber nur das nicht. Ihr seid die zweitgrößte Handelsnation der Welt. Es ist unmöglich, daß euer Volk so wenig weltwirtschaftlich mitdenkt und so sehr einem provinziellen Horizont verhaftet ist." Dafür gibt es Gründe in der Biographie unseres Volkes, Gründe, die auch gleichzeitig Auswege andeuten.

Ein Volk, dem nach zwei verlorenen Kriegen über Jahrzehnte hinaus die Rolle des internationalen Sündenbockes zugemutet wird, sucht nach Möglichkeiten, sich psychisch zu entlasten. Zunächst boten sich dem gestörten Selbstwertgefühl die ökonomische Aufbauleistung und ein gesteigerter Antikommunismus an. Nachdem diese psychologischen Hilfen schwinden und die öffentliche Meinung führungslos geworden ist, sucht sie nach einer Neumotivierung ihres Selbstwertgefühls. Nun droht die Entwicklungspolitik Haftpunkt aggressiver Affekte zu werden, die sich nach außen und nach innen richten. Nach außen, zu den Entwicklungsländern hin, wenden sich die Ressentiments einer wirtschaftsnationalistischen Trotzreaktion und nach innen die von Ressentiments geprägten Entwicklungsforderungen einer gewissen Entwicklungsromantik. Das sind zwei Extremreaktionen, zwischen denen zahlreiche Spielarten realistisch progressiver Art zu finden sind. Auf beide Extreme ist jedoch noch näher einzugehen.

1. Der autoritär strukturierte Überlegenheitsdünkel äußert sich in zahlreichen Klischeevorstellungen. „Heute gibt es", so sagte die Professorin Jackson vor der Vollversammlung in Uppsala, „für die Kluft zwischen reichen und armen Nationen Hunderte von Erklärungen, die die Faulheit und die Leichtsinnigkeit der Menschen in den Entwicklungsländern hervorheben — ihre abfallenden Angebotskurven und ihre Neigung, ihr Geld bei Beerdigungen und Vergnügungen zu verschwenden.

Mit solchen Vorstellungen wird insgeheim auch das Bild atlantischer Gesellschaft beweihräuchert; sie gilt als arbeitsam, energisch, klarsichtig und verantwortungsvoll. Aber auch hier dürfte es sich um die selbstgefälligen Täuschungen der Reichen handeln, um das so oft gesprochene Gebet des Pharisäers." Der die Komplexe kompensierende Überlegenheitsdünkel deutet alle Fakten möglichst so, daß sie seinem Bedürfnis entsprechen. So nimmt er nicht zur Kenntnis,

a) daß das goldene Bett immer noch in London zu haben ist und daß der Minister, der es kaufen wollte, politisch darüber gestolpert ist;

b) daß junge Regierungen, die noch verzweifelt um regierungsnotwendige Autorität kämpfen, auf demonstrativen Konsum angewiesen sind. Ein Minister in den betreffenden Staaten wird wohl kaum weniger als einen Mercedes 250 fahren können, während bei uns ein Minister durchaus Stimmen gewinnen kann, wenn er mit dem Fahrrad fährt;

c) daß einseitig ernährte und hungernde Menschen in heißen Zonen keine dynamischen Unternehmerpersönlichkeiten sein können. In einer Hitze von 45° würden bei uns viele überhaupt nicht mehr arbeiten, sondern den Krankenschein nehmen;

d) daß die heiligen Kühe den Glauben an ein zweites Erdenleben verkörpern. Gerade der Arme konzentriert seine Hoffnung darauf. Deshalb werden die heiligen Kühe erst bei wachsendem Lebensstandard religiös-überflüssig;

e) daß die jungen Nationen fast alle unbefriedigte Grenzprobleme haben und wir sie überfordern, wenn wir erwarten, daß sie die Kunst gewaltloser Konfliktregelungen verständen. Aus der Geschichte Europas können sie dafür gewiß keine Modelle entnehmen;

f) daß Korruptionen und Vetternwirtschaft wesentlich durch fehlende soziale Sicherung und durch die tradierte Ordnung der Großfamilien verursacht sind.

„Man braucht nur ein bestimmtes Vokabular anzuwenden, um mühelos Götter in Götzen, Gesichter in Fratzen, Votivbilder in Fetische, Diskussionen in Palaver zu verwandeln und objektive Gegenstände und Sachverhalte bestimmten Vorurteilen zu unterwerfen" [3].

Mit Recht ruft ein Vertreter des geistigen Afrikas Europa zu: „Die sogenannten entwickelten Völker, die so stolz auf das hohe Niveau sind, das sie mit ihrer ‚Zivilisation' erreicht haben, sollen ruhig über unseren Fatalismus lachen, den sie für einfältig und primitiv halten und den sie mit einer stumpfen Selbstaufgabe verwechseln. Dieser Fatalismus ist und bleibt dennoch die Quelle einer unermeßlichen Hoffnung. Er ist jene berühmte Kraft des Schwachen" [4].

Auch die entwicklungsfeindliche Vulgärokonomie denkt in provinziellen Beziehungskreisen und ruht auf einer Emotionalschicht von Stimmungen und aggressiven Aktionsbereitschaften. Nach dem abgebrochenen Attentatsversuch auf Kiesinger hatte der Verhaftete seine Vorbereitungen unter anderem damit motiviert, daß die Regierung soviel für die Farbigen übrig habe trotz großer Probleme im eigenen Land. Auch die Rede vom volkswirtschaftlichen Selbstmord, der die künftige Konkurrenz auf den Weltmarkt selbst großzieht, will nicht mehr verstummen.

2. Die Ressentiments nach innen hin sind dem Anschein zum Trotz nicht weniger entwicklungsfeindlich. Es gibt ein sehr ernsthaftes Nachdenken über Revolution und eine sehr substanzvolle Kapitalismuskritik. Aber auch die Gefahr der mit einer verkürzten Argumentationsreihe arbeitenden Entwicklungsromantik muß redlicherweise als solche angesprochen werden.

---

[3] Karlheinz Jahn, Muntu: Umrisse der neoafrikanischen Kultur, Düsseldorf/Köln 1958, S. 20.

[4] Edouard Andriantsilaniarivo, Die Etappen des Kolonialismus, in: Ruprecht Paque: Afrika antwortet Europa, Frankfurt/Berlin 1967.

Das Sachgespräch endet bei ihnen sehr schnell beim Rüstungsetat, der einfach zur kürzen sei, so daß zwei Weltprobleme, nämlich Entwicklung und Abrüstung, mit einem Schlage gelöst werden. Das ist grundsätzlich richtig. Doch schon bei der einfachen Rückfrage, ob bei einer Verringerung der Rüstungsausgaben wir uns erheblich schneller an der Atomschwelle befinden, bleibt die Antwort aus. Ähnlich verkürzt argumentieren oft die Befürworter revolutionärer Entwicklungen. Die Möglichkeit einer revolutionären Entwicklung nach rückwärts, die Frage, was in den vielen Ländern geschehen soll, in denen die ultima ratio einer Revolution nicht in Frage kommt, bleibt oft ohne Antwort. Das legt den Verdacht nahe, daß dieses Entwicklungsengagement von Ressentiments nach innen hin motiviert ist und mitschuldig wird am schlechten Meinungsklima in unserer ständig angegriffenen Gesellschaft. Gewiß leben wir geographisch wie auch historisch auf Inseln des Wohlstandes. Doch sollte der, der auf der Insel steht, seine Energien nicht damit verbrauchen, daß er sich anklagt, auf der Insel zu sein.

Sicher in dem Bewußtsein, daß der gute Wille eines Tages bösartig reagieren kann, wenn ihm Reichtum immer nur vorgeworfen wird, hat Oswald von Nell-Breuning einmal gesagt (Die Zeit, 24. 12. 1965):

„Entwicklungshilfe kann also nicht darin bestehen, daß wir uns zugunsten der Entwicklungsländer arm machen. Um ihnen zu helfen, müssen wir im Gegenteil alles tun, um nicht nur reich und stark zu bleiben, sondern noch reifer und stärker zu werden. Diese Reichtumsvermehrung müssen wir allerdings zu einem guten Teil in den Entwicklungsländern anlegen (sogenannte Direkt-Investitionen). Aber auch das besagt nicht, daß wir diese Anlagen verschenken müssen ... Ist es unsere Aufgabe, die ungeheuren Menschenmassen der Entwicklungsländer auf den jeweils von uns erreichten Stand der Produktivität nachzuziehen, so müssen wir ihnen darin ständig ein Stück voraus sein und dürfen diesen Vorsprung nicht verlieren. Das genügt aber nicht. Eines solchen ‚Gefälles' bedarf es nicht allein in der Produktivität, sondern auch in der dazu ‚komplementären' Lebenshaltung. Heißt das, die Entwicklungshilfe sei für uns nicht nur ein großartiges industriell-technisches Abenteuer und vielleicht ein glänzendes Geschäft (das kann sie unter günstigen Umständen sein), sondern überdies auch noch ein Vergnügen? Weit gefehlt! Soll den Entwicklungsländern wirksam geholfen werden, dann geht das nicht ohne durchaus fühlbares Opfer ab. Dieses Opfer besteht jedoch nicht darin, daß wir mehr (und darum länger) arbeiten, als wir um unser selbst willen nötig hätten. Praktisch-politisch heißt das: Wir dürfen unsere Arbeitszeit nicht in dem Maße kürzen, wie uns das freistünde, wenn es keine Entwicklungsländer gäbe, die auf unsere Hilfe angewiesen sind ... So ist das Ganze keine Frage der Verteilung, sondern der Erzeugung, genauer gesprochen der Mehrerzeugung."

3. Die Kirche und das öffentliche Meinungsklima.

Die frohmachende Nachricht des Glaubens, die die Kirche an die skeptische Welt auszurichten hat, will vor der Sünde einer provinziellen Horizontverengung,

vor kollektiv=geistiger Verfinsterung und vor kulturellen Vorurteilen bewahren, die heimlich die verantwortliche Weltgesellschaft mit neuen Todesstreifen durchziehen. Es mag sein, daß im Erwartungshorizont unserer Gesellschaft diese Funktion des Glaubens nicht mehr erscheint. Es mag sein, daß die Revolution der Zielvorstellungen kirchliche Potenzen mitleidig lächelnd weit hinter sich läßt. Das kann und soll aber nicht entmutigen, sondern Anlaß sein, die bislang brachliegenden Möglichkeiten energisch einzusetzen.

a) Dazu gehört ein kirchliches Organ, das in diesem Zusammenhang zunächst Erstaunen auslösen wird, nämlich die Mission. Es ist müßig, sich mit einer mehr oder weniger vergangenen Missionspraxis zu befassen, wenn es um Zielprojektionen der Zukunft geht. Eines dieser Ziele wird zweifellos die große Leistung einer geistigen Umbruchsdiakonie sein. Ein Volk ohne große Kolonialerfahrung, das der geistigen Selbstisolierung des Nationalismus und dann dem lähmenden Bann des Ost=West=Konfliktes ausgesetzt war, ist angewiesen auf einen Dolmetscherdienst der Missionen, die über wesentliche Eigenerfahrungen in den Entwicklungsländern verfügen. Eine geistige Umbruchsdiakonie würde bedeuten, daß die Missionsgesellschaften in ihrem eigenen Land einen Öffentlichkeitsauftrag haben, fremde Kulturen sachverständig zu deuten, das schlechte Image der Rassen zu korrigieren und die öffentliche Meinung auch zur konstruktiven Aufnahme selbst von Hiobsbotschaften aus den Entwicklungsländern einzustimmen. Das sollte keinesfalls Monopol einer Presse bleiben, die ein ethnozentrisches Gefälle besitzt. Eine Umkehrung des Gefälles würde den Entwicklungshelfern, Technikern und Beratern für ihre große pädagogische Aufgabe das geistige Rüstzeug geben und auch unsere Verwaltungen für eine konstruktive Kooperation mit bislang fremdartigen Kulturen öffnen. Hier ist von den Kirchen ein profilierter Beitrag zur kulturellen Entprovinzialisierung gefordert.

Die Aufgabe einer geistigen Umbruchsdiakonie bezieht sich auch auf die sogenannten „Missionsfelder" selbst. Hier kann es nicht darum gehen, wachsende Kulturen und Wertvorstellungen zu negieren, sondern gefordert ist die Aktivierung entwicklungsfreundlicher Elemente in den großen Weltreligionen. Nach dem Vorbild des Apostels Paulus auf dem Areopag wären die Kulturen schöpferisch über sich hinauszuweisen. Deshalb hat in einer Resolution die Konferenz „Kirche und Gesellschaft" 1966 in Genf gefordert: „Die Untersuchung der konstruktiven Bedeutung nationaler und kultureller Selbstidentität und ihres Beitrages zu einer weltweiten verantwortlichen Gesellschaft" [5].

Um den Hintergrund dieser Forderung zu verstehen, sei einigen Stimmen des geistigen Afrikas Raum gegeben: Sekou Touré forderte Widerstand gegen die europäische Entpersönlichungspolitik, forderte die geistige Entkolonisierung

[5] Appell an die Kirchen der Welt, Stuttgart/Berlin 1967, S. 258.

Afrikas und das Ende der geistigen Minderwertigkeitskomplexe der Kolonisierten. Für ihn sind die Afrikaner entwurzelte und verstümmelte Menschen, geistige Kriegsversehrte eines unsichtbaren Krieges, der in keinem Geschichtsbuch verzeichnet wird. Sie ringen verzweifelt um eine geistige Selbstbehauptung, um die Anerkennung auch als kulturelle Partner, dem Selbstachtung gestattet wird. Deshalb hat der schwarz-afrikanische Philosoph und Wirtschaftsminister Rabamananjarz gesagt: „Es ist an der Zeit, Lebensanspruch und Stimme des Negertums so entschieden zu erheben, daß die Welt in ihren Grundfesten erschüttert wird" [6].

Er faßte das geistige Ergebnis der Kolonial- und auch der Missionsgeschichte mit den Worten zusammen: „In uns leben mit der ganzen Fülle ihres Lebens und der ganzen Kraft ihres Daseins — andere Menschen als wir selber" [7].

Eine geistige Umbruchsdiakonie wird die Suche nach historischer, kultureller und politischer Identität abstützen und damit einen möglichst bruchlosen Übergang in eine neue geschichtliche Phase intendieren. Solange das nicht geschieht, werden die Europäer in Rachepsalmen biblischen Stils als Feinde des afrikanischen Gottesvolkes erscheinen, werden die Affekte gegen die reichen und fremden Besserwisser und Besserkönner angereichert und sich bei aufkommendem Nationalismus als Rache an der Verwestlichung entladen. Nur eine ökonomistisch verengte Weltsicht, eine soziologische Ahnungslosigkeit kann in einer solchen Situation glauben, die Revolutionen würden bei wachsendem Lebensstandard nachlassen. Das Gegenteil ist der Fall, wie die Erfahrung bereits zeigt.

b) Die Diakonie ist sehr früh ein Instrument für den einzelnen und Gruppen gewesen, sich in Entwicklungsfragen zu engagieren. Sie hat vor allem bei Katastropheneinsätzen wertvolle Hilfe geleistet. Sie hat einen Impuls abgegeben, über ein Problembewußtsein hinaus zum Aufgabenbewußtsein zu gelangen. Wird jedoch die öffentliche Meinung ausschließlich mit dem karitativen Spendemotiv angesprochen, dann wird so getan, als sei damit schon eine umfassende Antwort auf die Herausforderung der Weltarmut gefunden worden. Dann wird die Aufmerksamkeit der öffentlichen Meinung vom Hauptproblem, nämlich der Öffnung unserer Märkte für Produkte der Entwicklungsländer, fortgelenkt auf ein Nebenproblem. Schließlich macht die kirchliche und staatliche Entwicklungshilfe nur einen Bruchteil des Schadens wieder gut, den die Entwicklungsländer durch die Welthandelssituation erleiden. Unsere wie auch immer gearteten Verpflichtungen aus der Kolonialzeit, also das Gerechtigkeitsmotiv, wird bei der erbarmenden Liebestätigkeit unterschlagen — ein Faktum, das zur Mitverantwortung der

---

[6] Rabamananjarz, Kolonialzeit—Grundlage der Einheit, in: Ruprecht Paque: Afrika antwortet Europa, Frankfurt/Berlin 1967, S. 145.

[7] A.a.O., S. 143 f.

Kirche am Meinungsklima gehört. Hier bedarf es wesentlicher informationspolitischer Ergänzungen, auf die noch zurückzukommen ist.

c) Die evangelische Ethik hat relativ spät über die Individualethik hinaus Strukturen in den Blick bekommen. Sie blieb dabei statisch angelegt und ist erst dynamisiert worden durch die Einbeziehung des Zeitfaktors als ethische Kategorie, denn wir können nur noch unter Zeitdruck handeln und brauchen dringend nicht eine Ethik der Strukturen, sondern eine Ethik der Veränderung von Strukturen.

Die Diskussion um die Motivierung der Entwicklungshilfe wird ferner von einem ethischen Mißverständnis erheblich belastet. Wir tun so, als sei das ethisch besonders wertvoll, was einschneidende Opfer fordert, und schrecken unsicher zurück, wenn wir entdecken, daß das ethisch Gebotene auch unseren Interessen entspricht. Dadurch haben wir eine falsche Alternative: hie absichtslose Nächstenliebe — hie wirtschaftliches Interesse geschaffen und bei vielen eine kurzsichtig-egoistische Trotzreaktion hervorgerufen. Die wirklichen Alternativen sehen anders aus, nämlich: hie kurzfristiges Interesse — hie langfristiges Interesse. Allerdings bedarf es zur Wahrnahme langfristiger Interessen in einer kurzlebigen Stimmungsdemokratie erheblicher moralischer Energien. Diese steigen jedoch übermäßig an, wenn wir das ethische Mißverständnis nicht ausräumen. In diesem Sinne wird das Meinungsklima und die Befähigung zum Dialog und zur bewußten Schicksalsgemeinschaft der Kontinente von der Kirche erheblich mitverantwortet. Das hat Visser 't Hooft sicher auch mitgemeint, als er vor der Vollversammlung in Uppsala sagte:

„Die Argumente, mit denen für die Entwicklungshilfe geworben wird, haben die Kraft verloren . . . So scheinen wir dazu verdammt zu sein, die Dinge treiben zu lassen und unseren Kindern eine Welt zu übergeben, in der es Hunger und Verzweiflung und als unvermeidliche Folge noch mehr Gewalttätigkeit geben wird, als wir in unserer Zeit erlebt haben . . ."

„Mir scheint, daß uns in unserem gegenwärtigen Dilemma keine Resolutionen und kein Moralisieren hilft, wenn wir nicht zuerst für unsere Theologie, unseren Unterricht und unsere Predigt die klare biblische Lehre von der Einheit der Menschheit wiederentdecken und unseren Kirchen so eine tragfähige Grundlage für einen neuen Zugang zum Problem der weltwirtschaftlichen Gerechtigkeit und eine bessere und überzeugendere Motivation für die Entwicklungshilfe geben."

Eine tragfähige Grundlage kann nur eine Neumotivierung durch ein neues Motivbündel sein, bei dem Gerechtigkeit die Interessen nicht in den Bereich des ethischen Illegitimen verweist.

So bedeutet Entwicklung, wie Uppsala gezeigt hat, auch Entwicklung der Kirche selbst, ihrer Mission, ihrer Diakonie, ihrer Ethik, ihrer Strukturen und ihres gesamten Verantwortungshorizontes.

G. Anhang: *Möglicher Fragenkatalog etwa für Gemeindeakademien mit Bundestagsabgeordneten im Wahljahr.*

1. Welche Maßnahmen werden Sie vertreten, um zu verhindern, daß wegen Überschuldung der Entwicklungsländer der Kapitalrückfluß größer wird als die von uns gewährte Hilfe?

2. Was gedenken Sie zu tun, damit Entwicklungspolitik mehr wird als „Außenpolitik mit anderen Mitteln"?

3. Wie läßt sich erreichen, daß die vom freien Kapital in den Entwicklungsländern erwirtschafteten Gewinne auch dort wieder investiert werden und nicht durch Rückfluß die tödliche Devisenknappheit der Entwicklungsländer verstärken?

4. Welche Einfuhrbeschränkungen für Waren aus den Entwicklungsländern sollten in der nächsten Legislaturperiode aufgehoben werden?

5. Welcher Strukturwandel unserer Wirtschaft ist durch Öffnung unserer Märkte zu erwarten und wie kann ein innenpolitischer Lastenausgleich aussehen, um die damit verbundenen Opfer zu einer weltweiten Friedensleistung des gesamten Volkes und nicht nur einer Branche zu machen?

6. Werden Sie sich dafür einsetzen, daß der Anteil der Schenkungen an der staatlichen Entwicklungshilfe mehr als 20% ausmacht, damit er auch für langfristige Strukturprojekte verwendbar ist?

7. In welcher Weise sollte das Parlament Kontrollen ausüben, um zu verhindern, daß unsere Hilfe entwicklungsfeindliche Feudalstrukturen festigt? Welchen Ländern leisten wir Militärhilfe und welchen Einfluß hat sie auf die anstehenden gesellschaftlichen Umbrüche?

8. Welche Steuern und internen Abgaben auf tropische Produkte wären sinnvoll abzubauen?

9. Welche Hilfe leisten wir, damit die Entwicklungsländer zu einer Wirtschaftsintegration untereinander und damit zu Großraumwirtschaften ähnlich der der EWG übergehen können?

10. Warum finden entwicklungspolitische Diskussionen im Bundestag vor nahezu leeren Bänken statt?

11. Werden Sie sich nachhaltig dafür einsetzen, daß die Bundesregierung das auf der Welthandelskonferenz in Neu-Delhi gegebene Versprechen einer Hilfe im Umfang von 1% vom Bruttosozialprodukt schon bald und nicht erst ab 1975 einlöst?

12. Welche Möglichkeiten gibt es, unsere Verwaltungen im Hinblick auf fremde Kulturen kooperationstüchtig zu machen? Müssen z. B. deutsche Baunormen auch am Äquator gelten und führt der damit verbundene Zeitverlust

nicht oft zu unnötigen Verbitterungen, die ganze Projekte wieder in Frage stellen?

13. Welche Möglichkeiten einer Kooperation zwischen Ost und West in den Entwicklungsländern sollten angestrebt werden?

14. Werden Sie sich für eine charakterliche Auslese solcher einsetzen, die den Wehrersatzdienst als Entwicklungshelfer ableisten wollen?

15. An welcher Stelle haben Sie vergeblich auf ein Engagement der Kirchen bzw. Christen gewartet?

Ökumenische Diakonie

Folgerungen aus Sektion III

VON THEODOR SCHOBER

Der Bericht der Sektion III basiert zu großen Teilen – manchmal sogar wörtlich – auf dem „Bericht der Konferenz für weltweite Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen", Beirut 1968. Dieser Beiruter Bericht wurde in Uppsala wegen seiner inhaltsreichen Aussagen und auch als Symbol der beginnenden Zusammenarbeit zwischen Genf und Rom zu einem offiziellen Dokument erklärt.

Beide Berichte sind undenkbar ohne die Ergebnisse der Genfer Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft von 1966. Im wesentlichen wurden die Ergebnisse von Genf weder durch Beirut noch durch Uppsala überholt, sieht man einmal von einigen konkreten Anregungen ab.

In Abschnitt II/5 des Berichtes Sektion III wird auch die päpstliche Enzyklika „Populorum Progressio" von 1967 als für seine Orientierung ausschlaggebend hervorgehoben. Im Bericht der Sektion III wird aber auf keine der päpstlichen Anregungen eingegangen (z. B. Weltsteuer), deren Akzente ohnehin anders liegen.

Der eigentliche Wert des Berichts der Sektion III muß in seinem leidenschaftlichen und rückhaltlosen Engagement für die Notleidenden in der Welt gesehen werden. Dieser Bericht will der kleinmütigen Gewöhnung an die Nöte der Welt den Kampf ansagen, Resignation und Trägheit entgegentreten und Dringlichkeit und Ausmaß unseres kirchlichen Beitrags zur Weltentwicklung aufzeigen.

I.

Die konkreten Empfehlungen an die Kirchen

In Abschnitt V des Berichtes der Sektion III wird versucht, einen Aufgabenkatalog für die einzelnen Christen, für die Kirchen und für den Ökumenischen Rat der Kirchen zusammenzustellen. Aus der Fülle der Anregungen sollen hier nur diejenigen hervorgehoben werden, welche die Kirchen direkt betreffen. Dabei haben sich vier größere Aufgabenkreise herauskristallisiert, die von unseren Kirchen so schnell, so vollständig und so nachdrücklich wie möglich in Angriff genommen werden sollten. Es sind dies die vier Imperative:

a) Erhöhte Mittelaufwendungen,
b) Konzentrierte Mittelvergabe,
c) Mobilisierung neuer Rechtsträger,
d) Verstärkte Öffentlichkeitsarbeit.

a) *Erhöhte Mittelaufwendung*

Abschnitt V/33 des Berichts der Sektion III empfiehlt den Kirchen ausdrücklich einen höheren Finanzbeitrag zur Entwicklungshilfe („Populorum Progressio" enthält keinen direkten Appell an höhere materielle Opfer der katholischen Kirche).

Der Bericht der Sektion I der Genfer Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft brachte bereits eine ähnliche Empfehlung: „Die Kirchen in der ganzen Welt, und besonders der Ökumenische Rat der Kirchen und seine Gremien, (sollen) ihr Äußerstes tun, um einen großzügigen Beitrag zu leisten durch direkte persönliche Leistungen und finanzielle Mittel" (Appell an die Kirchen der Welt, S. 148).

Der Beiruter Bericht äußert sich hierzu ebenfalls: „Wenn die Kirchen wollen, daß ihr Drängen auf Wirtschaftshilfe von der säkularen Gesellschaft ernst genommen wird, so müssen sie ihre eigene Verpflichtung und Reaktion neu durchdenken. Eine wirkungsvolle Initiative der Kirchen beim Aufruf an die Nationen, kollektive, soziale Gerechtigkeit höher zu stellen als die Ansprüche des einzelnen, erfordert, daß sie ebenfalls eine vergleichbare kollektive Verpflichtung anerkennen und einen bestimmten und zunehmenden Prozentsatz ihrer Mittel für die direkte Förderung der Entwicklung einsetzen. Dieser Beitrag sollte unabhängig von den Beiträgen sein, die für die eigenen Aktionen der Kirchen geleistet werden" (S. 54, Abschn. 27).

Ein Vorbereitungspapier der deutschen Delegation (Vorschlag für die Fassung des Abschnitts VII der Sektion III, Uppsala 1968) fordert einen Anteil von 5% der kirchlichen Haushaltsansätze. Weshalb diese 5% Uppsala gestrichen wurden und einer sehr vagen Formulierung weichen mußten, ist in der deutschen Tages-

presse häufig diskutiert worden. Einerseits verwiesen Ostkirchen darauf, daß sie sich bei der Nennung eines solchen Betrages nicht angesprochen fühlten, und forderten dafür 90% der Haushaltsansätze westlicher Kirchen als Beitrag zur Abtragung der Kolonialschuld. Vertreter von Kirchen aus den Entwicklungsländern spendeten diesem Vorschlag anhaltenden Applaus. Dies zeigt wieder einmal deutlich, welche Hindernisse noch immer dem so oft beschworenen Partnerschaftsverhältnis zwischen gebenden und empfangenden Kirchen im Wege stehen.

Für die Kirchen der Industrienationen bedeutet dies jedoch nicht, daß sie in ihren Anstrengungen nachlassen dürften. Die Regionalsynode der EKD in Berlin-Spandau hat daraufhin im Oktober 1968 den Gliedkirchen empfohlen, „zur Überwindung der Armut, des Hungers und der Not in der Welt und ihren Ursachen" über das bisherige Aufkommen hinaus Gelder in Höhe von zunächst 2% aller kirchlichen Haushaltsmittel bereitzustellen und diesen Betrag bis zum Jahr 1975 auf 5% zu steigern.

Es schafft vor allem unter der engagierten Jugend Verbitterung, wenn die Kirchen Staat und Parteien aufrufen, der Entwicklungshilfe oberste Priorität einzuräumen, ohne selbst etwas Spektakuläres auf dem Finanzsektor zu tun. Wollen die Kirchen als Streiter für die Sache der Notleidenden dieser Welt ernst genommen werden, dann ist die unabdingbare Voraussetzung dafür, daß sie erheblich mehr Mittel als bisher für die Entwicklungshilfe freigeben. Solche Maßnahmen haben eine nicht zu unterschätzende Öffentlichkeitswirkung. Die Aufbringung dieser Mittel wird nicht zuletzt dazu beitragen, die Öffentlichkeit stärker für die Weltprobleme zu interessieren, und wird die einzelnen Bürger zur Selbstbesteuerung ermutigen, so wie sie in den Berichten von Beirut (III, 29) und Uppsala (V, 43, 7) angeregt wird.

b) *Konzentrierte Mittelvergabe*

Die Verwendung der Mittel wirft manche organisatorischen Probleme auf. Es wäre zu wünschen, daß die deutschen evangelischen Kirchen über diesen Punkt rasch zu einer allen Provinzialismus ausschließenden Einigung kämen, damit sofort mit wirksamer Hilfe begonnen werden kann.

Gleichzeitig sind alle Möglichkeiten zur Auffindung neuer Projekttypen auszuschöpfen, wozu eine Programmüberprüfung der bisherigen kirchlichen Leistungen richtungweisende Hinweise liefern wird. Mit einer systematischen und alle Projekte umfassenden Erfolgskontrolle, der Projektevaluierung, wird jetzt bei „Brot für die Welt" begonnen. Die Ergebnisse dieser Arbeit werden zu neuen Richtlinien führen, die dann zu einer strafferen Programmgestaltung beitragen sollen.

Dies steht im Einklang mit dem Abschnitt 32 des Sektionsberichtes: „Die Kirchen führen bereits in Mission und Diakonie Projekte zur wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung durch. Einige der finanziellen Mittel könnten auf Grund bestimmter Prioritäten für Pionier- und Modellprojekte verwandt werden als ein wichtiger Weg zur Bekämpfung der dringendsten Notstände einzelner Völker und Gebiete. Dies würde eine Überprüfung der Grundorientierung kirchlicher Programme und Budgets im Licht der drängenden Aufgaben des Staatsaufbaus in den Entwicklungsländern erfordern."

Wie eindeutig aus dem Kontext hervorgeht, werden die Kirchen der Entwicklungsländer in dieser Mahnung zur Programmüberprüfung nicht mit einbezogen. Dies ist bedauernswert, denn gerade die Delegationen aus Afrika, Asien und Lateinamerika könnten dazu beitragen, die gegenwärtigen Formen kirchlicher Entwicklungshilfe weiter zu verbessern, indem sie ihre Bedarfsprioritäten vorlegen, gekoppelt mit Entwürfen für langfristige, überregionale Programme. Wir brauchen ihre Meinung über den Stand und die Aufnahmefähigkeit kirchlicher Hilfsmaßnahmen, über Gefahren und Möglichkeiten bestimmter Projekttypen. Wollen sie über den rein institutionellen Rahmen hinaus den Prozeß der ökumenischen Bewegung in ihren Kontinenten fördern und somit weiträumigen und langzeitigen Planungen den Weg ebnen?

Der Bericht der Sektion III hätte gewiß eine viel beachtete und wertvolle Bereicherung gefunden, hätten die Vertreter der jungen Kirchen in dieser Hinsicht neue Möglichkeiten aufgezeigt. Dies hätte in einem Regional-Anhang (wie beim Bericht der Sektion VI) geschehen können.

Im übrigen erscheinen die Aufgaben der Kirchen in den Entwicklungsländern, wie sie in Abschnitt 39 aufgeführt werden, nicht nur gänzlich unzureichend, sondern auch in höchstem Grade problematisch. Diese Aufgabenstellung, die den Stempel der euphemistischen Stimmung einer Konferenzatmosphäre trägt, ist einfach zu überzogen formuliert. Die Empfehlungen des Vorbereitungspapiers der deutschen Delegation, die an dieser Stelle einige konkrete Anhaltspunkte für die jungen Kirchen bieten, blieben leider weitgehend unberücksichtigt.

Von den jungen Kirchen können also auch in den nächsten Jahren nicht die notwendigen entscheidenden Impulse für eine Neuorientierung der Förderungsmaßnahmen erwartet werden. Deshalb werden wir auch weiterhin geographisch weit gestreute Anträge erhalten, hier für eine Poliklinik, dort für eine technische Schule und anderswo vielleicht für ein kleines landwirtschaftliches Mustergut. Daß auch diese Hilfe sinnvoll sein kann, zeigen die vorhandenen Beispielkataloge.

Um so mehr haben wir für die Verwendung der „5% Gelder" neben den bisher praktizierten Projekttypen andersartige, neue Lösungen anstrebende Formen der Hilfsmaßnahmen zu finden, um die Kirchen und Gemeinden durch weitestgehende

Konkretion und optimale und dadurch mutmachende Ergebnisse an das weiter zu erhöhende Opfer zu gewöhnen und zementierte Vorurteile („Gießkannenprinzip", „Tropfen auf den heißen Stein", „Öl ins Getriebe" usw.) aufzulösen.

Hierzu wird z. Zt. folgende Anregung für die ersten Jahre geprüft:

1. Ausschließliche Konzentration auf 2 oder 3 Länder,
2. langfristige Sanierungsprogramme in ausgewählten Gebieten dieser Länder.

Eine solche Beschränkung auf wenige, aber langfristige Hilfsprogramme in 2 oder 3 Ländern war bisher nicht möglich und wird sicherlich eine willkommene Ergänzung zur Projektpolitik von „Brot für die Welt" und der Evangelischen Zentralstelle für Entwicklungshilfe darstellen. (Beispiel: Sumatra-Projekt)

Während dieser ersten Jahre des „Einübens" sollten bei der Auswahl vordringlich (nicht ausschließlich!) solche Länder berücksichtigt werden, in denen

- bereits durchgeführte oder ernstlich in Angriff genommene Reformen den optimalen Erfolg der Maßnahmen wahrscheinlich machen
- eine realisierbare Wirtschaftsplanung vorherrscht, in die sich die Hilfsmaßnahmen einfügen können
- Rechtssicherheiten gegeben sind sowie Zoll- und sonstige Präferenzen ausgehandelt werden können
- eine relative politische Stabilität herrscht und nicht in Kürze ein politischer Umsturz zu erwarten ist (die Verhältnisse werden ohnedies unsere Vorausberechnungen häufig genug durchkreuzen!)
- ganz alllgemein ein entwicklungsbereites, investitionsfreudiges Klima herrscht, so daß die Maßnahmen auch verkraftet werden können und nicht auf allzuviel Widerstand und Gegnerschaft stoßen
- kirchliche Hilfsmaßnahmen überhaupt erwünscht sind.

(Die Streuung der jungen Kirchen in den so ermittelten Ländern bzw. Gebieten ist ein weiteres Entscheidungskriterium, nach dem sich der Einsatz kirchlicher Hilfsmaßnahmen richten muß, wenn man an dem bisherigen Prinzip der Rechtsträgerschaft zumindest teilweise festhalten will.)

c) *Mobilisierung neuer Rechtsträger*

Entwicklungsprogramme der oben angedeuteten Größenordnung setzen auch entsprechend leistungsfähige Trägerorganisationen voraus.

Die jungen Kirchen wären als alleinige Träger überfordert, wie sich überhaupt immer deutlicher herausstellt, daß Einzelkirchen in Entwicklungsländern sowie die regionalen und nationalen Christenräte einen „Verdauungsprozeß" des bereits Empfangenen benötigen, ehe ständig steigende Millionenbeträge mit erhöhtem Tempo auf sie zukommen. Um diese These zu stützen, braucht hier nur an die schwere Bürde der Folgekosten erinnert zu werden, die für die meisten Kirchen zu einem unlösbaren Problem zu werden beginnt. Daß kirchliche Ent-

wicklungshilfe einen entscheidenden Anstoß zur „Hilfe zur Selbsthilfe" gegeben hat, ist nicht immer erkennbar. Es wäre ein verhängnisvoller Irrtum, anzunehmen, man könne die Millionen-Beträge, die in den 70er Jahren zur Verfügung stehen sollen, wie bisher hauptsächlich über die jungen Kirchen leiten oder ihnen direkt zuführen. (Eins der möglichen Ergebnisse in Afrika und Asien könnte eine rasant zunehmende Verfeindung mit Andersgläubigen sein, die z. B. in Indonesien und Indien eine jetzt schon gefährliche Zuspitzung erfahren hat.)

Für das nächste Jahrzehnt ist deshalb hinsichtlich der Trägerorganisation für Projekte der 5% Mittel eine Neuorientierung vonnöten, die folgende Überlegungen zu berücksichtigen hätte:

— Entlastung der jungen Kirchen
weil 1. Übersättigung
2. „Verdauungsschwierigkeiten"
3. Neid hervorrufende einseitige Förderung von Christen

(Der Teil von „Brot für die Welt", der nicht aus den 5% Mitteln gespeist wird, sollte wie bisher weitergeführt werden.)

— Förderung römisch-katholischer, nichtchristlicher oder anderer nichtstaatlicher Organisationen (siehe Bericht der Sektion III, Abschn. 29)

— Bildung eigener Rechtsträger
1. Internationale Stiftungen gründen (Bericht Sektion III, Abschn. 34)
2. Nationale GmbH's zur Gründung von Produktionsbetrieben. (Modell liegt bereits im Nias-Plan mit großen Möglichkeiten vor.)

Diese Überlegungen können hier nur stichwortartig wiedergegeben werden. Sie sind wissenschaftlich zu vertiefen. Dies könnte am besten in einem Projekt-forschungszentrum geschehen, das die mit der praktischen Entwicklungshilfe unserer Kirchen zusammenhängenden Probleme bearbeitet. Bei der geplanten engeren Arbeitsgemeinschaft von „Dienste in Übersee", Evangelischer Zentralstelle für Entwicklungshilfe und Lutherischem Weltdienst mit der Abteilung „Ökumenische Diakonie" des Diakonischen Werkes in Stuttgart bietet sich die Gelegenheit zur Installierung eines solchen Forschungsvorhabens.

d) *Verstärkte Öffentlichkeitsarbeit*

Die Beschlüsse und Diskussionen von Genf und Beirut ebenso wie die päpstliche Enzyklika „Populorum Progressio" werden durchzogen von dem Hauptanliegen, das auch in Uppsala noch einmal mit aller Leidenschaft hervorgehoben wurde: die Beeinflussung der öffentlichen Meinung durch die Kirchen zu Gunsten der Entwicklungsländer bzw. zu Gunsten einer internationalen gerechteren Ordnung.

Abschnitt 31 des Sektionsberichtes III lautet: „Die Kirchen sollten in Predigt und Unterricht und in der theologischen Ausbildung die biblische Sicht von der

Einheit der Menschheit sowie ihre konkrete Bedeutung für die weltweite Solidarität aller Menschen und die Haushalterschaft über die Güter der Erde besonders herausstellen. Eine selbstsüchtige Konzentration der Sozialpolitik auf einzelne Länder oder Regionen ist eine Verleugnung dieses Auftrages. Insbesondere sollten die Kirchen ihre Glieder mit den Vorschlägen zu Entwicklungsfragen vertraut machen, die in dem in Absatz 5 dieses Berichtes genannten Dokument und in den Empfehlungen der Vollversammlung erwähnt werden. Auf der Grundlage einer Analyse ihrer örtlichen, regionalen und nationalen Situation sollte jede Kirche konkrete Folgerungen aus diesen Empfehlungen ziehen und verwirklichen. Die Kirchen haben die Aufgabe, die Menschen zu lehren, wie sie politisch wirksam tätig sein können."

Was ergibt sich konkret daraus als Aufgabe unserer Kirchen in der Zukunft, und wie können sie überhaupt diesen Forderungen gerecht werden?

Zwei Methoden bieten sich an, die zu gleicher Zeit begonnen und durchgeführt, eine doppelte Wirkung erzielen könnten. Es ist dies *einmal* die Chance, die in der Überzeugungskraft eines beispielhaften Vorbildes unserer Kirche liegt. Wo die Kirche nicht eine für jedermann sichtbar erhöhte Opferbereitschaft an den Tag legt, wird Information, Werbung und Öffentlichkeitsarbeit nur von bedingtem Erfolg sein. Wenn unsere Kirche mit der Bewußtseinsänderung nicht selbst beginnt, wird sie diese innerhalb der öffentlichen Meinung nicht herbeiführen können. Wenn die Kirchen nicht selbst bereit sind, an Haupt und Gliedern Strukturänderungen und Reformen vorzunehmen, können sie dies schlechterdings nicht von Staat und Gesellschaft verlangen. Erst diese innerkirchlichen Maßnahmen geben den Kirchen eine Basis, von der aus eine verstärkte Beeinflussung der öffentlichen Meinung möglich ist.

In der Bundesrepublik fehlt es an Institutionen und Personen, die das Vakuum an Leitbildern für die Jugend ausfüllen könnten. Hier liegt eine besondere Aufgabe für die Kirche, die sie allerdings nur dann wahrnehmen kann, wenn sie einige Schritte hin zur franziskanischen Gestalt der Kirche macht, d. h. durch sichtbare Selbsteinschränkung und durch einfachen Lebensstil zum mitreißenden Vorbild der Jugend wird. Tut sie das nicht, so wird die Vielfalt ideenreicher Aktionen und latenter Opferbereitschaft unter weiten Kreisen der Jugend entweder verschüttet oder in eine antikirchliche Opposition gedrängt. Der prioritäre kirchliche Einsatz für eine verantwortliche Weltgesellschaft aber würde auch die Gemeinden in anderer Hinsicht neu beleben und ihnen wertvolle Kräfte zuführen.

Die *zweite*, parallel einsetzende Methode wäre dann ein gezielter und massiver Einsatz von vielfältigen Maßnahmen der Öffentlichkeitsarbeit, um „durch vielgestaltige Informationsprogramme das ihnen Mögliche dazu beizutragen, die Notwendigkeit für drastische Erhöhungen der Hilfeleistungen ins Bewußtsein eines jeden einzelnen zu tragen, um somit die erforderliche Bereitschaft für die

kommenden Aufgaben in allen Schichten ihrer Völker herbeizuführen. Die Kirchen appellieren an alle Interessenverbände und gemeinnützigen Organisationen ihrer Staaten, sie in diesem Bemühen zu unterstützen." (Vorbereitungspapier für die deutsche Delegation, S. 4)

Es handelt sich also um einen Feldzug gegen Unwissen, Vorurteil, Rassendünkel und Bequemlichkeit. Die Größe dieser Aufgabe sollte nicht entmutigen. Wie jüngste demoskopische Erhebungen zeigen, ist sie nicht unlösbar. Als ersten Schritt lassen sich drei verschiedene Ebenen denken, auf denen gleichzeitig begonnen werden kann.

1. *Die Gemeindeebene.* Hierzu heißt es in dem Vorbereitungspapier der deutschen Delegation: „Die Christen der Industrienationen dürfen ihre Hilfsmaßnahmen nicht an einer gewissensmäßigen Entlastung orientieren, sondern an den entwicklungspolitischen Sachproblemen. Diese Entwicklungshilfsmaßnahmen werden von den Gemeindegliedern nur dann richtig verstanden und damit voll unterstützt werden, wenn ohne Zögern im Bereich der Ausbildung und Verkündigung, der Gemeinde- und Sozialarbeit durch intensive Information dem Themenkomplex Entwicklungshilfe und Entwicklungspolitik die ihm gebührende Gewichtigkeit eingeräumt wird" (S. 2).

Auch hier hat die EKD-Synode auf ihrer Regionaltagung in Berlin-Spandau entsprechende Empfehlungen beschlossen.

Das Werbe- und Informationsmaterial der ökumenischen Diakonie könnte hierfür wertvolle Hilfestellung geben. Darüber hinaus könnte man nach dem Vorbild von Christian Aid aus prominenten Persönlichkeiten bestehende ständige Gemeindekomitees gründen, die sich nicht nur für die jährliche Sammlung einsetzen, sondern das ganze Jahr über in regelmäßigen Abständen die Diskussion über die Weltlage in ihrer Gemeinde in Gang halten.

Dieses englische Vorbild sollte dringend auf seine Übertragbarkeit auf deutsche Verhältnisse hin geprüft werden. Das wirft sogleich die Frage auf, ob denn die Werbung von „Brot für die Welt" den in Uppsala geforderten Aufgaben gerecht wird. Gewisse Kritiker sind durchaus ernst zu nehmen, wenn sie behaupten, daß die Werbung von „Brot für die Welt" mit Hungerbildern schockiere. Sie könne allenfalls einen weihnachtlichen Freikauf des schlechten Gewissens, also einen modernen Ablaßhandel bewirken, nicht aber einen grundlegenden Verhaltenswandel gegenüber den Weltproblemen, ja, sie stünde dieser Bewußtseinsänderung geradezu im Wege. Im Zusammenhang mit der gesamten Neuorientierung kirchlicher Entwicklungspolitik und Entwicklungshilfe wird auch diese Frage geklärt werden müssen.

2. *Die politische Ebene.* Ihr wird in den Dokumenten von Beirut und Uppsala größter Wert beigemessen. Unsere Kirchen sollten diese Forderungen nicht überhören. In Abschnitt 20 der Rubrik IV (Die Rolle der Kirchen) des Beiruter Be-

richtes heißt es z. B.: „Freiwillige sollten gefunden werden, die ständigen Druck auf die gewählten Volksvertreter auf nationaler und lokaler Ebene ausüben könnten. Diesen Lobbyisten müßten die Tatsachen genau bekannt sein, sie würden die Parlamentarier einem ständigen Trommelfeuer gezielter Befragung aussetzen, nötigenfalls Verstärkung herbeiholen — z. B. während der Diskussion über einen Auslandshilfeplan in einem Entwicklungsland — und, wenn sich die Möglichkeit bietet, würden sie das Ergebnis einer Wahl von der Einstellung des Kandidaten zur Entwicklung und Gerechtigkeit abhängig zu machen versuchen. Die gegenwärtige Überzeugung der Parlamentarier — daß die Bürgerschaft an keinem von beiden interessiert ist — kann erschüttert werden, wenn nur 10—15% der Wähler, die möglicherweise den Ausschlag geben könnten, hartnäckig genug sind. Mündlicher Protest an den Universitäten Englands änderte z. B. die Absicht der Regierung, ausländischen Studenten höhere Gebühren aufzuerlegen. Bisher haben die Christen in der entwickelten Welt nicht viel politische Führungskraft im Bereich der Wirtschaftshilfe gezeigt, obwohl sie allein in den entwickelten Nationen in buchstäblich jedem Wahlbezirk eine entschlossene Minderheit von 10% stellen könnten."

Dies sind durchaus realisierbare, praktikable Vorschläge, und unsere Kirchen sollten nicht zögern, die personellen und organisatorischen Voraussetzungen dafür zu schaffen. Aber nicht nur die politischen Parteien, sondern auch Schulen, Universitäten, Gewerkschaften und Interessenverbände müssen für die große Aufgabe gewonnen werden. Hierzu sind ebenfalls eine Vielzahl von Anregungen in den Beschlüssen von Beirut und Uppsala enthalten.

3. Zur Unterstützung all dieser Aktivitäten bedarf es jedoch auf der dritten Ebene eines *Forschungszentrums*, dessen Ergebnisse die Marschroute der innenpolitischen Initiativen abstecken helfen müßten. Die Forschungsstelle hätte außerdem die Aufgabe, Studien zu Fragen des Welthandels, der Zusammenarbeit mit den internationalen Organisationen, der Leistungsgrenzen deutscher Entwicklungshilfe und ähnliche Probleme zu erarbeiten und daran bereits mit der Materie vertraute Wissenschaftler verschiedener Disziplinen zu beteiligen.

Wenn hier von drei Aktionsebenen gesprochen wurde, so ist dies noch ein lückenhafter und vorläufiger Katalog der Möglichkeiten kirchlicher Initiativen. Massive und einfallsreiche Aktionen auf allen drei Ebenen scheinen jedoch angesichts des Zeitdrucks, den uns die weltpolitische Entwicklung auferlegt, nicht nur unaufschiebbar notwendig zu sein, sie sind auch in kurzer Frist realisierbar. Nach Genf, Beirut und Uppsala gibt es kein Alibi mehr für nur halbherziges, stückwerkhaftes und hinhaltendes Arbeiten der Kirche. Erinnern wir uns bei all unserem Tun der Mahnung im Sinne Visser 't Hoofts in Uppsala: „Angesichts der Nöte der Welt selbstzufrieden zu sein bedeutet, der Häresie schuldig zu werden" (Bericht Sektion III, Abschnitt 29).

II.

Der bleibende Auftrag der Diakonie der Kirche

Gerade weil die Diakonie ihren Anteil im Rahmen moderner Entwicklungshilfe im Sinn des bisher Gesagten voll bejaht, muß sie darauf achten, daß ihr Handeln Diakonie bleibt. Alle noch so erregenden Perspektiven der Not und alle noch so neuen Schwerpunkte der Hilfeleistung verändern den Auftrag der Diakonie der Kirche im Grundsätzlichen nicht, sie zeigen nur das erweiterte Feld. Methoden wandeln sich, Hilfsformen veralten und müssen durch gemäßere ersetzt werden. Einsichten erweisen sich als überholt und bedingen ständig neue Informationen. Der Auftrag aber bleibt: den Christusglauben unter dem beständigen Hören auf das Evangelium in der helfenden Zuwendung zum Mitmenschen — in seiner Vereinsamung *und* in seiner Verflechtung in Gruppen- und Gesellschaftsverhältnisse — praktisch zu leben. Dazu ist auch der Beitrag der Theologie nicht zu entbehren, wenn C. Frhr. von Weizsäcker recht hat mit seiner Behauptung: „Die Theologen bewahren die einzige Wahrheit, die tiefer reicht als die Wahrheit der Wissenschaft, auf der das Atomzeitalter beruht. Sie bewahren das Wissen des Menschen, das tiefer wurzelt als die Rationalität der Neuzeit. Überzeugen wird die Wahrheit (nämlich die Wahrheit des Evangeliums über den Menschen) da, wo sie gelebt wird."

Daraus folgt

a) *Gemeinde unter diesem Auftrag lebt immer dreidimensional*

Ihre Diakonie verkümmert, wenn das Christuszeugnis verstummt oder das Gebet erstirbt. Denn wie soll es sonst Erneuerung des Menschen geben? Darum hängt auch die Erneuerung der Menschheit zu einer gerechteren Gesellschaft entscheidend mit der Gebetskraft der Gemeinde zusammen. Wer diese Zusammenhänge gering achtet, überzieht sein eigenes Konto an Wollen und Vollbringen.

Von hier wäre die Frage nach der Neubelebung der Gebetsgottesdienste mit einem breiten Informationsteil — weil Beten konkretes Wissen voraussetzt — neu zu durchdenken. Es liegen bereits mutmachende Erfahrungen vor, wie sich auf diesem Weg auch eine Öffnung der Gemeinde für neue Verantwortungsbereiche überraschend und nachhaltig ergeben hat.

b) *Das Vorzeichen aller Diakonie ist das Kreuz*

Christus verbindet das Dienen seiner Gemeinde mit seiner eigenen Existenz („. . . *gleichwie* des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele" — Matth. 20, 28). Von daher verbieten sich falsche Alternativen, die sich bei der Beschreibung des wirklich oder nur vermeintlich Neuen gern anbieten. Unter diesem

Kreuz gedeiht weder der um jeden Preis auf Erfolg ausschreitende Aktivismus, bei dem der Mensch sagt: „Siehe, *ich* mache alles neu" – noch ein müder Quietismus, der die bessere Gerechtigkeit *nur* im Jenseits erwartet.

Unter diesem Kreuz gilt im Gehorsam Christi das „Kaufet die Zeit aus!" und das „Wirket, solange es Tag ist, denn es kommt die Nacht, da niemand wirken kann!" jeweils universal, also nicht nur in *eine* Richtung weisend. Ob solches Handeln der Kirche auf lauten Beifall stößt oder ihr gerade die besten Steuerzahler oder die eben erst gewonnenen neuen Freunde vergrämt, darf sie nicht bestimmen. Sie muß bereit sein, sich notfalls zwischen alle Stühle zu setzen und gerade dort zu handeln, wo andere kein Interesse sehen oder sich aus irgendwelchen Rücksichten passiv verhalten. Diese jeweils sehr ernst zu überprüfende Entscheidung im Sog des Neuen ist schwer. Hier kann Uppsala helfen: „Nicht alles . . . , was neu ist, kommt von Gott. Auch das Neue bedarf der Erneuerung."

Unter diesem Kreuz antworten Christen auf die in Christus erfahrene „Sache mit Gott" durch freiwillige und unspekulativ gebrachte Opfer. Das ist mehr als jenes „karitative Spendenmotiv", das so leicht zu kritisieren ist. Aber die Grenze zwischen Spende und Opfer zieht in letzter Instanz erst Gott. Wenn in unserer Zeit an vielen Orten neue Opferbereitschaft, gerade auch bei der jungen Generation, erwächst, dann haben die Hilfswerke „Misereor" und „Brot für die Welt" daran erheblich mitgewirkt. Denn auch der Opfernde fragt gelegentlich nach der Verwendung seiner Gelder und erfährt Stärkung durch das Vertrauen, daß sein Opfer nicht mißbraucht wird. Unterschätzen wir doch diese Bewußtseinsänderung in unseren Gemeinden und darüber hinaus nicht, die sich durch Einübung im Opfern unter dem Kreuz tiefgreifend vollzieht! Das läßt sich durch die Hergabe von noch so hohen Steuermitteln nicht ersetzen, so nötig wir sie brauchen. Hilfe zur Selbsthilfe geschieht nicht nur dadurch, daß 80% aller „Brot für die Welt"-Gelder in dieser Kategorie projektiert werden. Was sich durch diese Projekte in den empfangenden *und* in den gebenden Gemeinden ereignet, ist die „Weltdiakonische Entwicklungshilfe" im Innern. Wer die Anschlußprojekte beobachtet, die sich z. B. an unser Speisungsprogramm in Indien durch fremde Träger ergeben haben, oder wer registriert, welche die weitverbreitete Resignation zurückdrängende Wirkung die Hilfe der Kirchen für Nigeria/Biafra zeitigt und immer neue Helfergruppen mit überraschenden Einfällen weckt, kann für diese Konsequenzen ökumenischer Diakonie auch auf Strukturänderungen nur dankbar sein. Hier wird das Selbsthilfeprinzip und das Verantwortungsbewußtsein hier *und* draußen gestärkt.

Unter dem Kreuz gibt es keine Trennung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Denn Christus bedeutet beides in seiner Person und will, daß wir das auch praktizieren. Wer hier also immer wieder alternativ redet, meint ein unbiblisches Zerrbild. Wir müssen uns alle fragen, ob die von uns geübte Barmherzigkeit oder

die für andere erstrebte bessere Gerechtigkeit derartig pervertiert sind. Ernst Käsemann schreibt: „Auch die Gabe der göttlichen Gerechtigkeit stellt uns ... nicht an das Ziel, sondern auf den Weg. Sie wird uns so gegeben, daß sie zugleich immer vor uns liegt und neu ergriffen werden muß. Man mag ebenso von Römer 5, 6–10 her formulieren: Sie hat uns, ehe wir sie ergreifen, und wir behalten sie nur so lange, wie sie uns hält. Die Gabe hat demnach selber Macht-Charakter. Was das konkret bedeutet, ist völlig klar. Paulus kennt keine Gabe Gottes, die uns nicht zum Dienst verpflichtete und unseren Dienst ermöglichte. Nicht bewährte und weitergegebene Gabe verliert ihren spezifischen Gehalt. Offensichtlich ist dabei der Aufbruch in die jeweils neue Zukunft des Empfangens und Ergreifens und die darin erfolgende Wandlung der Gabe in den Dienst von Galater 5, 5 her als Spiegelung dessen zu begreifen, daß die endgültige Gottesgerechtigkeit noch aussteht" (Gottesgerechtigkeit bei Paulus, S. 183/4 II).

Nur wo ein Gerechtigkeitsbegriff vorliegt, der diesem biblischen nicht entspricht – obwohl er vielleicht mit Bibelzitaten garniert wird –, entsteht die verhängnisvolle Kluft zur situationsbedingt jeweils abgewandelten Praxis des barmherzigen Samariters. Die Christuswirklichkeit aber versetzt uns in die neue Schöpfung der verwirklichten Barmherzigkeit *und* der geschenkten neuen Gerechtigkeit. Das verpflichtet uns, dieses neue Sein auch im alltäglichen Umgang der Menschen und Völker untereinander zur Geltung zu bringen. Aber es widerspricht der Schrift, wenn der Eindruck durch unser Reden und Handeln entsteht, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit wären nicht Fakten, die durch das Kreuz Christi ein für allemal geschehen sind und die es erkennbar, glaubwürdig und anwendbar in den Beziehungen zueinander zu machen gilt, sondern nur Fernziele unserer Programme. Der Umgang mit der Jahreslosung 1970 („So bekehre dich nun zu deinem Gott, halte fest an Barmherzigkeit und Recht und hoffe stets auf deinen Gott", Hosea 12, 7) wird uns hier eine saubere theologische Vorarbeit nicht ersparen.

c) *Das unverrückbare Fernziel der Diakonie bleibt die Wiederkehr des Auferstandenen*

Von daher legt die Diakonie nicht den Schwerpunkt auf die Bewahrung des Überkommenen in allen Variationen, sondern auf die Verwirklichung von Zukunft im ernsten Horizont des Jüngsten Tages. Ich meine nicht, daß diese Orientierung uns untüchtig machen könnte für den Dienst in der Welt, weil sie etwa unzureichend wäre, um den Beitrag der Kirchen zur Weltentwicklung demonstrativ zu erhöhen und auch qualitativ sachgerecht zu verbessern. Wenn dieses Fernziel feststeht, werden die Christen – ganz im Gegenteil – mit allen anderen gemeinsam ans Werk gehen, ihren Rat und ihre Einsichten dankbar annehmen und wirkliche Zusammenarbeit ohne Prestigedenken üben. Vielleicht werden sie dann

und wann nüchterner sein, weil sie auch mit dämonischen Gegenmächten rechnen. Aber sie werden sich — von diesem Endziel her — nicht durch Mißerfolge entmutigen lassen und ihre Leidenschaft zur Hilfe nicht vom Erfolg her beziehen. Vielleicht werden sie mit größerer Entschiedenheit und mit aktiver Geduld sich abmühen und sich dabei nicht schonen. Die Kraft dazu beziehen sie aus dem immer neuen „Umdenken" (Buße), aus dem „Sterben des alten Menschen mit Christus" und aus dem Trost der Vergebung, der das Eingeständnis des Versagens vorangeht. Dabei werden sie den einzelnen nicht übersehen und auch die kleine Zahl und die unscheinbaren Zeichen des wirklich Neuen nicht verachten. „Gerade weil die Diakonie das Konzept der Einzelhilfe nicht opfern darf, müht sie sich auch um kraftvolle Umwandlung der Gesellschaft und ihrer Verhältnisse mit dem Ziel, diese Gesellschaft in eine gerechtere, aufnahmebereite und annehmende Gemeinschaft für den einzelnen zu verändern. Denn das ist der Auftrag Jesu" (aus dem Diakoniebericht vor der regionalen Arbeitstagung der EKD-Synode in Spandau im Oktober 1968).

Wir alle müssen uns immer wieder fragen, ob unsere Arbeit etwa „falsch programmiert" sei. Das wäre allerdings in sündhafter Weise der Fall, wenn wir *nur* nach Informationen über die wirtschaftliche und politische Weltentwicklung Ausschau hielten oder *nur* das Evangelium von Christus deklamierten. Beides gehört zueinander.

Die Diakonie der Kirche — und nicht nur sie — muß *immer doppelt progammiert* sein: *Einmal* und zuerst mit der Botschaft und dem Auftrag Christi, der will, daß niemand verlorengehe, und der deshalb Glauben schenkt, der Menschen so verändert, daß er durch die Liebe zur Tat wird, und *zum andern* aus dem Gehorsam des inkarnierten Christus mit genauen Kenntnissen der Nöte, Bedürfnisse, Methoden, Entwicklungen und Möglichkeiten dieser Welt, der wir diese Botschaft schuldig sind. Das ist freilich mehr als materielle und strukturverändernde Hilfe. Aber sie schließt das alles verpflichtend ein. „Die Diakonie der Kirche steht im eschatologischen Horizont, und das ist festzuhalten, je tiefer wir in die Unzahl weltlicher, sozialer Aufgaben hineingeführt werden, vor welche die soziale Umwälzung auch die Kirchen stellt ... Die Mühsal des von vielen Seiten angefochtenen ... christlichen Dienens können die Kirchen und die Christen nicht tragen, ohne auf den zu blicken, der die ganze Welt mit allen ihren Reichen Gott dem Vater zu Füßen legen wird. Der Dienst der Liebe ist ein Wahrzeichen dieses kommenden Sieges und der zukünftigen Herrschaft Christi" (H. D. Wendland in „Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft" S. 48/49).

Uppsala und die „Theologie der Revolution"

Einige Anmerkungen und kritische Fragen[1]

VON HANS-HEINRICH HIRSCHBERG

Welche Ansätze, Beiträge und Herausforderungen der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala weisen in die Richtung der neuen Konzeption ökumenischer Sozialethik, wie sie erstmalig auf der Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft entwickelt wurde? Gibt es in den Uppsala-Dokumenten Gesichtspunkte, die der Diskussion über die Theologie der Revolution weiterhelfen könnten? Und: An welchen Stellen muß jetzt nach Genf, Sagorsk und Uppsala die tiefergehende theologische Arbeit und Reflexion einsetzen, um all das Positive, das dort zum christlichen Handeln in den heutigen revolutionären Umwälzungen gesagt wurde, auch theologisch und biblisch begründen zu können?

Diese drei Fragen waren der Anlaß zu folgenden Anmerkungen, die bei einer ersten Durchsicht der Dokumente[1a] formuliert wurden und daher natürlich auch vorläufig und unvollständig sind. Sie wollen auch nicht mehr als eine erste Anregung eines Nicht-Teilnehmers für die weitere theologische Arbeit sein. Ehe aber einige Fragen für die Weiterarbeit formuliert werden, sollen zunächst die wichtigsten Äußerungen, die sich entweder auf die Genfer Konferenz und die folgende Diskussion beziehen oder in Richtung einer Theologie der Revolution herausfordern, zusammengefaßt werden. Diese Zusammenfassung geschieht wohl am zweckmäßigsten nach folgenden Gesichtspunkten:

1. Wie wurde in Uppsala das christliche Engagement in revolutionären Umbrüchen begründet? 2. Welche Gesichtspunkte wurden für den Wandel der ökumenischen Sozialethik geltend gemacht? 3. Wie wurde die Genfer Konferenz und die anschließende Diskussion beurteilt? 4. Welche offenen Fragen müssen noch geklärt werden? 5. Welches sind nach Meinung der Vollversammlung die wichtigsten Aufgaben der Christen und Kirchen angesichts der revolutionären Herausforderung?

I. SYSTEMATISCHE ZUSAMMENFASSUNG DER WICHTIGSTEN ÄUSSERUNGEN

1. Die Begründung christlichen Redens und Handelns im revolutionären Umbruch

Die mehrfach erhobene Forderung, die Christen sollten vor allem anderen die Begrenzung der Solidarität auf die eigene Nation durchbrechen und sich für eine

Beteiligung an einer weltweiten verantwortlichen Gesellschaft einsetzen, wird einerseits mit dem Hinweis auf den Schöpfungsauftrag und auf die Tatsache, daß ja alle Menschen zum Bild Gottes geschaffen sind, und zum andern durch den Hinweis auf das Reich Gottes, auf Jesu Tod am Kreuz für alle Menschen und auf den Heiligen Geist begründet.

Dafür ein Beispiel: „Der Heilige Geist mahnt uns durch die Ereignisse, und wenn wir heute eine Antwort auf den Appell der Dritten Welt geben wollen, müssen wir darauf gefaßt sein, daß Gott uns am Kragen packt, uns unerbittlich schüttelt und fragt: ‚Kain, was hast du mit deinem Bruder Abel gemacht?'" [2] Der Hauptgrund liegt aber in der Christusoffenbarung, vor allem in Jesu Opfer am Kreuz, durch das nicht eine Ideologie, sondern der Mensch an die erste Stelle gesetzt wurde. „In Christus ist Gott in unsere Welt mit ihren Strukturen hineingekommen und hat schon den Sieg über alle ‚Fürstentümer und Gewalten' errungen" [3].

Gerade weil Christus alles, auch die Strukturen unseres Denkens und Handelns überholt und neu macht, ist er unsere Hoffnung. Dabei ist aber auch der schmerzhafte Tod des Alten notwendig. Denn wenn wir uns in falscher Sicherheit wiegen, den Status quo verteidigen und keine neue Weltgemeinschaft aufbauen, kann das den Tod für alle bedeuten. „In ihrem Glauben an das kommende Reich Gottes und in ihrer Suche nach seiner Gerechtigkeit sind die Christen gefordert, am Kampf ... um größere soziale Gerechtigkeit und um die Weltentwicklung teilzunehmen" [4].

2. *Der Wandel in der ökumenischen Sozialethik*

a) Die Herausforderung

Sie geschah vor allem durch christliche Gruppen, die in extremen Situationen der Ungerechtigkeit, in denen andere Mittel versagten, die Gefahr und Schuld des Blutvergießens auf sich nahmen. Erwähnt werden der Widerstand gegen Hitler und die kubanische Revolution gegen das Batista-Regime, aber man könnte auch an Camillo Torres in Bolivien denken. Von den Christen, die an diesen Revolutionen teilnahmen, heißt es: „Wer diese verurteilt, sollte das durch solche Regimes hervorgerufene Blutvergießen und die ständige unachtsame Vernichtung von Menschenleben nicht vergessen, die durch Gegebenheiten der heutigen Gesellschaft ... verursacht wird" [5].

b) Prinzipien oder Situation

Die Konsultation von Sagorsk, die die Genfer Konferenz theologisch auswertete und ihr Ergebnis in Uppsala vorlegte, gelangte bei ihrer Beurteilung von Prinzipienethik einerseits und Kontextethik andererseits zu folgendem Ergebnis:

Die sogenannten ewigen Prinzipien werden zwar durch die rasch wechselnden Situationen relativiert, aber die biblische Wahrheit über Gottes Willen und Handeln kann nicht nur aus der Situation abgeleitet werden. Daher muß eine Methode der dialektischen Wechselwirkung (method of dialectical interaction) entwickelt werden, die sowohl dem Wort Gottes als auch den gegenwärtigen konkreten Problemen gerecht wird. In diesem Zusammenhang war die Auswertung von Genf von der eindeutigen Erkenntnis getragen, daß gerade die Christen für den Prozeß des Wandels offen sein sollten. Denn der Ruf des Evangeliums zu Buße und Erneuerung nötigt sie ja dazu, die bestehenden Ordnungen zu überprüfen und für bessere Strukturen sozialer Gerechtigkeit einzutreten.

c) Gottes Handeln in der Entwicklung

In einer Rede vor dem Plenum stellte Präsident Kaunda fest: „Die Entwicklung ist eine moralische Frage ... Sie stellt eine Herausforderung an das christliche Gewissen dar ...“ [6]. „Ein Ausweichen vor dieser von der gegenwärtigen Revolution und der überall in der Welt stattfindenden Veränderung geschaffenen Verantwortung gibt es nicht“ [7]. Während Kaunda die Entwicklung als Herausforderung an die Christen nur einfach konstatierte, versuchte dagegen der Bericht von der Beiruter Konferenz sie auch theologisch zu interpretieren: „Gott will, daß die Welt sich entwickelt“ [8]. Weil nach diesem Bericht alles, was wir Menschen tun, direkt zu Gottes unaufhörlichem Handeln in unserer Welt gehört, kann daher in ihm auch behauptet werden, daß Gott in der schon stattfindenden Entwicklung am Werk ist. Ja, die Welt des Wandels wird begrüßt, da man in ihr Gott ständig am Werk sieht. – Schon hier ist grundsätzlich zu fragen, wieso Gott in der Entwicklung am Werk ist und inwiefern er denn in der Welt wirkt. Hier ist m. E., ähnlich wie bei Shaull, das Problem, wie Gott in unserer Welt handelt, noch nicht genügend reflektiert. An diesem Punkt wird wohl sowohl die Kritik als auch die weiterführende Reflexion einsetzen müssen.

d) Die christologische Begründung der einen Menschheit

Das Bild der einen Menschheit wird in mehreren Beiträgen beschworen. Im Unterschied zu den andern meinte aber Dr. Barbara Ward in ihrer Rede, daß diese an sich säkulare Vorstellung durch den christlichen Glauben zu einem solchen Grad der Einheit und gegenseitigen Abhängigkeit komprimiert wird, daß nur der menschliche Leib eine adäquate Analogie dafür bildet: „Das Menschengeschlecht, das unter Christus, dem Menschensohn und zweiten Adam vereint ist, kann nur ... mit der totalen Einheit der menschlichen Person verglichen werden. ... Wenn wir dem Nationalismus, Rassenwahn und Stammesdenken verfallen, sind wir ebensowenig ‚Glieder eines Leibes‘ wie irgendeine andere Gruppe“ [9]. Barbara Ward versuchte also, den paulinischen Soma-Begriff in sozio-

logische und politische Kategorien zu übertragen. Dabei war sie aber nicht ganz konsequent, da sie einmal an die ganze Menschheit, dann aber wieder, wie besonders die letzten Sätze des Zitates zeigen, nur an die Christen dachte. Sie blieb wohl etwas in dem Dilemma stecken, das dadurch entsteht, daß ein für die christliche Gemeinde, also nur für eine bestimmte Gruppe geprägter Begriff auf die ganze Menschheit angewendet wird.

Immerhin ist aber damit ein Ansatz gegeben, der weiter ist als Shaulls Koinonia-Denken, das auf die kleine elitäre Gruppe christlicher Revolutionäre beschränkt bleibt, da hier Barbara Ward mit den Begriffen des Leibes (der natürlich schon bei Paulus sehr weit und umfassend konzipiert war) und des zweiten Adam gerade die Einheit der ganzen Menschheit in den Blick bekommen möchte. Übrigens wird dies in den meisten Beiträgen auch dadurch versucht, indem von allen christologischen Titeln in auffälliger Weise immer der des Menschensohnes bevorzugt wird. Diesem theologischen Problem, ob und inwiefern der paulinische Soma-Gedanke auf die ganze Menschheit ausgeweitet werden und Jesu universale Bedeutung für die ganze Menschheit durch die Vorstellungen und Begriffe des „Menschensohnes" und „zweiten Adam" adäquat ausgedrückt werden kann, wäre wohl noch weiter nachzugehen.

e) Arm und reich

Barbara Ward stellt den Christen zu diesem Punkt einige radikale Fragen, indem sie deren gegenwärtige Position mit der ursprünglichen Tendenz des christlichen Glaubens vergleicht. „Wir, die wir dem Menschensohn nachfolgen, der die Armen liebte ... und ... keinen Ort hatte, wohin er sein Haupt legen konnte, stellen fest, daß wir ... zu dem exklusiven Klub der Weißen gehören und unser Einkommen bis in die Stratosphäre steigt" [10]. „Wo können wir eine Beschränkung des göttlichen Planes entdecken und sagen, daß der große Reichtum der Erde hauptsächlich zum Wohl von zwanzig Prozent der Erdbewohner bestimmt ist? Wo finden wir denn das Wort Christi, das uns gebietet, den Hungernden zu essen zu geben — vorausgesetzt, daß sie in England wohnen, und die Nackten zu kleiden — vorausgesetzt, daß sie Deutsche sind, und den Obdachlosen Unterkunft zu geben — vorausgesetzt, daß es sich um Holländer handelt?" [11]

Es geht also Dr. Ward darum, daß die christliche Solidarität nicht mehr durch nationale Grenzen beschränkt wird. Darum geht es wohl auch Präsident Kaunda, der es — trotz aller Kritik — immerhin als ermutigendes Zeichen wertet, daß es andererseits auch und gerade die Christen sind, die schon erkannt haben, daß sich Gottesdienst nicht nur in priesterlichem Handeln und in Werken der Barmherzigkeit erschöpft und daß es sich bei diesen sozialen Problemen um ethische Fragen handelt, so daß sie sich auch stärker um diese Probleme kümmern müssen[12].

3. Kirche und Revolution[13]

a) Die theologische Diskussion nach Genf

Da der wichtigste säkulare Beitrag von Genf und Beirut, die Idee der einen Welt, bisher von den Nationen nicht akzeptiert wurde, fragte man sich in Uppsala, ob es nicht zu naiv war, die technische Revolution in den entwickelten Ländern und die sozio-politische Revolution in den Entwicklungsländern als gegenseitige Ergänzung zu betrachten, indem man die eine als Revolution der Möglichkeiten und die andere als eine Revolution der Bestrebungen verstand, so daß die Möglichkeiten der einen den Notwendigkeiten der anderen entsprachen. Man fand in Uppsala aber, daß diese Ansicht wohl doch verfrühtem Optimismus entsprungen war.

Das erste der beiden Jahre nach Genf, die von Anfang an für die Auswertung vorgesehen waren, war hauptsächlich mit der Veröffentlichung und Verbreitung der Konferenzdokumente ausgefüllt, während das zweite durch intensive Diskussion der Ergebnisse bestimmt war. In dieser Zeit wurde natürlich auch die Frage diskutiert, ob nicht in Genf die Theologie gänzlich vernachlässigt wurde. Dazu stellte aber Paul Abrecht in seinem Bericht über die Genfer Konferenz und die folgende Diskussion [13a] fest, daß natürlich die Theologie in Genf eine untergeordnete Rolle spielte, daß aber dies auch ihre eigentliche und sachgemäße Funktion sei und daß man gerade in Genf merkte, daß die Theologie nicht von irgendwelchen apriorischen Postulaten, sondern von ganz alltäglichen konkreten Situationen ausgeht.

Bei der theologischen Auswertung der Genfer Konferenz in Sagorsk gab es nach Abrecht drei verschiedene Gruppen. Die einen befürworteten aus theologischen Gründen die technologische Revolution, andere traten für das Prinzip der verantwortlichen Gesellschaft ein und dritte waren für eine Theologie der Revolution, indem sie meinten, daß die Christen heute theologisch darauf vorbereitet sein müßten, daß ihr Glaube sie zum Engagement im revolutionären Umbruch führen kann. Dennoch war man sich darin einig, daß die Möglichkeit eines theologischen Konsensus bestehe, und forderte gemeinsam, daß der christliche Glaube in einer Zeit revolutionären Wandels prophetischen Ausdruck finden müsse. Alle Gruppen waren sich auch darin einig, daß das Verhältnis von Ekklesiologie und Sozialethik noch systematisch untersucht werden müsse und daß man solche inoffiziellen Gespräche wie die Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft stärker ermutigen solle, da sie leichter als die offiziellen Organe des Ökumenischen Rates neue Wege beschreiten können.

b) Theologie und Revolution

Gerade dieses Problem hatte das größte Interesse erfahren und Reaktionen, die von Dankbarkeit bis zur Verdammung reichen, ausgelöst, wobei allerdings

die positiven Stimmen die negativen überwogen. In den meisten Beiträgen zu diesem Thema ging es hauptsächlich um drei Probleme: 1. um die theologische Analyse von Wesen und Ursache des revolutionären Umbruchs in der modernen Gesellschaft, 2. um das Problem der Gewaltanwendung und 3. um die revolutionäre Herausforderung der bisherigen ökumenischen Richtlinien für den sozialen Wandel.

Genf hat, das wird von Abrecht in seinem offiziellen Bericht als allgemein anerkannt festgehalten, die ökumenische Sozialethik für die neuen Probleme geöffnet und viele Meinungen und Positionen der Vergangenheit in Frage gestellt. Gerade das Konzept der verantwortlichen Gesellschaft, der Konflikt zwischen Kapitalismus und Kommunismus sowie der Wohlfahrtsstaat wurden als Hauptprobleme der ökumenischen Sozialethik von der Theologie der Revolution, von der Frage nach dem Humanum und von dem Problem der ökonomischen Weltentwicklung abgelöst.

Es genügt also nicht, wie auf der ökumenischen Konferenz für Entwicklungsfragen einfach zu behaupten, Entwicklung sei der neue Name für Friede, da ja die Entwicklung immer auch grundlegende Wandlungen mit sich bringt, ja auch Unordnung, sogar Revolution bedeuten kann. Denn oft ist ja die vielzitierte Ordnung nur ein Deckmantel für die Ungerechtigkeit eines Systems, so daß allein schon die Frage nach Gerechtigkeit bereits eine gewisse Beunruhigung und Unordnung hervorruft. Damit stehen wir in der Tat vor einer äußerst paradoxen Situation, die S. L. Parmar in seiner Einführung in den Entwurf der Sektion III so formulierte: „Können wir versuchen, diese offensichtlich paradoxe Situation zu verstehen, in der Unordnung und Revolution die neuen Namen für Frieden sind?" [14]

4. Die offenen Fragen

In Uppsala wurde die Sagorsker Erkenntnis bestätigt, daß nämlich die Christen sich einerseits mit denen, die für neue Strukturen sozialer Gerechtigkeit kämpfen, identifizieren und auch das Erwachen des menschlichen Geistes in den revolutionären Bewegungen verstehen müssen, daß sie aber andererseits auch zur gleichen Zeit den Beteiligten helfen müssen, den *ambivalenten Charakter* des revolutionären Prozesses zu sehen. Das entscheidende Problem besteht ja darin, die Mittel der Macht und Gewalt unter moralischer Kontrolle zu halten, damit die humanen Ziele der Revolution nicht unglaubwürdig werden.

Die Frage nach *Macht und Gewalt* taucht aber nicht erst bei den revolutionären Handlungen, sondern schon viel früher auf. Denn Macht und Gewalt werden ja auch schon in den alten Strukturen laufend angewandt. „Es wird uns immer deutlicher, daß die gegenwärtige Wirtschaftsordnung in der Tat vielen Menschen dauernd . . . Gewalt antut. Wenn wir nichts dagegen unternehmen, sind auch wir

dafür verantwortlich" [15]. Wie verhalten sich aber nun Macht und Gewalt zueinander? Darauf antwortet der angenommene Bericht der Sektion VI: „Gewalt ist der zerstörerische Machtgebrauch. Rassismus und ethnische Diskriminierung berauben Menschen ihrer Rechte. Wo immer das geschieht, müssen alle anderen Menschen ihre Macht einsetzen, um die Menschenwürde zu verteidigen und ungerechte Ordnungen zu verändern" [16]. „Wenn etwas mit Gewalt erworben wurde, besteht die Neigung, es mit Gewalt zu erhalten. ... Revolutionen sind gewöhnlich Reaktionen gegen herrschende Gewalttätigkeit, wo andere Möglichkeiten zur Veränderung versagt werden. Christlicher Machtgebrauch zielt darauf ab, den Kreis zu sprengen, in dem Gewalt neue Gewalt gebiert" [17].

Mit all dem ist nun die Frage nach dem *Humanum* gestellt. Denn das wurde eben in Uppsala m. W. nirgends näher ausgeführt, worin nun eigentlich das wesenhaft Menschliche besteht, das auch in den heutigen Weltorganisationen, im Wandel der Sozialstrukturen und in den angedeuteten revolutionären Prozessen nicht nur verstanden, sondern auch festgehalten werden soll. Das hängt sicher damit zusammen, daß sinnvolle Antworten — wie H. E. Tödt in Sagorsk gezeigt hat [18] — eben immer nur anhand konkreter Probleme gegeben werden können, zu deren Beantwortung der Dialog mit den andern Disziplinen unbedingt notwendig ist. Immerhin finden sich aber unter den Äußerungen über die Aufgaben der Christen einige Hinweise, wie nun in den einzelnen Bereichen das Humanum praktisch festgehalten werden kann.

5. Die Aufgaben

Die Kirche hat, wie in Uppsala immer wieder festgestellt wurde, die Aufgabe, für eine weltweite verantwortliche Gesellschaft zu arbeiten und aus der Selbstzufriedenheit zur Umkehr und Reue aufzurufen. „Angesichts der Nöte der Welt selbstzufrieden zu sein bedeutet, der Häresie schuldig zu werden" [19]. Daher soll die Kirche in ihren Äußerungen die biblische Sicht der einen Menschheit herausarbeiten und zeigen, was das praktisch für die weltweite Solidarität aller Menschen und für die gerechte Güterverteilung bedeutet. Dabei wird vor allem an die prophetische und kritische Rede der Kirche appelliert, die auch darin bestehen muß, daß sie ihre eigenen Strukturen kritisch überprüft und sich dem Wandel aussetzt. Aber auch an allen anderen radikalen Strukturveränderungen, die zur Erreichung größerer sozialer Gerechtigkeit notwendig sind, soll sie sich verantwortlich beteiligen.

Das kann praktisch z. B. durchaus so aussehen, wie es Barbara Ward formulierte: „Die Bereitstellung von 1% unseres Bruttosozialproduktes für die Entwicklungshilfe, veränderte Handelsstruktur ... werden ... unsere eifrige Antwort auf den Befehl des Herrn, die Hungrigen zu speisen und Gott selbst in diesen seinen Geringsten zu finden" [20]. Während dies alles aber mehr für die

Kirchen in den entwickelten Ländern gilt, sollten die Kirchen in den Entwicklungsländern die Sache der Entrechteten vertreten, öffentlich Stellung nehmen und für die Notwendigkeit revolutionären Wandels eintreten.

Die wichtigste Aufgabe der Kirchen und Christen besteht aber in der kritischen Funktion, die revolutionären Bewegungen schöpferisch zu durchdringen und sie von ihrer anarchistischen Tendenz zu befreien. Gerade darin könnte heute die Salz- und Sauerteigfunktion der Christen bestehen, nicht nur darin, eine moralische Weltgemeinschaft zu schaffen. Die Aufgabe der Theologie wurde in Uppsala dahingehend formuliert, daß sie alle diese Fragen gemeinsam mit Fachleuten aus Verwaltung, Industrie und Technik lösen muß. Will sie zur Frage des Humanum Hilfreiches beitragen, dann muß sie nicht nur zu den Ursachen revolutionären Wandels Stellung nehmen, sondern sich auch über Bedeutung und Zielsetzung des Erwachens der Völker der ganzen Welt, die ja auf ihre eigene Weise nach dem Humanum suchen, klarwerden.

Soweit die wichtigsten Äußerungen, die sich auf die „Theologie der Revolution" beziehen oder eine solche neue sozialethische Konzeption herausfordern. Nachdem schon an einigen Punkten angedeutet wurde, wo die theologische Kritik einsetzen muß, soll nun anhand einiger Fragen aufgezeigt werden, in welche Richtung jetzt die theologische Nacharbeit gehen und mit welchen Fragen sie sich intensiv beschäftigen müßte.

II. EINIGE FRAGEN FÜR DIE THEOLOGISCHE NACHARBEIT

1. *Auf biblisch-dogmatischem Gebiet*

a) Die Revolution durch Christi Sieg

Wieweit gilt eigentlich jetzt schon Christi Sieg über die Welt? Ist dieser Sieg wirklich schon endgültig? Manche unreflektierten Äußerungen klingen jedenfalls fast danach, als ob die Spannung zwischen dem „schon jetzt" und dem „noch nicht" nicht mehr ganz durchgehalten würde. Inwiefern ist denn Christus „a revolutionary reality"? Das wird zwar in einem Zitat behauptet[21], aber leider nicht begründet. Dabei wäre es äußerst wichtig zu klären, was eigentlich das Revolutionäre an ihm ist. Liegt es in seiner Person oder in seiner Verkündigung begründet? Ist es sein Tod am Kreuz oder seine Auferstehung? Wobei natürlich noch weiter zu fragen wäre: Wieso ist es Wirklichkeit, und für wen?

b) Der Menschensohn und die eine Menschheit

Es ist zu begrüßen, daß versucht wurde, die Konzeption der einen Menschheit auch christlich bzw. christologisch zu begründen. Dabei ist aber zu fragen, ob Jesu universale Bedeutung für die ganze Menschheit gerade mit dem jüdisch-apokalyptischen Begriff des Menschensohnes (der in den Uppsala-Dokumenten

von allen christologischen Titeln am häufigsten gebraucht wird) und der paulinischen Vorstellung des zweiten Adam sachgemäß ausgedrückt werden kann. Weiter ist zu fragen: Ist denn die Menschheit, die von Christus nichts weiß und wissen will, auch Leib *Christi*? Und wenn ja, inwiefern? Es handelt sich hier tatsächlich um einen Ansatz, der wesentlich weiter ist als die Koinonia-Vorstellung bei Shaull, die auf die kleine elitäre Gruppe der neuen Revolutionäre beschränkt bleibt. Nur müßte die christologische Begründung der einen Menschheit noch gründlich theologisch durchdacht werden, wobei natürlich in erster Linie das Verhältnis Menschensohn – Mensch – Menschheit zu klären wäre.

c) Reich Gottes und soziales Handeln

Immer wieder wird in den grundsätzlichen Erklärungen darauf hingewiesen, daß der Glaube an das kommende oder schon anbrechende Reich Gottes die Christen dazu dränge, sich auch am Kampf um größere soziale Gerechtigkeit zu beteiligen[22]. Abgesehen davon, daß in diesen Äußerungen präsentische und futurische Eschatologie völlig unverbunden und unausgeglichen nebeneinanderstehen, wäre wohl noch die soziale Relevanz der Basileia-Verkündigung Jesu näher zu untersuchen. Weiter ist völlig unklar, inwiefern uns der Heilige Geist durch die Ereignisse mahnt[23]. Äußerungen dieser Art scheinen theologisch noch genauso ungenügend reflektiert zu sein wie die Auffassungen Richard Shaulls über Gottes Handeln in der Geschichte. Man wird ja nicht einfach aus dem Grad der Dynamik irgendeines Geschehens oder aus der Häufung und Intensität von Ereignissen auf den Grad schließen dürfen, in dem Gott daran beteiligt ist. Gerade für eine „Theologie der Revolution" wäre aber eine Klärung des Problems, ob, wie und inwiefern Gott in der Geschichte handelt, von allergrößter Wichtigkeit.

d) Die Kategorie des Novum

Daß die bisher genannten Punkte alle auf diese Frage hinzielen, liegt wohl nicht nur an der Losung der Vierten Vollversammlung „Siehe, ich mache alles neu", die auch die Aussagen ihrer Botschaft stark beeinflußt hat[24], sondern vielleicht auch mit an Shaulls Ansatz, bei dem ja, in diesem Punkt von Ernst Bloch herkommend, die Kategorie des Novum eine große Rolle spielt. Im Blick auf die Uppsala-Texte wäre nun zu fragen: Wie ist das Novum der neuen Schöpfung in Christus, die ja immer als Begründung für unsere menschliche Erneuerung, für den neuen Menschen wie für die neue Gesellschaft, angeführt wird, zu verstehen? Wie verhält sich dieses Neue zum Alten? Gibt es da überhaupt noch eine Kontinuität und worin besteht sie? Überdies ist grundsätzlich zu fragen: Wieweit ist diese neue Schöpfung schon Gegenwart, wieweit ist sie noch Zukunft? In den theologischen Äußerungen scheint mir das Verhältnis von Gegenwart und Zukunft noch nicht ganz geklärt zu sein. Für unsern Zusammenhang

wäre es aber unbedingt notwendig zu wissen, wo nun eigentlich die treibende Kraft liegt, und wie weit die Zukunft schon unsere Gegenwart bestimmt.

e) Der Begriff der „Entwicklung"

Der theologische Aspekt der Entwicklung bedarf noch genauerer Erläuterung, wobei natürlich erst einmal zu klären wäre, ob es überhaupt einen theologischen Entwicklungsgedanken gibt. Wenn ja, dann wäre wieder zu fragen, worauf er sich gründet und ob es im Alten oder Neuen Testament Ansätze für eine theologische Entsprechung des Entwicklungsgedankens gibt. Welche Ansätze biblischer Art wären das, und welche Unterschiede bestünden dann zwischen dem biblischen und dem modernen säkularen Entwicklungsgedanken? So wäre z. B. der Einleitung des Berichtes über Beirut die Frage zu stellen, woraus denn hervorgeht, daß es Gottes Wille ist, daß die Welt sich entwickelt, oder woher es denn eindeutige Gewißheit gibt, daß er in der gegenwärtigen Entwicklung am Werk ist.

2. Auf sozialethischem Gebiet

a) Das Konzept der verantwortlichen Gesellschaft

Diese sozialethische Konzeption taucht auch nach Genf und trotz Genf in den Uppsala-Dokumenten immer wieder auf. Sie wurde also keineswegs von einer „Theologie der Revolution" abgelöst, wohl aber in ihrer Bedeutung für die eine Menschheit, die in arm und reich und in schwarz und weiß gespalten ist, entfaltet. Es müßte aber noch genauer untersucht werden, in welchem Umfang und in welchem Zusammenhang diese bisherige sozialethische Konzeption in Uppsala noch (oder wieder) auftaucht und ob sie nicht doch durch Genf eine Verschiebung oder andere Nuancierung erfahren hat.

b) Das Humanum

Was H. E. Tödt in Sagorsk dazu sagte und im Bericht von Paul Abrecht erwähnt wurde, sollte unbedingt weiter verfolgt werden. Es müßte aber noch zu dem, was in Uppsala über den Menschensohn, den zweiten Adam, den neuen Menschen und die erneuerte Menschheit gesagt wurde, in Beziehung gesetzt werden. Vor allem wurde durch Uppsala die brennende Frage noch nicht befriedigend beantwortet: Wie kann das Humanum praktisch von den Christen im revolutionären Prozeß festgehalten werden? Wie können sie es erreichen, daß Macht und Gewalt nicht wieder eskalieren und sich ohne Rücksicht auf den Menschen durchsetzen? Wie kann der Mensch, sowohl der, der an der Durchführung der Revolution beteiligt ist, als auch der, gegen den sie gerichtet ist, im revolutionären Prozeß Mensch bleiben, und wie können die Christen durch ihre Teilnahme das erreichen? Von der Beantwortung dieser Fragen wird wohl einiges für die Weiterentwicklung einer Theologie der Revolution abhängen.

ANMERKUNGEN

[1] Nach Fertigstellung dieses Beitrags erschien im Verlag Christian Kaiser, München, der erregende Bericht von Helmut Gollwitzer „Die reichen Christen und der arme Lazarus. Die Konsequenzen von Uppsala", auf den hier zwar nicht mehr eingegangen werden konnte, aber noch ausdrücklich hingewiesen werden soll.

[1a] Die Zitate beziehen sich – falls nicht anders angegeben – auf den offiziellen Bericht des Ökumenischen Rates der Kirchen „Bericht aus Uppsala 68", herausgegeben von Norman Goodall, deutsche Ausgabe besorgt von Walter Müller-Römheld, Genf 1968. Die in diesem offiziellen Dokumentenband nicht enthaltenen Vorträge und Berichte werden nach den vervielfältigten Dokumenten der Vollversammlung zitiert.

[2] André Philip, Einführung in den Entwurf der Sektion III, a.a.O. S. 39.

[3] Angenommener Bericht der Sektion III, I/2, a.a.O. S. 46.

[4] ibd.

[5] Angenommener Bericht der Sektion VI, Nr. 17, a.a.O. S. 98.

[6] Kaunda, Reiche und arme Nationen, Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Nr. 11/68, S. 13; Junge Kirche, 11/68, S. 618 ff.

[7] ibd, S. 16.

[8] Sonderbericht Dokument Nr. 1, S. 3, Punkt 6 (vervielfältigtes Dokument der Konferenz).

[9] Barbara Ward, Reiche und arme Nationen, Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Nr. 13/68, S. 17.

[10] ibd. S. 17. [11] ibd. S. 17.

[12] vgl. Kaunda, die reichen und die armen Nationen, Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Nr. 11/68, S. 2.

[13] Zu diesem Thema vgl. besonders das wichtige Kapitel „Revolution als Thema christlicher Sozialethik" in dem unter Anmerkung [1] erwähnten Buch von H. Gollwitzer, S. 74 ff., sowie auch den nach Fertigstellung dieses Aufsatzes erschienenen Beitrag von Jürgen Moltmann „Gott in der Revolution", Evangelische Kommentare, 10/68, S. 565 ff.

[13a] vgl. Paul Abrecht, Report to the Uppsala Assembly on The World Conference on Church and Society and the Subsequent Discussion in the Churches (vervielfältigtes Dokument der Konferenz).

[14] a.a.O. S. 43.

[15] Angenommener Bericht der Sektion VI, Nr. 13, a.a.O. S. 97.

[16] ibd.

[17] ibd. Nr. 15.

[18] vgl. W.-D. Marsch, „Sagorks – zwischen Genf und Uppasala", Ökumenische Rundschau, 17/3, Juli 1968, S. 302 f.

[19] Angenommener Bericht der Sektion III, V/29, a.a.O. S. 53.

[20] Barbara Ward, Reiche und arme Nationen, Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Nr. 13/68, S. 18.

[21] Paul Abrecht, Section III, Document No. 3, p. 20 (vervielfältigtes Dokument der Konferenz; englisch).

[22] So z. B. im angenommenen Bericht der Sektion III, I/4, a.a.O. S. 46.

[23] So z. B. André Philip, Einführung in den Entwurf von Sektion III, a.a.O. S. 39: „Der Heilige Geist mahnt uns durch die Ereignisse . . ."

[24] Botschaft der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, a.a.O. S. 1; vgl. besonders die Äußerungen über den neuen Menschen, die neue Menschheit, die erneuerte Gesellschaft und die Vorwegnahme des Reiches Gottes.

Christliche Verantwortung in einer Welt des Unfriedens und der Spannung

Bemerkungen zu Sektion IV

VON ULRICH SCHEUNER

1. Grundlagen der sozialethischen Stellungnahme in der ökumenischen Arbeit

In der Wirksamkeit des Ökumenischen Rates stand seit jeher neben der Bewegung zu größerer Einheit der Kirchen in der Gemeinschaft des Glaubens der Ausdruck ihrer Gemeinsamkeit in der Stellungnahme zu den drängenden Fragen der Zeit im gesellschaftlichen Leben. Die Integration beider Fragenbereiche ist freilich niemals ganz gelungen, und auch in der Gegenwart sind die Fundamente einer ökumenischen sozialethischen Aussage noch in vielen Punkten ungesichert[1]. Aber seit Amsterdam (1948) hat sich eine Grundlage gemeinsamen Denkens entwickelt, stark geprägt von dem auf den Ausdruck des christlichen Zeugnisses im tätigen Handeln ausgerichteten angelsächsischen Denken[2]. Die Hoffnung auf eine die Welt einende fortschrittliche Gesellschaftsgestaltung im Zeichen der „responsible society" durchdrang noch die Bekundungen von Evanston (1954), die zuerst den Nöten der unterentwickelten Nationen einen Abschnitt widmeten[3], und Neu-Delhi (1961), wo man begann, über eine zu stark am westlichen Bilde hängende Sicht hinwegzukommen, und wo die Verschmelzung des Weltrates mit dem Missionsrat die Tür öffnete zu einem neuen Bewußtsein der weltweiten Verbreitung, Aufgabe und Mission der Christenheit. Von da aus führt eine unmittelbare Linie zu der verstärkten Bemühung der ökumenischen Gemeinschaft um die Probleme der Entwicklungsländer, die in der Konferenz für „Kirche und Gesellschaft" (1966) gipfelte und weiter in der Wahl der Probleme der Weltentwicklung als Schwerpunkt der sozialethischen Auseinandersetzung auf der Konferenz in Uppsala sich auswirkte.

Es gehört freilich nun zu den gesicherten Grundlagen ökumenischen Denkens, daß der Christ gerufen ist, sein Zeugnis auch im Dienst an den Fragen des sozialen Lebens zu erbringen[4]. In der Dokumentation von Uppsala wird dieser Dienst des Christen an seinen Mitmenschen (Sektion II, Ziffer III, 3, S. 33/34)[5], sein Betroffensein von dem Leiden des Nächsten und die Verantwortung gerade der einflußreichen Nationen (Sektion VI, Ziffer 12–16, S. 96/97) klar zum Ausdruck gebracht. Alle Sektionsberichte durchzieht immer wieder der Gedanke, daß es darauf ankommt, ihre Aussagen bis hinab zu den Ortsgemeinden zu hören und zu verwirklichen[6].

Besteht also Einigkeit in dem Verlangen nach einer aktiven ethischen Haltung und Aktion der Christen, so führt die Frage nach einer theologischen Begründung des gesellschaftspolitischen Eintretens der Kirche auf die Vielfalt und Differenz der theologischen Einstellung unter den Mitgliedern des Ökumenischen Rates wie innerhalb der modernen theologischen Diskussion überhaupt. Das hat sich ungeachtet des starken Hervortretens der — in sich keineswegs übereinstimmenden[7] — Bekundungen zur Theologie der Revolution auf der Genfer Konferenz 1966 und seither deutlich gezeigt. Unverkennbar ist gegenüber dem Abstand der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre zu einer christlichen Aussage in Fragen der Gesellschaft und der Haltung einer individuellen Situationsethik eine verschiedenen heutigen Richtungen der Sozialethik gemeinsame Neigung, die Verflochtenheit des Christen in seine soziale Umwelt und seine Verantwortung für die gesellschaftliche Entwicklung stark zu betonen[8]. In der Klärung theologischer Grundfragen hat auch Uppsala nicht weitergeführt; in den sozialethischen Problemen gewidmeten Sektionen III und IV standen die sachlichen Fragen im Vordergrund. Die der Sektion IV — wie in den vorbereitenden Sektionsentwürfen vorgesehen — vorgeschaltete theologische Einleitung, von der Hand Wilhelm Niesels in Uppsala grundlegend neugestaltet, enthält in christologischer Sicht eine Begründung des Eintretens der Christen für Gerechtigkeit und Versöhnung unter dem Anruf von Gottes Wort, im Hinweis auf die Versöhnung als die Frieden und Gerechtigkeit ermöglichende Tat[9]. Eine Aussage zur Grundlegung sozialethischer Forderungen im einzelnen konnte in einer solchen Einführung nicht gegeben werden. Über den grundlegenden Appell an das christliche Gewissen geht auch nicht der provokative Satz hinaus, den Visser 't Hooft, ausgehend von Gottes Liebe für die ganze Menschheit und der Einheit der Menschheit, aussprach: „Es muß klar werden, daß Glieder der Kirche, die ihre Verantwortung für die Bedürftigen in irgendeinem Teile der Welt nicht anerkennen, ebenso der Häresie schuldig sind, wie jene, die einen Glaubensartikel leugnen." [10] In der sozialethischen Grunddiskussion ist Uppsala nicht über Genf hinausgegangen. Die Theologie der Revolution — hier liegt freilich eine neue Tatsache vor — hat nur eine vorsichtige und auch kritische Aufnahme gefunden.

Man muß die Dokumente von Uppsala auch im rechten Verhältnis zu den Texten des II. Vatikanischen Konzils sehen. Dort durch lange Vorarbeit geprägte Lehraussagen von hoher Präzision, aber auch weitgehender Abstraktion. Hier dagegen die Ergebnisse einer in kurzer Zeit geführten intensiven Diskussion, die nach der Struktur des Ökumenischen Rates und dem Wesen einer Vollversammlung keine Festlegungen sein wollen, sondern nur den Stand des christlichen Denkens zu einer bestimmten Zeit festhalten, Grundfragen erörtern, Lösungen und Impulse aufweisen sollen. Vielfalt der Auseinandersetzung und Erfahrung kommt daher in den ökumenischen Berichten reicher zur Anschauung, sie sind

unmittelbarer in der Anschauung und Problemstellung, vor allem kennzeichnet sie eine Offenheit des Denkens[11]. Dennoch haben die Berichte im Gang der ökumenischen Arbeit ihre Bedeutung. Sie halten, gerade auch im Abstand früherer Versammlungen, einen Stand der ökumenischen Diskussion fest und können Richtlinien auch für die Weiterarbeit im ökumenischen Kreise wie in den Mitgliedskirchen geben. Es ist daher erfreulich, daß die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland in Spandau im Oktober 1968 bereits Impulse aus Uppsala aufgenommen hat.

Man wird freilich die an der Genfer Konferenz geübte Kritik, sie habe in zu knapper Zeit zu schwere und umfassende Probleme bewältigen müssen[12], auch den Ergebnissen in Uppsala nicht ersparen können. Den Sektionen standen von 16 Arbeitstagen nur die Tage vom 9. bis 13. Juli — und auch diese nicht ganz — zur Verfügung. Der Anlauf einführender Vorträge — wenn auch klar auf die Schwerpunkte gezielt — war zu lang und die Teilnehmerzahl in den Sektionen zu groß, um eine gestraffte Arbeit leicht zu machen, und gewisse Mängel der Berichte — glättende Aussagen, allgemeine Formeln — finden hier ihren Grund. Auf der anderen Seite war die Vorarbeit für Uppsala gründlicher als früher. Insbesondere lagen allen Sektionen Grundentwürfe für ihre Berichte vor[13]. Als Folgerung wird man nur auf die Notwendigkeit ökumenischer Studienarbeit hinweisen können, auf eine andere Zeitdisposition künftiger Versammlungen, vielleicht auch auf andere Methodik der Sektionsarbeit.

2. Auseinandersetzung mit der voraufgehenden Diskussion

Die politischen und sozialen Fragenbereiche waren in Uppsala auf zwei Sektionen verteilt. Für Sektion III, über die hier nicht zu berichten ist, war die Erörterung der Probleme der Entwicklung der noch nicht industrialisierten Länder, des Gegensatzes zwischen Nord und Süd, zwischen reich und arm, vorgesehen, während Sektion IV der Rest der die internationale Ordnung berührenden Probleme unter dem Titel „Auf dem Wege zu Gerechtigkeit und Frieden in internationalen Angelegenheiten" zugewiesen war. Maßgebend dürfte wohl der Umstand gewesen sein, daß auf diese Weise das Thema der Entwicklungsländer einen entscheidenden Schwerpunkt auf der Konferenz erhielt. Darauf waren schon die einführenden Vorträge zugeschnitten. Unzweifelhaft lag in dieser Anordnung für die IV. Sektion eine gewisse Schwierigkeit, den verbleibenden Teil der Fragen der internationalen Ordnung zu einem Ganzen zusammenzufassen. Sie hat das dadurch versucht, daß sie sich auf einige Hauptprobleme konzentriert hat, auf Frieden und Krieg, die Struktur der internationalen Ordnung und die Sicherung der menschlichen Person. Der Sektionsbericht IV enthält aber auch einen Abschnitt zur wirtschaftlichen Gerechtigkeit, der in das Feld von Sektion III

hinübergreift, aber hier kürzer behandelt werden kann, da er gegenüber der Abteilung III keine wesentlichen eigenen Züge enthält.

Für ihren Themenkreis konnte die Sektion IV auf vielen früheren Arbeiten des ökumenischen Bereichs aufbauen. Die Ablehnung des Krieges, des atomaren Krieges im besonderen, hat der Ökumenische Rat in vielen Erklärungen bekundet, und die Arbeit der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (K.K.I.A.) ist über die letzten 20 Jahre praktisch dieser Haltung verpflichtet gewesen. Ebenso hat die K.K.I.A. durch die Jahre an der Ausarbeitung der Konventionen zum Schutz der Menschenrechte in den Vereinten Nationen aktiven Anteil durch beratenden Einfluß genommen. Soweit die Genfer Konferenz über „Kirche und Gesellschaft" zu Friede und Sicherheit Stellung genommen hat, hat sie außer einer schärferen Aussage gegen den nuklearen Krieg („gegen Gottes Willen und das Größte aller Übel")[14] und einer positiven Äußerung zum Regionalismus wenig neue Gedanken geäußert; diese Fragen lagen für sie mehr am Rande. Der Bericht der Sektion IV von Uppsala steht daher mit der Genfer Konferenz in loserem Zusammenhang als Sektion III.

Nach einer Richtung hin zeichnet sich in beiden Sektionen eine gewisse Wendung ab. Die Formel der „responsible society", zwar von erheblicher Flexibilität und im Laufe der Zeit gelöst von anfänglichen Bindungen an westlich-demokratische Ideen und stärker auf die Bewirkung sozialen Fortschritts orientiert, auch ergänzt durch den Gedanken der Bewältigung des „rapid social change"[15], wurde doch schon von manchen als zu wenig dynamisch empfunden[16]. Sie ist jetzt keineswegs aufgegeben, aber es tritt nun die Forderung der sozialen Gerechtigkeit mehr in den Vordergrund. An einer Stelle der Berichte, in Sektion II (Ziffer 2, S. 30), sehen wir eine neue Bezeichnung erscheinen. Im Zusammenhang mit den revolutionären Strömungen der Gegenwart wird von der Sehnsucht nach einer „gerechten Gesellschaft" (just society) gesprochen, die überall in der Welt Revolutionen verursache. Der Ausdruck stellt keine glückliche Prägung dar. Der Christ erwartet in dieser Welt keinen Endzustand voller Gerechtigkeit und bleibt sich bewußt, daß gesellschaftliche Verhältnisse einen fließenden Charakter tragen und immer wieder nach Reform rufen werden. Das Wort könnte der Meinung Nahrung geben, es ließe sich mit dem Eintritt revolutionärer Umwälzungen ein sozialer Zustand erreichen, der dann stabil bleiben würde; solche Tendenzen, sich selbst als unveränderlich darzustellen, sind manchen revolutionären Bewegungen unserer Zeit nicht fremd. Entscheidend bleibt das Streben nach höherer Gerechtigkeit, und in diesem Sinne verwendet Sektion IV (Ziffer 5, S. 63) richtiger den Ausdruck „gerechtere Gesellschaft" (a more just society).

Die Forderung der Gerechtigkeit bezieht sich indes nicht nur auf die innere Ordnung eines Landes, sie gilt auch für das Zusammenleben der Völker. Hier spricht Visser 't Hooft von dem „problem of international social justice" und

stellt damit klar, daß Hilfe für die Entwicklungsländer nicht länger mehr als Unterstützung aufgefaßt werden sollte, sondern als Erfüllung einer Forderung der Gerechtigkeit. So wie heute im Innern der Staaten ein sozialer Ausgleich als notwendig und gerecht angesehen wird, so muß sich die Einsicht durchsetzen, daß in einer als Einheit lebenden Welt nicht minder das Gebot des Eintretens zugunsten der weniger entwickelten Länder eine moralische Pflicht ausdrückt. Die Völker stehen sich nicht mehr isoliert und fremd gegenüber, sondern es besteht eine Verantwortung der Gemeinschaft der Nationen für die gesamte Menschheit. In diesem Sinne wird in Sektion IV (Ziffer 30, 32, S. 70/71) von dem Verlangen nach „wirtschaftlicher Gerechtigkeit" gesprochen.

Über den Ruf nach größerer sozialer Gerechtigkeit war die Genfer Konferenz in ihrer Stellungnahme zur revolutionären Wandlung hinausgegangen. In dem gedankenreichen Abschnitt des Berichts der zweiten Sektion „Das Recht in einem revolutionären Zeitalter" wurde die Revolution im Zusammenhang des Rechts gesehen. Der Betonung der dynamischen, auf Fortbildung gerichteten Seite rechtlicher Formung folgt die Anerkennung einer christlichen Mitwirkung bei revolutionärer Entwicklung, aber mit dem Hinweis auf die Achtung vor den Menschenrechten[17]. Und an anderer Stelle wird die Situation des Christen geschildert, der gegenüber einer ungerechten Ordnung, die keine Änderungsmöglichkeit in sich bietet, zum Widerstand schreitet. Gegenüber einer Ordnung, die in ihrem Bestand Unterdrückung und damit unsichtbare Gewalt (violencia blanca) übt, wird die Teilnahme an der Gewalt als äußerstes Mittel begründet[18]. Auf die Gefahr der Unkontrollierbarkeit jeder Gewalt wird indes hingewiesen.

Die Diskussion zur Theologie der Revolution, die sich in den letzten Jahren freilich weniger solchen Äußerungen als den Darlegungen der theologischen Lehre von Shaull anschloß, hat ebenso die in dem Dynamismus der Revolutionsforderung liegende säkulare Reich-Gottes-Erwartung verdeutlicht, wie die an die christliche Ethik gerichtete Frage, ob sie in ihrem Denken an eine geordnete Gesellschaft die Dimension der Zukunft und der Veränderung genügend in sich aufgenommen hat. Es konnte nicht erwartet werden, daß diese Auseinandersetzung in der Vollversammlung oder den Sektionen hätte aufgegriffen werden können. Gegenüber manchen Erwartungen jüngerer Teilnehmer hat die Versammlung in Uppsala dort, wo sie auf Fragen des revolutionären Wandels eingegangen ist — und das ist in vier Sektionen (II, III, IV, VI) geschehen — in ausgewogener und die christliche Verantwortung betonender Weise Stellung genommen. Neben einer kurzen Erwähnung in der Sektion II (Ziffer 2b, S. 30) stehen die wichtigsten Aussagen in den Sektionsberichten III und IV. Ausgangspunkt bildet die Erkenntnis, daß in vielen Ländern eine durchgreifende soziale Veränderung nötig ist und daß das Beharren auf bloßer Erhaltung hier auch Schuld bedeuten kann[19]. Die revolutionäre Handlung wird als Folge einer er-

starrten Bewahrung des Bestehenden gesehen, zugleich aber wird auch klar ausgesprochen, daß gewaltsame Veränderungen, moralisch gesehen, zweideutig bleiben[20]. Die Schwere und Verantwortung der Entscheidung unter der Spannung politischer und wirtschaftlicher Ungerechtigkeit wird in Sektion IV (Ziffer 30, S. 70) dahin ausgedrückt: „In solchen Verhältnissen kommen Gewalt und passives Nichthandeln gleichermaßen unter Gottes Gericht"[21]. Diese Äußerungen erblicken also nicht im Sinne der Theologie der Revolution die Erneuerungen schlechthin als die gebotene transzendierende Haltung des Christen, sondern geben wohl im äußersten Fall den Weg zu revolutionärer Änderung frei, aber rücken die ernste ethische Verantwortung, vor allem gewaltsamen Handelns, klar ins Licht.

Diese Äußerungen hätten an Weite und Tiefe gewonnen, wenn sie, wie dies in Genf geschehen war, auch stärker den Blick auf die Theologie des Rechts geöffnet hätten. Dann wäre deutlich geworden, daß man von revolutionärem Umbruch nicht sprechen kann, ohne die Funktion des Rechts als Ordnungsmacht wie als Mittel gestaltender Veränderung vor Augen zu haben[22]. Nur in zwei kurzen Sätzen hat der Verfasser dieser Zeilen in Sektion IV wenigstens einen Hinweis auf die Bedeutung des Rechts in diesem Zusammenhang einfügen können (Ziffer 39, S. 73). Es heißt dort: „Der Beitrag des Rechts zu internationaler Ordnung und Gerechtigkeit hat nicht nur eine bewahrende und stabilisierende Funktion, er spielt auch eine dynamische und konstruktive Rolle. Rechtssetzungen und internationale Verträge weisen den Doppelaspekt des Rechts als einer Macht der Ordnung wie auch des Wandels und der Reform auf." Wenn der Gedanke der sozialen Gerechtigkeit so stark hervorgerückt wird, so werden damit nicht nur ethische Fragen angesprochen, sondern auch die Gestaltung menschlichen Rechtes berührt. Revolution und Gewalt bedeuten Bruch bestehenden Rechts; sie weisen daher auf jene Probleme hin, die Rechtslehre und Theologie auch früher unter dem Gesichtspunkt des Widerstandes behandelt haben. Im Rahmen der Versammlung von Uppsala ist dieser Bereich noch einmal bedeutsam aufgenommen worden in dem Bericht der von Helmut Simon geleiteten Kommission zur Fortführung der Arbeiten der Konferenz „Kirche und Gesellschaft". Hier wird (Ziffer 15–16), ausgehend von der Rechtsfremdheit des christlichen Denkens, dargelegt, daß die Überwindung der Gewalt innerhalb der Staaten wie im internationalen Felde eine wirksame rechtliche Ordnung voraussetzt. Es wird auf die Notwendigkeit verwiesen, die Ausrichtung menschlichen Rechts an der Gerechtigkeit zu untersuchen, theologisch nach den Kriterien der Gerechtigkeit zu fragen und den Blick für die Bedeutung von Institutionen und gesellschaftlichen Strukturen in einer Zeit des Wandels offen zu halten. Hier ist auch – als Aufgabe ferneren Studiums – auf eine dynamische Deutung des Begriffs der „verantwortlichen Gesellschaft", auf das Problem des Widerstandes und die Frage verwiesen, ob

ethische Parallelen zwischen der Gewaltanwendung unter den Staaten und innerhalb der Staaten bestehen. Diese Frage berührt einen wesentlichen Punkt. Denn die Übertragung des Gedankens revolutionärer oder gar gewaltsamer Veränderungen auf die Ebene der internationalen Beziehungen würde nichts anderes bedeuten als die Anerkennung des Krieges und der Gewalt als Mittel internationaler Auseinandersetzung. Für die in den Sektionen III und IV aufgeworfenen Grundsatzfragen bringt dieser Kommissionsbericht eindringliche Fragestellungen, die man neben den Sektionsdokumenten als wichtige Bekundungen wird heranziehen müssen.

Insgesamt legt der Blick auf den Problemkreis der beiden Sektionen das Verlangen nahe, daß sie in Zukunft der Gegenstand weiterer und gründlicher ökumenischer Studienarbeit werden möchten[23]. Für die Arbeit der Sektion III war es von großer Bedeutung, daß sie sich auf den hervorragenden Bericht stützen konnte, den die gemeinsam vom Ökumenischen Rat und der päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" vom 21.–27. April 1968 in Beirut veranstaltete Expertenkonferenz über Weltentwicklung ausgearbeitet hat[24]. Die Fortführung solcher Studien und ihre Ausdehnung auf das Gebiet der Friedensforschung stellen ein dringliches Anliegen ökumenischer Arbeit dar.

3. Probleme der Friedenssicherung

Der Abschnitt der vierten Sektion, der die Beziehung der wirtschaftlichen Gerechtigkeit zur Weltordnung behandelt, legt die Betonung vor allem auf die Notwendigkeit internationaler Zusammenarbeit auf diesem Gebiete und appelliert an die Kirchen, über paternalistische Wohltätigkeit hinauszugehen und die Herstellung wirtschaftlicher Gerechtigkeit als Ziel zu setzen. Im Verhältnis zur Sektion III vermag er nur einige ergänzende Aussagen zu machen und kann daher hier nur kurz erwähnt werden.

Der einleitende Abschnitt der Sektion IV, der sich mit den Problemen von Krieg und Frieden befaßt, hatte es angesichts so vieler früherer Erklärungen im ökumenischen Kreise nicht leicht, neue Akzente zu geben. Dies ist an einigen Punkten indes geschehen, während andere Teile mehr die bisherige Haltung bestätigen.

In den Auseinandersetzungen in Uppsala wurde um die Aussagen zum Kriege und zu den nuklearen Waffen lebhaft gerungen. Dem von manchen Teilnehmern vertretenen Wunsch, die Anwendung atomarer Waffen als schlechthin dem christlichen Gewissen widerstreitend zu verurteilen, ist der Bericht nicht gefolgt. Er nimmt die Amsterdamer Aussage auf, daß ein Krieg als Mittel zur Lösung von Streitfragen unvereinbar mit der Lehre Christi ist, und bezeichnet den nuklearen Krieg als den schwersten Schlag gegen das menschliche Gewissen. Aber er fordert von den Regierungen nur, sie sollten erklären, nicht als erste

Atomwaffen einzusetzen (Ziffer 11, S. 65). Neben den atomaren Waffen werden die biologischen und chemischen Mittel der Kriegführung der gleichen Verurteilung unterworfen. Daß sich der Bericht empfehlend für die Annahme des Verzichts der nicht nuklear gerüsteten Länder auf atomare Waffen ausspricht, war eine zu erwartende Stellungnahme, der wenigstens ein Ausblick auf die hier anstehenden tieferen Probleme der Weltordnung — Übermacht einiger weniger Nationen, mangelnde Sicherheit der anderen Völker — in Frageform angeschlossen ist. Hier wie an anderen Stellen verrät die zuweilen etwas farblose Äußerung des Sektionsberichtes etwas von der Schwierigkeit, angesichts der sehr verschiedenen Auffassungen innerhalb der Sektion zu einer — mitunter kompromißhaften — Bekundung zu kommen.

Bemerkenswert — und teilweise Äußerungen in der Vollversammlung unter dem Eindruck der nigerianischen Tragödie zuzuschreiben — ist die deutliche Hervorhebung der Gefahr und der zunehmenden Grausamkeit nichtatomarer Kriege und das hier auftretende Problem der Machtbegrenzung. Schärfer noch ist die Anklage gegen die Lieferung von Waffen in Spannungsgebiete. Die hier zu beobachtende Haltung der Großmächte wird als „ein internationaler Skandal" bezeichnet (Ziffer 14–15, S. 65/66).

An einem Punkte ist die Sektion entschieden über die bisherige Haltung hinausgegangen. Während früher für die Haltung der Kriegsdienstverweigerer nur Anerkennung und Verständnis ausgesprochen wurde[25], hat nun die Sektion das schon oft vorgetragene Anliegen der Friedenskirchen und anderer Kreise in deutlicher Form aufgenommen. Der Schutz des Gewissens, so wird gesagt, fordert, daß die Kirchen nicht nur die in den Streitkräften Dienenden seelsorgerlich betreuen, sondern auch diejenigen, die aus Gewissensgründen Kriegsdienst oder jede Form des Waffen- oder Militärdienstes verweigern, und sich für ihre gesetzliche Anerkennung einsetzen (Ziffer 21, S. 67). Mit dieser Erklärung ist ein längst fälliger Schritt vollzogen worden.

Der Abschnitt über den Frieden schließt mit dem Appell an die Kirchen, die Friedensforschung zu unterstützen. Ein knapper Hinweis, von dem man gewünscht hätte, er hätte sich ein wenig näher zum Inhalt dieser Studien ausgesprochen, die heute allenthalben im weltlichen und kirchlichen Raum aufgenommen werden.

Dem Brauche früherer Vollversammlungen entsprechend, hat der Bericht der Sektion IV die vielen an die Sektion herangetragenen Wünsche nach Stellungnahme zu akuten politischen Fragen nicht aufgenommen, sondern es der Vollversammlung überlassen, aus den ihr vorgelegten Anträgen den Anstoß zu Entschließungen zu entnehmen. In der Tat haben drängende Probleme wie der Krieg in Vietnam, die Spannung im Nahen Osten und die bedrückende Fülle menschlichen Leidens in Nigeria die Sektion wie die Versammlung tief beschäftigt. Die

von der Vollversammlung angenommene Resolution über Vietnam läßt klar die Linie der Stellungnahme erkennen, die auf Einstellung der Bombardierung Nordvietnams und Überlassung der Entscheidung an die Selbstbestimmung des vietnamesischen Volkes gerichtet ist. Die Entschließung zur nahöstlichen Lage geht in ihrer Bezugnahme auf die Resolution der UN weiter in der Richtung auf ein Verlangen nach Räumung der eroberten Gebiete als bisher, konnte aber insgesamt nicht mehr sein als eine ernste Mahnung. Immer wieder hat der Konflikt Nigeria–Biafra auch die Vollversammlung erregend beschäftigt. Die Anwesenheit des bisherigen zum Präsidium des Weltrates gehörenden Dr. Akanu Ibiam aus Biafra gab zeitweise Hoffnung, es möchten Verhandlungen denkbar sein, doch zeigte sich bald die Tiefe des Risses, den Kampf und Opfer in Nigeria gezogen haben. So konnte die Versammlung nur durch Bewilligung beträchtlicher Mittel die – freilich praktisch nur schwer wirklich an Ort und Stelle zu bringende – humanitäre Hilfe fördern und in einer Entschließung die beiden Parteien zur Einstellung des Kampfes mahnen. Die deutsche Delegation hat in Uppsala eine ausgedehnte aktive Tätigkeit entfaltet, um diese so bewegende Frage zur Aufmerksamkeit der Versammlung zu bringen und neben der eigenen tätig geleisteten menschlichen Hilfe die Verantwortung aller Beteiligten für das Geschehen in Nigeria wachzurufen.

4. Die Struktur der internationalen Ordnung

Die Wirksamkeit des Ökumenischen Rates und der K.K.I.A. im besonderen hat von Anfang an der Aufgabe der Vereinten Nationen große Aufmerksamkeit zugewandt. Allein die Tatsache eines kleinen New Yorker Büros der K.K.I.A. stellt eine ständige Verbindung her. So tritt auch der Bericht der IV. Sektion für die Unterstützung der Tätigkeit der Vereinten Nationen ein (Ziffer 40, S. 74). Aber man kann den Blick nicht davor verschließen, daß die drängenden Fragen der Welt, so wertvoll die wirtschaftliche und humanitäre Aktion der UN ist, nicht mehr alle im Kreise der Organisation am East River aufgefangen werden. Für den Frieden und die Fortentwicklung der Welt werden auch andere Organisationen, regionale Zusammenschlüsse zumal, große Bedeutung haben. Die Sicherung des Friedens ist nicht nur eine Frage der moralischen Einstellung oder des rechtlichen Gebotes, sondern in hohem Maße auch einer internationalen Ordnung der Staaten, die, sei es in hegemonischer Führung einer Staatengruppe oder einer regional gebündelten Struktur, den Ursachen internationaler Konflikte durch Wandlung und Fortbildung zu begegnen vermag. Diese Gedanken sind, verbunden mit einer Äußerung zum Nationalismus, dessen Funktion für die neuen Nationen anerkannt, dessen Grenzen aber betont werden, eine Erweiterung des ökumenischen Blickfeldes, das manchmal allzusehr auf den Umkreis der Vereinten Nationen eingestellt war. Die Anerkennung der Wichtigkeit regionaler Organi-

sationen ist dabei besonders zu begrüßen[26]. Die neuen Dimensionen der in Asien auch schon die Grenzen der großen Religionen überschreitenden Zusammenarbeit — vorerst im lokalen Rahmen — klingen im letzten Absatz des Sektionsberichtes an, wenn dort vom Dialog mit den Anhängern anderer Religionen und allen Menschen guten Willens gesprochen wird (Ziffer 42, S. 74).

5. Menschenrechte und Gleichheit der Menschen

Innerhalb des gesamten Sektionsberichtes IV darf wohl dem Abschnitt über Menschenrechte und die Rassengleichheit die stärkste Bedeutung beigemessen werden. Hier finden sich vor allem zur Rassendiskriminierung eindringliche und neue Formulierungen. Bei den Äußerungen über die Menschenrechte muß man sich wieder vor Augen halten, daß der Text angesichts tiefreichender Verschiedenheiten der Auffassung entwickelt werden mußte. Im Grunde besteht nämlich, was gerade in diesem Jahr der Menschenrechte leider oft übersehen oder verdeckt wird, innerhalb der Staatengemeinschaft gar keine einheitliche Vorstellung von der Funktion und Bedeutung der Menschenrechte. Der Westen versteht sie als Freiheitsrechte des einzelnen, gegründet auf die Idee des autonomen Individuums. Die kommunistische Welt steht dieser Ansicht eher kritisch gegenüber, da für sie die entscheidende Sicherung menschlicher Rechte in der gesellschaftlichen Realisierung menschlicher Forderungen, nicht im Individualrecht liegt[27]. Daher liegt der Akzent hier durchaus auf den wirtschaftlichen und sozialen Rechten, die mehr Pflichten der Staaten ausdrücken als individuelle Garantien. Menschenrechte sind für die Länder des Sozialismus eher Akte der sozialen Sicherung und Erfüllung, nicht der Freiheit. In der dritten Welt findet sich zwar echtes Empfinden für die Bedeutung von Freiheitsrechten und Rechtsgarantien gegenüber staatlicher Willkür[28], aber das eigentliche Interesse ist hier der Selbstbestimmung (im Sinne der Dekolonisation) und der Gleichheit aller Menschen ohne Rücksicht auf Rasse und Herkunft zugewandt. So sprechen die Teile der Welt keine einheitliche Sprache auf diesem Gebiet. Der Sektionsbericht läßt an vielen Stellen erkennen, daß er die Auffassung der neuen Nationen stark in seine Aussagen einbezieht, aber bemüht bleibt, universale Züge zu entwickeln. Darum steht am Anfang des Berichts die Menschenwürde, die zwar auch den Hintergrund der westlichen Idee der Freiheitsrechte bildet, hier aber im Sinne der Gleichheit der Rassen und Völker akzentuiert ist (Ziffer 17, S. 66). Es werden ferner die Menschenrechte nicht als eine durch internationale Verbürgungen schon gesicherte Grundlage angesehen, sondern es wird deutlich gemacht, daß ihre Verwirklichung erst eine Aufgabe der Zukunft ist, die große und geduldige Anstrengungen auf nationaler wie auf internationaler Basis voraussetzt und an der gerade auch die Kirchen einen wichtigen unterstützenden Anteil nehmen können. In einem Vortrage vor der Vollversammlung hat Dr. O. Frederick Nolde[29] deutlich gemacht, daß nach

dem Zustandekommen verschiedener Erklärungen von Konventionen über Menschenrechte nun die wirkliche Durchsetzung dieser Bestimmungen die Hauptaufgabe darstellt, und hat vorgeschlagen, die Vereinten Nationen sollten auf höchster administrativer Ebene ein Amt zur Koordination aller Bestrebungen zum Schutz der Menschenrechte in ihrer Organisation schaffen[30]. Die Vollversammlung hat diese Anregung in einer Entschließung sich zu eigen gemacht. In dem Sektionsbericht wird die innere Verknüpfung zwischen den Menschenrechten und der Hebung des Lebensstandards ausdrücklich hervorgehoben. Wo der Kampf um die einfachsten Bedürfnisse menschlicher Existenz die Kräfte der Menschen verzehrt, bleibt das Wort von der Menschenwürde eine hohle Formel (Ziffer 18, 19, S. 66/67). Die Bedeutung des übernationalen Schutzes der Menschenrechte wird in dem Bericht unterstrichen. Die Bemerkung über die Religionsfreiheit, in der Endfassung leider recht farblos geworden, bringt die Besorgnis über den Gang der Verhandlungen in den Vereinten Nationen über eine Konvention zur Beseitigung aller Formen religiöser Intoleranz zum Ausdruck. Im Laufe dieser Beratungen droht die Tendenz einiger sozialistischer Staaten, die Freiheit der Religionsübung restriktiv zu interpretieren und auf eine bloße Freiheit des Gewissens und des Kultus abzudrängen, die neue Konvention zur Abschwächung gegenüber den Bestimmungen der UN-Konvention über bürgerliche und politische Rechte werden zu lassen.

Im ganzen öffnet dieser Abschnitt, liest man ihn sorgfältig, einen Einblick in die heutige Problematik des Schutzes der Menschenrechte. Man hätte ihn sich gewiß eindringlicher und auch deutlicher wünschen können, aber er hebt sich jedenfalls von den allzu vereinfachenden Bekundungen zu menschlichen Rechten ab, an denen es heute nicht fehlt und die lediglich die Wortfassung von Erklärungen und Verträgen beachten. Der kurze Abschnitt über „Mehrheiten und Minderheiten" (Ziffer 23–26, S. 67/68) wirft – freilich skizzenhaft nur – ein wichtiges Problem auf. Auch sein Blick richtet sich weithin auf die neuen Nationen. Aber sind nicht auch im alten Europa ethnische und sprachliche Differenzen noch höchst virulent? Selbstbestimmung kann nicht ein unbeschränktes Prinzip sein. Es muß ergänzt werden durch die Achtung und den Schutz der Minderheiten, es muß auch der föderalistische Gedanke fruchtbar gemacht werden. Der Bürgerkrieg in Nigeria ist ein schreckliches Beispiel für unbewältigte Probleme auf diesem Gebiet. Die Darlegungen dieses Abschnittes verdienen noch weitere und tiefere Untersuchung und Ausführung.

Der stärkste Akzent dieses Teiles und auch des ganzen Sektionsberichtes liegt in dem Wort über Rassenbeziehungen. Es konnte sich auf die Erklärung über Rassenbeziehungen von Neu-Delhi[31] und die nicht weniger klare Äußerung von Rochester 1963 stützen, und es ist kein Zweifel, daß die Haltung des Ökumenischen Rates in dieser Frage stets unzweideutig die Glaubenswidrigkeit jeder

rassischen Unterscheidung vor Gott vertreten hat. Aber es handelt sich hier um ein Problem, das die Benachteiligten in tiefstem Maße verwundet, das, wie die Vorgänge in den Vereinigten Staaten, in Südafrika und anderwärts zeigen, eine Quelle des Unfriedens und der Leidenschaft darstellt, denen nur mit ungewöhnlicher Anstrengung begegnet werden kann. Die Erklärung von Uppsala ist klar, beredt in der Aufzeigung der Gefahren und von großer innerer Anteilnahme getragen. Der theologische Standpunkt ist deutlich formuliert, die Verbindung von Rassengegensätzen mit sozialer Benachteiligung hell beleuchtet und die eigene Verantwortung der Kirchen selbst angesprochen.

Es wird eine Aufgabe der einzelnen Kirchen sein, in ihren Gemeinden die Einsicht zu verbreiten, daß die Frage der Menschenrechte wie die der menschlichen Gleichheit eine unmittelbare Aufforderung an jeden Christen, gerade in der Wohlstandsgesellschaft, gerichtet ist, daß die Probleme der Rassenbeziehungen, die in jedem Lande Europas an Ausdehnung in Zukunft zunehmen werden, auch dort gestellt sind, wo man meint, sie berührten nur andere Nationen. Die Dokumente der Sektionen III und IV von Uppsala könnten helfen, dem nach innen gerichteten Provinzialismus kirchlichen Denkens entgegenzuwirken, dem Weite und Einheit der Christenheit noch immer fremd geblieben sind.

6. Die künftige Aufgabe der K.K.I.A.

Zu den Gegenständen der Tagung von Uppsala gehörte auch die Verabschiedung einer revidierten Verfassung der K.K.I.A. In der Entwicklung der ökumenischen Arbeit hat diese 1947 gegründete Organisation eine unübersehbare Rolle gespielt. Das altersmäßig bedingte Ausscheiden der beiden leitenden Persönlichkeiten, Sir Kenneth Grubb und Dr. O. Frederick Nolde, das sich nun vollzieht, bildet von selbst einen Einschnitt in der Entwicklung dieser Institution, deren erstaunlich kleiner und so ausgedehnt wirksamer Stab weitgehend von ihnen geprägt worden war. Der Generalsekretär hat eine Überprüfung der künftigen Arbeit sorgsam vorbereitet. Die vom 12.–17. April 1967 in Den Haag abgehaltene Konsultation von etwa 50 Experten hat die Grundlage für eine künftige Orientierung gelegt. Es zeigte sich freilich damals, daß die Grundziele der Einrichtung, die Zusammenfassung der internationalen Aktivität des Ökumenischen Rates, die relative Selbständigkeit vor allem in der Möglichkeit rascher Stellungnahme nach außen sich bewährt hatten und auch erhalten bleiben sollen. Die Akzente, die die Haager Beratung setzte, lagen in der Richtung einer engeren Verbindung der Arbeit der K.K.I.A. zu der theologischen Grundlage des Weltrates – eine Forderung, die leichter auszusprechen als zu erfüllen ist –, in dem Wunsche nach möglicher Stärkung einer Studienarbeit über Weltentwicklung und internationale Ordnung und in der Anregung nach einer weiteren und ausge-

glicheneren personellen Zusammensetzung der Mitglieder der K.K.I.A., vor allem einer stärkeren Berücksichtigung außerwestlicher Gebiete.

Die neue Verfassung, 1967 in Genf vorberaten und vom Exekutivausschuß angenommen, stellt die Aufgabe der K.K.I.A. stärker in den Kontext des christlichen Dienstes an den konkreten Fragen der Welt hinein, folgt indes in der Umgrenzung der Aufgabe einer Information und Beratung des Ökumenischen Rates und der Mitgliedskirchen in internationalen Fragen der bewährten Linie (Art. III). Stärker wird neben der Vertretung des Weltrates und seiner Abteilungen (die aber selbständig auch direkt mit internationalen Organisationen in Verbindung stehen können) und der Stellungnahme zu politischen Fragen die Studienarbeit an Problemen der Weltentwicklung, des Friedens und der internationalen Ordnung betont (Art. IV). Sie wird zweifellos dadurch an Gewicht gewinnen, daß die Zusammenarbeit des Ökumenischen Rates mit der päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" auch gemeinsame Unternehmungen der Kirchen in dieser Richtung hervorrufen wird. In der Zusammensetzung der Mitglieder, die als Personen ausgewählt werden und in sich „a proper balance" der Zusammensetzung nach Geographie, Alter, Rasse, Kultur und Konfession zeigen sollen, wird Beweglichkeit und ein möglichst hohes Maß an Laienbeteiligung und Fachkenntnis angestrebt. Die Leitung soll künftig durch einen — wohl nicht mehr hauptamtlich gedachten — Vorsitzenden und einen Direktor ausgeübt werden. Hier stehen die maßgebenden personellen Entschlüsse noch aus, die wohl zunächst die Auswahl des Direktors verfolgen und danach den Vorsitz bestimmen werden. Dies Ergebnis wird wohl erst Mitte 1969 vorliegen. Die Schwerpunkte der künftigen Arbeit der K.K.I.A. wurden auf einer Vortagung in Kungälv vom 24.–28. Juni 1968 besprochen. Die ihren Aufgaben gewidmete Kommission der Versammlung in Uppsala hat in ihrem Bericht diese Ausrichtung bestätigt, Aufgaben der Studienarbeit (darunter auch das Problem der Gewalt und des nichtgewaltsamen Handelns, des chemischen und bakteriologischen Krieges, der Friedensforschung u. a.) bezeichnet und die Aktivierung der Zusammenarbeit mit internationalen regionalen Organisationen sowie kirchlichen regionalen und anderen Gruppen (Prager Friedenskonferenz, Studiengruppe für Europäische Einheit usw.) empfohlen. Die wichtige Frage der örtlichen Konzentration der Arbeit der K.K.I.A., die zur Debatte steht, wird vor den personalen Entscheidungen nicht beantwortet werden. Es ist aber wahrscheinlich, daß eine stärkere Nähe zur Genfer Zentrale sich ergeben wird. Es wäre daher in diesem Augenblick zu früh, um über die künftige Orientierung der Arbeit der K.K.I.A. — zumal hier finanzielle Fragen ein gewichtiges Wort mitsprechen — viel zu sagen. Zu erwarten ist, daß sie enger als bisher mit Genf örtlich verbunden sein wird, aber die Form ihrer Tätigkeit, die an akuten politischen Fragen weithin sich ausrichtet, wird sich schon aus sachlichen Gründen nicht grundlegend ändern. Inwieweit daneben Studien-

arbeit möglich sein wird, wird eine finanzielle und organisatorische Frage sein. Die Aufgaben des Ökumenischen Rates auf dem internationalen Felde werden in den kommenden Jahren kaum geringer werden. Das wird auch für die auf diesem Gebiet tätigen Organe des Weltrates bestimmend sein.

ANMERKUNGEN

[1] Zu dieser noch fehlenden Klärung der Grundlagen siehe Reinhard Slenczka, Ökumenische Rundschau, 17, 1968, S. 106 f.; eine eindringliche kritische Fragestellung zur Berufung der Kirchen zu abstrakten ethischen Aussagen (im Unterschied zur prophetischen Haltung des Christen in der Herausforderung) und des Umfangs des sozialen Engagements bei Paul Ramsey, Who speaks for the Church? New York 1966.

[2] Die deutsche Haltung ist demgegenüber schon seit den Tagen von Stockholm (1925) stärker den theologischen Grundfragen zugewandt gewesen (vgl. Rouse-Neill, Geschichte der ökumenischen Bewegung, Bd. II, 1957, S. 184 f.; Bengt Sundkler, Nathan Söderblom. His Life and Work, Lund 1968, S. 375), schließt sich aber nun wohl stärker auch den sozialethischen Fragen auf.

[3] Evanston spricht, Sektion III, Ziffer III, S. 52 ff.

[4] Das läßt sich auch aus den Fragen erkennen, die die Arbeitsgruppe zur theologischen Grundlage der Sozialethik auf der Genfer Konferenz stellte und offenließ. Vgl. World Conference on Church and Society, Geneva 1966, S. 195 ff.; deutsche Ausgabe: Appell an die Kirchen der Welt, Stuttgart 1967, S. 248 ff.

[5] Die Sektionsberichte von Uppsala werden zitiert nach der deutschen Ausgabe „Uppsala spricht", 1968.

[6] Vgl. Sektion III, Ziffer 35–43; Sektion IV, Ziffer 33.

[7] Zur Theologie der Revolution siehe den Bericht von H. E. Tödt in: Ökumenische Rundschau, 17, 1968, S. 1 ff.; ders. und Trutz Rendtorff, Theologie der Revolution, Analysen und Materialien, 1968. Ferner Günter Krusche, Ökumenische Rundschau, 17, 1968, S. 158 f.; W.-D. Marsch dort S. 393 f. In Genf war schon der Gegensatz des im Grund auf eingreifende Reform gestimmten Referats von H.-D. Wendland (Appell, S. 84 ff.) und der die transzendierende Bewegung betonenden Sicht von Shaull (dort S. 91 ff.) erkennbar.

[8] Auf diese gemeinsame Grundlinie weisen hin H.-D. Wendland, Ökumenische Rundschau, 16, 1967, S. 5, und J. M. Lochman, Ökumenische Rundschau, 17, 1968, S. 148 ff.

[9] Sektion IV, Ziffer 1–10, S. 62–64.

[10] Ansprache vom 5. 7. 1968 vor der Vollversammlung.

[11] Zur Stilverschiedenheit ökumenischer Dokumente gegenüber Konzilstexten siehe H. E. Tödt, Ökumenische Rundschau, 16, 1967, S. 35 f.

[12] Vgl. zu dieser methodischen Kritik H.-D. Wendland, a.a.O. S. 5 ff., H. E. Tödt, a.a.O. 17, 1967 S. 49 f.

[13] Sektionsentwürfe, Genf 1967.

[14] Appell, S. 176 (engl. Ausgabe S. 123).

[15] Vgl. hierzu vor allem den Thessalonica Report: Christian Action in Rapid Social Change, 1959.

[16] Vgl. für diese Kritik Tödt, Ökumenische Rundschau 16, 1967, S. 52 f.; ders. Theologie der Revolution (Anm. 7), S. 7 f.; H.-D. Wendland, Christian Social Ethics in a Changing World (Vorbereitungsband I für Genf 1966), S. 135 ff.

[17] Vgl. Appell, S. 156/57 (engl. Ausgabe S. 101, 103) Ziffer 26, 30.

[18] Vgl. Appell S. 170/71 (engl. Ausgabe S. 115/16) Ziffer 82–85. Die Vokabel der „weißen Gewalt" weist schon auf die Herkunft dieser Gedanken aus den Spannungen Lateinamerikas hin, die auch auf Shaull einen wesentlichen Einfluß geübt haben.

[19] Vgl. Sektion IV, Ziffer 30 (S. 70).

[20] Sektion III, Ziffer 4, 15–16, S. 46, 48/49.

[21] Ähnlich die Aussage in Sektion VI, Ziffer 15–17 (S. 97/98), die in extremen Situationen davon spricht, daß „christliche Gruppen die Gefahr und Schuld des Blutvergießens auf sich genommen haben", und dafür den Widerstand gegen Hitler und die kubanische Revolution gegen Batista anführt.

[22] Im Anschluß an Genf hat Helmut Simon (Ökumenische Rundschau, 16, 1967, S. 338 ff.) Fragen einer ökumenischen Rechtstheologie eindringlich erörtert.

[23] Die Forderung nach vertiefter Studienarbeit zur Entwicklungsförderung und zum Frieden hat auch die Kommission „Justitia et Pax" auf ihrer Vollversammlung im September 1968 erhoben. Auf diesen Gebieten darf eine weitere Zusammenarbeit zwischen der katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat erwartet werden.

[24] The Conference on World Cooperation for Development, Beirut, Lebanon. Official Report, Genf 1968; deutsch: Weltweite Entwicklung. Die Herausforderung an die Kirchen. Offizieller Bericht, Genf 1968.

[25] Vgl. den Bericht der K.K.I.A. auf der Vollversammlung von Neu-Delhi, Neu-Delhi 1961, Ziffer 20, S. 290.

[26] Vgl. Ziffer 35, S. 72.

[27] Die besondere gesellschaftspolitische Einbettung der Idee der Menschenrechte in der Auffassung der sozialistischen Länder ist in der Literatur über die Menschenrechte noch viel zu wenig beachtet. Vgl. zu ihr das Sammelwerk der ungarischen Akademie der Wissenschaften: Socialist Concept of Human Rights, Budapest 1956, und die Beiträge von Szabó und Markovic zu dem Osloer Nobel Symposium: International Protection of Human Rights, hersg. v. Asbjörn Eide und August Schou, Stockholm 1968, S. 35 ff. 47 ff.

[28] Ein eindrucksvolles Beispiel hierfür liefert der Entwurf für die neue Verfassung von Ghana: The Proposals of the Constitutional Commission for a Constitution for Ghana, 1968, der sich nachdrücklich zum Gedanken größter persönlicher Freiheit des einzelnen bekennt und dessen Begründung zum Abschnitt über die Grundrechte mit einem Verweis auf Deut. Kap. 6, Vers 7–9 schließt.

[29] Ansprache vom 10. 7. 1968. Neben ihm sprach R. K. A. Gardiner, der vor allem den Aspekt der sozialen Not und der Rassengleichheit betonte.

[30] Auf die bedeutsame Rolle, die die amerikanischen Kirchen für die Aufnahme der menschenrechtlichen Bestimmungen in die Charta der Vereinten Nationen gespielt haben, weist mit bisher nicht bekanntem Material die höchst aufschlußreiche Schrift von Dr. Nolde, Free and Equal, Genf 1968, hin.

[31] Vgl. Neu-Delhi 1961, S. 114–116; 204–210.

„Gottesdienst"

Bericht über Sektion V

VON HEINZ WAGNER

Wer die Themen der Sektionen I–VI zur Kenntnis nimmt, wird unschwer zwei Brennpunkte in einer Ellipse erkennen können: Die *Erneuerung der Kirche* und die *Zukunft der Welt.*

Visser 't Hooft hat in seinem tiefgründigen Vortrag „Der Auftrag der ökumenischen Bewegung" auf zwei Tendenzen in der ökumenischen Bewegung hingewiesen, die oft beziehungslos nebeneinander laufen: auf eine eschatologisch-individualistische und auf eine sozial-universale. Die Geschichte der ökumenischen Bewegung zeige, wie eine stark eschatologische Auffassung des Reiches Gottes immer wieder zusammenprallt mit dem sozialen (social gospel) Evangelium. Immer wieder habe die Gefahr einer zu starken Weltläufigkeit der Kirche bestanden, die die Kirche zu einem Teil der sie umgebenden Gesellschaft mache und die ihr dadurch die Möglichkeit nehme, dieser Welt das prophetische Wort zu sagen. Dieser Versuchung gegenüber gelte noch immer das Oxforder Motto: „Laßt die Kirche Kirche sein."

Eine andere Gefahr sei ebenso gefährlich, nämlich die einer gewollten Binnenkirchlichkeit oder geruhsamen Kultgenügsamkeit. Dieser Versuchung gegenüber sei zu fordern: „Das Christentum muß den Mut haben, in die Geschichte einzutreten."

Die Chance der Konferenz, aber auch ihre eigentliche Bewährungsprobe lag darin, diese Spannung der Thematik, Erneuerung der Kirche und Zukunft der Welt, durchzuhalten. Wenn sie vorzeitig aufgelöst würde, müßte die Vollversammlung in eine kirchliche Betriebsberatung oder in eine Uno-Imitation entarten. Eindringlich hat Visser 't Hooft vor dem primitiven Hin- und Herschwanken von einem Extrem zum anderen gewarnt. Nur wenn es gelänge, die Weltaufgabe der Kirche aus ihrem Wesen und Auftrag zu lösen, nur wenn es zu einer sinnvollen Integration beider Tendenzen käme, bestünde Hoffnung für Kirche und Welt.

Diese beiden Tendenzen treten mit besonderer Stärke im Bewährungsfeld jeder Theologie, im Gottesdienst, auf. Wo anders sollte die Erneuerung der Kirche erfolgen, als an dieser Stelle, von welchem anderen Ort sollten die Kräfte der Gestaltung des Weltschicksals ausgehen, als vom Gottesdienst?

Diese Einbettung des Sektions-Themas V „Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter" in diesem Zusammenhang war nötig, um von vornherein deutlich zu machen, daß in dieser neuen Aufgabe der Vollversammlung, über Wesen und Gestalt des Gottesdienstes nachzudenken, entschieden das Generalthema der Konferenz aufgenommen wurde. Der Zusatz „in einem säkularen Zeitalter" sollte als Präzisierung, Profilierung und Aktualisierung des Themas wirken. Es wäre ja ein vermessenes Unternehmen gewesen, in gegenwärtiger Stunde der ökumenischen Bewegung auf eine einheitliche Wesens- und Gestaltbestimmung des Gottesdienstes zu hoffen.

Die erste Überraschung, die der Sektionsentwurf bot, lag in der engen Verbindung zwischen *Gottesdienst* und *Gebet*. Es scheint so, daß im Verständnis dieses Entwurfes der Gottesdienst als cultus publicus in einer dauernden Wechselwirkung mit dem cultus privatus steht. In dieser Polarität sollte der personale Charakter des Gottesdienstes stark hervorgehoben werden. „Der gemeinschaftliche Gottesdienst der Kirche und das persönliche Gebet der Christen sind nicht voneinander zu trennen" (E, 6)[1]. Bei dieser Verzahnung zwischen dem persönlichen Gebetsleben und dem Gottesdienst der Gemeinde tritt der *Verkündigungsaspekt* des Gottesdienstes stark zurück.

Nach dem Vorverständnis, das beim Studium der Sektionsentwürfe gewonnen werden konnte, sollte die Pointierung des Themas „in einem säkularen Zeitalter" nicht einfach eine Ortsbestimmung geben, vielmehr war sie als Herausforderung gedacht im Sinne einer doppelten Chance: *Erweckung der Tradition* zum neuen Leben und *Neugestaltung des Gottesdienstes* im Sinne einer *glaubwürdigen Praxis* in unserer Zeit. Die Kontinuität und die Variabilität erhalten im Entwurf eine gleichberechtigte Bedeutung. Einmal gilt: „Gottesdienst ist Christi fortdauerndes Werk durch den Heiligen Geist. Daher könnten auch die erstarrtesten Formen des Gottesdienstes auf nicht voraussehbare Weise plötzlich zu einer neuen Glaubwürdigkeit durchbrechen" (E, 48). Zum anderen steht ebenso fest: „Der Gemeindegottesdienst einer Kirche und die persönlichen Gebete von Christen sollten nicht an uniforme oder unveränderliche Formen gebunden sein" (E, 41). Auf der Konferenz gab Professor J. Meyendorff eine ausgezeichnete Einführung in die gestellte Aufgabe und hob besonders eindrucksvoll diese doppelte Möglichkeit der Erneuerung hervor. In einem Reisebericht eines amerikanischen Universitätsprofessors, der verschiedene Ostkirchen besuchte, wurde die harte These vertreten, „daß die orthodoxe Kirche keine Überlebenschance habe und zwar gerade, weil sie sich ausschließlich mit einem Gottesdienst identifiziert, der in keinerlei Weise auf die existentielle Wirklichkeit der Welt eingeht". Dieses Urteil kann aber nach Meyendorff nicht isoliert stehenbleiben, deshalb wird es durch das Zeugnis eines jungen,

[1] E = Abkürzung von: Sektionsentwürfe, Genf, 1967.

intellektuellen russischen Christen ergänzt: „Keine wirkliche religiöse Reform hat darin Bestand, sich an das Heute anzupassen. Eine echte religiöse Reform ist immer eine Gegenströmung, eine Bewegung auf die Quelle zu ... Im übrigen muß die Kirche selbst in bezug auf das tägliche Leben immer *zurückbleiben*, um so den Geschmack der Ewigkeit zu bewahren." In diesen gegensätzlichen Auffassungen trat mit aller Schärfe zutage, wie verschieden die Erneuerung des Gottesdienstes gedacht und das Verhältnis zur Welt in unterschiedlichen Grundhaltungen bestimmt werden kann.

Leider hielt die Debatte in der Sektion diese fruchtbare, provozierende Spannung nicht durch. Die Auseinandersetzung entzündete sich zunächst am Begriff „Säkularisierung", der im Sektionsentwurf eine positive Wertung erhalten hatte. „Die Säkularisierung, recht verstanden als ein geschichtlicher Prozeß, kann eine Bejahung der wahren Möglichkeiten des Menschen und der Welt sein" (E, 11). Dem Begriff war also alle religiöse und antireligiöse Füllung entzogen, er war vielmehr unter das Zeichen der *Zweckmäßigkeit* und *Nützlichkeit* gestellt. Die *Dienstbarkeit* ist der entscheidende Maßstab für diesen Begriff. Im theologischen Sinn bleibt er im „Vorletzten", aber gerade dadurch verlieren Staat, Gesellschaft, Technik, Wirtschaft ihre „Gottheit". Sie werden darin geehrt, daß sie um des Menschen willen da sind, von Gott geschaffen und erhalten für den Menschen. Sie weisen in dieser „vorletzten Position" auf das „Letzte": „Gott" hin, es ist die Aufgabe des Menschen, mit ihnen vernunftgemäß umzugehen.

Von Säkularisierung ist der Begriff „Säkularismus" zu unterscheiden. In ihm schwingt der Triumph einer selbstgeschaffenen Welt, er proklamiert die Unterwerfung der Welt unter die Verfügungsgewalt des Menschen, indem in ihm die Kampfansage an alle religiösen Wirklichkeiten vollzogen wird. Der Begriff Säkularismus zielt auf die Vertreibung Gottes aus der Welt und auf die Erhöhung des Menschen zu einem göttlichen Wesen, das gibt ihm einen titanischen, aggressiven Zug. Der Entwurf war bemüht, die Unterschiede zwischen Säkularisierung und Säkularismus festzuhalten und ihr Verhältnis als „echte" und „unechte" Weltlichkeit zu bestimmen. Für unseren thematischen Zusammenhang hätte diese Klärung viel bedeuten können.

1. Durch den Prozeß der Säkularisierung wird unsere Aufmerksamkeit auf weltliche Realitäten gerichtet. Diese Wirklichkeitsoffenheit und Wirklichkeitsnüchternheit könnte die Kirchen zu einem wahren, glaubwürdigen Gottesdienst zurückrufen.

2. Die Vergöttlichung der Dinge und die Verabsolutierung der Autoritäten können auch im Gottesdienst in der Gestalt eines liturgischen Konservatismus oder eines entleerten Symbolismus auftreten, die ebenso Verrat am Evangelium wären wie der Mißbrauch, der von den alttestamentlichen Propheten angeprangert wird.

Leider biß sich die Debatte an den Begriffen Säkularisierung und Säkularismus fest. Es gab Mißverständnisse, etwa derart, als ob die Welt als gottlos verteufelt werden sollte, es entstand Mißtrauen, als ob eine billige Anpassung an die Welt gemeint wäre. Es machte sich auch ein gottesdienstliches Schwärmertum breit, das in einer Revolution der gottesdienstlichen Praxis die Rettung der Kirche suchte. Diese langwierigen und oft undisziplinierten Auseinandersetzungen über Begriffe haben verhindert, daß die angebotene Herausforderung zur Besinnung angenommen wurde. Es gab Passagen in den Verhandlungen, in denen es so schien, als ob die Pointierung „in einem säkularen Zeitalter" überhaupt gestrichen werden sollte. Der Niederschlag dieser „Entschärfung" findet sich in der sehr zahmen Fassung unter Ziffer 10 des endgültigen Berichtes (B)[2]: „Im positiven Sinne kann Säkularisierung bedeuten a) Befreiung der Kultur, der geistes- und naturwissenschaftlichen Forschung, der Entwicklung der Technik usw. von der Beherrschung durch religiöse Machtstrukturen; und b) ein ständiges Neu-zum-Ausdruck-Bringen der kirchlichen Liturgie und Sprache mit Hilfe der Kultur, in der die Kirche lebt". Der Begriff Säkularismus, als bedrohliche Gefahr der Gottentfremdung auch im Gottesdienst, ist völlig weggefallen.

Das Schlußdokument ist ärmlicher als die Aussprache; denn immerhin wurde in ihr erkennbar, daß die *Gottesdienstnot* unserer Zeit auf die *Glaubensnot* des Menschen unserer Tage zurückgeht. „Wir Christen befinden uns in einer Krise des Gottesdienstes, hinter der eine weitverbreitete Krise des Glaubens steht" (B, 3). Damit ist nun endgültig unser Thema aus dem Bereich liturgischer Reformen zurückverwiesen in die Grundanliegen der Konferenz.

Die Ergebnisse der Sektionsarbeit können nicht aus dem Endgültigen Bericht der Sektion V allein abgelesen werden. Es soll versucht werden, die Hinweise und Anregungen der Aussprache systematisierend festzuhalten:

1. *Der Weltaspekt des Gottesdienstes*

Gemeint ist wohl das, was Bonhoeffer die „tiefe Diesseitigkeit" des Christentums nennt. „Christus ist (dann) nicht mehr Gegenstand der Religion, sondern etwas ganz anderes, wirklich *Herr der Welt.*" Dieser Weltaspekt findet seinen Niederschlag in den Thesen, und zwar in ihrer oft bestürzenden Konkretheit: „In ihrem Gottesdienst ist die Kirche ebenso gewiß wie in ihrem Zeugnis in der Welt zur vollen Teilnahme an Jesu Christi Versöhnungswerk unter den Menschen berufen. Im Gottesdienst treten wir in Gottes Kampf gegen die dämonischen Mächte dieser Welt ein, die den Menschen von seinem Schöpfer und seinen Mitmenschen entfremden, die ihn in einem engen Nationalismus oder arroganten Sektierertum einkerkern, die sein Leben durch Rassentrennung oder Klassenkampf, Krieg oder

[2] B = Abkürzung für Endgültigen Bericht.

Unterdrückung, Hunger oder Krankheit, Armut oder Reichtum angreifen und ihn in zynische Skepsis, Schuld und Verzweiflung treiben. Wenn wir Gottesdienst halten, zeigt uns Gott, daß in diesem Kampf der Endsieg Jesus Christus gehört" (B, 7). „Im Gottesdienst sollen wir die Anliegen der Welt vor Gott bringen. Im Gottesdienst wird uns auch die Kraft des Gehorsams in unserer Alltagswelt gegeben. Die Säkularisierung fordert uns heraus, nach neuen Wegen zu suchen, auf denen der Gottesdienst in unseren Kirchen zum christlichen Gehorsam innerhalb und außerhalb der christlichen Gemeinde führen kann. Nur solcher Gehorsam wird den Gottesdienst glaubwürdig machen" (B, 16).

2. *Der Kampfcharakter des Gottesdienstes*

„Im Gottesdienst treten wir in Gottes Kampf gegen die dämonischen Mächte dieser Welt ein, die den Menschen von seinem Schöpfer und seinen Mitmenschen entfremden" (B, 7). „Das können leere Worte bleiben, wenn unsere Kirchen nicht eine neue Sicht der dämonischen Mächte gewinnen, die heute bekämpft werden müssen, und wenn sie nicht nach neuen Möglichkeiten für die Laien suchen, die wirklichen Kämpfe und Fragen des Alltagslebens in den Gottesdienst zu bringen" (B, 8). In unserem Gottesdienst werden die Entscheidungen über Gehorsam oder Ungehorsam schon vollzogen. Der Gottesdienst in biblischer Sicht hat diese unromantische Härte, in der der Gehorsam höher geachtet wird als die Erlebnisse.

3. *Der Offenbarungscharakter des Gottesdienstes*

Immer wieder wurde auf das gemeinsame altkirchliche Erbe verwiesen in der Betonung der Inkarnation und der Versöhnung. Jedes Zeitalter lebt aus den Quellen der Offenbarung und ist auf sie zurückverwiesen. „Jesus Christus offenbart die Wirklichkeit Gottes, bestimmt die Wirklichkeit des Menschen und zeigt die neuen Möglichkeiten und Beschränkungen der Welt" (B, 14). In diesem Zitat wird ablesbar, wie ernst der Sektion das *theozentrische* Moment des Gottesdienstes war. Gottes Offenbarung wird immer neu lebendig durch den Gottesdienst. Der Gottesdienst wird durch die Offenbarung Gottes getragen.

4. *Die Wirklichkeit des Menschen im Gottesdienst*

Hier schlug ja das Herz aller Bemühungen um eine Erneuerung des Gottesdienstes. Der *wirkliche* Mensch soll sich wieder im Gottesdienst finden. Die ganze Schöpfung soll in den Gottesdienst einkehren dürfen, und der Mensch soll in ihm auch die „vorletzten Dinge" vor Gott bringen dürfen. Die Weltfremdheit des Gottesdienstes hat vielleicht darin ihren Grund, daß wir keinen Mut haben, die Zwischenbereiche des Lebens in unser gottesdienstliches Handeln mit einzubeziehen. An dieser Stelle wird die Wirklichkeit des Menschen von heute gefaßt, hier ist auch die aggressive These zu hören: „Während die Kirchen die Wirklich-

keit Gottes zu bejahen versuchen, tun sie dies doch oft auf Kosten der Wirklichkeit des Menschen und der Welt ... Die Säkularisierung kann uns zum wahren Gottesdienst zurückrufen, der die Wirklichkeit Gottes, des Menschen und der Welt bejaht" (B, 15). Wahrhaftig eine kühne Behauptung! Die Leugnung der Wirklichkeit Gottes hat ihren Ursprung in der mangelnden Wirklichkeitsaufgeschlossenheit der Kirche für die Wirklichkeit des Menschen. Wenn die Kirche die Wirklichkeit des Menschen nicht mehr erfaßt, seine Wirklichkeitsverflechtung übersieht, wie kann sie die Augen für die Wirklichkeit Gottes öffnen? Muß nicht die Vermutung naheliegen, daß die Blindheit für den wirklichen Menschen auch die Blindheit für den wirklichen Gott im Gefolge hat und umgekehrt?

Mit dieser Analyse der Situation ist aber nicht eine einseitige psychologische oder soziologische Bestimmung des Menschenbildes gefordert, im Gegenteil, der Gottesdienst „erkennt das *tiefe Geheimnis* an, das das menschliche Leben umgibt" (B, 5). Mit wohltuender Behutsamkeit wird festgehalten: „Wir wissen, wie sehr die Frage des Gottesdienstes und des Gebets viele Menschen persönlich bedrängt" (B, 2). Warum wurde die seelsorgerliche Tiefe nicht ausgelotet, die im Entwurf in vielen Wendungen angezeigt wurde, da der Christ im Gottesdienst sich eine heile, gottumschlossene Welt baut und im Alltag an der Gottferne verzweifeln möchte? Die eigentliche Bedrohung des Christseins liegt in diesem Existieren in zwei Welten, die Anfechtung kommt von dieser doppelten Wirklichkeitsschau. Nur wenn der Gottesdienst die Einheit der Welt unter Gott wieder erfahrbar macht, kommt die Christenheit unserer Tage zu einer glaubwürdigen, zeugniskräftigen, anziehungsstarken Praxis des Gottesdienstes und des Gebets.

Einen anderen Aspekt öffnet die Frage nach dem *Menschentyp* im Gottesdienst. Der Gottesdienst verkümmert, wenn er nur für einen bestimmten Menschentyp offen ist. „Wir müssen die Kirchen fragen, ... ob nicht neue soziale Gruppen (Industriearbeiter, Studenten, Wissenschaftler, Journalisten usw.) einen Platz in den Gebeten der Kirche finden sollten" (B, 24).

5. *Die ökumenische Universalität des Gottesdienstes*

Die Ökumene ist in der Lokalgemeinde, „weil Jesus Christus derselbe gestern, heute und in alle Ewigkeit ist, besteht eine wesentliche Einheit im Gottesdienst der Kirche in allen Zeiten, Kulturen und Situationen. Christlicher Gottesdienst geschieht immer ‚durch Jesus Christus unseren Herrn'; in jedem Zeitalter zieht er Menschen in das weitergehende Wirken Christi hinein" (B, 17). Jeder Gottesdienst ist also ein Teilhaben an dem universalen Christusleib, an der universalen Christussendung.

Es wird schmerzlich bleiben, daß sowohl im Entwurf wie im Endgültigen Bericht der Sektion V so wenig Raum für die *Predigt* vorhanden ist. Nur summarisch wird festgestellt: „Da das Wort Gottes die Grundlage unseres Gottesdien-

stes ist, ist die Verkündigung des Wortes wesentlich" (B, 26). Zur Erläuterung dieser unbestimmten Behauptung werden dann einige Vorschläge zur Veränderung der Predigtform und der Predigtvorarbeit gemacht, die aber kaum über einige weithin schon praktizierte Anregungen hinauskommen.

Stärker wird die Bedeutung von *Taufe* und *Abendmahl* für den Gottesdienst der Christenheit herausgestellt. Dies kann um so leichter geschehen, denn „die Kirchen stimmen in bemerkenswerter Weise im Verständnis der Taufe überein" (B, 30). Es werden daran angeschlossen drei Bitten: die Bitte um gegenseitige Anerkennung der Taufe, die Bitte um Erarbeitung einer gemeinsamen Taufliturgie, die Bitte, die Taufe möglichst vor der Gemeinde zu vollziehen. Gegenüber einer unbedenklich gewährten Taufe wird gefordert, „daß die Kirchen angesichts der großen Anzahl von Taufen, die nur um der gesellschaftlichen Konvention willen vollzogen werden, ihre Praxis überprüfen sollten, die Taufe unterschiedslos zu gewähren" (B, 30).

Für die Feier des heiligen Abendmahles wird die Erwartung ausgesprochen, daß es zu einer Erneuerung des frühchristlichen Gottesdienstes komme, um an jedem Sonntag das Abendmahl zu feiern. Auch wird vorgeschlagen, neue Formen des Abendmahles zu versuchen. Darüber hinaus sollte eine Überprüfung der gegenwärtigen Richtlinien über die Zulassung zum Abendmahl stattfinden.

Wenn wir die praktischen Anregungen überblicken, so kann man wohl von einem mageren Ergebnis der Sektionsarbeit sprechen, unbeschadet der Tatsache, daß einige Auflagen und Bitten dem Ökumenischen Rat zur Weiterarbeit überwiesen wurden. Diese Delegierung zeigt deutlich, daß die Sektion selbst nicht von ihrer eigenen Arbeitsleistung überzeugt war.

Kritische Würdigung

Die Sektion stand unter dem Spannungsbogen zwischen unkritischem Traditionalismus und selbstüberheblichem gottesdienstlichen Schwärmertum. Der streckenweise Wegfall der Pointierung „in einem säkularen Zeitalter" führte zu Allgemeinplätzen, die keineswegs ein gemeinsames Verständnis des Gottesdienstes widerspiegeln.

Der Redaktionseifer bei der Herstellung der Berichte überwog den Willen zur Sachdiskussion. Es war leider wenig Gelegenheit zur gegenseitigen Information über Versuche neuer Gottesdienstgestaltung.

Gegenüber diesen Mängeln sind einige Vorzüge der Aussprache nicht zu leugnen.

Streng wurde eine christozentrische Begründung des Gottesdienstes durchgehalten. Es wurden Gottesdienstnot und die Gebetskrise in unserer Zeit, in aller Welt als ein seelsorgerliches Problem nicht verschwiegen. Wohltuend war der Versuch, die Gottesdienstfrage zu entproblematisieren: „Der Gottesdienst bedarf

genauso wenig einer Rechtfertigung wie die Liebe ... Für die, die an den in Jesus Christus geoffenbarten Gott glauben, ist der Gottesdienst im Grunde eher ein Vorrecht als ein Problem, denn er ermöglicht dem Menschen, an der Freude, dem Frieden und der Liebe Gottes teilzuhaben" (B, 5).

Wenn abschließend versucht werden soll, einen Eindruck von der Sektionsarbeit wiederzugeben, dann könnte dies mit einem Hinweis auf den Bericht von Sektion I geschehen. Dort wurde das *Ringen um die Vielfalt, das Ringen um die Kontinuität, das Ringen um die Einheit* der Kirche und das *Ringen um die Einheit der Menschheit* als die ökumenische Aufgabe unserer Tage bezeichnet. Das Gleiche gilt auch für die Erneuerung und das Verständnis des Gottesdienstes in unserer Zeit. Zum ersten Male erschien des Thema „Gottesdienst" auf einer Vollversammlung, scheinbar als ein innseitiges Thema, das nicht unmittelbare Beziehung zu haben schien mit den Weltkonflikten und Weltkatastrophen, die in Uppsala leidenschaftlich diskutiert wurden. Aber doch war gerade diese „stille Sektion" jener Ort, in den alle Diskussionen einliefen. In diesem Zentrum der Christenheit und des christlichen Lebens, im Gottesdienst, gewann das Thema der Konferenz „Siehe, ich mache alles neu" *Anschauungsqualität* und *Bewährungsqualität*. Es ist wohl nicht daran zu denken, daß diese Sektion ihre Arbeit einstellen kann. Was in dem Bericht vorliegt, was darüber hinaus geschah, ist wirklich nur ein *Anfang*.

Christsein in unserer Zeit

Einführung in Sektion VI

VON BENJAMIN LOCHER

I.

Es gibt im Bericht der Sektion VI, der die Überschrift erhielt: „Auf der Suche nach neuen Lebensstilen" einige Andeutungen darüber, wie sich der Bericht versteht und wie er verstanden zu werden wünscht: „Wir sind uns ... der Grenzen dessen bewußt, was wir sagen, und wir empfehlen eine Untersuchung darüber, wie diese Begrenzungen überwunden werden können" (Abs. 12). Begrenzt war die Zahl der Themen, die sinnvoll in wenigen Tagen diskutiert und formuliert werden konnte, begrenzt aber auch das Maß an gemeinsam erreichter Einsicht. War das Ziel, das im Sektionsentwurf noch an der Spitze stand, zu hoch gegriffen? „Christ sein bedeutet ... Nachfolge auf dem Weg Jesu ... Wie aber sollen wir in der heutigen Welt als Christen leben?" (Sektions-Entwürfe, S. 117).

Wer erwartet nicht nach solchen apostolischen Posaunenstößen eine fulminante Ethik der Nachfolge? Ein disparater Sektor der Vollversammlung begab sich mehr seufzend als begeistert an die Arbeit. Er fand weder die Zeit noch die geistige Kraft, sich angemessen auseinanderzusetzen und damit klare Positionen in Harmonie oder Disharmonie zu gewinnen. Beispiel: Als man schließlich wenigstens einige gemeinsame Fragestellungen gefunden hatte, spalteten sich diese aufs neue in so vielfältiger Weise, daß man dem Bericht einen Anhang beifügen mußte, einen Fragenkatalog „für die regionale Ebene" (Bericht, S. 101 f.).

Gerade bei der Analyse dieses Anhanges wird man kritisch: Wenn einige der entscheidenden Fragestellungen des modernen Lebens nur im Anhang regionaler Fragen, nicht aber im Hauptbericht vorkommen können, wie steht es dann um diesen Hauptbericht? Wenn die vielleicht genialste geistige Leistung von Uppsala, das Referat von André Dumas, mit der ihm eigenen geistigen und geistlichen Rasanz im Grunde genau nach dem neuen Lebensstil der Christen fragt, muß dann nicht der ganze Sektionsbericht VI schlicht verblassen? Und könnte es sein, daß die wohlwollende Freundlichkeit des Berichtes, seine muntere Zuversichtlichkeit, seine heile Gläubigkeit sich aus jener Begrenzung ergeben mußte, die der Bericht in Absatz 12 ein wenig verschämt und ein wenig tapfer selbst ins Licht gerückt hat: Konnten die tonangebenden Christen kraft eigener Gebundenheit vielleicht gar nicht anders als allenfalls eben diesen Konsensus erreichen? „Sie schätzen fleißige und gute Arbeit und befürworten persönlich-ethische Maßstäbe. Sie neigen zur Verteidigung der bestehenden Ordnung, sind aber bereit, diese schrittweise zu verbessern." Wo läßt dieser Bericht den Schrei des afrikanischen Pfarrers hören: „Sünde tut ihr, Sünde, daß ihr Waffen produziert und sie uns verkauft . . ."? Wo der heiße Atem James Baldwins: „Ich werde auf nichts hören, was ihr sagt, aber sehr genau achten auf das, was ihr tut!"? Wo die gellenden Worte der Nigerianer, die im Streitgespräch wie Kugeln durch den Raum flogen? Biafra fand in Uppsala im Saale statt, und wir konnten es weder wehren noch wenden.

Kein Zweifel: Kritik hat nicht schon deswegen recht, weil sie von links kommt. Aber der Sektionsbericht VI muß sich von der sozialistischen Welt fragen lassen, ob er nicht in wesentlichen Passagen im Gewande christlicher Arglosigkeit spätbürgerliche Ethik vertritt. Vielleicht kann er sich gegen diesen Vorwurf sogar verteidigen. Aber das Ergebnis muß das Urteil vertragen „zaghaft und vorläufig" (Ev. Kommentare 1968, S. 431).

II.

Der Sektionsbericht hat Anspruch darauf, daß man ihn unter dem Vorzeichen betrachtet, das er sich in Abs. 2 gegeben hat. Was aus nicht zureichenden Gründen im Entwurf erst im 10. Absatz zur Sprache kam, wird jetzt „aus Gründen

der Logik und der Höflichkeit" (Edzard Obendiek) schon an der Haustür mitgeteilt:

Der Bericht will von einer „gemeinsamen Grundlage" ausgehen und definiert sie als „Glaube an die Verheißungen Gottes, der durch die Kraft seines Heiligen Geistes dem Leben einen Sinn gibt". Damit hat der Bericht alles, was er weiter zu sagen hat, in das Licht und in die Wirkung des Geistes gerückt, von dem die Konferenz im Hauptthema ausgehen wollte: „Siehe, ich mache alles neu". Im Blick auf diese Verheißung spricht dann Abs. 4 von einer „Erwartung", die die Glieder des Volkes Gottes hegen und ansprechen dürfen, aus der heraus sie aber auch leben, leiden und handeln sollen. Bei der Frage nun, worin diese Erwartung sich ereigne, stellte sich für Sektion VI das gleiche Grundproblem, das sich der ganzen Versammlung in allen ihren Sektionen und Aktionen stellte: Wie verhält sich die Wendung zum Dienst an der Welt zu der transzendenten Berufung der Christenheit? Steht die Ökumene im Begriff, über der Freude am neuentdeckten weltweiten Dienst ihre sogenannte eigentliche Sache zu verlieren? Hendrikus Berkhof hat dieses „Hauptproblem der Theologie des Ökumenischen Rates" im Bulletin des Reformierten Weltbundes IX, 1 wie folgt umrissen:

„Der christliche Glaube kann in erster Linie als eine wiederhergestellte Verbindung des Menschen zu Gott beschrieben werden, die in Christus verwirklicht, durch die Heilige Schrift verkündet und im Glauben und in der Bekehrung empfangen wird. Die Folge dieser neuen Verbindung ist, daß der Mensch eine neue Beziehung zu seinem Nachbarn hat, die in Wort und Tat ausgedrückt werden muß und politische und soziale Formen annehmen kann. Für andere ist der christliche Glaube hauptsächlich ein Problem für die Welt, für die Menschheit, für die Humanität der Gesellschaft. Sie sehen Versöhnung und Bekehrung als Gottes Eingebung an, die die Funktion hat, den Menschen für seine Aufgabe zu rüsten, die ihm von Gott gestellt ist. In Uppsala befaßte sich die erste Gruppe in erster Linie mit den Millionen von Menschen, die das Wort Christi noch nicht akzeptiert haben. Die zweite Gruppe sprach über das Problem der Armut und verlangte, daß das Hilfsprogramm in der Welt Angelegenheit der Kirche sein solle. Die erste Gruppe befürchtete, daß die zweite die Kirche in eine humanistische Agentur verwandeln würde; die zweite, daß die erste Gruppe den Glauben so verzerren würde, daß er nur noch nach innen gekehrt und individualistisch sein würde. Jedoch wies jede Gruppe die Konsequenzen, die die andere Gruppe ihr zuschrieb, zurück."

Wie hat sich nun diese Diskussion um die „vertikale" und die „horizontale" Dimension im christlichen Glauben in dem Bericht der Sektion VI niedergeschlagen? Man darf von einer ethischen Aussagereihe keine dogmatischen Abhandlungen erwarten. Aber ist es bedeutungslos, daß jene vertikale Dimension wohl zu Anfang (Abs. 2 u. 4) und zum Schluß (Abs. 25) erscheint, daß sie aber in

ihrer eigentlichen erlösenden, umstürzenden und erneuernden Kraft in diesem Bericht keinen Ausdruck findet? Der Schade, der dabei entsteht, ist nicht der, daß von Christus und seinem Werk, von dem Heiligen Geist und seiner Schöpferkraft nicht genügend die Rede sei. Das bietet die Konferenz an anderer Stelle mit angemessener Deutlichkeit an. Der Schade ist vielmehr dieser: Wer die revolutionierende, eschatologische Kraft des Evangeliums vernachlässigt, bleibt der Welt gerade das Beste am Evangelium schuldig! Woher soll denn jene Erneuerung kommen, die einen neuen Himmel und eine neue Erde heraufführt, in welcher Gerechtigkeit wohnt? Der Bericht ist nicht daran kritisch zu beurteilen, ob er zu wenig linke und zu massive rechte Ideologie zur Sprache bringe, sondern vielmehr daran, daß seiner geistlichen Voraussetzung die Zähne gezogen sind. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat es nicht nötig, zu den Revolutionsliedern der Moderne die passende Kirchenmusik zu liefern; aber die Welt hat einen Anspruch darauf, daß sie ermutigt wird zu schonungsloser Analyse — darin war Uppsala in mehreren Leistungen stärker als alle sechs Sektionsberichte! —, zu entschlossenem Aufbruch — daran hat es auch in Uppsala weithin gefehlt! — und zu hoffnungsgeladener Hingabe für das Heil und das Wohl, für die Barmherzigkeit und die Gerechtigkeit, die Gott in Christus auf uns zukommen läßt.

Es ist der Mühe wert, unter dem Gesichtspunkt einer stärkeren Berücksichtigung der eschatologischen Dimension das Thema der Sektion neu anzugehen. Die Ökumene ist zu loben, daß sie es wagte, diese brennend aktuelle Fragestellung nicht länger zu meiden. Teilgebiete der Ethik sind immer auf der Tagesordnung der Ökumene gewesen. Aber der theologische Akzent der radikalen Erneuerung in Jesus Christus muß dabei völlig neu ins Spiel gebracht werden. In diesem Sinn hat Uppsala die Aufgaben noch nicht gelöst, die die Konferenz Kirche und Gesellschaft Genf 1966 der Ökumene gestellt hat. Es ist hier nicht zu erörtern, ob eine Theologie der Revolution dazu dienlich ist. Was immer an ihr evangelisch ist, hat den Bericht der Sektion VI kaum gestreift.

III.

Es liegt auf der Hand, daß die oben erörterten kritischen Gesichtspunkte dem Sektionsbericht nicht gerecht werden, wenn ihnen nicht noch eine dritte Betrachtungsweise folgen würde. Ist einmal erkannt, inwiefern der Bericht sich in eigenen Voraussetzungen verfangen mußte, dann kann mit Gewinn und Zustimmung von einigen, mit Kritik oder Unbehagen von anderen Aussagen Kenntnis genommen werden, die gleichsam innerhalb der Klammern hinter jenen Vorzeichen stehen.

Man kann loben, daß gerade über die Themen Generationen, Macht, Partnerschaft, Gemeinschaft gearbeitet worden ist, und man muß zugleich fragen: wieso

eigentlich gerade oder nur diese? Der Bericht erspart sich eine Erklärung und der Leser muß anonymen Mächten aus der Vorbereitungsperiode zutrauen, daß sie klug und gewissenhaft ihre Auswahl getroffen haben. Hier ist am Rande zu vermerken, daß das in mancher Hinsicht oft erbetene System vorgearbeiteter Entwürfe ohne Zweifel den Diskussionsstrom der Sektion hemmend regulierte. Die Kirchen begegneten einander wohl, aber beim Suchen nach neuen Lebensstilen gab es wenig Chancen, von den vorgebahnten Pfaden abzuweichen. Man nehme einmal an, die Sektion VI hätte sich z. B. wie die politische Sektion IV ausschließlich auf die gerade aktuellsten ethischen Probleme gestürzt! Die Afrikaner und Asiaten hätten wohl dafür gesorgt, daß nicht „so weiß theologisiert" worden wäre, wie Blake sich einmal ausdrückte.

Man muß es dem Bericht zugute halten, daß er ein vorgeschriebenes Maß nicht überschreiten durfte. Vielleicht hat das zu dem richtigen Gedanken beigetragen, daß die Diskussion zunächst nur angeregt werden soll. Nach Hilfe, Studienmaterial, Information wird Ausschau gehalten. Man hat noch keine Normen, wird sie vielleicht auch nicht mehr suchen sollen; werden aber Normen noch bewahrt, gilt vielleicht der Satz aus Abs. 25: „Wenn Regeln vom Geist gelöst werden, können sie uns blind machen für die Kühnheit des Evangeliums und für jene Zeichen der Zeit, durch die Gott zu uns spricht." An der Sprache des Berichtes erkennt man noch die Väter des Entwurfes aus der Schule der Situationsethik (vgl. ÖR 3/1968, H.-J. Goertz in seiner Einführung in den Entwurf). Aber gegenüber dem Entwurf ist die Sprache des Berichtes freundlicher; man will Mut machen und sich an dem beteiligen, was Gott an Erneuerung stiftet: „Ein echtes christliches Leben wird Freude und Dankbarkeit darüber zum Ausdruck bringen, daß der Mensch Gottes Mitarbeiter in seiner Schöpfung sein kann, die durch wissenschaftliche und technische Erfindungen zum Neuen hingetrieben wird" (Abs. 4). Welchen Sprengstoff haben die Väter des Entwurfes in der Hand gehabt, als sie an den „Mitarbeiter Gottes" erinnerten! Welch ein Jammer, daß diese grundevangelische Aussage so ungenutzt liegenbleibt!

Im Abschnitt über die Jugend und das Problem im Verhältnis der Generationen zueinander haben einige sonderbare Schreibtischklischees den Entwurf nicht überdauert. Ob sich in dieser Versachlichung das Erlebnis der Konferenz mit ihrer eigenen Jugend niedergeschlagen hat? Jedenfalls ist leider auch wahr, daß der Schlußsatz zu Abs. 7 genau die Haltung der Konferenz zu praktisch allen Anliegen der Jugend widerspiegelt. Der Absatz hat festgestellt: „die Jugend möchte jetzt beteiligt sein", begründet diesen Punkt vernünftig, schließt den Gedankengang mit dem umwerfend ältlichen Ton: „Wir erkennen dies als einen wichtigen Punkt an" und geht zum nächsten Absatz über. Wenn heute etwas den jungen Menschen rasend machen kann, dann ist es diese Haltung der Älteren, wie sie der Bericht arg- und ahnungslos dartut. Der Bericht bemerkt nirgends — spüren

wir es eigentlich auch nicht? –, daß hinter der Unruhe der Jugend ein Gewissen schreit, daß bei uns Älteren schon nicht mehr reaktionsfähig ist.

Es war im Blick auf Sektion III richtig, die Thematik des Abschnittes über „Arm und Reich" abzuändern. Er spricht jetzt ab Abs. 10 über die „konstruktive Anwendung der Macht", gewinnt gerade hierbei einige seiner stärkeren Aussagen, bereichert sie durch konkrete Vorschläge und wird überhaupt so gemeinverständlich wie nur möglich. Daß gerade hier dann der entscheidende Durchbruch nicht erfolgte, haben wir oben schon dargetan. Man vergleiche dazu nur noch die matten Aussagen in Abs. 17. Über das, was hier verschämt „extreme Situationen" genannt wird, haben Propheten und prophetische Stimmen der Kirche schon andere, klarere Aussagen gemacht. Aber eine Vollversammlung der Kirchen ist keine Versammlung von Propheten, oder anders ausgedrückt: Weder die Sektion noch das Plenum fanden den Mut und den Geist, über diese „extremen Situationen" solange zu denken und zu beten, bis die klare Weisung des Wortes Gottes uns selbst unabweisbar und kritisch vor die Entscheidung gerufen hätte.

Der Abschnitt über schöpferische Partnerschaft kann bei allerlei richtigen Aussagen eigentlich nur beweisen, daß eine Vollversammlung des Weltrates der Kirchen über dieses Thema nur unangemessen redet, wenn ihm ganze fünf Absätze gewidmet werden. Durch seine Abstinenz gerät das die Zeit und die Generationen aufrührende Problem der Sexualität in eine unangebrachte Verborgenheit. Man kann auch sagen: Wenn von der Sexualität nicht anders als in diesen Absätzen geredet wird, ist weder Veränderung noch Erneuerung in Sicht. Im Gegenteil: es können die kritischen Rückfragen nicht ausbleiben, und die gegebenen Gesichtspunkte sind wenig geeignet, „dynamische Maßstäbe der Ethik" (Abs. 27) herzugeben.

Der letzte Abschnitt trägt die Überschrift: Persönliche Entscheidung in der Gemeinschaft. Er faßt das Ganze zusammen. Er fragt danach, ob sich nun unsere konkreten Entscheidungen nach „ethischen Maßstäben" richten sollen, die „für alle Menschen verbindlich sind. Oder soll jeder in seiner besonderen Situation seine eigene, persönliche Entscheidung fällen?" (Abs. 23)

Hier findet sich der Satz (Abs. 24): „Es gibt mehr als nur einen Stil christlichen Lebens. Unser Lebensstil ist mehr als nur das, was wir mit Bewußtsein sind oder tun." Man erinnert sich an das muntere Gespräch vor und in Uppsala darüber, ob der Ausdruck „Lebensstil" für unsere Aussagen brauchbar sei. Inzwischen hat sich herausgestellt, daß man ihn schadlos verwenden kann; er füllt sich jeweils nach dem Zusammenhang, in welchem er Verwendung findet. Der Bericht ist aus guten Gründen nach einer kurzen Definition und nach Einführung eines Zusatzbegriffes („Jeder spielt mehrere Rollen") schleunigst zu den Sachaussagen zurückgekehrt. Man hat allgemein mit Zustimmung vermerkt, daß der

Singular in der Überschrift des Entwurfes zu einem Plural in der des Berichtes erweitert wurde. Aber im Schlußsatz von Abs. 4 wird mit Bedacht wieder im Singular geredet: „Dieser Lebensstil ist niemals isoliert vom Ganzen des Volkes Gottes, und er ist aufgeschlossen gegenüber allen menschlichen Werten, wer immer sich für diese einsetzt."

Der erste Teil dieses Satzes ist für unsere Betrachtung von entscheidender Bedeutung. Die Ethik, die in diesem Bericht ihre Fragen stellt und ihre Denkhilfen anbietet, möchte sich bei aller Aufgeschlossenheit für die Welt von allen Autoritäten befreit wissen, die nicht im Evangelium gegründet sind. Genauer: sie möchte auch nicht das Evangelium als die angeblich beste oder einzige oder oberste Autorität zum Element eines Wertsystems machen. Sie will sich lediglich im Einklang mit Gottes Volk wissen, und das heißt: sie will teilhaben an seiner Ratlosigkeit und seinem Aufbruch „zu unbekannten Horizonten" (Abs. 1). Sie will der Welt nicht mit Besserwissen, sondern mit der Agape dienen (Abs. 2). Sie will ihr helfen, ihre Existenz in Wandlung zu begreifen, und sie will sich selbst zu der Erkenntnis helfen lassen: „Auch das Neue bedarf der Erneuerung" (Abs. 4): „Sind wir doch davon überzeugt, daß wir vieles verbessern können, während wir auf die Erneuerung aller Dinge warten, die Gott selbst vornehmen wird" (Abs. 2).

Gedanken über die IV. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala

VON NIKOS A. NISSIOTIS

Vorbemerkung

Bei einer Beurteilung der IV. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala muß man von vornherein in Betracht ziehen, daß nach Neu-Delhi wiederum ein europäisches Land als Gastgeber fungierte. Zwar waren Aufbau und Arbeitsmethoden der Konferenz mehr oder weniger die gleichen geblieben, aber die Atmosphäre und Problematik der Vollversammlung wurden doch stark von diesem europäischen Hintergrund bestimmt. Uppsala zeigte erneut auf, daß die heutige Christenheit und ihre Theologie größtenteils noch von westlichen kulturellen und geistigen Interessen und Zielen beeinflußt sind. Der Tag scheint noch fern, an dem die gesamte Christenheit sich auf einer wahrhaft ökumenischen Grundlage treffen wird, an dem nicht nur die spezifischen Merk-

male Westeuropas mit seinen Wohlstandsproblemen die Akzente christlicher Problematik in einer Vollversammlung setzt, sondern die ökumenischen Fragen in ihrer ganzen Tragweite für alle Traditionen und Völker erfaßbar und von ihnen gemeinsam bestimmt werden.

Ein Blick in die Kirchengeschichte zeigt uns zwar, daß bei allen großen Konzilien immer eine dominierende Kultur hinter der theologischen Debatte stand, und vielleicht ist es für die Einheitlichkeit einer so großen Konferenz sogar bis zu einem gewissen Grade notwendig. Aber nach Uppsala, wo — mit Ausnahme der amerikanischen Kirchen — die nichteuropäischen Kirchen wiederum eine kleine Minderheit bildeten, müssen wir uns erneut die Frage stellen, ob sich die weltweite Kirche in der heutigen Situation, in der die Universalität menschlichen Handelns so stark hervorgehoben wird, nicht zu einer neuen Weltdimension durchdringen muß. Wir dürfen uns nicht mehr damit zufriedengeben, daß die eine Kirche in der ganzen Welt immer noch nicht in der Lage ist, sich auch als solche zu versammeln, um gemeinsam zu handeln und zu arbeiten. Die durch die bisherige Repräsentation bedingte Einseitigkeit, dieser unangebrachte Eifer, der „armen dritten Welt" helfen zu müssen, sind Zeichen einer dahinterstehenden, typisch europäischen Einstellung und einer latenten, tiefen Spaltung zwischen dem „etablierten Christentum" und den „jungen Kirchen", die sich ihren Weg erst noch suchen müssen. Eines der schmerzlichsten Merkmale von Uppsala war, daß die Kirche trotz der ökumenischen Bewegung noch immer nicht ihren Status als die eine Kirche in der ganzen Welt hat einnehmen können.

Die IV. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen war Ausdruck dieser Wirklichkeit, die das Leben der universalen Kirche auch heute noch bestimmt. Alles, was über Uppsala gesagt oder geschrieben werden kann, muß dieser Tatsache Rechnung tragen.

I. *Das kirchliche Ereignis*

Obwohl die IV. Vollversammlung die verschiedensten Aspekte des Lebens der Kirche in der Welt aufgriff, enthielten die dahinterliegenden Fragen kirchliche Akzentsetzungen: die Gemeinschaft von Wort und Sakrament, der ständige Anruf des Heiligen Geistes, die geistige „koinonia" im Namen Christi und eine verantwortliche, offizielle Vertretung der Ortskirchen. Über alle Unterschiede in Konfession und kirchlichem Leben hinweg, spürte man deutlich die Kontinuität der Entwicklung kirchlichen Daseins durch die Jahrhunderte. So trafen sich denn auch alle Konfessionen in der Frage: Wie kann die Kirche ihrer Solidarität mit der säkularisierten Welt von heute besser Ausdruck verleihen und sie weiterhin vertiefen?

Diese Einigkeit, die Uppsala mehr als alle vorherigen Vollversammlungen der Kirchengeschichte bestimmte, unterstrich noch den ihr zugrunde liegenden

kirchlichen Aspekt. Selbst in dem ständigen Konflikt zwischen „Vertikalisten" und „Horizontalisten", zwischen Theologie und Soziologie, Konservativen und Liberalen, Pro-Geistlichen und Pro-Säkularisten blieb der Ausgangspunkt doch für alle der gleiche. Natürlich führte eine solche Gegenüberstellung zu Spannungen, die sich auch am Ende der Vollversammlung noch nicht gelöst hatten und sich auch nicht so schnell lösen werden; aber es wäre falsch und gefährlich, deshalb von einem neuen Schisma oder von Sektierertum zu sprechen. Um die Tragweite eines solchen kirchlichen Ereignisses voll erfassen zu können, müssen wir es in einen viel größeren Rahmen stellen, denn gerade Uppsala lehrte uns durch die Tatsache, daß es nach so vielen Jahrhunderten des Getrenntseins für die verschiedenen Kirchen möglich war, sich einmütig an demselben Ort zu versammeln, daß wir nicht zu voreilig die gesamte Kirche mit der einen oder der anderen zeitbedingten weltlichen Bewegung identifizieren dürfen — das hieße ein Konzil oder eine Vollversammlung nicht in ihrer wahren kirchlichen Fülle zu erkennen. Außerdem hat Uppsala uns gelehrt, daß die Einmütigkeit kirchlichen Daseins auch nicht als einfache Synthese oder illusorische Versöhnung von gegensätzlichen Richtungen zu verstehen ist, denn gerade durch Widersprüche in ihrem eigenen Schoße hat die universale Kirche immer ihre Pflicht in der Welt erfüllt und ihr Leben dynamisch weitergeführt.

Nach Uppsala hängt es nun von der Fähigkeit der einzelnen Christen und der Ortsgemeinden ab, diese Gegensätze — über alle Einseitigkeit der „Vertikalisten" oder „Horizontalisten" hinaus — als konstruktive Kräfte für eine volle und echte Präsenz der Kirche in der Welt zu verwerten. In diesem Sinne wurde Uppsala zu einem kirchlichen Ereignis *par excellence*, und wir dürfen in Demut und Dankbarkeit diese Versammlung voller Tumulte und Verwirrungen vor Gott preisen, denn die Tatsache des Beisammenseins der gesamten Christenheit in der Kraft des Heiligen Geistes enthält bereits seinen Wert in sich selbst: die Vollversammlung selbst war nur durch den ständigen Anruf des Heiligen Geistes möglich.

II. *Das ökumenische Ereignis*

Was hier unter „ökumenisch" angedeutet werden soll, ist nicht nur die oben geschilderte pan-christliche und pan-kirchliche Dimension, sondern der volle Einsatz der gesamten Kirche für ihre Erneuerung und ihre Aufgabe in der Welt von heute. Uppsala stellt einen Wendepunkt in der ökumenischen Bewegung dar. Dazu haben unter anderem auch das II. Vatikanische Konzil und die damit verbundene Haltungsänderung der römisch-katholischen Kirche gegenüber der Ökumene, die inzwischen sehr engen Beziehungen zwischen den einzelnen Kirchen und auch die Ergebnisse der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft

beigetragen. Dies sind nur drei von verschiedenen, positiv zu wertenden Entwicklungen einer gesunden ökumenischen Bewegung, die einerseits die Erneuerung der Kirche und andererseits das Streben nach Wiedervereinigung der getrennten Christenheit als zwei Bezeugungen derselben Realität betont. In dieser Hinsicht bildete Uppsala nicht nur einen Wegweiser zur vollen Ökumenizität, sondern es stellte selbst einen ersten Versuch dar, diese zwei Seiten zu vereinigen.

In diesem Sinne kennzeichnen drei – zwar nicht neue, aber verstärkt betonte – Bereiche die Ökumenizität Uppsalas:

1. die größere Teilnahme der Ostkirche – inzwischen die größte Mitgliedskirche des ÖRK –, die nun zum erstenmal auch zahlenmäßig als solche vertreten war;
2. die volle und wesentliche Beteiligung der römisch-katholischen Kirche – obwohl noch nicht Mitgliedskirche;
3. die aktive Beteiligung und Kritik der Jugend.*

Obwohl die Neudurchdringung dieser drei Bereiche sehr zu begrüßen ist, bleibt noch viel zu tun; es muß noch eine Politik entwickelt werden, die über alle Schwierigkeiten hinweg von allen Seiten gutgeheißen werden kann.

1. Zunächst einmal muß man sich die Frage stellen, ob die Ostkirche sich voll engagiert hat und inwieweit die heutige Situation und die spezifische Problematik von Uppsala der Ostkirche überhaupt erlaubten, sich in den verschiedenen Fragekomplexen zuhause zu fühlen. In einigen Fällen scheint die Mehrheit der orthodoxen Vertreter sich für einzelne Fragen gar nicht interessiert zu haben, oder sie haben sie als zu protestantisch, zu westlich oder zu sehr der „säkularisierten Christenheit" angehörig abgetan. Hierbei soll die erste Kritik nicht der Vollversammlung gelten, sondern die Ostkirche muß sich prüfen, ob sie sich in derselben Weise für das Problem des Säkularismus interessiert wie die westlichen Traditionen bzw. ob sie sich diesem Problem überhaupt jemals stellt. Andererseits muß man jedoch auch fragen, ob die Vollversammlung in ihrer Sicht oft nicht zu einseitig war und es dadurch der Ostkirche an Raum für ihren Beitrag mangelte. Erst die zukünftige ökumenische Zusammenarbeit wird erweisen, ob das eine, das andere oder sogar beides zutrifft.

Uppsala hat dem ÖRK das große Erbe hinterlassen, nicht so sehr eine weitere Expansion anzustreben, als vielmehr den inneren Zusammenhalt der Mitgliedskirchen zu vertiefen. Das bedeutet in bezug auf die Ostkirche, daß die ökumenische Bewegung sie nicht mehr als Teilnehmer aus einer fremden Welt ansehen darf, sondern sie als ihre größte Mitgliedskirche von Anfang an in alle ökumenische Problematik mit einbeziehen muß. Natürlich wird es viele Fragen geben,

* Auf die diesen Bereichen zugrunde liegenden theologischen Tendenzen sei im nächsten Kapitel eingegangen.

die von der Ostkirche anders gesehen und formuliert werden – was nur eine Bereicherung der ökumenischen Bewegung bedeuten kann. Alle Kirchen, auch die Ostkirchen, müssen von innen her an der Gestaltung einer zukünftigen Bewegung gleichmäßig beteiligt werden, die auch weiterhin das Gleichgewicht zwischen Erneuerung der Kirche und deren Engagement in der Welt bewahrt.

2. Die zweite verstärkte Dimension innerhalb der ökumenischen Bewegung war die offizielle und aktive Teilnahme einer großen Anzahl von römisch-katholischen Beobachtern. Ohne sie wäre Uppsala wohl kaum das gewesen, was es war. Der Verlauf der Versammlung bewies, daß Rom keinerlei Schwierigkeit hätte, Vollmitglied zu werden, und sich schon jetzt, in der gegenwärtigen Zusammensetzung des Rates, zuhause fühlt. Einem nicht eingeweihten Beobachter dürfte es manchmal schwer gefallen sein, mit Sicherheit anzugeben, ob ein Redner protestantisch, orthodox oder römisch-katholisch war. Außerdem konnte man feststellen, daß die römisch-katholischen Beobachter oft sowohl erheblich besser vorbereitet waren als manche Vertreter der offiziellen Mitgliedskirchen, als auch aktiver in den Sektionen und Ausschüssen mitarbeiteten.

Das große, zukünftige Problem in diesem Bereich wird sein: inwieweit der ÖRK in der Lage ist, alle Formalitäten für eine Mitgliedschaft zu überwinden und die römisch-katholische Kirche essentiell als Mitgliedskirche zu betrachten und einzuschließen. Hier mag im Lichte von Uppsala vielleicht die Bemerkung erlaubt sein, daß von seiten der Ökumene weder für eine echte Zusammenarbeit mit Rom noch für eine eventuelle Mitgliedschaft ein Hindernis errichtet werden darf. Eine Änderung der römisch-katholischen Kirche oder der Ökumene als Voraussetzung für eine Vollmitgliedschaft zu machen, ist ökumenisch unkonstruktiv. Man braucht Rom nicht zuerst zu protestantisieren oder zu „orthodoxisieren", um es als Mitglied aufnehmen zu können, sondern man muß, wie es bei allen heutigen Mitgliedskirchen der Fall war, ihm unter allen Umständen die volle Initiative und Entscheidung überlassen. Die Frage nach neuen Strukturen und Arbeitsmethoden sollte erst nach seiner Aufnahme als Mitglied aufgeworfen werden.

3. Für den dritten Bereich, die Teilnahme der Jugend, kann keine so ungeteilte Würdigung erfolgen. Zwar war die Jugend an der IV. Vollversammlung viel aktiver beteiligt als an allen vorherigen und brachte ein frisches Element in die Konferenz, aber die Frage bleibt offen, ob diese Teilnahme die Arbeit und die Entscheidungen wesentlich beeinflußt hat. Der Eindruck drängt sich auf, daß der Einfluß der Jugend im großen und ganzen in der Peripherie steckengeblieben ist. Sicherlich war es für die Kirchenführer interessant, die oft sarkastischen Randbemerkungen und Kommentare zu hören, aber im allgemeinen stießen diese auf eine ausgesprochene Gleichgültigkeit seitens der Leitung und der großen Mehrheit der Teilnehmer.

Für die Zukunft aber ist deutlich geworden: es kann keine V. Vollversammlung ohne eine echte Teilnahme der Jugend in der Kirche und ihren Entscheidungen und damit auch eine angemessene Jugendrepräsentation geben. Die Delegationen der nächsten Vollversammlung müssen dieser Forderung Rechnung tragen und sowohl mehr junge Leute als auch Laien und Frauen ernennen. Die Zeit ist gekommen, wo sich die Kirche unter Uppsalas Thema „Erneuerung" auch in dieser Hinsicht erneuern muß. Es wäre eine Verleugnung des Geistes von Uppsala, wenn der jüngeren Generation keine einflußreicheren Stellen innerhalb der einzelnen Kirchen und auch innerhalb der Ökumene selbst zugewiesen würden.

III. *Die theologischen Tendenzen der Vollversammlung im Blick auf die dynamische Präsenz der Kirche in der Welt von heute*

Ein Versuch, etwas über die Theologie Uppsalas zu sagen, muß der in einer solchen Vollversammlung durch die verschiedenen Traditionen bedingten Vielfalt Rechnung tragen. Auch können die theologischen Tendenzen Uppsalas nicht ohne weiteres mit den Lehrgebäuden der modernen wissenschaftlichen Theologie gleichgesetzt werden. Zwar haben die neue Hermeneutik und die moderne Theologie wie auch verschiedene theologische Schulen bis zu einem gewissen Grad auf die Vollversammlung eingewirkt, aber sie haben die Diskussionen um die Sektionsberichte nicht maßgeblich beeinflussen können. Andererseits haben sich jedoch auch die traditionellen konfessionellen Haltungen nicht bedingungslos durchsetzen können. Weder der Bericht von Sektion I mit seiner neuen Sicht der Katholizität, noch der von Sektion II mit seiner neuen Missionsschau können aus diesem Grunde unter bestimmte theologische Schulen oder Kategorien eingereiht werden.

Das hinter den verschiedenen Berichten stehende theologische Denken war bestimmt von einer Mischung von echter Theologie und dem Dilemma der Kirche gegenüber den Nöten und Ansprüchen unserer Zeit. Die Kirchen versuchten in Uppsala, ihren Weg sowohl in einer neuen Situation in der Welt als auch auf der Grundlage gemeinsamer theologischer Überlieferung ihres Lebens durch die Jahrhunderte zu finden. Dieser Satz spiegelt sowohl Ehrfurcht vor der theologischen Tradition als auch Ungeduld gegenüber jeglichem Zögern, unsere existentielle Situation neu zu interpretieren, wider.

Hier darf vielleicht in aller Bescheidenheit behauptet werden, daß der zweite Aspekt zu stark betont wurde. Das theologische Anliegen fiel dem Eifer, zu einer neuen Interpretation zu kommen, zum Opfer; eine Tatsache, die sich auch in der Konzentration der Diskussion auf die Bedeutung der Humanität in einer neuen Welt spiegelte. Dabei wurde der Begriff „Humanität" vielleicht zu anthro-

pozentrisch gedacht und in manchen Sektionen zu ausschließlich auf den Entwicklungsprozeß des modernen Menschen, auf den sozialen Umbruch der heutigen Gesellschaft und die universalistische, kollektive Ebenbürtigkeit aller Menschen bezogen. Eine Verbindung zwischen diesem verallgemeinerten Verständnis der Humanität und der Humanität Christi ist nicht geglückt: die Christusauffassung blieb vereinfacht und theologisch unreflektiert und diente nur dazu, den Wert des Menschen im allgemeinen zu unterstreichen. Ein solcher „christlicher Humanismus" nimmt den Ruf zur Erneuerung in Christus nicht ernst und verrät einen beunruhigenden Mangel an echter, christlicher Anthropologie.

Der Kern jeglicher christlicher Existenz liegt jedoch zuerst und vor allem in der Humanität Christi. Der theologische Ansatzpunkt ist deshalb der Versuch, die menschliche Natur Christi zu bestimmen und sie sowohl zum Worte Gottes als auch zu der Natur des Menschen in Beziehung zu setzen. Die Humanität Christi ist nicht gleich der Humanität im allgemeinen; nicht sie war es, die er auf sich nahm, sondern die spezifische des Menschen Jesus von Nazareth. Die wahre Humanität kann deshalb nicht einfach vom Menschen her gesucht werden, sondern sie ist von Christus her zu bestimmen, d. h. von dem Hereinbrechen des Wortes Gottes in den Menschen durch den Heiligen Geist.

Die Humanität Christi kann weder durch eine einfache und abstrakte Anerkennung des Wirkens Christi allein noch durch des Menschen gegebene Existenz als Mensch mit dem *humanum* gleichgesetzt werden. Eine Teilhabe an Seiner Humanität verwirklicht sich erst durch die Gnade des Heiligen Geistes in der *participatio* an der Gnade Christi durch die konkrete Teilnahme der Gläubigen an Seinem Leib in Wort und Sakrament. Auch die menschliche Natur Christi beruht auf dem Wirken des Heiligen Geistes (Luk. 1, 37), der Christus als das fleischgewordene Wort Gottes heiligt und bestätigt (Luk. 4, 18). Derselbe Geist erwirkt auch nach Pfingsten die erneuerte Humanität des Menschen im Glauben. Diese Erneuerung ist nicht ontologisch, als Schaffung einer wesentlich erneuerten menschlichen Natur zu verstehen, sondern der Gläubige bleibt in seiner Natur derselbe Mensch, und doch ist er in einer erneuerten Welt charismatisch erneuert (2. Kor. 5, 17).

In dieser Aussage liegt der große Unterschied zwischen der humanistischen und der christlichen Auffassung von Humanität. Das Christentum spricht vom „wahren *homo*" in bezug auf den „wahren Jesus" und nicht von „*homo*" allein, denn die Solidarität Christi mit der ganzen Menschheit geht durch das Kreuz, die Auferstehung und das Wirken des Heiligen Geistes. Damit wird das *humanum* nicht aus-, sondern eingeschlossen und ihm sein eigentlicher Wert beigemessen. Aber der Ausgangspunkt ist immer theo- und nie anthropozentrisch; es ist das Wort Gottes, das menschliche Natur annahm, und nicht umgekehrt (1. Joh. 1, 14).

Dieser Realität wurde in Uppsala nicht genügend Rechnung getragen, und alle Kirchen müssen sich ernsthaft theologisch darauf rückbesinnen, um die Einseitigkeit eines nur anthropozentrisch verstandenen, christlichen Humanismus gemeinsam überwinden zu können. Das Studium über das *humanum*, das der ÖRK für die Zeit nach Uppsala allen seinen Abteilungen als Arbeits- und Studienthema gestellt hat, wird uns die Gelegenheit geben, diese zentrale Frage nochmals aufzugreifen.

IV. *Die Zukunft des Ökumenischen Rats der Kirchen und seiner Vollversammlung*

Vor Beginn der Vollversammlung gaben viele der Befürchtung Ausdruck, daß wegen der widersprüchlichen Meinung zwischen den Liberalen und Konservativen innerhalb des Rates selbst die Arbeit der Versammlung nicht in wünschenswerter Weise zu Ende gebracht werden könne. Diese Furcht erwies sich jedoch als unbegründet. Zwar gab es viele Spannungen und kritische Momente, aber es wurde gleichzeitig deutlich, daß alle Widersprüche im Grund nur als verschiedene Tendenzen gemeinsamer Problemstellungen innerhalb der Gemeinschaft der Kirchen aufzufassen sind. Trotzdem muß man sich auf Grund der Erfahrung von Uppsala nach der Zukunft des Ökumenischen Rates fragen.

Wir sind in eine neue ökumenische Epoche eingetreten, die das Hauptanliegen der Gemeinschaft der Kirchen im sozialen und politischen Bereich, im Interesse an der internationalen Gesetzgebung und in der Überwindung der Rassendiskriminierung sucht. Gleichzeitig wird in ökumenischen Kreisen und besonders unter der Jugend eine wachsende Ablehnung des kirchlichen Institutionalismus spürbar. Diese Situation trägt die große Gefahr der Einseitigkeit in sich. Die dynamischen Elemente innerhalb der ökumenischen Bewegung dürfen nicht der Versuchung erliegen, sich vollkommen mit den Tendenzen der sozialpolitischen Anliegen identisch zu erklären und sich nicht mehr mit ihnen fruchtbar auseinanderzusetzen, denn damit würde der Rat zu einem reinen Diskussionspodium herabsinken, auf dem die Spannungen ausdiskutiert werden, ohne daß er jedoch eine Möglichkeit hätte, zugunsten einer echten Erneuerung der Kirche in der Welt und einer weiteren Annäherung der Kirchen untereinander zu wirken.

Die Alternative zu dieser nicht sehr wünschenswerten Entwicklung ist aber auch nicht in einer Identifikation mit denjenigen zu suchen, die nichts von sozialem Engagement hören und die ökumenische Bewegung nur auf den ekklesiologischen Bereich beschränken wollen. Dies bedeutete, das Pendel einseitig zum anderen Pol hin ausschwingen zu lassen.

Die glücklichste Lösung ist wohl ein kritisches Sichöffnen gegenüber beiden Haltungen als mögliche, miteinander zu vereinbarende Komponenten innerhalb ein und derselben Bewegung. Inwieweit der ÖRK imstande sein wird, hier zu

einer dynamischen Synthese zu kommen, wird von den Mitgliedskirchen abhängen. Es verlangt viel Selbstdisziplin, Hingabe und Geduld von ihnen, alle extremen Positionen durch eine Verbindung echter christlicher Theologie und charismatischer Institution mit christlicher sozialer Tätigkeit zu überbrücken. Dieses Problem wird die Kernfrage der Zukunft des Ökumenischen Rates der Kirchen sein.

Aus diesem Grunde erscheint es noch zu früh, Genaueres über die Arbeit und die Struktur der nächsten Vollversammlung sagen zu wollen. Sicherlich bleibt es auch weiterhin für die gesamte Christenheit notwendig, sich alle sieben Jahre an einem Ort zu versammeln. Dabei sollten sich die Kirchen jedoch bewußt werden, daß es ein unmögliches Unterfangen ist, in einer zweiwöchigen Konferenz theologische, verwaltungsmäßige und ausbildungsmäßige Fragen diskutieren und ökumenischer Sprecher für die ganze Welt sein zu wollen und zusätzlich noch Sektionsberichte über schwierige theologische und andere Fragen auszuarbeiten. Zwar waren die Textentwürfe schon lange vor Beginn der Konferenz allen Mitgliedskirchen zugesandt worden, aber leider konnte man sich oft des Eindrucks nicht erwehren, daß die Delegierten entweder noch zu neu und mit den Fragen noch nicht vertraut oder ganz einfach ungenügend vorbereitet waren. Hier wäre die Lösung vielleicht in einzelnen Sitzungsperioden nach dem Muster des II. Vatikanischen Konzils zu suchen. In der Zeit zwischen den Sitzungen könnten kleinere Kommissionen die alten Texte verbessern oder neue ausarbeiten. Außerdem wäre es vorteihaft, wenn rein administrative Fragen in Zukunft dem Zentral- oder Exekutivausschuß übergeben würden. Und schließlich sollte man sich noch die Frage stellen, ob sich nicht vor und nach den Vollversammlungen regionale Konferenzen mit kleinerer Teilnehmerzahl mit den einzelnen Themen befassen sollten, um so mehr wenn, wie wir es hoffen, in der nächsten Vollversammlung mehr Jugend, Laien und Frauen als Delegierte vertreten sein werden.

Diese kurze Stellungnahme zur IV. Vollversammlung des ökumenischen Rates des Kirchen — die keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erhebt — sei mit der großen, offenen Frage abgeschlossen, die Uppsala dem Rat für dessen Zukunft gestellt hat: Wie und inwieweit kann die Realität der universalen Kirche besser, aktiver und fruchtbarer manifest werden? Die Kirche benötigt dazu eine weltweite Ausdrucksform; aber welche Organisation kann und darf für sich in Anspruch nehmen, allein die ökumenische Bewegung als ganze zu vertreten? Dieser Frage muß in der zukünftigen Diskussion innerhalb des ÖRK ein größerer Raum zugestanden werden.

Erlebnis Uppsala

Eindrücke eines römisch-katholischen Beobachters

VON P. JOHANNES SCHÜTTE, SVD

Uppsala war für mich ein Erlebnis. Die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 4.–19. Juli 1968 hat sich „ereignet" als der sichtbar und greifbar gewordene Wille der vielen, im Heiligen Geist durch den Dienst am neuen Menschen zur größeren Einheit und Gemeinschaft vorzustoßen und in sie hineinzuwachsen. Darüber möchte ich berichten: Uppsala, wie es sich in meinem Erleben und in meiner Reflexion ereignete. Es handelt sich also im folgenden mehr um meine persönlichen Eindrücke, nicht um eine inhaltlich-sachliche Stellungnahme zu den verschiedenen Dokumenten, Aussagen und Beschlüssen, zu denen im einzelnen auch manches zu bemerken wäre. Aber das würde den Rahmen dieses Beitrages überschreiten. Es geht mir auch nicht um einen übersichtlichen und vollständigen Bericht oder um eine umfassende Deutung (vgl. dazu etwa Herder Korrespondenz 1968, S. 383–388; 424–428), sondern ich möchte von meinem persönlichen Erleben und individuellen Erfahren her einige Rücksichten und Grundbezüge aufzeigen, die mir selbst wichtig erscheinen.

Am Rande notiert

In Uppsala wurden *Zeichen* gesetzt, eindrucksvolle Zeichen, die nicht übersehen werden konnten. So *Zeichen der Demut* (= „Dien-mut"): der Bereitschaft und Willigkeit zum Dienste. Das gilt nicht nur in bezug auf die äußere Organisation, die hervorragend funktionierte: sei es bei der Ankunft (zwei Minuten nach der Meldung beim Empfangsbüro hatte ich sämtliche Papiere, Abzeichen, Wohnungszuweisung, Zimmerschlüssel, Programme usw. in der Hand und wurde anschließend sofort ins Quartier geschleust!), sei es in der schnellen, reibungslosen Beförderung der über 2000 Teilnehmer, sei es in der technischen Verwaltung des Tagungsablaufs (auch wenn verschiedentlich Verständlichkeit und Qualität der Übersetzung einige Schwächen aufwiesen). Eindrucksvoller noch waren die Selbstverständlichkeit und echt christliche Freundlichkeit, mit der alle Dienste geleistet wurden: das natürlich-liebenswürdige Lächeln und die entgegenkommende Gefälligkeit der Stewardessen in Zimmerbedienung und Speisesälen; der Chauffeusen, die zum allergrößten Teil auf der Basis der Freiwilligkeit die schweren Busse im Pendelverkehr von Wohnvierteln zu Tagungsorten, Gottesdiensten

und Versammlungen dirigierten und meisterten. Ich erfuhr bei allem Hilfs- und Dienstpersonal nie gereizte Antworten, ungeduldiges Benehmen, unfreundliche Behandlung. Ein echt christliches Zeugnis der „Mitmenschlichkeit"!

Mitmenschlichkeit war das eigentliche, alles beherrschende Thema auf der Vierten Vollversammlung. Aber sie wurde nicht nur theoretisch abgehandelt, sondern zunächst und spürbar im praktischen Leben verwirklicht. Das gilt nicht nur in bezug auf die Diensttuenden, sondern in bezug auf wohl alle Teilnehmer. Wenn man bedenkt, daß hier Vertreter der verschiedensten Kirchen und sehr unterschiedlicher christlicher Anschauungen zusammentrafen, so war es wohltuend und tief beeindruckend, erleben zu dürfen, daß alle sich wirklich als eine Familie, als Brüder und Schwestern in Christus wußten und so einander begegneten. Immer und überall herrschte eine warme und herzliche Atmosphäre. Das war für mich vielleicht die überraschendste Erfahrung: die Selbstverständlichkeit, mit der Angehörige der verschiedensten Gruppen und Bekenntnisse sich als „Christen" zusammenfanden, miteinander sprachen, Erlebnisse und Eindrücke austauschten, sich bei Tisch ungezwungen zusammensetzten, ohne Unterschiede von Rasse, Sprache und Kultur, trotz des Wissens um gegensätzliche theologische Auffassungen. Die Selbstverständlichkeit auch, mit der ich selbst als römisch-katholischer Beobachter in diesen „christlichen" Kreis hineingenommen und darin aufgenommen wurde, als einfach dazugehörig, ohne viel Umschweife, Scheu oder Reserve. Ich wurde in jenen Tagen oft an das Bild der apostolischen Urgemeinde erinnert, wo alle ein Herz und eine Seele waren. Hier waren Theorie und Theologie vielleicht unterschiedlich, aber man spürte in allem und allen doch das eine ökumenische Herz.

In den Gesprächen mit mir, vor allem, wenn es sich um theologische oder biblische Fragen handelte, oder um solche, welche die römisch-katholische Kirche, ihre Ekklesiologie, Missionstheologie und sonstige Auffassungen betrafen, war man bei aller vornehmen Zurückhaltung und Rücksichtnahme doch stets offen, ungezwungen und von einer wohltuenden Aufrichtigkeit. Selbstverständlich war die Zahl und Auswahl derer, mit denen ich mich des näheren unterhalten konnte, beschränkt, zumal in Anbetracht einer solch differenzierten und vielseitigen Versammlung. Andererseits waren es Vertreter der verschiedensten Gruppen, mit denen ich wahllos und mehr zufällig zusammentraf, so daß sie doch einen repräsentativen Durchschnitt darstellen und somit einen gültigen Eindruck vermitteln. Auch andere Beobachter, und nicht nur römsich-katholische, hörte ich die gleichen Eindrücke von dieser wohltuenden Mitmenschlichkeit wiedergeben.

Hörend auf das Wort, hinhorchend auf das, was „der Geist zu den Gemeinden spricht" im Wort der Heiligen Schrift: ein Grundsatz, der ernst genommen wurde, wie man es allerdings bei einer solchen christlichen Versammlung auch erwarten sollte. Nicht so sehr, weil im Programm, in Vorführung und Ausstel-

lungen die Bedeutung und Verbreitung der Bibel greifbar deutlich wurde, sondern vor allem in den Bibelarbeiten, sei es im Plenum, sei es in Gruppen. Auf einer Vollversammlung, die gerade vierzehn Arbeitstage umfaßt, sieben Bibelstunden einzuplanen und auch durchzuführen, setzt einen deutlichen Akzent. Bedauerlicherweise war das Niveau der Bibelarbeit im Plenum nicht sehr beachtlich, es stellte bei allem guten Willen an die geistige Mitarbeit oder Aufnahme zu geringe Anforderungen. Gerade auch die Podiumsbeteiligung erschien mir wenig ergiebig oder fruchtbar (wie überhaupt die Podiumsgespräche während der Vollversammlung nicht gerade beeindruckten). Vielleicht lag das an der sehr unterschiedlichen theologischen oder biblischen Vorbildung mancher Teilnehmer an der Vollversammlung. Andererseits kann natürlich das Wort des Herrn auch in sehr einfacher Fassung wirksam werden. In den Gruppen, wenigstens in unserer Sektion II, war die Bibelarbeit tiefer und eindrucksvoller und stieß auch mehr zum Wesentlichen vor.

Gottesdienst und Gebet wurden sehr unterschiedlich gestaltet. Hier wurden die Gegensätze vielleicht am deutlichsten ersichtlich: vom orthodoxen Gottesdienst über die Hochmesse der Kirche von Schweden bis zum „sozialistischen" Wortgottesdienst von Elisabeth Adler waren die verschiedensten Möglichkeiten und Schattierungen ausgeschöpft. (Die gleichen unterschiedlichen Auffassungen über den „Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter" und die daraus resultierende Unsicherheit und Ratlosigkeit spürt man auch im Bericht der Sektion V, der alles in allem trotzdem und vielleicht gerade deswegen in seiner Grundhaltung und Linienführung eine beachtliche Leistung darstellt.) Aber daß Gottesdienst gefeiert und daß gebetet wurde, vor allem, daß gemeinsam und regelmäßig Gottesdienst gefeiert und gebetet wurde, das war das eigentlich Entscheidende. Im Gegensatz zum Eröffnungsgottesdienst in der Kathedrale, der irgendwie an eine Show erinnerte, hat mich der Schlußgottesdienst in der gleichen Kathedrale tief beeindruckt. Dabei fanden im Verein mit dem Lobpreis Gottes, dem Bekenntnis des Glaubens, dem Hören auf das Wort der Heiligen Schrift echt menschliche und christliche Anliegen ihren ergreifenden Ausdruck. Auch daß sonst viel gebetet wurde und die Jugendteilnehmer sogar nach dem modern-jugendlichen Mitternachtsgottesdienst ganze Nachtgebetsstunden einlegten, war bezeichnend für den Ernst der Gesinnung, mit der man die Vierte Vollversammlung begleitete. Auch die Einladung zu einem Zeichen des Fastens und Gebetes war ein aufrichtiges Zeichen der Buße sowohl wie auch der Mitmenschlichkeit: „Anstatt zum Mittagessen zu gehen, mögen Sie sich in der Fyrishalle zu einem kurzen Bittgebet mit anschließendem Schweigen und Meditation einfinden . . . , um Ihre Kirchen zu einem tieferen Verständnis für die Not der Mitmenschen anzuhalten."

Auch das symbolische Zeichen der Armut, der Kirche der Armen, wenigstens im Sinne von „Gütergemeinschaft" wurde sichtbar: für jung und alt, hoch und

niedrig, die gleichen einfachen Studentenquartiere, die gleichen Mahlzeiten, die gleichen Beförderungsmöglichkeiten (Busse oder gemietete Fahrräder!). Von daher wird es verständlich, daß die fordernde Jugend die „Mercedes episcoporum" scharf kritisierte.

Leider, wenn unter den Umständen auch begreiflich, schwang in einigen Äußerungen ein gewisser *Triumphalismus* mit. Man hat der römisch-katholischen Kirche, vor allem dem Vatikan und auch dem Vatikanischen Konzil, immer wieder den Vorwurf gemacht, zu sehr auf äußeres Gepränge bedacht zu sein. Ob sich der feierliche Einzug in die Kathedrale beim Eröffnungsgottesdienst tatsächlich so wesentlich von den feierlichen Konzilsaufzügen und -einzügen unterschied? In einem positiv gedachten Bericht steht zu lesen: „Die einzigartige Prozession verfehlte ihre Wirkung nicht. Während die Glocken des Domes läuteten, vollzog sich an einem strahlenden Julitag der würdige Vorbeimarsch entlang dichten Spalieren von Zuschauern und Polizei. Er konnte mit seiner unüberschaubaren Fülle von geistlichen Trachten — Purpur, Violett, Goldbrokat der exotischen Kirchen wechselten mit dem Schwarz der Orthodoxen, mit ihren Schleierhauben, Kreuzen, Goldketten — glauben machen, daß die Christenheit nicht eine bloße Minorität ist" (Rheinischer Merkur). So der Eindruck! Elisabeth Adler stößt noch tiefer vor und fragt: „Sind wir nicht in Gefahr, mit Hilfe der ökumenischen Bewegung wieder eine Ecclesia triumphans zu errichten? ... Vergessen wir zeitweilig unsere tiefen Unterschiede und bilden eine Einheitsfront, nur um der Welt eine Demonstration der Stärke zu geben? Die Teilnahme von Christen aller Kontinente und Rassen verschafft uns das Gefühl, eine weltweite, alle sonstigen Trennungslinien überspringende einzigartige Organisation zu sein." Das starke Polizeiaufgebot, das vielleicht aus staatspolitischen Gründen notwendig (ob aber in dem Ausmaße?) war, aber doch von vielen Teilnehmern als übertrieben kritisiert wurde, konnte diesen Eindruck nur bestärken.

Der Rahmen

Das Zweite Vaticanum war eine hierarchisch strukturierte Konzilsversammlung, an der schon rein kirchenrechtlich nur höhere Kleriker (Bischöfe usw.) teilnehmen konnten. Bei dieser Vollversammlung in Uppsala, mit einer ganz anders strukturierten Grundverfassung und Zielsetzung hätte man eigentlich erwartet, daß unter den rund 750 Delegierten von 235 Mitgliedskirchen der *Klerus* und vor allem der höhere Klerus nicht so stark überwiegen würde. Man hätte annehmen sollen, daß unter den als Delegierte entsandten oder gewählten Vertretern die Laien, auch Frauen, und vor allem die jüngere Generation, prozentual stärker vertreten wären. Gerade der höhere Klerus, die Kirche-leitenden Männer, repräsentieren in überwiegendem Maße doch wohl das kirchliche Establishment, den Status quo, und sind für gewöhnlich nicht als Exponenten, als überzeugte Ver-

fechter und willige Werkzeuge einer wahren, tiefgreifenden ökumenischen und missionarischen Erneuerung im Sinn des „Siehe, ich mache alles neu!" aufgetreten. Jedenfalls erweckten ihre Beiträge und Stellungnahmen vielfach nicht den Eindruck einer mutigen Bereitschaft zu weitgreifenden, in die Zukunft weisenden Lösungen oder zum Wagnis.

Neben der spürbaren Abwesenheit bzw. geringen Beteiligung der Laien, speziell auch der Frauen (9% Frauen!), stellte die *Überalterung* ein akutes Problem dar. Nur 4% der Delegierten waren unter 35 Jahren, vergleichsweise 60% über 50 Jahre, davon 22% über 60 Jahre. Es ist schon mehr als grimmiger Humor, wenn die Jugendteilnehmer feststellten, daß Jesus mit 33 Jahren keine, bzw. nur 3% Chance gehabt hätte, an der Vollversammlung teilzunehmen, es sei denn etwa als Jugenddelegierter. Selbst in dem nominierten und von der Vollversammlung approbierten Zentralausschuß, zu dem immerhin noch sieben Frauen gehörten, sind von den 120 Mitgliedern nur 54 unter 50 Jahren. Ob da nicht die Struktur der Vollversammlung ernsthaft neu überdacht werden muß? Von daher ist es zu begrüßen, daß der Weisungsausschuß für Grundsatzfragen „die Beteiligung eines größeren Prozentsatzes von Laien — Männern und Frauen — und von Personen unter 35" für kommende Vollversammlungen dringend empfiehlt, eine vordringliche Aufgabe künftiger Planungen.

Während die aktive und überzeugte Teilnahme der *Orthodoxen* — die mit 140 Delegierten die stärkste konfessionelle Gruppe stellten! — an den Arbeiten und Diskussionen wohltuend und befreiend wirkte (ein leitender Mitarbeiter der Genfer Zentrale sagte zu mir: „Now they know how to play the game!"), war der geringe Einfluß der *Berater-Experten* (advisers) sehr befremdlich und, wie mir scheint, in Anbetracht der wichtigen Ziele und Aufgaben, welche die Vollversammlung sich gestellt hatte, kaum verantwortbar. Während beim Zweiten Vatikanischen Konzil die sogenannten Periti, Theologen und Fachleute, in fast allen Kommissionen eine bedeutsame, oft entscheidende Rolle spielten, hatte ich in Uppsala den Eindruck, daß der Rat und die Mitarbeit der offiziellen „Berater" wenig gefragt war. Ich habe bewußt verschiedene „advisers" daraufhin angesprochen und von manchen die resignierte Antwort erhalten: „Wir wissen eigentlich gar nicht, wozu wir hierher gekommen sind. Unsere Mitarbeit ist kaum gefragt."

Wenn es auch bedauerlich erscheint, daß 69% der Delegierten „weiße" Mitgliedskirchen vertraten (43% aus Europa, 26% aus Nordamerika, und nur 15% aus Asien, 12% aus Afrika und Nahost, 4% aus Lateinamerika), so muß man andererseits auch zugeben, daß die 31% Vertreter der *Dritten Welt* sich sehr spürbar und nachdrücklich bemerkbar machten. Ihre Stellungnahmen, Vorschläge und Einwürfe hatten ein größeres Gewicht, als ihnen eigentlich rein sachlich zugekommen wäre oder auch ihrem zahlenmäßigen Anteil im Ökumenischen Rat

entsprochen hätte. Ich konnte mich des Eindrucks nicht erwehren, daß die „farbigen" Vertreter mit „weißen" Handschuhen angefaßt wurden, mit besonderer Rücksichtnahme und Entgegenkommen, wobei die eigentliche Diskussion als sachliche Auseinandersetzung mit Fragen und Problemen zu kurz kam: bei aller Richtigkeit und Notwendigkeit einer wohlwollenden Einstellung und Grundhaltung doch wohl ein Rassismus mit negativem Vorzeichen.

Die Präsenz der 150 *Jugenddelegierten* erinnert unwillkürlich an den diesjährigen deutschen Katholikentag in Essen: an das radikal fordernde Auftreten der Jugendgruppen, der außerparlamentarischen (außerhierarchischen) katholischen Opposition und des „kritischen Katholizismus" der Studenten. Andererseits stimmt es, daß die Vorschläge und Forderungen in Uppsala weniger radikal und absolut vorgetragen wurden; daß auch weniger organisiert und gehetzt wurde. Im ganzen kam den Jugendteilnehmern ein bedeutsames, durchaus positiv zu wertendes Gewicht zu, auch wenn ihr Auftreten manchen älteren Delegierten wenig sympathisch war. Trotz ihrer provozierenden Stellung- und Einflußnahme waren sie im allgemeinen eine „pressure group" im guten Sinn, d. h. mit positivem Endeffekt. Durch ihren lebendigen Protest gegen Establishment und Triumphalismus, gegen „Paternalismus und Imperialismus", gegen Bürokratismus und „Erstickung des Geistes und seiner Gaben", gegen Prozessionen und Polizeiaufgebot bildeten sie in der Vollversammlung ein notwendiges Korrektiv. Durch ihren ununterbrochenen, unüberhörbaren Hinweis auf die horizontale Perspektive, auf soziale Gerechtigkeit und in konkreten Aktionen sich äußernde Mitmenschlichkeit waren sie ein wohltuender Stachel im Fleisch der Versammlung. Das eigentliche Versagen der Jugenddelegation lag wohl in dem Mangel eines konstruktiven Beitrags zur echten konkreten Lösung der Probleme und Fragen. Es wird Aufgabe des Ökumenischen Rates sein, die Jugend in die kirchlichen Vollversammlung voll und ganz in verantwortlicher Teilnahme „hereinzuholen", damit sie aus einem rein korrektiven zu einem echt konstruktiven Element werden.

Am unangenehmsten in der ganzen Vollversammlung hat mich die Art und Weise berührt, wie der *Arbeitsrahmen* konstruiert war bzw. gespannt wurde. Die umfangreiche theologische und konkret-praktische Arbeit, die in Uppsala auf der Vollversammlung zu leisten war, und größtenteils im Rahmen des Möglichen (oder Unmöglichen?) auch geleistet wurde, war zugleich ihre große Schwäche. Arbeitsmäßig waren die Teilnehmer schlechthin überfordert, und zwar in jeder Beziehung. Ganz abgesehen von den Entwürfen und Berichten der Sektionen und Ausschüsse, die ja die eigentliche Arbeit der Vollversammlung ausmachen sollten, bestand ein solches Überangebot von Themen, Vorträgen und Darbietungen aus allen Bereichen kirchlichen und sozialen Lebens und christlicher Aufgaben, eine solche Fülle von Geschäftssitzungen, Entscheidungen und zu verabschieden-

den Resolutionen, daß die Delegierten das alles nicht nur zeitmäßig nicht verkraften konnten, sondern auch vielfach den Überblick verloren. Es bedurfte wiederum des „grimmigen Humors" der kritischen Jugend, um in der Vorhalle an die Tafel zu kritzeln: „Gott ist nicht tot – er ist nur in der Mitte von Dokument 329 eingeschlafen ..."

Bei dieser erdrückenden Fülle von Material und Darbietungen war eine klare Linienführung oder Zielsetzung weder erkennbar noch möglich. Die meisten dieser Beiträge und Reden waren gut, einige etwas flüchtig-oberflächlich, andere jedoch wieder hervorragend. Aber im ganzen genommen war es einfach zuviel des Guten. Und daher ist teilweise wohl auch die Bereitschaft zu Kompromissen zu verstehen, weil einfach die Zeit und Kraft zu einer gründlichen theologischen oder gedanklichen Durchdringung fehlten.

Waren die Teilnehmer, vor allem die Delegierten, eigentlich genügend vorbereitet, geistig und seelisch, auf all das, was in diesen zwei Wochen auf sie einstürmte und eindrängte? Besonders auch in bezug auf die Entwürfe der Sektionen und Ausschüsse? Waren übrigens die Entwürfe selbst in der Phase der Vorbereitung auf eine genügend breite Basis gestellt worden, oder eher von einer bestimmten Gruppe mit einer ganz konkreten, vielleicht einseitigen Vorstellung manipuliert worden, unter der Direktion der Genfer Zentrale? Dieser Verdacht wurde mehr als einmal von kritischen und mißtrauischen Delegierten geäußert, von den Verantwortlichen jedoch dementiert. Ohne entsprechende Beweise läßt sich die Richtigkeit dieses Vorwurfes schwerlich nachprüfen. Jedenfalls scheinen nicht genügend Anhaltspunkte vorzuliegen, es sei denn die Tatsache, daß eine Reihe Sektionsberichte eine sehr geteilte, sehr kritische und oft ablehnende Aufnahme fanden und verschiedentlich von Grund auf revidiert wurden. Manche dieser Entwürfe scheinen tatsächlich zu allgemein und vage, ohne eigentliches und echtes Profil, von geringer Aussagekraft oder gezielter Einseitigkeit.

Aber abgesehen von der unbefriedigenden Vorbereitung und Erarbeitung der Entwürfe, fehlte einfach die Zeit und Kraft, sie theologisch zu durchdenken und zu verarbeiten, ihnen eine wirksame Gestalt zu geben und sie zu einer allgemein gültigen Aussage zu verdichten. Selbst wenn man gern zubilligt, was zur Vorbereitung von Sektionsberichten gesagt wurde: „Wir sollten nicht versuchen, alles behandeln zu wollen, sondern uns auf die verhältnismäßig wenigen Themen konzentrieren, die wir für die augenblickliche Lage und die Aufgaben der ökumenischen Bewegung am wichtigsten halten", bleibt doch bestehen, daß der ganze Arbeitsprozeß zeitmäßig und arbeitsmäßig einfach unmöglich erschien. Eine gründliche, ausschöpfende und allgemein befriedigende Diskussion war undenkbar. Es geht nicht an, in sechs Sitzungen das unbefriedigende Schema eines Sektionsentwurfes zu einem theologisch durchgearbeiteten, aussagekräftigen Bericht umzuarbeiten, der die einzelnen Kirchen befriedigt, Wesentliches aussagt und

für eine wahrhafte Erneuerung lebendige Impulse gibt. Soweit ich orientiert bin, ist kaum eine wichtigere Frage in den einzelnen Sektionen wirklich ausdiskutiert worden, geschweige denn theologisch durchdacht und verarbeitet. Alles geschah unter dem Druck und Drängen der Zeitknappheit. Vieles wurde dem Zufall oder der Initiative einzelner überlassen.

Es lagen auch keine festen Regeln oder Anweisungen für die Arbeit in den Sektionen vor. Die demokratischen Spielregeln wurden nicht immer eingehalten, jedenfalls nicht in der Sektion II, der ich zugeteilt war. Der Arbeitsgang bzw. das Verfahren, in dem dieser Bericht an die Vollversammlung, wenigstens im ersten und grundlegenden Teil, erarbeitet wurde, wirkt befremdend. In der Untersektion I wurde zwar über die offizielle Vorlage diskutiert, Kritiken, Korrekturen und Änderungswünsche vorgebracht, aber keine Willensäußerung, etwa in Form einer Abstimmung, abverlangt, ob diese Vorlage als Basis für die weitere Arbeit dienen sollte oder nicht. Sie wurde einfach stillschweigend fallengelassen. Nach Abschluß der ersten Diskussion kam der Formulierungsausschuß kurz zu einer Besprechung zusammen, und dann verfaßte der Vorsitzende dieses Ausschusses in Nachtarbeit ein vollkommen neues Dokument, in das er viele Gedanken hineinarbeitete, die er in seinem Einleitungsvortrag zur Sektions-Vorlage II in der Generalversammlung vorgetragen hatte und somit als seine persönlichen Ansichten zu gelten haben. Erst als am nächsten Tag bei der Vorlage des neuen Entwurfes die Verfahrensfrage aufgerollt wurde, kam es zu einer Abstimmung, ob der neue Entwurf oder die ursprüngliche Vorlage als Grundlage gelten solle, wobei sich die Mehrheit für den neuen Entwurf entschied. Trotz dieser anzumeldenden Bedenken bezüglich des Verfahrens wird gern zugegeben, daß der neue Entwurf relativ gut gelungen ist und jedenfalls eine gewisse theologische Fundierung aufweist sowie organischen Zusammenhang und bessere Perspektiven als die vorhergehenden Vorlagen. Für die kurze Zeit, die zur Verfügung stand, ist Erstaunliches geleistet worden.

Auch bei den anderen Berichten will ich gern anerkennen, daß sie fast alle in ihrer Endredaktion gegenüber ursprünglichen Vorlagen und Entwürfen bedeutend, z. T. wesentlich gewonnen haben. In Anbetracht des Zeitdrucks, der mangelnden Vorbereitungen und Arbeitsmethode ist das Endresultat eigentlich überraschend positiv. Vielleicht war darin trotz allen menschlichen Versagens — oder gerade deswegen? — das Wirken des Gottesgeistes spürbar. — Trotzdem bleibt das berechtigte Anliegen bestehen, das in Form einer Resolution von den Mitgliedern der Sektion I durch Akklamation angenommen wurde und nach Meinung des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen II auch für die anderen Sektionen gilt: „Sektion I fordert hiermit, daß keine Sektion einer Vollversammlung je wieder aufgefordert werden sollte, ein theologisches Dokument, ähnlich dem von Uppsala, unter Bedingungen, wie sie in den ersten vier Vollversamm-

lungen herrschten, hervorzubringen. Wenn ein theologisches Dokument erforderlich ist, müssen vollständig andere Verfahrensweisen für die Vorbereitung, Diskussion, Revision und Annahme erarbeitet werden."

Mitmenschlichkeit ohne Gott?

Der neue Mensch in seiner ganzen irdischen Dimension, in seiner leiblich-seelischen Verfaßtheit, mit seinen unsagbaren Sorgen und ungelösten Problemen, aber auch ungeahnten Möglichkeiten, ist das eigentliche Kernthema von Uppsala, Herz und Mitte dieser Vollversammlung. „Wiederum ist es die entscheidende Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Welt, die im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht" (Visser 't Hooft). Darüber kann auch die Tatsache nicht hinwegtäuschen, daß das erste und ein sehr bedeutsames Thema theologisch konzipiert und orientiert war, nämlich das vom Heiligen Geist und der katholischen Einheit der Kirche.

Es ist zunächst überraschend, daß ein so eschatologisch-biblisches Motto: „Siehe, ich mache alles neu!" auf eine diesseits verhaftete Erde und Menschheit dieser Zeit und Gegenwart angewandt wird. Der apokalyptische Seher meint die Neuheit jenes Tages und jener Welt, wenn die Kirche Christi im Aufhören des Nacheinander und Nebeneinander von Raum und Zeit als Gnade gewordenes Reich Gottes aufgenommen wird in die Herrlichkeit des Vaters. Kann die apokalyptische, endzeitliche Neuheit mit dem Neuen unserer irdischen Verfaßtheit und täglichen Dynamik zusammenfallen oder auch nur in Zusammenhang gebracht werden?

Diese Neuheit des Menschen, der neue Mensch, wird getragen und bestimmt durch unsere „Mitmenschlichkeit". Daher stehen Fragen der Entwicklungshilfe, der sozialen Gerechtigkeit, des Friedens eindeutig im Vordergrund. Unser Verhältnis als Christ und Kirchen zu der Welt und ihren brennenden Problemen auf menschlicher, sozialer Ebene wird zur Kernfrage der Versammlung. Unser radikales Engagement für die Lösung dieser Probleme wird verstanden als der Anruf des Heiligen Geistes an unsere Zeit, an die Christen und Kirchen in dieser Welt. Das ist gewiß wichtig, als Anruf und Aufgabe, als Schwerpunkt und Akzent in der krisenschwangeren Gegenwart. Aber „das ganze Geheimnis des christlichen Glaubens liegt darin, daß der Mensch in seinem Mittelpunkt steht, weil Gott in seinem Zentrum steht". Wurde diese Grundsatzforderung von Visser 't Hooft genügend beachtet oder nicht doch der Akzent zu einseitig gesetzt? Hat sich die Vollversammlung wirklich und ehrlich „der alten Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Welt und nach dem Verhältnis der vertikalen und horizontalen Dimension des christlichen Glaubens zu stellen" (ders.) gesucht? Wenn „kein horizontaler Fortschritt ohne vertikale Orientierung" möglich ist, warum wurde die vertikale Dimension in Uppsala so stark in den Hintergrund bzw. Unter-

grund zurückgedrängt? Jedenfalls mußte ein unvoreingenommener Beobachter diesen Eindruck gewinnen. Vor allem in bezug auf die vorbereitenden Arbeiten und Entwürfe. In der Vollversammlung selbst wurde verschiedentlich versucht, mit mehr oder weniger Erfolg, die vertikale Dimension aufzubessern und als Fundament für alle Mitmenschlichkeit und sozialen Einsatz herauszustellen. Mitmenschlichkeit als Schwerpunkt der heutigen Ausrichtung der Kirche und der „neue Mensch" als vordringliche Aufgabe sind, richtig verstanden, Zeichen der Zeit, und damit Zeichen und Anruf des Geistes. Aber sie müssen theologisch orientiert und unterbaut sein. Die Harmonie der Dimensionen, die gefordert werden muß, auch wenn man mit vollem Recht den Akzent auf der diesseits verfaßten Welt beläßt, ist in Uppsala m. E. eine Disharmonie geblieben.

Der Wunsch und die Forderung des früheren Generalsekretärs, „daß wir im Hinblick auf die große Spannung, die einerseits zwischen der vertikalen Interpretation des Evangeliums mit seiner Betonung von Gottes erlösendem Handeln im Leben des einzelnen und andererseits der horizontalen Interpretation mit dem Schwerpunkt auf den menschlichen Beziehungen in der Welt besteht, aus dem ziemlich primitiven Hin- und Herschwanken von einem Extrem zum anderen herauskommen müssen; das ist einer Bewegung nicht würdig, die ihrem Wesen nach die Wahrheit des Evangeliums in seiner Fülle zu erfassen versucht" — dieser Wunsch und diese Forderung wurden wohl kaum erfüllt. In Uppsala blieb die horizontale Interpretation als „Extrem" im Feld. „Ein Christentum, das seine vertikale Dimension verloren hat, hat sein Salz verloren; es ist dann nicht nur in sich selbst fade und kraftlos, sondern auch für die Welt unnütz" (Visser 't Hooft). Das war, wie mir scheint, die große Gefahr in Uppsala, und die Vollversammlung ist dieser Versuchung nicht ganz entgangen.

Das kam auch darin zum Ausdruck, daß man sich darauf eingelassen hat, ganz konkrete politische Fragen, wie Vietnam-Krieg, Nahost-Konflikt, Nigeria-Bürgerkrieg aufzugreifen, um im Namen der Kirchen Positionen zu beziehen und verbindliche Aussagen und Stellungnahmen abzugeben. Wie kann eine solche Vollversammlung mit einer Mammutanzahl von Delegierten der verschiedensten Bekenntnisse, Rassen, Kulturen, politischen Lager und Kontinente zu ganz konkreten, sehr komplizierten und überaus delikaten politischen Situationen, über die sich selbst geschulte und erfahrene Politiker und Staatsmänner den Kopf zerbrechen, etwas Verbindliches aussagen? Es ging ja in diesem Falle nicht um theologische Grundsätze und vertikale Orientierung, nicht einmal um allgemeine, verbindliche ethische Normen, sondern um politische Lösungen, bei deren Diskussion übrigens vielfach mehr nationale und politische als christliche Rücksichten entscheidend schienen und deswegen die Meinungen entsprechend heftig aufeinanderprallten. Und das ist die eigenartige Dialektik von Uppsala: die einseitige Schwerpunktverlagerung auf die horizontale Dimension war einerseits die

große Stärke und andererseits zugleich die offensichtliche Schwäche der Vollversammlung.

Die Einheit: Wille und Weg

War die Überdimensionierung des Horizontalen für mich die problematischste Erscheinung, dann andererseits der allgemeine und deutlich spürbare Wille zur Einheit das beglückendste Ereignis. Man spürte und erlebte das in Uppsala wie ein elektrisches Kraftfeld, geladen mit dem Willen, vom Pole der Trennung und Zerrissenheit weg zum Pole der wahren Einheit aller Kirchen in Christus vorzustoßen. Alle Teilnehmer, so hatte ich den Eindruck, litten unter der Last der Trennung, spürten die Ohnmacht und das Leid einer uneinigen, zerrissenen Kirche Christi. Man war ernsthaft gewillt, sich auf den Weg der Einheit zu begeben, ihn geduldig und beharrlich zu beschreiten, mochte er auch lang und unübersehbar sein und größtenteils im Dunkel liegen. Am Ende der Straße sahen alle das rufende und einladende Licht einer in Christus geeinten Zukunftskirche, „die Einheit aller Christen an jedem Orte". Die als Schuld und Abfall von Christus erlebte und gespürte Trennung und Zerrissenheit und der daraus resultierende unbedingte Wille, zur Einheit zusammenzuwachsen, auch wenn man die Möglichkeiten und Wege nicht deutlich erkannte und überschaute, waren zugleich erschütternd und beglückend. Erschütternd in Anbetracht der Tiefe dieser erlebten Not und der fast ausweglosen Situation. Beglückend, weil dieses Wollen der Einheit so stark und überwältigend ist, daß es trotz aller Schwierigkeiten und Ausweglosigkeit irgendwie und irgendwann einen Weg finden, sich eine Bahn brechen muß, wenn es beharrlich bleibt und alle Krisen durchzustehen vermag.

Denn wir dürfen uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Weg schwierig und lang und dunkel ist. Auch das haben die Diskussionen in Uppsala gezeigt. Sobald es um konkrete Wege und Möglichkeiten der Verwirklichung dieser Einheit geht, wird alles vage und unsicher. Man ist sich klar darüber, daß „Einheit" nicht „Einheitlichkeit", Uniformität und noch weniger zentralisierte Organisation bedeutet. Man spricht von einem organischen Hineinwachsen in diese Einheit Christi, von einem In-Christus-Zusammenwachsen, zur lebendigen Einheit mit ihm. Man setzt voraus und anerkennt, daß auch weiterhin eine gewisse Pluriformität der Strukturen und Lehrmeinungen bestehen bleiben wird. Man stellt exegetische Untersuchungen an über die Frage, ob nicht schon im Neuen Testament verschiedene Ekklesiologien, eine Pluriformität der Kirchenauffassungen grundgelegt sind.

„Das Einssein in dem gleichen Leib durch den gleichen Geist wird sichtbar in der Verkündigung des Evangeliums, in der Taufe und in der Feier des heiligen Abendmahles. Aber eben dieses Einssein wird entstellt durch unsere sündhaften Spaltungen" (Bericht von Sektion I, 5). Solange „unsere sündhaften Spaltungen"

dieses Einssein noch entstellen und verdunkeln oder gar unmöglich machen, solange also eine aufrichtige Einheit in der Lehre und Verkündigung, im sakramentalen Leben der Taufe und Abendmahlsgemeinschaft noch nicht gegeben ist, wird die Einheit, das Einssein und Einswerden auf das „Zusammen-Handeln" verlegt. Auf die enge und harmonische Zusammenarbeit im Dienst an der Welt, vor allem auf sozialer Ebene, für Gerechtigkeit und Frieden, Entwicklungshilfe und menschliche „Solidarität mit der Schöpfung . . . , die ‚sich mit uns sehnt' (Röm. 8, 22)" (I, 4). „Die Teilnahme an solchem Wirken läßt uns neue Folgerungen des Einsseins . . . . . sehen" (I, 5).

Worin aber besteht das Wesen der gesuchten Einheit? „Der Plan Christi ist, Menschen aller Zeiten, aller Rassen, aller Orte und unter allen Verhältnissen durch den Heiligen Geist unter der universalen Vaterschaft Gottes in eine organische und lebendige Einheit in Christus zu führen. Diese Einheit ist nicht bloß äußerlich, sie besitzt eine tiefere innere Dimension, die durch den Begriff ‚Katholizität' zum Ausdruck gebracht wird. Die Katholizität erreicht ihre Vollendung, wenn das, was Gott bereits in der Geschichte begonnen hat, schließlich enthüllt und erfüllt wird" (I, 6). „Katholizität ist die Eigenschaft, durch welche die Kirche die Fülle, die Integrität und die Totalität des Lebens in Christus zum Ausdruck bringt . . . . . eine Gabe des Geistes, aber . . . auch eine Aufgabe, ein Ruf und ein Engagement . . . . . Die Glieder der Kirche sollten die Integrität und Ganzheit widerspiegeln, die entscheidende Wesenszüge der Kirche sind. Ein Maßstab ihrer inneren Einheit besteht darin, daß von den Glaubenden gesagt wird, daß sie ein Herz und eine Seele sind" (I, 7).

So in den weiteren Ausführungen: allgemein und unverbindlich. Allgemein in den Formulierungen, ohne konkrete, realisierbare Leitbilder; verbindlich im Ziele, aber unverbindlich in den unmittelbaren, jetzt zu ziehenden Folgerungen, in den vordringlich zu verwirklichenden Forderungen. Es hat sich wohl kaum die Hoffnung erfüllt, die von Visser 't Hooft ausgesprochen wurde, „daß in Uppsala diese Einsicht — daß, wie in Neu-Delhi gesagt wurde, die Einheit sowohl Gottes Wille wie auch seine Gabe an die Kirche ist; daß sie an jedem Ort sichtbar gemacht werden muß und daß die Gläubigen an jedem Ort mit der ganzen christlichen Gemeinschaft an allen Orten und zu allen Zeiten vereint sein müssen — nicht nur bestätigt, sondern auch so klar herausgearbeitet wird, *was diese Einheit beinhaltet*, daß alle Kirchen ermutigt werden, sich viel mehr um die Forderung einer wahren Einheit zu bemühen". Über den eigentlichen Inhalt dieser Einheit, was christliche Einheit der Kirchen letztlich will und besagt, herrscht auch nach Uppsala wenig Klarheit.

Der einzige Garant, sichtbar und greifbar im Gegensatz zur Gabe des Heiligen Geistes, die wir nicht konkret fassen und einkalkulieren können, so sehr wir auch von ihrer Wirklichkeit und Gegebenheit im Glauben überzeugt sind, der

einzige menschlich faßbare Garant ist dieser unerschütterliche Wille zur Einheit; dieses tiefgründige, ernsthafte Wollen, ehrlich aufzubrechen auf die Einheit hin, sich aufzumachen, um alle gemeinsam in Christus und seine Einheit hineinzuwachsen: ein Wollen, daß letztlich und wesentlich auch und vor allem Gabe des Geistes ist und von daher seine eigentliche „göttliche" Dimension und Sicherheit erfährt.

Wird die *römisch-katholische Kirche* diesen Weg zur Einheit gemeinsam mit dem Ökumenischen Rat beschreiten? Die grundsätzliche römisch-katholische Haltung in dieser Frage hat P. Tucci SJ sehr eindrucksvoll in der Vollversammlung vorgelegt. Von seiten des Ökumenischen Rates gibt der dritte Bericht des Weisungsausschusses für Grundsatzfragen I über „Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche" eine sehr ausgewogene, positiv wohlwollende Bestandsaufnahme der tatsächlichen Beziehungen und realen Möglichkeiten. Ich kann diese beiden Berichte — wie auch sonstige kürzere Stellungnahmen zu dieser Frage von anderen Rednern und Offizialen — in ihrer aufgeschlossenen Sachlichkeit, gegenseitigen Hochschätzung und dem Willen zur Gemeinsamkeit in Tun und zur Einheit in Leben und Liebe nur bejahen. Was mich darüber hinaus persönlich zutiefst beeindruckt hat, war die ganze Atmosphäre des Entgegenkommens, des Wohlwollens und der Verständnisbereitschaft gegenüber der römisch-katholischen Kirche. Das zeigte sich z. B. im spontanen Beifall zur Grußbotschaft des Papstes und Kardinal Beas, in der begeisterten Anerkennung der Rede P. Tuccis, im herzlichen Willkommen, das den römisch-katholischen Beobachtern und Gästen entboten wurde. Es äußerte sich ebenso darin, daß die römisch-katholischen Beobachter und Gäste voll und ganz in die Arbeiten und Diskussionen der Sektionen und Ausschüsse einbezogen wurden, z. T. sogar in die Endredaktion des Textes; und darin, daß in vielen Ansprachen, Reden und Vorträgen die römisch-katholische Kirche ausdrücklich und wohlwollend erwähnt wurde, ihre ökumenische Aufgeschlossenheit und die Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat anerkannt und hervorgehoben. Kurz und gut, die ganze Atmosphäre, die man erlebt und erspürt haben muß, um sie beurteilen zu können, auch wenn man nicht leugnen wird, daß ein gewisses Unbehagen darüber, daß die römisch-katholische Kirche noch nicht Mitglied ist, sowie über die konkreten Schwierigkeiten, die sich einem baldigen Beitritt entgegenstellen, unterschwellig erfühlbar war.

Irgendwie war unsere Kirche schon als unsichtbarer Partner bei allen Diskussionen, Vorschlägen, Beschlüssen zugegen. Als gehörte sie schon dazu . . . Wenn auch auf eine Weise, die niemand genau bestimmen konnte oder zu umschreiben versuchte. Unterschwellig und im untergründigen Bewußtsein war die römisch-katholische Kirche in Uppsala schon dabei. Ich konnte mich manchmal des Eindrucks nicht erwehren, daß es eigentlich gar nicht mehr soviel ausmacht, ob sie auch formell dazugehört. Der Weg ist soweit beschritten, der Wille zum ökume-

nischen Zusammenarbeiten und Zusammengehen auf beiden Seiten so eindeutig ausgesprochen, die tatsächliche Gemeinsamkeit und Zusammenarbeit in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, im Gemeinsamen Ausschuß für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden, in der Beteiligung von neun Theologen als Vollmitgliedern in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, bereits soweit gediehen, daß es kein Zurück mehr gibt. Indem wir schon jetzt „gemeinsam all das tun, was wir nicht aus Gewissensgründen getrennt tun müssen" (Tucci), erscheint die Frage der „Offizialisierung" durch formellen Anschluß nur noch eine Frage der Zeit zu sein. Aus dieser Sicht ist es auch bedauerlich, daß die Frage der Interkommunion so hochgespielt wurde, obwohl sie noch nicht reif ist für eine Klärung, sondern erst unter vieler Rücksicht neu durchdacht und im Glauben durchbetet werden muß.

Allerdings muß auf beiden Seiten darauf geachtet werden, daß es um ein wirkliches organisches Zusammenwachsen geht, um ein Hineinwachsen und Sichhineinverändern in die Einheit hinein. So wie die von Christus uns aufgegebene Einheit keine vorgegebene Größe ist, die wir eindeutig bestimmen und definieren können, so gibt es auch keine kirchlich vorgegebene starre Größe als Grundlage oder Vorbedingung für diese Einheit. Alle Kirchen, auch die römisch-katholische, die sich der ökumenischen Bewegung geöffnet haben und sie als Anruf Christi im Heiligen Geist erfahren, müssen zutiefst davon überzeugt sein, daß sie damit aufgerufen sind, sich auf die von Christus gewollte und erbetete Einheit hin zu bewegen mit innerer Losgelöstheit von allem Partikularismus, mit dem Mut und der Bereitschaft, ohne der Wahrheit und dem Gewissen Gewalt anzutun, sich auf die Einheit hin zu verändern.

Uppsala ist und bleibt für mich ein Erlebnis und ein wirkliches Ereignis. Vielleicht kein Ereignis im Sinne des Themas: „Siehe, ich mache alles neu!" Dieser Pfingststurm des Neuen, der Neuheit des Lebens, des Tuns, der Bewegung, der Planung und Ziele, der Menschheit, der Kirchen hat sich nicht ereignet. Aber das eigentliche Ereignis von Uppsala bestand darin, daß trotz aller Mängel und Schwächen in Vorbereitung und Durchführung ein greifbarer, eindeutiger Schritt nach vorne gemacht wurde; ein Schritt in die rechte Richtung auf die von Christus gewollte und von seinem Geist bewirkte wahre Einheit zu; auf die Einheit im Leben des Glaubens und der Liebe, im Dienste für Kirche und Welt.

Solidarität mit der Welt?

Uppsala aus freikirchlicher Sicht

VON OTMAR SCHULZ

„Aus freikirchlicher Sicht"

Was heißt hier „aus freikirchlicher Sicht"? Die freikirchliche Sicht gibt es nicht, selbst wenn man den Begriff „freikirchlich" auf die Meinung der hierzulande sogenannten „klassischen Freikirchen" einschränken wollte.

In dem vorliegenden Fall müßte man schon präziser sagen: „aus baptistischer Sicht", aber auch das gibt es nicht. Daß die baptistische Haltung zur ökumenischen Bewegung nicht einheitlich ist, sieht man bereits an der Tatsache, daß 50 Prozent der Mitglieder des Weltbaptismus dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) angehören und 50 Prozent nicht. Zu den wohl prominentesten Vertretern der pro-ökumenisch eingestellten 50 Prozent dürfte in Uppsala Dr. Ernest A. Payne gehört haben, der als einer der stellvertretenden Vorsitzenden des Zentralausschusses eine große Zahl der Plenarsitzungen in Uppsala geleitet hat und zu einem der sechs neuen Präsidenten des ÖRK gewählt wurde. Prominentester Vertreter der anderen Seite dürfte in Uppsala Dr. Billy Graham gewesen sein.

Aber auch innerhalb einer Nichtmitgliedskirche des Ökumenischen Rates wie etwa dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten) in Deutschland ist die Meinung über die ökumenische Bewegung und den ÖRK keineswegs einheitlich.

Um es kurz zu machen, dieser Beitrag ist aus der Sicht eines ökumenisch engagierten jungen Christen aus einer Nichtmitgliedskirche geschrieben, der sich darum bemüht hat, die Meinung seiner konservativeren Mitbrüder stets mit zu bedenken.

„Uppsala"

Nachdem nun einigermaßen geklärt ist, was hier „aus freikirchlicher Sicht" heißt, bedarf es noch einiger Worte zu dem, was denn nun „Uppsala" sei.

„Uppsala", das ist die Abkürzung für „Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala";

„Uppsala" – das sind mehr als 22 Hauptreden;

– sechs Sektionsberichte mit ihren fast 100 Seiten;

– Berichte der 32 Ausschüsse;

– Diskussionen in Sektionen, Untersektionen, Ausschüssen, Unterausschüssen;
– Gespräche in den Wandelhallen, bei den Mahlzeiten;
– Filme, Gottesdienste, Jugend- und Sonderveranstaltungen, Konzerte, Ausstellungen usw. usw.

Diese Mammutveranstaltung mit ihren 2500 ständigen Teilnehmern, das war „Uppsala". Als einzelner wird man „Uppsala" in seiner enzyklopädischen Fülle wohl kaum erfassen und beurteilen können. Wenn eine solche Beurteilung hier dennoch versucht wird, dann von vornherein mit dem Mut zum Stückwerkhaften und Fragmentarischen und auch in dem Bewußtsein, daß nicht nur wir Uppsala beurteilen, sondern auch Uppsala uns.

Kriterien der Beurteilung

Für die freikirchliche Tradition, aus welcher der Verfasser stammt, haben als Hauptanliegen schon immer im Vordergrund gestanden: Evangelisation und Mission; eine „biblische" Theologie – und damit aufs engste verbunden die Frage nach neutestamentlicher Gemeindelehre; Religionsfreiheit und die Freiheit des einzelnen überhaupt. Ferner interessierte man sich in den Freikirchen im Blick auf die ökumenische Bewegung vor allem für das Verhältnis des Ökumenischen Rates zur römisch-katholischen Kirche und für das ekklesiologische Selbstverständnis des ÖRK. Unter diesen Gesichtspunkten soll darum auch die Vierte Vollversammlung beurteilt werden.

Das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche

Was eine Reihe von Freikirchlern, aber auch von anderen konservativen Evangelikalen an Uppsala vor allen Dingen gestört haben wird, ist die intensive Beteiligung römisch-katholischer Christen am Gespräch in Uppsala, ist überhaupt das Zugehen des ÖRK auf die römisch-katholische Kirche oder umgekehrt der römisch-katholischen Kirche auf den ÖRK. Im Blick auf die römisch-katholische Kirche hängt man – in den Freikirchen notabene! – noch sehr stark an dem von Luther geprägten Bild der römisch-katholischen Kirche.

Ein Beitritt Roms zum Ökumenischen Rat würde zumindest den jungen Baptisten in Deutschland ihre pro-ökumenische Haltung sehr erschweren, ja er würde wahrscheinlich sogar einen Beitritt der deutschen Baptisten zum ÖRK auf viele Jahre hinaus illusorisch machen. Dagegen könnte es durchaus möglich sein, daß etwa der Südliche Baptistenkonvent der USA den Beitritt der römisch-katholischen Kirche zum Ökumenischen Rat zum Anlaß nehmen würde, seine eigene abwartende Einstellung zu überprüfen und dem Rat womöglich auch beizutreten, denn – so würde man dort sagen – „Nun sind wir sicher, daß in der Ökumene die liberale protestantische Theologie nicht überhandnimmt."

Der Verfasser selbst ist zwar gegen jeden Romtaumel, aber er sieht bei aller Kritik die Entwicklung zur Kooperation und zum Beitritt Roms in den ÖRK als positiv und begrüßenswert an. Das u. a. auch deswegen, weil er der Meinung ist, daß sich der ekklesiologische Status des Ökumenischen Rates auch nach einem Beitritt der römisch-katholischen Kirche nicht ändern würde. Auch dann, ja vielleicht gerade dann bliebe der ÖRK Gesprächsforum zur Klärung theologischer und anderer Fragen, zur Klärung der Möglichkeiten für ein gemeinsames Zeugnis und Werkzeug für all die Aktionen und Unternehmungen, die man nicht unbedingt um des Gewissens willen getrennt tun muß. Vorerst aber gilt es, eine Unmenge von Schwierigkeiten auf vielen Seiten auszuräumen, in erster Linie auch bei der römisch-katholischen Kirche selbst, bevor man weiter über einen Beitritt zum ÖRK reden kann.

Das Verhältnis zu den Orthodoxen

Da uns die Orthodoxen in Deutschland schon rein räumlich nicht so nahe sind wie die römischen Katholiken, hat man in freikirchlichen Kreisen auch das Verhältnis des Ökumenischen Rates zu den Orthodoxen nie besonders ernst verfolgt. Das dürfte sich mit der Intensivierung orthodoxer Beteiligung am ökumenischen Geschehen sicherlich ändern. Gegenwärtig weiß man in unseren Kreisen von den Orthodoxen recht wenig. Außer der Tatsache, daß sie Gesänge und Bilder, Gewänder und einen gewissen Pomp lieben, ist nicht viel über sie bekannt. Zudem gibt es bei einigen extrem fundamentalistisch eingestellten Freikirchlern allerdings immer noch den Verdacht, die ökumenische Bewegung werde nach dem Beitritt der Russischen Orthodoxen Kirche 1961 nun zu allem Überfluß auch noch kommunistisch unterwandert.

Um so überraschter muß man nun gerade auf der Seite der Konservativen vom Beitrag der Orthodoxen in Uppsala gewesen sein. Sie haben, wo sie sprachen, am klarsten und überzeugendsten geistliche Wirklichkeiten vertreten. Nicht umsonst haben einige Journalisten sie „Sachwalter der Mitte" genannt. Wie einig wären sich konservative Freikirchler und orthodoxe Kirchenführer in Uppsala oft gewesen! Den westlichen Avantgardisten waren die Orthodoxen gewiß oft ein Hemmschuh, ein retardierendes Moment, für das der Verfasser aber vor allem um der Gründlichkeit der Sache willen oft sehr dankbar war.

Gebetsgemeinschaft fehlte

Den konservativen Evangelikalen hätte eines in Uppsala vor allen Dingen gefehlt: die Gebetsgemeinschaften (die etwa den Weltkongreß für Evangelisation, Berlin 1966, so stark gekennzeichnet haben). Die Art der in den Uppsalaer An-

dachten praktizierten Frömmigkeit wäre manchem Freikirchler gewiß zu unterkühlt erschienen.

Auch die Gottesdienste hätten freikirchliche Neulinge in ökumenischen Dingen vielleicht gestört. Den Gesängen hätte — in ihrer Sicht — der Schwung gefehlt, den Gebeten die Spontaneität des Geistes. Für museale Gewänder und Prozessionen haben wir deutsche Freikirchler ohnehin kein Verständnis. Der Eröffnungsgottesdienst wäre uns zu „äußerlich" vorgekommen und hätte uns — vielleicht abgesehen von der Predigt — zu sehr nach ecclesia triumphans geschmeckt. Calvinistische Sachlichkeit und Nüchternheit lassen uns zu stark von der Tradition geprägte, aber auch zu avantgardistische Formen als Hindernis für zeitgemäße Verkündigung erscheinen.

Minderheitssituation nicht ernst genommen

Bei der Interdependenz von Form und Substanz weiß man nicht genau, ob der apostrophierte „Rahmen" nicht auch die Substanz offenbart. Jedenfalls war der Eindruck triumphierender Gemeinde auch sonst oft zu spüren. Das mitunter aufbrechende ökumenische Hochgefühl hat die Teilnehmer daran gehindert, die Minderheitssituation der Christen in der Welt realistisch genug einzuschätzen. Diese Minderheitssituation ist einfach nicht recht durchreflektiert worden. Aus dieser gefährlichen Fehleinschätzung der Lage resultieren die vollmundigen Empfehlungen an die Staaten der Welt, an die UNO, an alle Menschen guten Willens usw. Wenn es sich später, ganz gegen unser derzeitiges Erwarten, doch herausstellen sollte, daß Uppsala so gut wie keine praktischen Folgen gehabt hat, dann sollte man eingedenk sein, daß dies nicht zuletzt aus einer Fehleinschätzung der eigenen „christlichen" Potenz herrührt. Wenn man allein in den Sektionsberichten wieder einmal liest, was „die Kirchen", „die Christen" alles sollten, müßten, könnten, dann fragt man sich doch etwas beklommen, wer denn diese „Kirchen" sind, woher sie denn die „Christen" nehmen wollen, die all dies ausführen sollen.

Wir Freikirchler fühlen uns gegenüber den Landes- und Volkskirchen gewiß nicht als beati possidentes weder in theologischer noch in struktureller Hinsicht. Aber es berührt uns doch eigenartig, wenn von den Vertretern jener Kirchen so offensichtlich mit ungedeckten Schecks gearbeitet wird, wie es in Uppsala der Fall gewesen ist. Warum in aller Welt finden jene Kirchenführer nicht den Mut, die Situation der eigenen Kirche realistisch zu sehen? Eine ehrliche Einschätzung der Minderheitssituation würde sicherlich ganz neue Perspektiven für die Arbeit der Kirchen eröffnen. Wenn wir auch auf ökumenischen Konferenzen demütiger und bescheidener wären, hätten wir sicher eine Chance, daß unsere Resolutionen gelesen und ernst genommen würden, ja vielleicht würden sogar andere Menschen ihr Handeln danach ausrichten. Ob nicht die so heiß ersehnte Erneuerung auch mit einer radikalen Umkehr an diesem Punkt verbunden ist?

Einheit um jeden Preis?

Ähnlich kritisch muß man um der Sache willen einem anderen Phänomen gegenüber sein, das in der ökumenischen Bewegung selten so stark sichtbar war wie in Uppsala. Gemeint ist der krasse Integralismus, der ängstlich darum bemüht war, Gegensätze um keinen Preis voll aufbrechen zu lassen oder sie gar durchzustehen und auszutragen (besonders schmerzlich bewußt wurde dieser Integralismus in der Behandlung der Biafra-Frage!). Es ist die Frage, ob dieses Streben nach Einigkeit um jeden Preis auf einem unscharfen Katholizitätsbegriff beruht oder ob die Psychologen vielleicht doch recht haben, die meinen, Integralismus sei ein Zeichen von Angst. Auch hier wäre der oben schon geforderte Realismus sehr vonnöten gewesen.

Es wäre reizvoll, auch die in der Methodik zutage tretenden Schwächen der Konferenz etwas eingehender unter die Lupe zu nehmen, aber dazu bedarf es nicht unbedingt der Qualifikation „aus freikirchlicher Sicht".

Zu den Reden

Es ist unmöglich, zu allen 22 im Plenum vorgetragenen Hauptreden Stellung zu nehmen, dennoch ist festzuhalten, daß auch die deutschen Freikirchler einige der Redner ohne Zögern zu den ihren gerechnet hätten. Hier sei nur Professor Berkhof erwähnt mit seinem Vortrag über die Endgültigkeit Jesu Christi. Das war biblisch gegründete Theologie, wie sie sich die Freikirchler gar nicht besser wünschen können!

Im Blick auf die Theologie kann man überhaupt ein beruhigendes Wort in Richtung auf die Konservativeren unter den Freikirchlern sprechen: Die Theologie Bultmanns, Gogartens, Tillichs, Robinsons, Van Burens u. a. m. ist in Uppsala nirgends recht zum Zuge gekommen. Das Programm Visser 't Hoofts, dessen Name hier stellvertretend genannt sein soll, hätte den Freikirchlern sicher auch zugesagt: „Kein horizontaler Fortschritt ohne vertikale Orientierung" oder „Ein Christentum, das seine vertikale Dimension verloren hat, hat sein Salz verloren"; das sind Sätze, die man unter Freikirchlern gern hört. Allerdings muß man gleichzeitig sagen, daß Visser 't Hooft den Konservativen auch einiges ins Stammbuch geschrieben hat, etwa: „Hingegen würde ein Christentum, das sich allein auf die vertikale Dimension konzentriert, um vor seiner Verantwortung für das gemeinsame Leben der Menschen zu fliehen, eine Verleugnung der Inkarnation sein, der Liebe Gottes zur Welt, die in Christus handgreiflich geworden ist." An dem Punkt haben wir sicher noch einiges zu lernen.

Daß aller Einsatz für gerechte Strukturen in den wirtschaftlichen Beziehungen, für den Frieden in der Welt, für ein Ende der Rassendiskriminierung usw. mit einer verhältnismäßig konservativen theologischen Grundhaltung zu vereinbaren ist, hat Uppsala gezeigt, dürfte aber vielen Freikirchlern ein völliges Novum sein,

obwohl auch hier selbstverständlich gleich gefragt werden kann, ob zwischen beidem nicht etwa ein Bruch bestanden habe und ob das vielfältige Engagement im Zeichen der Solidarität mit der Welt nicht viel mehr auf kategorischen Imperativen der Vernunft beruhte als auf dem Glauben der Christen. Natürlich würde dazu von anderen wieder gefragt werden, ob denn Imperative der Vernunft zu Imperativen des Glaubens im Gegensatz stehen müßten ...

Man wird sagen dürfen, daß die theologischen Äußerungen der Reden bis hin zu den theologischen Äußerungen der am Schluß verkündeten „Botschaft" theo- bzw. christozentrisch gewesen sind. Gleichzeitig muß man aber festhalten, daß hinter dem Reden von der Erneuerung der Strukturen sehr oft das Reden von der Erneuerung des Menschen zurückgetreten ist. Die Erneuerung des Menschen ist aber freikirchlicher Auffassung zufolge noch immer die Grundbedingung für die Erneuerung der Strukturen und nicht umgekehrt.

*Zu den Sektionsberichten**

Unter allen Dokumenten, die Uppsala hervorgebracht hat, nehmen die Sektionsberichte sicher den prominentesten Platz ein. In ihnen hat sich das niedergeschlagen, was die Vertreter der 235 Mitgliedskirchen gemeinsam auszusagen bereits in der Lage und willens sind. Sie werden Hauptgrundlage der Uppsala-Nacharbeit in Landes- und Freikirchen sein, darum scheint es angebracht, sich mit diesen Berichten ein wenig gründlicher aus „freikirchlicher Sicht" zu beschäftigen.

Sektion I „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche"

Schon bei dem Begriff „Katholizität" würden mindestens die Konservativen unter den Freikirchlern erschreckt aufhorchen, denn sie denken bei diesem Begriff – und wer wollte ihnen das verübeln – automatisch an ihren alten Angstgegner, die römisch-katholische Kirche. Es wird einige Mühe kosten, sie davon zu überzeugen, daß von dieser Kirche im Sektionsbericht überhaupt nicht die Rede ist, mehr noch, daß der Begriff „Katholizität" eben gerade nicht auf eine Partikularkirche angewendet werden kann, und wäre sie so groß wie die römische. Man wird den Konservativen ihr Erschrecken aber wohl nicht verdenken können, denn welcher Nichtfachmann weiß schon, daß „Katholizität" „die Fülle, die Integrität und Totalität" (Seite 10, Abs. 7) des Lebens der Kirche zum Ausdruck bringt, daß sie „allen Formen des Egoismus und Partikularismus" (ebd.) entgegengesetzt ist? Und was bedeuten in diesem Zusammenhang „Integrität" und „Totalität"? Ist wirklich etwas damit gewonnen, daß man „Einheit" durch „Katholizität" ersetzt? Denn auch „Einheit" ist ja nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ im Sinn von „Fülle" zu verstehen.

* Alle Zitate und Seitenangaben nach „‚Uppsala 68 spricht'. Sektionsberichte", Genf 1968.

Wenn noch mehr volltönende, dem Uneingeweihten aber uneinsichtige Fremdwörter zum Fachjargon der ökumenischen Bewegung kommen, dann werden wir es in Zukunft auch noch schwerer haben, das Anliegen der ökumenischen Bewegung in den Freikirchen einsichtig zu machen, denn in ihnen wird ja die Beteiligung an der ökumenischen Bewegung nicht von „oben" her befohlen, sondern da wächst sie entweder als Anliegen der Gemeinde von „unten" her oder sie fällt überhaupt aus. Wenn man auf dieser Ebene aber nicht verstehen kann, worum es den Ökumenikern geht, wie soll man dann Lust zum Einsatz für die ökumenische Sache verspüren?

Was über den Begriff der „Katholizität" geäußert wurde, gilt so oder ähnlich natürlich auch für den der „Apostolizität". Außerdem sind beide Begriffe trotz der versuchten Definitionen recht unscharf geblieben und müssen so bei der Weiterarbeit zu Verwirrungen führen. Dagegen wird man es in den Freikirchen freudig begrüßen, daß der Heilige Geist und sein Wirken in dieser theologisch grundlegenden Sektion mit in den Vordergrund des Interesses gerückt sind. Die Freikirchen baptistischer Prägung werden sich darüber hinaus freuen, daß das Gemeinde- und Taufgespräch intensiviert wird durch die erste Aussage über das Wirken des Heiligen Geistes, in der festgestellt wird: „Der Heilige Geist ... führt sündige Menschen durch Buße und Taufe in die universale Gemeinschaft der Freigesprochenen" (Seite 10, Abs. 8). Zwar hat es um die Reihenfolge „Buße und Taufe" einige Auseinandersetzung gegeben, aber sie ist dann doch so in das Dokument aufgenommen worden. Damit dürfte die Tür zu den konservativen Evangelikalen baptistischer Prägung ein Stückchen weiter aufgestoßen worden sein.

Daß unter „den Werken" des Geistes auch Dinge stehen, die den Konservativen nicht ganz einsichtig sind, wollen wir nicht verschweigen. Fragwürdig erscheint vor allem der Passus: „Der Heilige Geist ... befähigt die Kirche in ihrer Einheit, zum Sauerteig in der Gesellschaft zu werden für die Erneuerung und Einheit der Menschheit" (Seite 10, Abs. 8). Nicht nur der Freikirchler wird hier fragen: Ist erst die „Kirche in ihrer Einheit" Sauerteig in der Gesellschaft? Da könnten wir unter Umständen noch lange warten, bis die Kirche zum Sauerteig werden könnte.

„Erneuerung der Menschheit" ließen sich die Konservativen noch gefallen, obwohl universalistische Termini wie „Menschheit" immer schon aufhorchen lassen. Nun aber „Einheit der Menschheit", was ist das, wenn schon „Einheit der Kirche" keine eindeutige Definition zuläßt? Wäre das etwa die Wiederherstellung der vorbabylonischen Einheit, die Turmbauer und Himmelsstürmer hervorbringt? Oder ist auch „Einheit der Menschheit" einfach ein Lapsus des angeprangerten Integralismus, der die Augen vor der Pluralität und den erheblichen Gegensätzen in Kirche und Welt verschließt? Selbst wenn man alles andere in

den Dokumenten Gesagte akzeptieren würde, an diesem Punkt würde man von freikirchlicher Seite jederzeit Kritik anmelden. Wohl das einzige, was Freikirchler über „Einssein der Menschheit" sagen würden, ist: Die Menschen sind eins vor Gott in ihrer Geschöpflichkeit und Erlösungsbedürftigkeit. Sie sind eins insofern, als sich das Angebot zur Versöhnung durch Jesus Christus an alle richtet. Aber darüber hinaus?

Aber auch als nicht erklärtermaßen Konservativer muß man das überaus vage Reden von „Erneuerung und Einheit der Menschheit" als typisch ökumenische Fehlleistung verwerfen, typisch deswegen, weil man einmal mehr der Gefahr der unzulässigen Verallgemeinerung erlegen ist, in der „weltweite" Gremien bekanntermaßen immer stehen. Dieses pauschale Reden von der Menschheit war aber nicht ausschließlich Charakteristikum der Sektion I, sondern es zieht sich wie ein roter Faden auch durch die anderen Sektionen und ihre Berichte hindurch, wobei etwa die fragwürdige Formulierung vom „Einssein aller Menschen in Christus" (Seite 63, Abs. 4) noch die harmloseste zu sein scheint. „Erneuerung und Einheit der Menschheit" ist nicht mehr als eine wohlgemeinte, aber nichtsdestoweniger doch gefährliche Phrase. Wer mit solchen Utopien arbeitet (und noch dazu meint, biblische Aussagen im Rücken zu haben), darf sich nicht wundern, wenn sein Reden ungehört verhallt.

Nicht viel weniger utopisch scheint das Ziel der ökumenischen Bewegung selbst zu sein, wenn anders es gültig in Absatz 19 des Sektionsberichtes I beschrieben ist. Dort heißt es: „Die ökumenische Bewegung trägt dazu bei, diese Erfahrung der Universalität zu erweitern, und ihre regionalen Räte sowie der Ökumenische Rat der Kirchen können als eine Übergangslösung bis zu einer schließlich zu verwirklichenden wahrhaft universalen, ökumenischen, konziliaren Form des gemeinsamen Lebens und Zeugnisses angesehen werden" (Seite 14, Abs. 19). Danach also wäre der Ökumenische Rat eine Übergangslösung hin zu einer „wahrhaft universalen, ökumenischen, konziliaren Form des gemeinsamen Lebens und Zeugnisses". Wo ist der ausführliche Kommentar zu dieser Formel, die zu den verschiedensten Deutungen und Mißdeutungen geradezu herausfordert? Diese Dokumente sind doch der *Gemeinde* „zum Studium und zu entsprechender Veranlassung" empfohlen. Welche Gemeinde aber wäre schon vertraut mit den Faith-and-Order-Beratungen von Bristol und dem dort vorgestellten Verständnis des Wortes „konziliar" — um nur eines der drei Fremdwörter des zitierten Satzes zu nennen. Aber ist „konziliar" wirklich auch im Sinne der Bristol-Ergebnisse von 1967 zu interpretieren? Und solange „universal" und „ökumenisch" (welcher Gegensatz besteht zwischen den beiden?) bestenfalls eine Addierung der bestehenden Kirchenkörper aller Kontinente bedeuten, erhält man nie das „geistliche Haus" aus den „lebendigen Steinen", das die aus erneuerten Mitgliedern bestehende *eine* Kirche sicherlich sein müßte. Mit einem solchen Programm, wie es

dieser Absatz schildert, vermag man hierzulande sicher keinen einzigen Baptisten zu gewinnen.

Vielleicht sollte man in der ökumenischen Bewegung eine Zeitlang von der „Einheit", von der „Katholizität" und ähnlichen Dingen schweigen und nur das Wort „Erneuerung" einüben und gründlich durchbuchstabieren. Davon würden sich die Freikirchler niemals ausklammern, sondern sich demütig einreihen in dem Wissen, daß auch sie noch wanderndes Gottesvolk und nicht triumphierende Gemeinde sind. Auch sie wissen um die Gefahren der Institutionalisierung, der Gesetzlichkeit, der Introvertiertheit, der Exklusivität, der „Verweltlichung" und anderer Bedrohungen, obwohl diese bei ihnen nie so drastisch in Erscheinung getreten sind, weil sie vom Prinzip her — auch in der zweiten und dritten Generation! — „Entscheidungs"-Kirchen sind und nicht „Nachwuchs"-Kirchen.

„Der Heilige Geist und *die Erneuerung der Kirche*", das wäre eine Sektion, an der auch der Konservativste unter den Freikirchlern mit Freuden mitarbeiten würde.

Sektion II „Erneuerung in der Mission"

Hier sollte eigentlich das Herz eines jeden Freikirchlers höherschlagen, denn Mission war stets eines der Hauptanliegen der Freikirchen. Nicht umsonst war der Baptist William Carey einer der Pioniere der „Außenmission", und nicht umsonst ist Philip Potter, Hauptredner zum Thema „Evangelisation" auf der Zentralausschußsitzung in Heraklion 1967, Methodist. Im Grunde haben sich die Freikirchler für ihre Gemeinden immer nur eine „missionarische Struktur" denken können. Der Evangelisation und der Mission hat stets ihre Hauptfürsorge gegolten, wobei es durchaus geschehen konnte, daß andere Anliegen (Liturgie, intensive theologische Arbeit u. a. m.) zu kurz gekommen sind.

Der vorliegende Sektionsbericht wird sicher von freikirchlicher Seite nicht ernsthaft attackiert werden, obwohl hier und da Dinge präziser hätten beschrieben werden können. Ein Beispiel: „Unsere Teilnahme an der missionarischen Verkündigung läßt sich so beschreiben, daß wir den Menschen Gelegenheiten geben, Christus zu antworten" (Seite 27, Abs. 4). Das ist zweifellos richtig, dennoch hätte hier — zumindest aus der Sicht der Konservativeren — deutlicher die Rede sein können vom Angebot der Vergebung, vom Ruf zur Umkehr etc.

Nicht ganz unkritisch wird man dem Reden vom Dialog in der Mission (Seite 28, Abs. 6) gegenüberstehen. Übereinstimmen wird man mit der Feststellung, daß Mission heute praktisch überall zu erfolgen hat, daß man also geradezu von einer Ubiquität der Mission sprechen könnte. Der Begriff der Evangelisation scheint hier voll in den der Mission integriert zu sein. Die Freikirchen in Deutschland unterscheiden da noch vielfach: „Evangelisation" ist Ausrichtung des Missionsauftrages „zu Hause", „Mission" geschieht im Ausland (die anglo-ameri-

kanische Unterscheidung von „home=mission" und „foreign mission" ist hier mit zwei gesonderten Termini in unsere deutsche Sprache aufgenommen worden). Die im Abschnitt II (Bereiche der Mission) angeschnittenen Fragen würden demnach fast alle unter das Thema „Evangelisation" fallen. Allerdings hätte man von freikirchlicher Seite nicht so offen über „Machtzentren", „revolutionäre Bewegung" usw. gesprochen.

Die unter III, 1 (Seite 32) gestellte Frage, „Sind wir völlig auf Mission hin ausgerichtet?", beschäftigt die Freikirchen wie kaum eine zweite. Mit Freude wird man auch die Forderung aufnehmen: „Wenn eine Gemeinde zur Mission aufbricht, muß sie von der Bibel geformt werden . . . nur wenn die Gemeinde im Evangelium verwurzelt ist, kann sie ein ‚lebendiger Brief Christi' sein" (Seite 33 f., Abs. 2).

Bei aller Übereinstimmung würde man hier aber auch wieder einen solchen Satz wie diesen in Frage stellen: „In einer Welt, in der die ganze Menschheit danach strebt, ihr gemeinsames Menschsein zu verwirklichen, und in der alle gleichermaßen Verzweiflung und Hoffnung teilen, muß sich die christliche Kirche mit der Gemeinschaft aller Menschen identifizieren, wenn sie ihren Auftrag des Zeugnisses und Dienstes erfüllen und alle zur Verfügung stehenden Mittel verantwortlich verwalten will" (S. 35). So gewiß wir zugeben, daß die „Humanum"=Studien, die der Ökumenische Rat in Angriff nehmen will, zu den wichtigsten Studienprojekten gehören, so gewiß müssen wir doch nachdrücklich solche von Allgemeinplätzen strotzenden Sätze zurückweisen. Wie ernst wird hier überhaupt der Pluralismus genommen, der doch sonst vor Einheitsschilderungen zurückschrecken läßt? Es ist uns jedenfalls nicht möglich, von der „in unserem auferstandenen Herrn und Erlöser offenbarten neuen Menschheit" (Seite 36) zu reden; wir vermögen in dem auferstandenen Herrn und Erlöser nur den „neuen Menschen" zu sehen (was sicher mehr ist als böswillige Haarspalterei). Bei aller Bejahung von Einzelaussagen des Sektionsberichtes vermögen wir das Konzept der „neuen Menschheit" als Ausgangspunkt so nicht zu teilen. Es erinnert uns überdies zu sehr an den Idealismus der alten liberalen Schule, für den das Entfremdetsein des Menschen von Gott, von seinem Nächsten und von sich selbst so gut wie unbekannt war. Sollte es jedoch an diesem Punkt etwas Neues zu lernen geben, wären wir dafür sicherlich offen.

Sektion III „Wirtschaftliche und soziale Weltentwicklung"

Zu den Sektionen III und IV haben nicht so sehr wir Freikirchler zu sprechen als vielmehr umgekehrt: Die Sektionen sprechen mit ihren Berichten zu uns. Im Bericht der Sektion III ist kaum noch das leiseste von dem angeprangerten Triumphalismus zu spüren. Hier ist vielmehr gleich zu Anfang die Realität der Sünde in der Welt anerkannt. Hier gibt man sich keinen idealistischen Träumen

hin, obwohl auch hier von der „Einheit der Menschheit" als einer „Realität" die Rede ist – und in der oben geschilderten Art des vor Gott Stehens ist sie es ja auch.

Hier wird schon zu Anfang anerkannt: „Wir leben auch in einer Welt, in der Menschen andere Menschen ausbeuten." Trotz der Ungerechtigkeit der Menschen und ihrer Schuld verzweifeln die Christen nicht, weil sie wissen: „In Christus ist Gott in unsere Welt mit allen ihren Strukturen hineingekommen und hat schon den Sieg über alle ‚Fürstentümer und Gewalten' errungen. Sein Reich kommt mit seinem Gericht und seiner Gnade" (Seite 46, Abs. 2). Diese nüchterne Schau wird gewiß von allen Freikirchlern geteilt werden können. Aber schon im nächsten Absatz stehen Dinge, die in unseren Gemeinden erst noch Eingang finden müssen. Noch sind nur die wenigsten der Freikirchler in Deutschland dazu bereit, den Auftrag der Christen so zu beschreiben: „Sie (sc. die Christen) sollten an vorderster Front im Kampf gegen ein provinzielles, enges Gefühl der Solidarität stehen und sich dafür einsetzen, ein Bewußtsein für die Beteiligung an einer weltweiten verantwortlichen Gesellschaft mit Gerechtigkeit für alle zu schaffen" (Seite 46, Abs. 3). Wir haben uns wahrscheinlich zu lange mit dem einzelnen Menschen und seinem Verhältnis zu Gott befaßt. Nicht umsonst zeiht man uns heute eines übertriebenen Individualismus! Dinge, die heute mit „Sozialethik" bezeichnet werden, haben für die Freikirchler lange am Rande des Bewußtseins gestanden, ja gehörten mitunter zu den Tabus. Auch die diakonische Arbeit, die in den Freikirchen ja in großem Umfang betrieben wurde und wird, hatte meist nur den einzelnen Menschen und die Hilfe für ihn zum Ziel. Gewiß gehörten in England Methodisten und Baptisten zu Begründern und Führern der Gewerkschaftsbewegung, gewiß waren sie in verschiedenen Teilen der Welt Vorkämpfer sozialer Gerechtigkeit, doch in Deutschland haben sie – und das ist sicher ein Erbteil der Erweckungsbewegung, in der sie groß geworden sind – höchst selten Gedanken an die Gesellschaft, an ihre Strukturen und mögliche Veränderungen dieser Strukturen verschwendet. Wenn die Sektion III recht hat mit dem Satz, „Der Tod des Alten mag einigen schmerzlich sein, doch das Unvermögen, eine neue Weltgemeinschaft aufzubauen, kann allen den Tod bringen", dann wird es für uns noch eine Menge Denkarbeit und Einstellungsänderung geben müssen.

Zur Darstellung der Sachprobleme, wie sie unter der Überschrift „Die Dynamik der Entwicklung" gegeben werden, ist von freikirchlicher Seite wenig zu sagen. Ebenso zu dem, was unter „Politische Bedingungen der Weltentwicklung" beschrieben wird.

Hinsichtlich der Frage der Gewaltanwendung zur Erreichung gerechter Verhältnisse, die hier und da in diesem und im nächsten Bericht angesprochen wird, dürfte von freikirchlicher Seite sicherlich der Hinweis unterstrichen werden, der im Absatz 15 steht: „Die Kirchen haben die besondere Möglichkeit, zur Entwick-

lung einer Strategie von Revolution und zu sozialem Umbruch *ohne Gewalt* beizutragen" (Hervorhebung vom Verfasser). Zwar dürfte das Wort Revolution in unseren Kreisen noch Bestürzung auslösen, wenn aber Revolution nun schon einmal sein muß, so würde man bei uns sagen, dann auf jeden Fall *ohne Gewalt.* Daß es eine Reihe von jungen Freikirchlern gibt, die hier radikaler denken, zeigt nur einmal mehr, daß quer durch die Denominationen und Konfessionen hindurch neue Fronten im Entstehen begriffen sind.

Im übrigen macht uns der Bericht deutlich, wie schlecht wir als einzelne über die Fragen der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung informiert sind, obwohl diese Fragen zu den brennendsten gehören, denen wir uns gegenübersehen.

Andere Dinge müssen wir, wie schon gesagt, einfach hören und überdenken. So etwa: „Wo immer Christen sind, sollten sie lieber Sozialmaßnahmen fördern, durch die die technische Revolution den Ausgleich zwischen arm und reich wiederherstellt, als einfach den Überfluß der reicheren Völker vermehren" (Seite 52, Abs. 28). Solch ein Satz muß gerade denen unter uns Freikirchlern zu denken geben, die den Wohlstand immer als sichtbares Zeichen der Segnungen Gottes verstanden haben. Aber auch andere Sätze lassen uns nicht mehr los wie etwa der im Anschluß an die Rede Visser 't Hoofts formulierte Satz: „Die Kirche hat heute die Aufgabe, für eine weltweite verantwortliche Gesellschaft zu arbeiten und Menschen und Nationen zur Buße aufzurufen. Angesichts der Nöte der Welt selbstzufrieden zu sein bedeutet, der Häresie schuldig zu werden" (Seite 52/53, Abs. 29).

Völlig neu wäre uns die in Absatz 31 genannte Aufgabe der Kirchen, „die Menschen zu lehren, wie sie politisch wirksam tätig sein können" (Seite 53). Man hört förmlich den Protest: „Laßt nur die Politik draußen! Damit wollen wir nichts zu tun haben."

Pragmatischer und darum für uns verständlicher ist der Aufruf: „Jede Kirche sollte in Ergänzung der Beträge, die sie für die Mission und andere Programme ausgibt, einen solchen Anteil ihres regulären Einkommens für Entwicklung zur Verfügung stellen, daß er ein wirkliches Opfer darstellt" (Seite 53, Abs. 33).

Wir werden aber tun können, was wir wollen, auch wir als Freikirchler in Deutschland werden um die Fragen nicht herumkommen, die mit solch einem Satz verbunden sind: „Keine Strukturen — seien es kirchliche, industrielle, innenpolitische oder internationale — sollten außerhalb des Aufgabenbereichs der Kirchen liegen, wenn sie ihre prophetische Rolle des Verstehens vom Willen Gottes für alle Menschen zu verwirklichen suchen" (Seite 54, Abs. 35).

Auch was in den Punkten 38 und 39 noch alles von den Kirchen gefordert wird, muß bei uns erst langsam eingeübt werden. Das gleiche gilt für die Dinge, die vom einzelnen Christen verlangt werden.

Daß die Freikirchen in besonderer Weise die Nöte der hungernden Menschen

zu ihrer eigenen Not gemacht haben, zeigt aber nicht zuletzt das hohe pro-Kopf-Aufkommen der Beträge von „Brot für die Welt" in ihren Reihen, das rund achtmal so hoch ist wie das in der besten deutschen Landeskirche. Daß es aber mit Opfern für „Brot für die Welt" heute allein nicht mehr getan ist, muß bei uns erst ins Bewußtsein eindringen.

Sektion IV „Auf dem Wege zu Gerechtigkeit und Frieden in internationalen Angelegenheiten"

Die grundsätzlichen Bemerkungen, die zur Sektion III gemacht wurden, gelten auch hier. Für das Gros der Freikirchler war Politik bestenfalls Sache des einzelnen, aber nie Sache der Gemeinde. Politik gleichsam als Gebot der Nächstenliebe zu sehen, wie es hier in der Sektion IV getan wird, ist für uns zumindest recht ungewohnt. Wir hätten schon einige Fragen an die „christlichen Einsichten", wie sie die Sektion formuliert hat. Bedeutsamer als diese Anfragen aber ist die Tatsache, daß wir uns demütig unter das dort Geäußerte zu beugen haben.

Zu dem „Problem von Krieg und Frieden" hätten wir sicher kaum etwas Besseres sagen können.

Besonders freuen wird die Freikirchler der Absatz 20, wo es u. a. heißt: „Die volle Anwendung der Religionsfreiheit auf einzelne und Organisationen und das freie Recht für alle Menschen, gleich welchen Glaubens und welcher Weltanschauung, dem eigenen Gewissen zu folgen, ist von grundlegender Bedeutung für alle menschlichen Freiheiten" (Seite 67, Abs. 20). Leider ist aber dieser Satz auch im ökumenischen Miteinander weithin nur blasse Theorie. Man braucht nur an die fast homogen orthodoxen Länder zu denken und die freikirchlichen Minderheiten unter ihnen. Daß sie in Rußland heute nicht mehr von der Orthodoxen Kirche verfolgt werden, liegt eher an den veränderten politischen Verhältnissen, die die Kirchen zueinander getrieben haben, als am Gesinnungswandel der Kirchen (das gleiche gilt z. B. für Bulgarien). Aber wie steht es mit der Religionsfreiheit etwa in Griechenland, wo die evangelische Minderheit schwersten Repressalien ausgesetzt ist? (Die Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland stehen gerade deswegen dem ÖRK so skeptisch gegenüber, weil ihre Gemeinden in Griechenland sehr unter der dortigen Mitgliedskirche des ÖRK zu leiden haben.) Zu Spanien kann man wenig sagen, da die römisch-katholische Kirche noch nicht Mitgliedskirche des Ökumenischen Rates ist. Sollte die römisch-katholische Kirche aber wirklich so ökumenisch gesonnen sein, wie sie glauben macht, dann wäre Spanien etwa der gegebene Schauplatz zum tatkräftigen Beweis ihrer Liebe zu den Brüdern aus den sogenannten getrennten Kirchen. Religionsfreiheit zu fordern und zu gewähren, das scheint durchaus zweierlei zu sein.

Auf der gleichen Linie dürfte die Einstellung zu den Minderheiten liegen, die im nächsten Abschnitt des Berichtes dargelegt wird. Denn selbst in einem Land

wie Deutschland ist es ein weiter Weg von der Duldung von Minderheiten bis zu ihrem Ernstnehmen als Partner, die schon auf Grund ihrer Zugehörigkeit zur Kirche Jesu Christi als gleichberechtigt angesehen werden müßten.

Zu den übrigen Abschnitten des Berichtes kann man nur sagen, daß sich die Kirchen ihren Fähigkeiten entsprechend damit auseinandersetzen müssen. Spezifisch freikirchliche Anmerkungen sind hier kaum vonnöten.

Sektion V „Gottesdienst"

In den Sektionen V und VI fühlen wir uns wieder wesentlich mehr zu Hause. Hier sind wir wieder stärker Mitredende als nur Hörer und Lernende. Auch unter den Freikirchen ist allerdings die Einstellung zum „Gottesdienst" verschieden. Man braucht nur daran zu erinnern, daß die Freikirchen außer den Baptisten und dem Bund Freier evangelischer Gemeinden feste Gottesdienstordnungen haben, nach denen sich die Gemeinde richtet. Nur die beiden genannten Ausnahmen haben keine Agenden.

Wenn im Absatz 3 des Dokumentes festgestellt wird: „Wir Christen befinden uns in einer Krise des Gottesdienstes, hinter der eine weitverbreitete Glaubenskrise steht", dann ist klar, warum in den Freikirchen von einer „Gottesdienstkrise" im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein kann: hier gibt es noch keine Auswirkungen einer „Glaubenskrise". Wir geben zu, daß so etwas auf unsere Kirchen zukommen kann, halten aber demütig und dankbar fest, daß beiderlei Krisen bei uns noch nicht anzutreffen sind. Das heißt gewiß nicht, daß wir uneingeschränkt so weitermachen können wie bisher. Auch bei uns kann es nicht genug Erneuerung geben. Aber wenn man bedenkt, daß etwa bei den Baptisten die Gottesdienstform jeden Sonntag anders sein könnte, ohne daß die Gemeinde oder eine Kirchenleitung Anstoß daran nehmen würden (es gibt ja keine Kirchengesetze und Agenden!), dann dürfte klar sein, daß Erneuerung sich hier auch viel schneller in Formen umgießen läßt. Allerdings wird durch eine zunehmende Öffnung auf die Probleme der Welt hin uns auch ein neues Überdenken der Sendung der Gemeinde aus dem Gottesdienst heraus aufgenötigt werden. Wir würden also ungeteilt solche Sätze unterstreichen wie die in Absatz 18 z. B. geäußerten: „Im Gottesdienst und im Gebet erbitten wir den Heiligen Geist, den Geber neuen Lebens. Deshalb können alte Gottesdienstformen auf unerwartete Weise plötzlich lebendig werden und deshalb können sich neue Formen herausbilden" (Seite 85, Abs. 18).

An Verständlichkeit, wie sie im Absatz 24 gefordert wird, dürfte es in unseren Gottesdiensten eigentlich selten gefehlt haben. Dennoch nehmen auch wir die dort geäußerte Anregung gern zur Kenntnis. Es ist wahr, und wir versuchen zu verwirklichen, was der Absatz 25 sagt: „In unserer hektischen Zeit brauchen die

Christen Zeiten der Stille und des Gebetes in der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott" (Seite 86, Abs. 25).

Fragen hätten vor allem die Freikirchler baptistischer Prägung an den Absatz 29. Hier muß es so scheinen, als habe sich die Gläubigentaufe als allein rechte Taufe bereits in der gesamten Ökumene durchgesetzt. Wie anders wäre sonst ein Satz zu erklären, in dem es heißt: „Indem der Mensch in der Taufe mit Christus stirbt und aufersteht, gewinnt er durch den Heiligen Geist Zugang zum Vater und wird so in ein neues Leben der Verehrung Gottes und des Dienstes am Menschen eingeweiht" (Seite 87, Abs. 29). Solch einen Satz kann man doch wohl kaum auf einen Säugling beziehen – oder? Wenn das stillschweigend doch getan wird, dann liegt hier ein weiterer Beweis für theologisch unscharfes Reden vor. Ähnliche Fragen sind selbstverständlich an den Absatz 30 zu stellen. Wie kann es z. B., wie im Absatz c) geschildert, eine Taufe geben, bei der die Gemeinde nicht anwesend ist? Von dem gleichen Ansatz her wäre Absatz 32 c) in Frage zu stellen. Es ist für uns selbstverständlich, daß alle beim Abendmahlsgottesdienst anwesenden Christen auch das Abendmahl empfangen, sofern sie nicht unter Kirchenzucht stehen. Hier und zum Absatz d) ist gleich anzumerken, daß in den Freikirchen in Deutschland weithin das „offene Abendmahl" praktiziert wird, wonach die Christen aller Denominationen, die beim Abendmahlsgottesdienst anwesend sind, die Jesus Christus als ihren Herrn und Retter bekennen und mit ihrer eigenen Kirche in einem geordneten Verhältnis stehen, selbstverständlich herzlich zur Teilnahme am Abendmahl eingeladen sind.

Die Anregung des Absatzes 37, uns auch mit fremden Gottesdienstformen vertraut zu machen, wollen wir gern aufgreifen.

Aufs Ganze gesehen dürfte das Dokument der Sektion V von freikirchlicher Seite gutgeheißen werden.

Sektion VI „Auf der Suche nach neuen Lebensstilen"

Dieses Dokument konfrontiert uns mit mehr Herausforderungen als es bei dem Sektionsbericht V der Fall war. Schon zwei Sätze des ersten Absatzes werden uns etwas zu schaffen machen: „Ein christliches Leben erfordert vom Menschen die Bereitschaft, sich selber verändern zu lassen und die Welt zu verändern, die noch nicht ihr von Gott gesetztes Ziel erreicht hat ... In unserer Zeit sind die Christen dazu aufgerufen, ihre vertraute Umwelt zu verlassen und zu unbekannten Horizonten aufzubrechen" (Seite 93, Abs. 1). Eine Reihe der jüngeren Freikirchler würde hier uneingeschränkt zustimmen, während die konservativeren unter den älteren (und auch unter den jüngeren!) zwar unterstreichen würden, „sich selber verändern zu lassen", aber meinen würden, daß es nicht Aufgabe der Christen sei, „die Welt zu verändern", es sei denn durch die Verkündigung der „Heilsbotschaft".

Aber warum eigentlich sollte man einen Satz wie diesen nicht für sich übernehmen können: „Obwohl wir nicht in der Lage sind, eine perfekte menschliche Lebensordnung für diese Welt aufzustellen, sind wir doch davon überzeugt, daß wir vieles verbessern können, während wir auf die Erneuerung aller Dinge warten, die Gott selbst vornehmen wird" (Seite 94, Abs. 2)?

Was unter der Überschrift „Generationen wachsen zusammen" gesagt wird, dürfte uneingeschränkt aus freikirchlicher Sicht geteilt werden. Schwieriger ist es bei den Darstellungen unter der Überschrift „Die konstruktive Anwendung der Macht". (Ob uns in der Prostituierten und in dem wissensdurstigen jungen Mann wirklich Jesus Christus begegnet, wie in Absatz 14 behauptet wird, ist doch wohl sehr zu fragen.)

Die Fragen nach der Anwendung der Macht bedürfen unsererseits noch sehr der Reflexion. Ob unsere Existenz tatsächlich in der Solidarität mit den Benachteiligten „Richtung und Ziel" findet, erscheint uns zumindest zur Zeit noch fraglich. Ebenso all das andere, was über die Anwendung der Macht gesagt wurde.

Zur „schöpferischen Partnerschaft" ist wenig zu sagen. Hier gibt es aufgeschlossene oder in der Tradition befangene einzelne, aber keine Sicht, die man irgendwie „freikirchlich" nennen könnte. Gern unterstreichen wir, was im Absatz 26 gesagt wird: „Enger Kontakt mit der christlichen Gemeinde und regelmäßiges Bibelstudium sind für ein Heranwachsen im Glauben wesentlich" (Seite 100, Abs. 26).

Kein abschließendes Urteil

Eine abschließende Stellungnahme zu Uppsala aus freikirchlicher Sicht dürfte ebenso unmöglich sein wie ein abschließendes Urteil über diese Vollversammlung überhaupt. Es hat sehr viel Licht auf dieser Vollversammlung gegeben, und wo so viel Licht ist, ist bekanntlich auch Schatten. Dennoch darf man sicher auch aus freikirchlicher Sicht sagen, daß die Vierte Vollversammlung eine Menge von Anstößen zur Erneuerung der Kirchen oder — wie wir Freikirchler lieber sagen — zur Erneuerung der Gemeinde geboten hat.

Die intensive Beschäftigung mit unserer Welt, die ja viel intensiver war als die Beschäftigung mit innerkirchlichen Fragen, hat zwar des öfteren nach Flucht vor theologischen und damit verbunden strukturellen Problemen ausgesehen, dürfte aber letzten Endes doch auch aus unserer Sicht zum größten Teil legitim gewesen sein. Wenn wir diese Welt nicht den Demagogen und Chefideologen, den „Mächtigen", überlassen wollen, die sie womöglich zugrunde richten, müssen wir schon bereit sein, die Tagesordnung dieser Welt auch für die Tagesordnung unseres kirchlichen oder, hier genauer, unseres freikirchlichen Lebens zu übernehmen.

Uppsala aus der Sicht der Frau

VON LISELOTTE NOLD

Sachgemäßer müßte das Thema heißen „Uppsala aus der Sicht eines Beraters". Die von der Redaktion vorgeschlagene Formulierung hat nur insoweit ihr Recht, als sie den Erfahrungshintergrund beschreibt, der für den Ökumenischen Rat der Kirchen die Veranlassung war, mir den Status eines Beraters zu geben. Der Erfahrungsbereich „Frauenarbeit" wird im ökumenischen Zusammenhang längst nicht mehr naturständisch verstanden. Im Grunde geht es um die Aufgabe der Laien in der heutigen Welt; um das jeweilige Selbstverständnis und die Beziehung von Männern und Frauen in allen Bereichen; um die unerläßliche Weiterbildung als Forderung einer sich ständig verändernden Welt; um die notwendige Erweiterung des Bewußtseins der Gemeinden im Blick auf die wachsende gesellschaftliche und politische Verantwortung in nationalen, europäischen und in Weltzusammenhängen.

Die Frauen sind in diesen ökumenischen Gedankengängen und Arbeitsvorhaben aus verschiedenen Gründen ins Blickfeld gerückt. Die verheirateten Frauen und Mütter, die den weitaus größten Prozentsatz unter den Frauen der Weltbevölkerung ausmachen, prägen bewußt und unbewußt das Weltbild der nächsten Generation. Ihre „Konzeption" von dem, was ihre Familie für die eigenen Kinder sein sollte und könnte, entscheidet darüber, ob Verantwortung für die Welt gelernt wird oder nicht. Je größer die Möglichkeiten und je undurchschaubarer die Entwicklungen werden, desto größer wird die Versuchung, die Familie als *Flucht*möglichkeit aus vielerlei bedrängenden Anforderungen mißzuverstehen. Vielleicht ist die Familie noch niemals unentbehrlicher gewesen als *Zufluchts*ort. Und sicher ist ihre Funktion, für Menschen der Ort des Geborgenseins zu sein, unaufgebbar. Aber Geborgenheit entsteht nur da, wo gleichzeitig gewagt wird, in der Realität der Gegenwart zu leben. Das heißt aber, daß in Familien gelernt werden muß, persönliches Leben im Welthorizont zu leben. Anders können die inneren Kräfte nicht gewonnen werden, die für die Weite und die Spannungen heutigen Lebens unerläßlich sind. In der Nacharbeit der Weltkirchenkonferenz kann man aufgrund von Beobachtungen den Mut gewinnen, daß es der Thematik von Uppsala unerwarteterweise gelingen könnte, bewußter zu machen, wieweit Verantwortung und Schuld des einzelnen über den persönlichen Bereich hinaus wirksam werden. Darum stellt der Bericht für weltweite Zusammenarbeit (Beirut 1968) unter dem Stichwort „Entwicklungsstrategie" (III, 24) fest, daß der enge Zusammenhang von Entwicklung und Erziehung nicht nur nach entsprechenden Schulsystemen verlangt, sondern daß er

auch die Forderung stellt, daß „*Mütter* . . . die Art von Bildung erhalten, die sie zu Förderern des Modernisierungsprozesses macht". Es wäre Hochmut zu behaupten, diese Forderung nach einer der heutigen Welt entsprechenden Bildung wäre nur im Blick auf Mütter zu stellen, die Analphabeten sind. Als man Barbara Ward nach ihrem Appell an die Kirchen, Weltverantwortung wahrzunehmen, fragte, wo denn die Erziehung zu dieser weitreichenden Verantwortung zu beginnen habe, riet sie, in jedem Kindergarten und in jedem Kinderzimmer eine von einem Raumschiff aus gemachte Aufnahme von der Erde aufzuhängen. Damit präge sich von früh an ins Bewußtsein, daß wir vergleichsweise „klein", d. h. nicht Hauptpersonen, sondern mit anderen zusammengeordnet sind. Hier brauchen die Mütter wie wir alle die entsprechende Bildung im Sinne von Kenntnis- und Bewußtseinserweiterung. Dabei aber wird offenbar werden, wie trotz aller tiefreichenden Unterschiede sich plötzlich für die Menschen aus reichen und armen Ländern sehr ähnliche Fragestellungen und entsprechend benachbarte Antworten ergeben. In den Dokumenten von Uppsala ist von den Frauen fast immer im Zusammenhang mit dem Stichwort „Bildung" die Rede. Die Kirchen, so heißt es weiter in dem Bericht der Beirut-Konferenz (III, 26), könnten eine weit größere Rolle im Bildungswesen der Entwicklungsländer spielen, „indem sie der Landbevölkerung und vor allem den Frauen eine angemessene Ausbildung für die landwirtschaftliche Arbeit geben, Führungskräfte für den sozialen Bereich heranbilden . . . Erwachsenenbildung, so wichtig für Modernisierung und befriedigende menschliche Entwicklung, sollte ein Gebiet sein, auf dem die Kirchen großzügig mitwirken". „In einigen Gebieten ist die Frauenbildung besonders dringend notwendig, damit unter anderem die richtige Ernährung und Erziehung der Kleinkinder gesichert wird" (IV, 12). In Afrika z. B. weiß man, wie viele der lebensgefährlichen Krankheiten durch falsche Zusammensetzung der Nahrung entstehen. Es geht um die notwendige Bildung der Frauen in diesen einfachen Bezügen ebenso wie um das Gewinnen von Führungskräften für den Aufbau neuer Gesellschaften.

Die Frauen, die in Uppsala als Delegierte und Berater waren, gehörten zu diesen Führungskräften. Mrs. Justice A. R. Jiagge ist Bundesrichterin in der Republik Ghana und gleichzeitig Vorsitzende der Kommission „Status of Women" der Vereinten Nationen. Diese Kommission regt an, in der Ehegesetzgebung der verschiedenen Länder im Blick auf Heiratsalter, Erb- und Scheidungsrecht usw. die Frau als Subjekt und nicht, wie in vielen Ländern noch üblich, als Objekt zu sehen. Die Vertreterin von Madagaskar ist als Hydroingenieur verantwortlich für den Aufbau eines Bewässerungssystems in Madagaskar. Andere Afrikanerinnen sind Oberbürgermeisterin, Leiterin einer Krankenschwesternschule. Eine Indonesierin, Frau eines Admirals, ist als ordinierte Theologin ehrenamtlich Pastorin, Mitglied des Nationalen Christenrates und gleichzeitig

Vorsitzende der Frauenorganisation der Marine. Diese Frauen haben alle eine eigene Familie, oft keine kleine, und haben alle in ihrer Kirche Verantwortung übernommen.

Den Christen aus den Ländern der Dritten Welt ist zum Teil stärker als uns bewußt, daß das Evangelium von Jesus Christus strukturverändernde Wirkung hat und daß von daher die intensive Mitarbeit der Christen unerläßlich ist. Bei der Entwicklung sozialer Sicherungssysteme anstelle von Großfamilie und Stamm wie bei der Schaffung neuer Gesetze können sie das neutestamentliche Verständnis vom Menschen mit einbringen, wenn sie sich zur Mitarbeit entschließen und dazu befähigt sind. Wenn diese wichtige Aufgabe der Mitarbeit am Aufbau neuer Gesellschaften noch längst nicht überall von den Christen in dieser Weise wahrgenommen wird, so liegt das auch daran, daß viele Gemeinden, und das heißt auch hier in großer Zahl die Frauen, bestimmt sind von einem auf das persönliche Heil ausgerichteten Glaubensbewußtsein.

Wenn die Kirchen, die in Uppsala vertreten waren, ernstlich zu den gemeinsam gefaßten Beschlüssen, oder besser gesagt zu ihren *Ent*schlüssen stehen wollen, wird das sehr konsequente Arbeit überall in den Gemeinden bedeuten. Bisher haben Gemeinden die ökumenische Aufgabe entweder anregend und bewegend oder uninteressant finden können. Jetzt bleibt im Grunde keine Wahl mehr. Die Beschlüsse von Uppsala für eine Weltverantwortung haben harte Konsequenzen. Sie stehen u. a. im Bericht der Sektion I, 7: „Seitdem Christus für alle Menschen lebte, starb und auferstand, ist Katholizität allen Formen des Egoismus und Partikularismus entgegengesetzt ... Die Glieder der Kirche sollten die Integrität und Ganzheit widerspiegeln, die entscheidende Wesenszüge der Kirche sind." Praktisch bedeutet das z. B.: größere Opfer als bisher; eine umfassendere ökumenische, politische, gesellschaftspolitische Information; die Auseinandersetzung mit zum Teil quälenden und nur mit viel Geduld zu lösenden Problemen; das Akzeptieren der Unsicherheitsfaktoren, die sich in all diesen Zusammenhängen ergeben. Es wird z. B. unsicher sein, ob eingesetzte Mittel die richtige Verwendung finden werden; ob Unruhen eben Aufgebautes wieder zerstören; in welchem Zeitraum geplante Hilfe verwirklicht werden wird, denn hier kann unsere Zeitrechnung nicht stimmen.

In vielen Gemeinden haben die Frauen durch ihre Beteiligung am „Weltgebetstag der Frauen" einen gewissen Einblick in die Differenziertheit ökumenischer Beziehungen und ökumenischer Projekte gewonnen. Dadurch, daß die Projekte, für die am Weltgebetstag die Opfer gegeben werden, seit geraumer Zeit vordringlich Bildungsprojekte sind, haben viele begonnen, die langsamen Prozesse inmitten aller drängenden Nöte als die fruchtbarere Hilfsmöglichkeit zu erkennen. Indem jedes Jahr eine ungewohnte, von sehr anderen Menschen in sehr anderen Kirchen zusammengestellte Gebetsordnung zu akzeptieren war, ist der Respekt

vor dem Fremden und das Gefühl für den Gewinn solcher Begegnung gewachsen. Die Frauen in den Gemeinden könnten als Bundesgenossen für die Realisierung der Beschlüsse von Uppsala gewonnen werden. Zudem bringen die Frauen gewisse Voraussetzungen für die sogenannte „zweite Ökumene" mit.

Die Beschlüsse von Uppsala werden den Christen sehr ungewohnte Formen von Zusammenarbeit mit zum Teil ganz unbekannten Partnern abverlangen. Schon im Verlauf der Arbeit in Uppsala wurde deutlich, wie die gewohnten und bewußten Gruppierungen sich plötzlich mit der Realität nicht mehr deckten. Es blieben nicht die einfachen Fronten zwischen Konfessionen und Denominationen, von junger und älterer Generation, von Christen und Marxisten (Sozialisten), von Schwarzen und Weißen, von entwickelten und noch nicht entwickelten Ländern; nicht die Fronten zwischen Vertikalisten und Horizontalisten, Konservativen und Modernen usw. Die Sachfragen erzwangen neue Gruppierungen. Vor allem aber machten sie deutlich, daß jede Form des mit sich selbst Beschäftigtseins von einzelnen und von Gruppen mehr denn je unerlaubt ist. Dadurch entstanden unwillkürlich neue Nähe und neue Distanz. Viele bisherige Positionsbeschreibungen verloren an Gewicht angesichts des bedrängenden Ausmaßes und der Vielzahl der Probleme. Dies kann im Blick auf Uppsala als hoffnungsvoller Ansatz gesehen und muß für die Zukunft als unabwendbare Forderung verstanden werden. Daraus ergibt sich aber die Notwendigkeit, die ökumenischen Beziehungen im eigenen Land, in der eigenen Gemeinde, mit den Freikirchen, mit katholischen und orthodoxen Christen zu realisieren, zu üben. Auf dieser zweiten ökumenischen Ebene werden Phantasie und Information gleicherweise unerläßlich sein. Denn es geht ja an keinem Punkt um schematische Gemeinsamkeit, sondern um die Weise der Begegnung, die keinen der Partner als den entläßt, als der er sich auf diese Begegnung eingelassen hat. In diesen Zusammenhängen liegen sowohl auf internationaler und nationaler wie auf lokaler Ebene Erfahrungen der Frauen vor.

Für *eine* Konsequenz von Uppsala können die Frauen erst sehr begrenzte Voraussetzungen anbieten: für die Aufgabe, politisierte Nächstenliebe zu üben, für die pressure-groups z. B., die Barbara Ward einen praktikablen Weg nannte, verantwortliche Politiker und Regierungen von einer gerechten und angemessenen Entwicklungshilfe zu überzeugen. In nicht wenigen Gemeinden meint man immer noch, Distanz zu politisch engagierten Christen halten zu müssen, weil diese ein zwar notwendiges, aber doch letzten Endes weltliches Geschäft betrieben. Die Fragen des persönlichen Lebensraumes erscheinen wichtiger und interessanter als die von Gesellschaft und Staat. Daß Christen in ihrer Gesamtexistenz gefordert und gefragt sind, ist noch kaum begriffen, geschweige denn eingeübt. Versuche, hier den allmählich gefährlich werdenden Nachholbedarf in etwa zu decken, begegnen gemeindlichem und amtlichem Mißtrauen.

Wenn man von hier aus fragt, wie die in Uppsala gegebenen Versprechen einzulösen seien, stockt einem der Atem. Es ist sicher nicht so, daß die Frauen diese Aufgabe nicht begreifen könnten. Aber sie dafür gewinnen wird nur der, der sich darüber klar ist, daß Fähigwerden nur im Vollzug geschehen kann. Die Beteiligung am Vollzug aber müßte mit einigen „Vorgaben" für die Einübungszeit versehen werden.

Die Berater, die nicht, wie die Delegierten, entsprechend der Zugehörigkeit zu ihren Kirchen und Nationen, sondern einfach nach dem Alphabet geordnet saßen, hatten die Chance, die Reaktionen der einzelnen auf gehaltene Referate und gefaßte Entschlüsse mitzuerleben. Der an sich respektable und — soweit das Bewußtsein reicht — sicher ehrliche Entschluß, Schuld und Versäumnis des weißen Mannes gegenüber der Dritten Welt zuzugeben, kam in den Gesprächen zwischen den Beratern kaum vor. Offensichtlich sind wir Weißen immer noch so gewohnt, die Tonangebenden zu sein, daß der Eindruck entstehen kann, wir wollten durch Hilfsaktionen oder Schuldbekenntnisse im Grunde nur neue Machtpositionen aufbauen. Hier mögen die Afrikaner gelegentlich in Gefahr sein, zu sensibel zu reagieren, und hier haben deshalb sie ihre Lektion zu lernen. Wir werden viel Aufmerksamkeit darauf verwenden müssen, unsere neue Rolle in dem im Augenblick grimmig ernsten „Welttheater" zu übernehmen. Wir können nicht Zuschauer bleiben; wir können nicht als Spielleiter fungieren, und wir haben keine Hauptrolle. Wir können, wenn die Beziehungen sich sinnvoll entwickeln sollen, nur kleine Rollen spielen. Die Tatsache, daß wir viel Geld investieren und daß wir als Industrienation über ein beträchtliches Maß an Erfahrung verfügen usw., darf daran nichts ändern. Es kommt alles darauf an, daß wir uns im Ernst nicht zu gut sind, die kleine, aber unentbehrliche Rolle zu übernehmen. Wenn es den Christen gelingen könnte, die öffentliche Meinung von Industrienationen für diese einerseits unbedeutende und doch in ihrer Auswirkung für die Rettung von Menschen so bedeutsame Rolle zu gewinnen, würden die Nationen der Entwicklungsländer allmählich von der Sorge frei, daß sie aufs neue in den Bereich unserer Macht geraten könnten.

So leidenschaftlich z. B. die Afrikaner von der Notwendigkeit der Entwicklung überzeugt sind, so entschieden wehren sie sich gegen die Formulierung „Entwicklungs*hilfe*", weil sie inzwischen erfahren haben, daß Menschen, daß Nationen ihren *eigenen* Prozeß der Entwicklung durchleben und durchleiden müssen. Von anderen entwickelt werden kann eine Maschine, nicht aber ein Mensch; dieser muß die Chance haben, den Prozeß der Entwicklung in sich durchzumachen. Das aber bedeutet, daß mit dem Entschluß, einen steigenden Prozentsatz des Kircheneinkommens für die Entwicklung in anderen Nationen zu geben und mit dem Schuldbekenntnis des weißen Mannes nur ein erster, vergleichsweise kleiner Schritt getan ist.

Das Aufgeben von praktischen, geistigen und geistlichen Machtpositionen werden nächste Schritte sein müssen. Und hier ist ein ernster innerer Zusammenhang zu sehen: Der Resignation angesichts von politischen und wirtschaftlichen Machtblöcken wird nur der entgehen, der als einzelner sich fragt, wo *er* Macht ausübt und ob *er* bereit ist, ein Machtverhältnis in fruchtbare Beziehung und verantwortungsvolle Zusammenarbeit zu verwandeln. Dann erst werden mangelnde Stabilität, Mißlingen, Langsamkeit sich nicht mehr unter dem Motto „Sie können es ja doch nicht!" als Versuchung zu neuer Machtausübung auswirken. Das Gefühl grundsätzlicher Überlegenheit aufzugeben, ist auch um der eigenen Existenz willen wichtig.

Unter dem Stichwort „Diskriminierung" stehen im Bericht von Sektion III die folgenden beiden Zitate in ein und demselben Abschnitt: „Überlegenheitsgefühle bei den Weißen – ein kritischer Bereich geistiger Erkrankung und Unterentwicklung – vermindern ihre Menschlichkeit und machen sie unfähig zu sinnvoller Begegnung mit Menschen anderer Hautfarbe ... Die Diskriminierung der Frau ist ein weiteres schweres Hindernis für die Entwicklung der Person und der Gemeinschaft" (22). Unmittelbar folgt im Abschnitt 23: „Die Kirche muß eine Neuverteilung der Macht ohne jegliche Diskriminierung aktiv fördern, so daß alle Männer, Frauen und Jugendlichen an den Segnungen der Entwicklung teilnehmen können."

An neuen Lektionen der Brüderlichkeit, in der „die Glieder der Kirche die Integrität und Ganzheit widerspiegeln, die entscheidende Wesenszüge der Kirche sind" (I, 7) kann, darauf weisen die obigen Zitate hin, zumindest in einem Kapitel im eigenen Land und in der eigenen Kirche gelernt werden. Es ist kein Geheimnis, daß in all den Staaten, die mit Recht auf ihre differenzierte Entwicklung stolz sind, immer noch die Gefahr besteht, daß „etablierte Verhaltensformen in Kirche, Familie und Gesellschaft die vollen menschlichen Rechte der Frau leugnen" (VI, 18).

Mit der Annahme des Berichtes von Sektion VI verurteilte die Vollversammlung diesen Tatbestand und damit im Grunde ihre eigene Zusammensetzung. Die oben bereits erwähnte Mrs. Justice A. R. Jiagge redet in einem Bericht über Uppsala von einem gleichzeitig inspirierenden und enttäuschenden Ereignis. Ermutigend empfand sie die Tatsache, daß die Christen sich der gefährlichen und sie anfordernden Situation in der Welt gestellt und sich zu Konsequenzen entschlossen haben. Enttäuschend empfand sie, daß eine Frage, die ständig im Raum stand, kaum je öffentlich angesprochen wurde: die Frage einer entsprechenden Repräsentation von Frauen in den „policy making bodies" des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Der Tatbestand, daß nur 9% der Delegierten Frauen waren, nötigt zunächst die Frauen in der Kirche zur Reflexion der eigenen Unvollkommenheit. Es kann

sein, daß Frauen unwillkürlich immer wieder die alte Rolle des vertrauenden Abwartens einnehmen, anstatt ein gewisses Maß an selbständiger Aktivität, und das heißt auch an Strategie zu entwickeln. Die Jugend hatte in Uppsala ihre Strategie; sie erschien unbequem, aber sie hat auf diese Weise bestimmte Dinge erreicht. Wenn später die Engländerin Pauline Webb Vizepräsidentin des Zentralausschusses wurde, war das, von ihrer Eignung abgesehen, eine Konsequenz der Tatsache, daß das Unbehagen ob der geringen Zahl der für den Zentralausschuß nominierten Frauen anläßlich der Präsidentenwahlen für einen Augenblick im Plenum spürbar wurde. Diese Situation hätte vermieden werden können, wenn man rechtzeitig genug z. B. eine in der Ökumene so erfahrene und geeignete Frau wie Kathleen Bliss als einen der sechs Präsidenten vorgeschlagen hätte. Aber schon bei der Zusammenstellung der Delegationen für Uppsala war die Frage nach der eventuellen Wahlfähigkeit in den Zentralausschuß und andere Gremien kaum bedacht worden. Das heißt: über eine bestimmte Ebene hinaus wird die Frage einer heutigen Gegebenheiten entsprechenden Beteiligung von qualifizierten Frauen kaum erwogen. Solange man sich auf der unteren und mittleren Ebene im allgemeinen jeweils mit einer „Stimme der Frau" begnügt, ist offenbar in den Spitzengremien die Zahl der Plätze zu knapp, um dieses Spiel bis hier herauf weiterzuspielen. Diese sicher unbeabsichtigte subtile Diskriminierung ereignet sich immer wieder. Nachdem aber fehlende Einbeziehung zwangsläufig fehlende Einübung zur Folge hat, entsteht keine wirklich neue Situation. Man könnte vielleicht Frauen systematischer „theoretisch" vorbereiten auf die Mitarbeit in verantwortlichen Gremien. Aber wieviel unter Zeitdruck stehende Familienmütter und berufstätige Frauen sind bereit, „Lernspiele" zu machen, wenn kein Ernstfall in Aussicht steht, bzw. wenn sie in ihrem Beruf und anderswo genügend Ernstfall praktizieren können.

Fruchtbare neue Ansätze setzen voraus, daß in diesen Zusammenhängen einiges aufgearbeitet wird. Ähnlich wie in der Rassenfrage passiert es immer wieder, daß theologische Positionen aufgebaut werden, wo im Grunde Fragen an das eigene Selbstverständnis zu stellen wären. Der heute bekannte Tatbestand, daß es in allen Beziehungen zwischen Mann und Frau immer eine „sexuelle Komponente" gibt (VI, 18), d. h. daß Mann und Frau in jede Beziehung, auch in die sachlich-berufliche, ihre Geschlechtlichkeit mit einbringen, ist noch zu wenig für die jeweils eigene Position erkannt. Die Frauenbewegung hatte ja die falsche Vorstellung, daß außerhalb der Ehe es gleichsam um Beziehungen von „Neutren" gehe. Weil niemand aus diesem Dialog mit dem anderen Geschlecht als der entlassen wird, als der er hineingegangen ist, läßt man sich vorsichtshalber nicht erst auf ihn ein. Aber kann die Neugestaltung der Beziehung von Mann und Frau noch länger aufgeschoben werden, wenn die Verantwortung für die Welt alle Kräfte der Zusammenarbeit fordert?

Ist alles Neue besser als alles Alte?

Uppsala aus der Sicht eines Jugenddelegierten

VON DIETER LENZ

1. „Die Revolution der Jugend"

In einer leidenschaftlichen Rede forderte A. van den Heuvel in Uppsala, sofort die Voraussetzungen für eine effektive Mitarbeit der Jugend in den Kirchen zu schaffen. Das Jahr 1968 werde nicht als Jahr der Vierten Vollversammlung in die Geschichte eingehen, sondern als Jahr des Aufbruchs der Jugend zu gesellschaftlicher Verantwortung. „Bisher durfte die Jugend für die Gesellschaft sterben, arbeiten und konsumieren, jetzt will sie mitentscheiden." Die etablierte Kirche erwartete in Uppsala die Revolution der jugendlichen Teilnehmer; die Vollversammlung zelebrierte einen fragwürdigen Jugendkult, applaudierte den stärksten Provokationen und verwies mit großer Mehrheit die Erklärung der Jugendteilnehmer „zu Studium und entsprechender Veranlassung" an die betreffenden Ausschüsse; man bescheinigte den „jungen Menschen" das „Recht, die Autorität in Frage zu stellen", zeigte aber keinen Weg, wie dies in den Kirchen sinnvoll geschehen kann; Sektion VI wagte „in gewissem Sinne" den Satz, die älteren Menschen seien nur „Einwanderer in die moderne Welt", aber kein jugendlicher Teilnehmer verließ Uppsala mit der Hoffnung, daß sich das Durchschnittsalter der Kirchenleitung bald verjüngen werde.

Das „Management" hat in Uppsala die Jugend leerlaufen lassen. Die Vorkonferenz war mit drei Tagen viel zu kurz bemessen, um den jugendlichen Teilnehmern auch nur die Chance zu geben, eine gemeinsame Plattform zu erarbeiten. Zudem zeigt ein kurzer Überblick über die Herkunft der Delegierten, wie einseitig Europa und die USA bei der Auswahl bevorzugt worden waren und so der echte Dialog über brennende Fragen von vornherein beschnitten war.

Es mutet wie Beschäftigungstherapie an, wenn man mehr als die Hälfte der Zeit über die Frage diskutieren ließ, „ob, falls eine Einladung zur Teilnahme an der Eröffnungsprozession ausgesprochen würde, die Jugend bereit sei, eine solche anzunehmen". Die westeuropäischen Teilnehmer fühlten sich durch die Prunkgewänder beim „Einmarsch der Heiligen" provoziert, die afro-asiatischen Vertreter wollten den Protest für die Sachfragen aufsparen und waren bereit, am Einzug teilzunehmen. Die Stimmung wurde von einem jungen amerikanischen Bürgerrechtskämpfer zusammengefaßt: „Die Unverschämtheit liegt nicht in der

Tatsache, die Jugenddelegierten auszuschließen oder mitmarschieren zu lassen. Unerträglich ist es, daß man es nicht wagt, ohne Zusicherung eine Einladung auszusprechen und uns so die Möglichkeit nimmt, durch unser Fernbleiben gegen diese vollgefressene, ordensübersäte Kirche zu demonstrieren."

2. Schwedische Gardinen

Die unübersehbare Anwesenheit der schwedischen Polizei (teilweise waren vier Hundertschaften in Uniform zum „Schutze" der Vollversammlung eingesetzt) und das triumphale Verhalten der Kirchenführer reizte besonders die französischen Jugenddelegierten. Pastor A. Monod prägte den Satz: „Wenn Christus nicht auferstanden wäre, dann würde er sich jetzt im Grabe umdrehen." J. D. Dubois aus dem Elsaß pinselte an die Wandtafel im Vorraum des Hauptversammlungsraumes: „Sitzt Jesus unter den Delegierten? — Nur acht Delegierte unter Dreiunddreißig! Sitzt Jesus im Zentralkomitee? — Kein Mitglied unter Dreiunddreißig! Sitzt Jesus *ohne Stimmrecht* unter den Jugenddelegierten? — Seine einzige Chance!"

So konnte es nicht ausbleiben, daß beide, nachdem die Prozession in Inneren der Kathedrale verschwunden war, unter einem Plakat mit der Aufschrift „Siehe, ich mache alles neu!", die vor der Kirche versammelten Zuschauer zu einer Diskussion über diese „überhebliche Kirche in einer verhungernden Welt" aufzufordern versuchten. Auf Anweisung eines Mitglieds des „Technischen Stabes" wurde dieses Teach-in von der Polizei sofort unterbunden, die gewaltlosen Protestierer zum Polizeiwagen gebracht, bis über das Mittagessen hinaus einem Verhör auf der örtlichen Polizeiwache unterzogen und erst auf Intervention des Präsidiums der Versammlung wieder auf freien Fuß gesetzt.

Es kam zu scharfen Kontroversen mit dem anwesenden Genfer „Establishment". Nach seiner Begrüßung der Jugend mußte sich Visser 't Hooft das Urteil des kubanischen Teilnehmers C. Achón gefallen lassen: „Wenn das Ihre ökumenische Bewegung ist, dann gehören wir einer anderen an." Auch der ehemalige Jugendreferent des Ökumenischen Rates A. van den Heuvel wurde zur etablierten Kirche gezählt. Eine junge Holländerin bemerkte: „Brilliant formuliert — wie immer. Aber es grenzt an Anmaßung, wenn uns die Erwachsenen vorschreiben, was wir zu denken haben!"

3. Das Wächteramt des „Kleinen Bruders"

Für mehrere afrikanische Jugenddelegierte erklärte A. P. Adjakpa aus Dahomey, sie wollten in Uppsala ausschließlich „hören und lernen"; dagegen betonte die große Mehrzahl der Jugendlichen, sie seien nicht gekommen, „um einfach Zuschauer zu sein oder durch passive Präsenz das zu sanktionieren oder gutzu-

heißen, was die offiziellen, von den Kirchen delegierten Teilnehmer in diesen Tagen beschließen werden". So haben in den Sektionen einzelne jugendliche Teilnehmer durch ihre Diskussionsbeiträge Einfluß auf die Formulierungen genommen. Besonders Sektion IV hatte durch den starken Druck der Jugenddelegierten ihren Bericht neu zu überarbeiten und in Nachtsitzungen ihre Entschließungen zu Vietnam und Biafra zu verschärfen. „Solange keine vietnamesischen Truppen in Florida oder Kalifornien operieren, kommen wir um eine scharfe Verurteilung der einseitigen Intervention der USA in Vietnam nicht herum", rief ein amerikanischer Jugenddelegierter.

Das Selbstverständnis der Mehrzahl der Jugendlichen in Uppsala ist in einer Erklärung zusammengefaßt, die der Presse übergeben wurde: „Wir werden alle Tendenzen der Kirchen und des Ökumenischen Rates verurteilen, den politischen Status quo in aller Welt zu festigen, was sie in den paternalistischen Imperialismus der entwickelten Länder hineingezogen hat." „Wir werden uns mit unserer Anwesenheit und unserem Handeln auf der Vollversammlung für die proletarischen Völker, vor allem in den sogenannten unterentwickelten Ländern — aber auch in den übrigen Teilen der Welt —, einsetzen und die imperialistische Politik der mächtigen Staaten und sozialen Klassen mit jedem uns zur Verfügung stehenden Mittel der Kommunikation verurteilen." Daß sich diese Grundhaltung aber nicht in eine antiwestliche Propaganda ausmünzen ließ, mußte ein sowjetischer Diakon erfahren, dessen einseitiger Antrag von einer Ghanesin beantwortet wurde: „Wir haben die Nase voll von Ost- und Westpropaganda. Alle reichen Nationen sind Ausbeuter."

4. „Lieber Gott, gibt es dich wirklich?"

Die Jugend versuchte in Uppsala, „nicht irgendetwas zu sagen, sondern *ihre Kirche* in die Lage zu versetzen, sich vorwärts zu bewegen". Die veranstalteten Teach-in, die verteilten Traktate und das eintägige Fasten suchten auf die Not in den zu entwickelnden Staaten hinzuweisen. Nicht zuletzt die Erkenntnis der Ohnmacht, wirksame Hilfe durchzusetzen, gab den Jugendgottesdiensten ihre besondere Atmosphäre. Immer wieder tauchte das Transparent auf: „Lieber Gott, gibt es dich wirklich? Einige Leute glauben es nicht. Wenn es dich gibt, solltest du handeln, aber schnell! Harriet-Anne."

Der mitternächtliche Gottesdienst in der überfüllten Kathedrale ist unvergeßlich. Erst der monotone Schlagzeugwirbel, die Klage der improvisierten Spirituals und die Antwort „He's got the whole world in his hand — Er hält die ganze Welt in seinen Händen" ermöglichten das wiederholte „Gloria in excelsis Deo, Halleluja". Dieser Gottesdienst zeigte, daß nicht Zuschauen, sondern Teilnahme das Anliegen der Jugend war: „Wir sind Brüder, wir dürfen tanzen, uns ansehen,

die Hautfarbe des Nachbarn würdigen. Wir dürfen sitzen, aufstehen, knien, einander die Hand geben." Nur wenige verließen nach dem Gottesdienst die Kirche. Diskutierend, singend, schweigend verbrachte die Mehrzahl der Gottesdienstbesucher den Rest der Nacht in der Kathedrale. Erst am Morgen trennte man sich im Bewußtsein, einen echt ökumenischen Gottesdienst im Namen des Herrn, im Gedenken der Vergessenen und Verlorenen, erfahren zu haben.

4. Alles Neue ist besser als alles Alte

Die „Revolution" fand in Uppsala nicht statt, weil die Jugend aus Mangel an Sachkenntnis (Problem der Information) und aus Unerfahrenheit in Verfahrensfragen (Problem der Partizipation) ihren Beitrag zur Erneuerung der Kirche nicht artikulieren konnte und in scheinrevolutionärer Begeisterung offene Türen einzurennen versuchte. Weder eine Beerdigung durch die etablierte Kirche noch eine Resignation auf seiten der Jugenddelegierten kann die Tatsache verdecken, daß die „Stimme der Erfahrung" der Ergänzung durch die „neue Erfahrung der Jugend" bedarf. Für die deutschen Kirchen steht somit die Frage auf der Tagesordnung, wie Menschen zwischen zwanzig und dreißig Jahren in angemessener Weise an der Verantwortung und den Entscheidungen in *allen* kirchlichen Gremien beteiligt werden können. Nur so kann der Leitung der Kirche eine neue Legitimation und Kraft zum Handeln und Reden zuwachsen.

Zu Recht betonte der deutsche Alternativentwurf zu Sektion VI, daß Autorität heute weder einfach durch Leistung noch durch eine Institution begründbar sei, sondern sich allein im „Dialog zwischen Lehrenden und Lernenden, Wissenden und Unwissenden zur konstruktiven Kraft entfalten" könne. „Die Repräsentanten der Zukunft können als solche ja nur unwissend sein; es ist merkwürdig, daß ihnen hieraus ein Vorwurf gemacht wird." Es wäre unklug, erst Protest und Rebellion der Jugend abzuwarten. Die Vierte Vollversammlung läßt weniger revolutionäre Aktionen erwarten als eine Resignation und den Auszug der Jugend aus den Kirchen. Der Chronist vermag von Uppsala nur zu berichten: Die „Revolution" verschwand im Aktenordner; der Jugend wurde unverdientes Lob und zweifelhafte Ehrung zuteil; durch geschickte angelsächsische Verfahrenstechnik wurde die Rebellion ins System integriert — das Herz der Söhne aber wurde nicht zu ihren Vätern bekehrt (Mal. 3, 24).

Bekehrung der „Jungen" zu den „Alten", der „Alten" zu den „Jungen" vermag nur zu gelingen, wenn zum Reden und Applaudieren das neue Handeln tritt und bei der Auslegung der Losung von Uppsala der Aspekt berücksichtigt wird, auf den Bert Brecht in einem seiner Verse hinweist, der sich wie eine Interpretation der Vierten Vollversammlung und eine Wertung ihrer Nacharbeit liest:

Dieses oberflächliche neuerungssüchtige Gesindel
Das seine Stiefel nicht zu Ende trägt
Seine Bücher nicht ausliest
Seine Gedanken wieder vergißt
Das ist die natürliche Hoffnung der Welt.
Und wenn sie es nicht ist
So ist alles Neue
Besser als alles Alte.

Von der IV. zur V. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen

Rückblick und Ausblick

VON ERWIN HINZ

Dieser Beitrag eines Kirchendelegierten aus der DDR darf als Rechenschaftsbericht angesehen werden, um herauszufinden, welche Folgerungen sich aus dem Verlauf und den Ergebnissen der Uppsala-Konferenz im Blick auf die nächste Vollversammlung des ÖRK aus der Sicht der Kirchen in der DDR ergeben. Nach dem Abschluß dieser „technisch perfekten Mammutkonferenz bzw. Konferenz der Superlative" mit der hohen Teilnehmerzahl, mit einer Fülle von Reden, Berichten, Gesprächen, Sitzungen und Stößen von Papier, nach dem nochmaligen ruhigen Durchlesen der Dokumente daheim und einem Gedankenaustausch in den Gemeinden zeichnet sich für uns folgendes Bild ab:

Die IV. Vollversammlung 1968 ist im ganzen gesehen als gelungen zu betrachten; sie darf weder überschätzt noch unterbewertet werden. Die eindeutig positiven Faktoren überwiegen bei weitem die zahlreichen Unzulänglichkeiten, enttäuschten Hoffnungen und unerfüllten Erwartungen. In einer nüchternen Beurteilung müssen wir uns von Sonderinteressen und unrealistischen Wunschbildern freimachen, um zu erkennen, was eine Weltkonferenz im besten Falle tatsächlich zu leisten vermag, wo ihre Grenzen liegen und wo sie überfordert ist. Als positive Faktoren wären zu nennen:

I. *Die Offenheit und Weite des Ökumenischen Rates der Kirchen,* die in Uppsala rein zahlenmäßig durch die Vertreter der 235 Mitgliedskirchen sichtbar zum Ausdruck kam. Die Erfahrung der letzten Jahre hat gezeigt, daß ein klares Bekenntnis zur 1961 in Neu-Delhi angenommenen „Basis des ÖRK" die Voraussetzung zur erweiterten Mitarbeit der verschiedenen Kirchen in der ökumenischen Bewegung bildet. In diesem Zusammenhang haben wir es begrüßt, daß Dr. Robert Bertram (Lutheraner der Missouri-Synode) und der Pfingstler Prediger Krust vor der Vollversammlung zu dem Thema „Unser gemeinsames christliches Zeugnis" sprachen.

II. Dem zahlenmäßigen Anwachsen der Mitgliedskirchen entspricht weitgehend — aber noch nicht überall — *ein Wachstum ökumenischen Bewußtseins,* ein Gefühl der Zusammengehörigkeit und das Wissen um die Größe der vor uns liegenden Aufgaben, die nur *gemeinsam* angepackt und gelöst werden können. Auf dem Wege zur geistlichen und institutionellen Einheit sind wir in den letzten Jahren eine gute Strecke vorangekommen. Der Erkenntnis, heute als Christen in einer „verantwortlichen Weltgesellschaft" zu leben, korrespondiert mehr und mehr die Erfahrung, als einzelne Christen, als Gemeinden oder Kirchen Glieder einer weltumspannenden ökumenischen Gemeinschaft zu sein. Man vergegenwärtige sich nur die Fülle offizieller und inoffizieller ökumenischer Aktivitäten (Begegnungen, Tagungen, Besuche usw.) und vergleiche die einzelnen Studiendokumente, Empfehlungen und Beschlüsse.

III. *Ort, Zeit und Thematik der V. Vollversammlung.* Der Verlauf und die Ergebnisse einer Vollversammlung werden in entscheidender Weise durch die Wahl des Konferenzortes mitbestimmt. Diese Tatsache kommt zwar manchem Teilnehmer nicht voll zum Bewußtsein. Dennoch spüren wir deutlich, in welch starkem Maße das gastgebende Land, der Tagungsort, die einladende Kirche zu dem „geistigen Klima" beitragen, welches auf das Konferenzgeschehen einwirkt. Im Unterschied zu Uppsala — einer schwedischen Stadt, in einem verhältnismäßig ruhigen neutralen europäischen Wohlfahrtsstaat gelegen — sollte die nächste Vollversammlung in Afrika, Asien oder Lateinamerika tagen, um hier mit der ganzen Schärfe der gegenwärtigen weltpolitischen Spannungen konfrontiert zu werden.

Im Uppsala wurde erwogen, von dem bisherigen Sieben-Jahres-Rhythmus zwischen den Vollversammlungen abzugehen und die nächste Weltkirchenkonferenz bereits nach fünf Jahren einzuberufen. Als Gründe für diese mögliche Neufestsetzung wurden der rasche Wandel und die sich überstürzenden Ereignisse im politischen Weltgeschehen, in der Ausdehnung der Krisenherde, im wissenschaftlich-technischen Bereich der Erfindungen und praktischen Anwendungen angeführt. In diesen Prozeß sind die Kirchen miteinbezogen, wobei neben den Linien der Beharrung die dynamische Komponente zusehends stärker wird. —

Nach unseren Überlegungen könnte jedoch aus gewichtigen Gründen ein Zeitraum von sieben Jahren bis zur nächsten Vollversammlung beibehalten werden. Hierfür sprechen folgende Faktoren:

1. Nach der durchaus zu begrüßenden quantitativen Erweiterung der ökumenischen Bewegung, die uns in Uppsala beeindruckte, ist die qualitative Vertiefung im Arbeitsstil, in der Methodik sowie in der thematischen Aufarbeitung und Weiterarbeit einer Weltkirchenkonferenz dringend erforderlich.

2. Bei einem Sieben-Jahres-Rythmus haben die konfessionellen Weltbünde, die großen regionalen und überregionalen Kirchenkonferenzen (z. B. Konferenz Europäischer Kirchen, Christlicher Studentenweltbund, Allchristliche Friedensversammlung) sowie die Nationalen Kirchenräte und die einzelnen Kirchen einen größeren Spielraum *eigener* Aktivität und Entfaltung. Diese Entfaltung ist notwendig, damit eine größere Vielfalt von Gaben, Erfahrungen und Erkenntnissen als Reichtum in die ökumenische Bewegung eingebracht wird.

3. Im Blick auf die künftige Umstrukturierung des Weltrates der Kirchen ist es ratsam, diesen Prozeß bei aller Intensität der Bemühungen „reifen" zu lassen, um der Gefahr übereilter Konstruktionen zu entgehen, die sich später als nicht lebensfähig erweisen.

4. Die meisten Mitarbeiter in der ökumenischen Bewegung — ob Theologen oder Laien — seufzen unter der Last vielfältig wachsender Aufgaben und sehen sich in einen Strudel hektischer Betriebsamkeit hineingezogen. Der geforderte Dialog zwischen Theologen und Laien kann nur dann reiche Früchte tragen, wenn die Theologen Zeit haben, sich die Ergebnisse der „säkularen" Wissenschaften in ihren relevanten Aspekten anzueignen, und die Laien Zeit und Muße finden, als Fachleute auf ihren Spezialgebieten über das reine Ressortdenken hinaus die Konsequenzen ihrer Forschungen im Lichte der biblisch-theologischen Aussagen über den Menschen und seine Welt zu prüfen.

5. Die hauptamtlichen Mitglieder des Stabes sollten durch einen größeren zeitlichen Spielraum in die Lage versetzt werden, die großen strategischen Linien in der ökumenischen Studienarbeit herauszufinden und zu fördern sowie Teilarbeiten zu einem sinnvollen Ganzen zu koordinieren, ohne im routinemäßigen Getriebe der Tagesgeschäfte steckenzubleiben.

6. In den nächsten Jahren sollten neben den Sitzungen der Kommissionen eine Reihe von größeren und kleineren Fachtagungen durchgeführt werden, welche das Thema „Der Mensch" unter vielfältigen Aspekten im Blick auf das Generalthema der nächsten Vollversammlung behandeln. Die Ergebnisse sind spätestens 1 bis 2 Jahre vor Beginn der V. Vollversammlung zu veröffentlichen. Das gilt besonders für die geplante Studie „Der Mensch in Natur und Geschichte".

Das Schriftwort und Generalthema der IV. Vollversammlung „Siehe, ich mache alles neu" schien uns richtig gewählt. Über dieses Thema wurde in vielen Ge-

meinden, theologischen Kommissionen, Studienkreisen von Theologen und Laien und in Instituten in erheblicher Breite intensiv gearbeitet. Die Frucht dieser Bemühungen spürten wir deutlich in den Diskussionen in Uppsala; der Ertrag der theologischen Vorarbeiten fand seinen Niederschlag in den Dokumenten.

Von dieser Erfahrung ausgehend schlagen wir vor:

a) *Das neue Generalthema der V. Vollversammlung* wäre so früh wie möglich zu beschließen. Selbst wenn ein allseits befriedigendes Thema oder eine endgültige Formulierung noch nicht gefunden werden kann, müßte der Zentralausschuß die Richtung der Fragestellung angeben und den Themenkreis beschreiben, aus dem sich später die beste Formulierung herauskristallisiert.

b) Das neue Thema sollte ausgehend von der zentralen biblischen Botschaft weit genug gefaßt sein, um theologisch und kirchlich die „Einheit in der Vielfalt" zu manifestieren und „ein neues Verständnis der Einheit aller Christen an allen Orten" zu fördern (Bericht der Sektion I).

In dem „Bericht über die Zukunft der ökumenischen Studienarbeit und die koordinierten Studienarbeiten über den Menschen" (Uppsala-Dokument Nr. 53) des Beratenden Ausschusses für Studienfragen heißt es: „In den Plänen verschiedener Referate und Abteilungen für die Zeit nach Uppsala, wie sie im Arbeitsbuch aufgeführt sind, zeigt sich eine bemerkenswerte Konvergenz der Interessen zu einer Studienarbeit über das Wesen und die Zukunft des Menschen." Von diesen Erwägungen ausgehend wäre es zu begrüßen, wenn das neue Generalthema in enger Beziehung zur anthropologischen Fragestellung stehen und im Kontext zu drei zusammengehörenden Themenkreisen behandelt würde: *Friede, Hoffnung und Gerechtigkeit.* In einem ständigen Dialog von Theologen und Fachwissenschaftlern anderer Disziplinen ist die jeweilige Beziehung der zentralen biblischen Begriffe Friede, Hoffnung und Gerechtigkeit zu den Erkenntnissen, Leitbildern und Modellen des modernen wissenschaftlichen Denkens und der politischen Aktivitäten herauszuarbeiten. In welcher Beziehung steht z. B. der Friede Gottes, sein Bund mit den Menschen und sein Versöhnungswerk durch Jesus Christus zu den Bemühungen der Menschen um die Sicherung des bedrohten Friedens? Was bedeutet die Seligpreisung der Bergpredigt: „Selig sind die Friedensstifter, denn sie werden Söhne Gottes heißen" (Matth. 5, 9) für die Christen inmitten der politischen, wirtschaftlichen, rassischen und ideologischen Spannungen unserer Zeit? Welche Beziehungen bestehen ferner zwischen der Hoffnung der Christen, in der Nachfolge des auferstandenen Herrn hier auf Erden teilzuhaben an der „neuen Kreatur" und Glieder der „neuen Menschheit" zu sein und am Jüngsten Tage bei der Auferweckung von den Toten „Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen", und der „Dimension Zukunft" mit den „Hoffnungen dieser Welt": den Zukunftsperspektiven, Planungszielen, Heilserwartungen und dem Streben nach Fortschritt, um ein „wahrhaft menschliches Leben" zu verwirklichen? Gibt

es schließlich eine Beziehung zwischen der Gerechtigkeit Gottes und der Rechtfertigung des Sünders durch Christi Erlösungs- und Versöhnungswerk an uns — mit dem Kampf der Massen um volle soziale Gerechtigkeit, um Gleichberechtigung und Recht in allen Lebensbereichen für *alle* Menschen auf der ganzen Erde? Könnte der biblische Begriff *Schalom* (Heil im umfassenden Sinne) die Basis und der Ausgangspunkt unserer Überlegungen und Studien sein?

IV. *Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche.* Die Pioniere einer Zusammenarbeit der Kirchen über alle trennenden Schranken hinweg werden seit Uppsala 1968 mit berechtigter Freude festgestellt haben, wie stark in beiden Lagern (im Weltrat der Kirchen und in der römisch-katholischen Kirche) das gegenseitige Verständnis und die praktische gemeinsame Arbeit auf verschiedenen Gebieten gewachsen sind. Das neue Klima des Vertrauens seit dem II. Vatikanischen Konzil ist unverkennbar. Als zukunftsweisend werden von uns Kirchendelegierten aus der DDR einzelne Abschnitte des Berichts der Sektion I „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche" begrüßt. Dies gilt besonders von den Ausführungen über die „Katholizität und Apostolizität der Kirche" und die „Erfahrung der Universalität", wenn es in dem Dokument heißt: „Die ökumenische Bewegung trägt dazu bei, diese Erfahrung der Universalität zu erweitern, und ihre regionalen Räte sowie der Ökumenische Rat der Kirchen können als eine Übergangslösung bis zu einer schließlich zu verwirklichenden wahrhaft universalen, ökumenischen, konziliaren Form des gemeinsamen Lebens und Zeugnisses angesehen werden. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen, die einander verpflichtet sind, sollten auf die Zeit hinarbeiten, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann" (Âbs. 19, S. 14).

Diese Impulse der Weltkirchenkonferenz 1968 sind in letzter Zeit in den evangelischen und katholischen Gemeinden in der DDR aufgenommen worden. Einige Beispiele seien angeführt: die in Uppsala anwesenden Teilnehmer sind zum Bericht vor gemischten theologischen Studienkreisen gebeten worden; wo keine „gemischten" Kreise bestehen, sind einzelne katholische Priester als willkommene Gäste von evangelischen Pfarrern eingeladen worden, sich an der Auswertung der Ergebnisse der IV. Vollversammlung zu beteiligen. In einigen Orten wurden die Christen beider Konfessionen in gegenseitiger Absprache des evangelischen und des katholischen Pfarrers aufgefordert, an einem Vortragsabend teilzunehmen. Besonders eindrucksvoll verliefen gemeinsame Veranstaltungen der Studentengemeinden, der Akademiker und der Mitarbeiter in kirchlichen Werken. Die evangelische und katholische Gemeindejugend führte im Magdeburger Dom einen gut besuchten Vortragsabend mit dem Thema durch: „Der Einsatz der Jugend auf der Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968." Als weiteres Beispiel einer seit 1966 erfreulich kontinuierlich verlaufenden Zusammenarbeit seien die Begegnun-

gen zwischen Gliedern der „Arbeitsgemeinschaft für Soziologie und Theologie" der evangelischen Kirche und dem katholischen Arbeitskreis „Pacem in terris" erwähnt. Wir können auf beiden Seiten während der Arbeit an sozialethischen Fragen nur dankbar die gegenseitige Bereicherung und den erweiterten Erfahrungshorizont bezeugen, seit wir uns gemeinsam mit den Beschlüssen des II. Vatikanischen Konzils, den päpstlichen Sozialenzykliken und mit den Ergebnissen der ökumenischen Konferenzen der letzten Jahre befassen. Gewiß dürfen diese hoffnungsvollen Schritte und Experimente nicht verallgemeinert werden — es gibt auch bei uns ein zögerndes Abwarten und vereinzelt ein kühl-reserviertes Verhalten bis hin zum Widerstand gegenüber jeglicher Form der Zusammenarbeit. Entscheidend bleibt jedoch die unaufhaltsam fortschreitende Bewegung auf der Suche nach gemeinsamen Wegen eines vertrauensvollen Miteinander in gegenseitiger Achtung der Partner und Anerkennung der unterschiedlichen Standpunkte.

V. *Die ökumenische Bewegung — Einheit in der Vielfalt.* In Uppsala haben wir „ein neues Verständnis der Einheit aller Christen an allen Orten" gelernt (Bericht der Sektion I). Dieses neue Verständnis wird zu weitreichenden Konsequenzen für das Selbstverständnis der Gemeinden in der DDR führen. Ökumene wird nicht mehr als etwas zusätzlich Neues im bisher üblichen Leben der Gemeinden angesehen, gewissermaßen als schöne Außenverzierung, der wohl eine gewisse Teilberechtigung, aber keine zentrale Bedeutung zukommen mag. Von Jahr zu Jahr setzt sich stärker die Auffassung durch: wir selbst *sind* Glieder der Ökumene, als Konfessionen, als Kirchen, als Gemeinden und als einzelne Christen. In den ersten Jahren seit der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen erschien uns der Rat wie ein „Rat der Götter" hinter den Wolken in den Schweizer Bergen, von dessen Wirken uns die wenigen „Boten" berichteten, die das Glück hatten, über die kirchlichen und politischen Grenzen hinweg an ökumenischen Konferenzen teilzunehmen. Die ökumenische Bewegung darf in Zukunft nicht mehr Angelegenheit einer kleinen Schar von Experten, von wagemutigen Pionieren und charismatischen kirchlichen Würdenträgern sein. Die Aktivität „von oben" muß mit der Aktivität mündiger Gemeinden „von unten" korrespondieren. Auf die Dauer gesehen werden wir nur dasjenige an Wegweisung und Weitsicht in den Programmen, Studien und Aktivitäten seitens des Weltrates der Kirchen erwarten dürfen, was wir selbst an eigenem Einsatz unter Opfern an Zeit, Geld und Kraft in die ökumenische Bewegung einbringen. Bei allen kritischen Anfragen, bei vermeintlichen oder offenkundigen Fehlern, bei Enttäuschungen und einem Unbehagen gegenüber dem bisher Erreichten sollten wir nicht die Schuld auf andere abwälzen, sondern selbstkritisch nach unseren eigenen Fehlern und nach unserem eigenen Versagen fragen.

Von dieser Ausgangsposition seien einige Überlegungen und Vorschläge zum

weiteren Weg der ökumenischen Bewegung erlaubt. Jede Vollversammlung stellt immer nur einen Teilaspekt der gesamten Ökumene dar; wir sollten daher keine ungebührlichen Erwartungen an sie stellen und sie nicht überfordern, sondern ihre eindeutigen Grenzen anerkennen und respektieren. Die Vollversammlung kann um so wirkungsvoller arbeiten, je mehr thematisch differenzierte und geographisch getrennte Studientagungen und Konferenzen der Vollversammlung vorausgehen. Jeder Teilnehmer einer Weltkirchenkonferenz – gleichgültig, welchen Status er besitzt – sollte gut vorbereitet zur Konferenz erscheinen und zumindest in seinem Fachgebiet „auf der Höhe des Gesprächs" sein. Bei der Auswahl der Teilnehmer müßten neben einer stärkeren Beteiligung der Laien (als Experten), der Frauen und der Jugend *drei Kriterien* in einer ausgewogenen Beziehung stehen:

1. das kirchenhierarchische Element,
2. das fachtheologische Element und
3. das Element eines gesellschaftlich engagierten christlichen Dienstes und Zeugnisses in den verschiedenen Spannungsfeldern der modernen Welt: in den politischen Krisenherden und wirtschaftlichen Aufbaugebieten der Entwicklungsländer, in den wissenschaftlichen und technischen Zentren, im künstlerischen Schaffensprozeß usw. Während das erste Element bisher weit überwog, waren die beiden anderen Elemente zu schwach oder völlig ungenügend vertreten. Besonderer Wert sollte in einer Art Nachholbedarf auf das dritte Element gelegt werden.

Es ist wünschenswert, daß einzelne „Ökumeniker" an mehreren Konferenzen über Jahre hinaus teilnehmen, um die Kontinuität zu wahren. Andererseits ist auf einen gesunden Wechsel zu achten, damit neue Menschen mit neuen Ideen und Erfahrungen zu den Vollversammlungen kommen. Für verschiedene Männer und Frauen in der ökumenischen Arbeit gehören Demut und Selbstbescheidung zu christlichen Tugenden eines neuen Lebensstils, anderen fähigen Mitarbeitern Platz zu machen und sich den dringenden Aufgaben im Dienst der Gesellschaft und der „unteren Ebene" in den Gemeinden zu widmen, nachdem sie jahrelang im Rampenlicht der kirchlichen Öffentlichkeit standen.

Eine Vollversammlung darf nicht mit einem Konzil der römisch-katholischen Kirche verglichen werden, denn es fehlen u. a. zwei Voraussetzungen: die Vollmacht der höchsten Lehrautorität, die hinter den Konzilsbeschlüssen steht, und die jahrelange intensive Arbeit an den verabschiedeten Texten. Die Sektionsberichte der Vollversammlungen sind keine Normenkataloge von Lehrsätzen, von denen christliches Handeln in jedem einzelnen Falle deduktiv abzuleiten wäre, sondern sie müssen im Zusammenhang ihrer Entstehungsgeschichte und der spezifischen zeitgeschichtlichen Situation verstanden werden. Notwendigerweise werden sie häufig einen Kompromißcharakter tragen und deshalb zu allgemein,

abstrakt und farblos wirken. Um diesem Mangel an Konkretion abzuhelfen, sollte seitens der Sektionsleiter ständig ein methodischer Doppelaspekt beachtet werden: einmal ist bis zur letzten Grenze des Zumutbaren zu versuchen, einen Konsensus zu finden, der von *allen* Teilnehmern ohne Verletzung der Gewissen anerkannt wird; zweitens sollten durchaus unterschiedliche, ja gegensätzliche Standpunkte nebeneinander bestehen. Außerdem können verschiedenartige Strukturen des Gemeindelebens sowie Modelle aus den Bereichen von Wirtschaft, Politik, Wissenschaft usw. entwickelt werden, denen ein legitimer Platz in den Dokumenten zukommt, weil hier konkrete Erfahrungen und Überzeugungen ihren Ausdruck finden.

Von besonderer Bedeutung ist das Sprachenproblem. Es handelt sich nicht nur um Schwierigkeiten der Übersetzung von einer Sprache in die andere. Häufig gibt es wenig oder gar keine Begriffe bzw. Wortbildungen, die unsere neuen Erfahrungen in der modernen Welt angemessen beschreiben. Hier können Umschreibungen oder eine Streuungsbreite gezielter Fragen weiterhelfen. Gerade in den Studiendokumenten der kleineren ökumenischen Konferenzen sollten zugespitzte, beunruhigende Fragen und ungesicherte, ja provozierende Formulierungen enthalten sein, die das Denken anregen, erstarrte Positionen der Bequemlichkeit und Gleichgültigkeit aufbrechen und neue Wege eröffnen.

Es wäre grundfalsch, wollten wir uns im Ökumenischen Rat der Kirchen in einer romantischen Sehnsucht nach Sicherheit und Geborgenheit an den Konzilien der römisch-katholischen Kirche orientieren. Wohl aber können wir ohne Scheu und Ressentiment einige „konziliare Elemente" übernehmen: die in einem längeren Reifeprozeß gewonnene Ausgewogenheit der Formulierungen auf der Grundlage einer gediegenen theologischen Arbeit und die stärkere Verbindlichkeit der Beschlüsse. Andererseits liegen gerade Reichtum und Weite der ökumenischen Bewegung in der Dynamik einer ständigen Begegnung der mannigfaltigen Charismata in den Konfessionen, Kirchen und theologischen Richtungen beschlossen sowie in einer erfreulichen Aktivität der Laien, der Frauen und der Jugend, die manchen katholischen Brüdern und Schwestern vorbildlich und bewundernswert erscheint.

VI. *Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft.* Bei den zahlreichen kritischen Beurteilungen der Kirchenkonferenz in Uppsala ist nach unserer Meinung *eine* Tatsache zu wenig beachtet worden: die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft — als Modell in nuce praktiziert auf der IV. Vollversammlung. Es ist trotz erheblicher Spannungen und der zeitweise leidenschaftlichen Schärfe der Auseinandersetzungen zu keinem Bruch der Vollversammlung gekommen. Es gab keine abgebrochenen Brücken zwischen theologischen Lehrmeinungen, im Kirchenverständnis, zwischen der Jugendgruppe und dem Präsidium, bei dem „Nord-Süd-Gegensatz" und dem Problem der „armen"

und der „reichen" Nationen, in der Rassenfrage, in den Ost=West=Beziehungen, in den Debatten über Nigeria. Keine Gruppe hat den Konferenzort unter Protest verlassen. Der Wille zur Einheit und zur Gemeinschaft waren stärker als die auseinanderstrebenden Tendenzen mit ihren Gefahren der Zersetzung und Spaltung.

In der Gegenwart und nahen Zukunft werden die Menschen auf dem ganzen Erdball unausweichlich mit einem Kardinalproblem konfrontiert sein: Wie können wir als *eine* Menschheit auf dem Wege über die „Weltnachbarschaft" zu einer „Weltgemeinschaft" kommen? Während wir im 20. Jahrhundert räumlich und zeitlich immer mehr zu Nachbarn werden (durch Verkehr und Massenkommunikationsmittel, durch Weiterentwicklungen in den technischen, wissenschaftlichen Bereichen, auf den Gebieten der Organisation und Planung) verschärfen sich gleichzeitig die politisch=ideologischen Konflikte; Probleme des Zusammenlebens werden komplizierter, und ungelöste Spannungen verdichten sich zu Krisenherden, die in sich den Keim zu Katastrophen tragen. Die Weltchristenheit sollte die Herausforderung unseres Zeitalters erkennen und auf dem Wege von der IV. zur V. Vollversammlung in aller Demut, Vorläufigkeit und Gebrochenheit ein Zeichen aufrichten als Hinweis darauf, Faktor dieser kommenden Weltgemeinschaft zu sein.

Zeitschriftenschau[1]

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

Alt-Katholische Kirchenzeitung, Nr. 9, September 1968, S. 65–68, „Uppsala 1968".

Christ und Welt, Nr. 30 vom 26. 7. 1968, S. 14, *Heinrich Stubbe*, „Kluft zwischen Wollen und Sein. Fazit der Uppsalaer Vollversammlung des Weltkirchenrates".

Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Nr. 30 vom 28. Juli 1968.
Hanns Lilje, „Kirche zwischen Gott und Welt. Die Bilanz von Uppsala", S. 1 f.
Heinz Zahrnt, „Anwalt der Welt, Erkenntnisse und Ratschläge der Vollversammlung in Uppsala", S. 12.

Deutsches Pfarrerblatt, I/September 1968, Nr. 17, S. 629–631.
Helmut Aichelin, „Weltkonferenz zwischen den Zeiten".

Das Diakonische Werk,
Theodor Schober, „Rückschau auf Uppsala", Nr. 8, August 1968, S. 1 und 2.
Heinz-Dieter Pilgram, „Der Auftrag von Uppsala", Nr. 9, September 1968, S. 3–7.
Heinrich-Hermann Ulrich, „Erneuerung in der Mission. Die Arbeit in der Sektion II in Uppsala", Nr. 10, Oktober 1968, S. 9–11.

Der Evangelische Bund, Nr. 4, November 1968, S. 5–6.
Reinhard Frieling, „Dynamische Katholizität. Was ist katholisch? Zur Sektion I von ‚Uppsala'".

Evangelisches Gemeindeblatt für Württemberg, Nr. 34 vom 25. 8. 1968.
Annelore Schmidt, „Uppsala – mit den Augen einer Frau".

Evangelische Kommentare, Nr. 8, August 1968.
Albert Ebneter, „Die katholische Präsenz in Uppsala", S. 423–424.
„Erheblicher Fortschritt in der Lebenskraft des Ökumenischen Rates. Uppsala-Gespräch mit Landesbischof D. Hanns Lilje, Präsident des Ökumenischen Rates", S. 425–427.
Reinhard Henkys, „Nigeria, Biafra und die Ökumene", S, 424–425.
„Ökumene zwischen Routine und Erneuerung. Ein Uppsala-Report", S. 428–435.
Günter Gaßmann, „Die Einheitsfrage in Uppsala", ebd. Nr. 10, Oktober 1968, S. 588–590.
Helmut Simon, „Die Ökumene und die Welt von morgen. Probleme, Folgerungen, Forderungen der Sektion III in Uppsala", ebd. Nr. 12, Dezember 1968, S. 705–708.

Evangelische Missions-Zeitschrift, Heft 4, Oktober 1968, S. 226–233.
Gerhard Hoffmann, „Erneuerungen durch Mission – Uppsala 1968".

Evangelisches Pfarrerblatt, Heft 9, September 1968, S. 225–228.
Herbert Trebs, „Was brachte Uppsala?"

[1] Wie bisher haben wir für unsere Zeitschriftenschau nur auf kirchliche Wochen- oder Monatsschriften zurückgegriffen. Auch hier haben wir nicht jeden Artikel, sondern nur zusammenfassende oder unserer Meinung nach weiterführende Stellungnahmen verzeichnet. Daß diese Bibliographie keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, dürfte angesichts der Fülle des Materials verständlich sein. Wichtige Nachträge werden im April-Heft veröffentlicht.

Die Gemeinde, Nr. 35 vom 25. 8. 1968, S. 5–8.
Otmar Schulz, „Siehe, ich mache alles neu!"

Gustav-Adolf-Blatt, Heft 4, Oktober 1968.
Günther S. Wegener, „Uppsala und wir".

Herder Korrespondenz
„Die Vollversammlung des Weltkirchenrates in Uppsala", Heft 8, August 1968, S. 383–388.
„Das theologische Ergebnis von Uppsala", Heft 9, September 1968, S. 424–429.

Junge Kirche
Elisabeth Adler, „Der Auftrag der Ökumenischen Bewegung", Nr. 8/68, S. 457–459.
Cornelius Bormann, „Establishment und Aufbruch", Nr. 8/68, S. 459–460.
Dieter Vogel, „Uppsala und danach". Nr.8/68, S, 461–463.
Günter Jacob, „Nachlese zu Uppsala", Nr. 9/68, S. 544–548.

Kirche und Mann
Otmar Schulz, „Mit der Welt solidarisch", Nr. 9, September 1968, S. 4.
ders., „Kraft zur Erneuerung der Welt. Einführung in die Sektionsberichte. Teil I", Nr. 11, November 1968, S. 4–5.
ders. „Neue Wege zum Menschen, Einführung in die Sektionsberichte. Teil II", Nr. 12, Dezember 1968, S. 4.

Lutherische Monatshefte, Nr. 9, September 1968.
Hanns Lilje, „Uppsala 1968", S. 443–445.
Heinz Melzer, „Sendung oder Sozialität?", S.456–460.
Ulrich Scheuner, „Aktive Entwicklungspolitik und soziale Gerechtigkeit", S. 466–470.
Christian Walther, „Uppsala als Herausforderung und Dilemma", S. 445–450.
Kurt Schmidt-Clausen, „Theologische Arbeit in Uppsala", Heft 10, Oktober 1968, S. 483–490.

LWB-Pressedienst:
siehe unter „Ausländische Stimmen", S. 186 dieses Heftes.

Lutherischer Rundblick, Heft 3, III. Quartal 1968, S. 176–179.
David Hedegård, „Die Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Uppsala 1968".

Der Mennonit, Nr. 10, Oktober 1968, S. 133–135.
Hans-Jürgen Goertz, „Kirche im Prüfstand".

Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern
Ernst Eberhard, „Uppsala – Wendepunkt der Ökumene?", Nr. 16, II/August 1968, S. 305–308.
H. Dietzfelbinger, „Vollversammlung in Uppsala: Aus der Arbeit der Sektion I", Nr. 17, I/September 1968, S. 322–323.
Ernst Eberhard, „Erneuerung in der Mission. Zum Bericht der Sektion II in Uppsala", Nr. 18, II/September 1968, S. 349–351.
Werner Hofmann, „Uppsala – Wirtschaftliche und soziale Weltentwicklung (Sektion III)", Nr. 19, I/Oktober 1968, S. 366–367.

Theodor Schober, „Auf dem Wege zu Gerechtigkeit und Frieden in internationalen Angelegenheiten. Uppsala, Sektion IV", Nr. 20, II/Oktober 1968, S. 387–388.

Reinhard Mumm, „Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter. Uppsala, Sektion V", Nr. 21, I/November 1968, S. 408–409.
Liselotte Nold, „Auf der Suche nach neuen Lebensstilen. Uppsala, Sektion VI", Nr. 23, I/Dezember 1968, S. 445–447.

Ökumenische Diskussion„ Band IV, Nr. 4/1968.
„Uppsala 1968 – kritisch betrachtet"
Mit Beiträgen von
Théodore Buss, George Poikail, Andris Barblan, P. Joseph C. Fuytier SJ., André Dumas, Fr. Michel Bergmann, Peter Heyde, Vincenzo Miano SDB., Gerhard Bassarak, John Smith, Rosemary Goldie.

Orthodoxe Stimmen, Nr. 59, III/1968, S. 15–18.
Archimandrit Johannes (Peterfalvy), „Siehe, ich mache alles neu".

Quatember
Reinhard Mumm, „Uppsala – Weltversammlung der Christenheit", Heft 4, Michaelis 1968, S. 172–174.
ders., „‚Revolution' in Uppsala", Heft 1, Weihnachten 1968, S. 27–28.

Radius, Heft 3, September 1968, S. 42–44.
Manfred Linz, „Legt keinen Kranz auf Uppsala".

Reformierte Kirchenzeitung, Nr. 18, 15. September 1968, S. 190–191.
Edzard Obendiek, „Die Richtung von Uppsala".

Rheinischer Merkur, Nr. 30, 26. Juli 1968, S. 17.
Robert Braun, „Ökumene – im Dienst an der Welt. Nach dem Abschluß der Vollversammlung des Weltkirchenrats in Uppsala".

Ruf in die Zeit, Nr. 5, Oktober 1968, S. 3–4.
E. Steinhardt, „Ein Herr, ein Glaube, eine Kirche".

Sonntagsblatt für evangelisch-reformierte Gemeinden, Nr. 32, 33 u. 34/1968.
Gerhard Nordholt, „Uppsala 1968, Themen und Tendenzen".

Stimme der Gemeinde, Nr. 20. 15. Oktober 1968, S. 632–633.
Gerhard Bassarak, „Enttäuschungen über Uppsala".

Stimme der Orthodoxie
„Die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen", Nr. 9/68, S. 37–43.
Metropolit Nikodim von Leningrad und Nowgorod, „Wort im Gottesdienst auf der 4. Vollversammlung des Weltkirchenrats in Uppsala", Nr. 10/68, S. 25–27.

Stimmen der Zeit, Heft 10, Oktober 1968, S. 217–227.
Albrecht Langner, „Ökumenische Bewegung und Katholizismus nach der Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968".

UNA SANCTA, Heft 4/1968
mit Beiträgen von
H. H. Harms (Sektion I), *H. J. Winterhager* (Sektion II), *A. M. Barkat* (Uppsala und die „Dritte Welt"), *Fr. Hübner* (Sektion IV), *Irenäus Totzke* (Sektion V), H. *H. Wolf* und *Metropolit Emilianos* (Sektion VI), *Gerhard Voss* (Der ÖRK und die Röm.-Kath. Kirche), *Metropolit Emilianos* (Uppsala 1968 aus orthodoxer Sicht), *A. R. Jiagge* (Eindrücke eines Laien), *E. Fahmüller* (Die Rolle der Jugend).

Unsere Kirche, Nr. 31, 4. 8. 1968.
Hans Thimme, „Uppsala brachte keine billigen Formeln".

Weg und Wahrheit

Reinhard Frieling, „Siehe, ich mache alles neu. Die Theologie der Auferstehung und der Revolution bei der Weltkonferenz in Uppsala", Nr. 34, 21. 7. 68, S. 46.

ders. „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche. Ergebnis der Sektion I in Uppsala", Nr. 36, 4. 8. 68, S. 576–577.

ders. „Rom und Uppsala 1968. Die römisch-katholische Beteiligung in der Ökumene", Nr. 38, 18. 8. 68, S. 606.

Dieter Lenz, „Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft neu durchdenken", Nr. 37, 11. 8. 68, S. 591.

Wolfgang Lüning, „Als Katholik in Uppsala. Was dem Journalisten V 18/16/9 aufgefallen ist, mißfallen und gefallen hat", Nr. 38, 18. 8. 1968, S. 612.

Karl Stürmer, „Der Ertrag von Uppsala", Nr. 36, 4. 8. 1968, S. 576.

Wort in der Welt, Nr. 5, Oktober 1968.

Gerhard Hoffmann, „Uppsala 1968. Eindrücke von der 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen", S. 129–133.

Heinrich Lohmann, „Die Hoffnung und die Hoffnungen", S. 128.

Zeitwende

Karl Stürmer, „Uppsala – Einsichten und Konsequenzen", Nr. 9/1968, S. 637–642.

Helmut Aichelin, „Glaube und Tun – die unbewältigte Frage von Uppsala", Nr. 10/1968, S. 710–716.

Zeichen der Zeit

„Uppsala-Chronik", Nr. 9/68, S. 335–337.

Gerhard Brennecke, „Uppsala 1968", Nr. 10/68, S. 378–387.

Ausländische Stimmen zu Uppsala

The British Weekly, 19. 9. 68, S. 3.

Percy Bush, „Uppsala and us at Forum".

Bulletin der Theologischen Abteilung des Reformierten Weltbundes, Band IX. 1, Herbst 1968, S. 2–4.

Hendrikus Berkhof, „Weltkirchenversammlung des Ökumenischen Rates 1968".

Bulletin United Bible Societies, IV/1968, Nr. 76. S. 177–183.

Olivier Béguin, „Uppsala 68 and the Bible".

The Christian Century, Nr. 34, 21. 8. 1968.

Alan Geyer, „Old and New at Uppsala", S. 1031–1037.

ders., „Toward Justice and Peace in International Affairs", S. 1049–1053.

Homer A. Jack, „World Economic and Social Development", S. 1045–1049.

J. Robert Nelson, „The Holy Spirit and the Catholicity of the Church", S. 1038–1041.

Cecil Northcott, „Renewal in Mission", S. 1041–1044.*)

Frank A. Sharp, „Worship", S. 1053–1056.

Betty Thompson, „Toward New Styles of Living", S. 1056–1061.

Christianity and Crisis, Nr. 15, 16. September 1968.

John C. Bennett, „An Immense Event", S. 207–208.*)

Robert McAfee Brown, „The Lessons of the Assembly", S. 205–207.*)

Arthur J. Moore, „Uppsala, 1968. Was it Transitional Enough?", S. 203–205.*)

Church Times
David L. Edwards, „After Uppsala & Lambeth: Deeds Must Follow Words", 6. 9. 68, S. 11.
Bernhard Pawley, „Afterthoughts on Uppsala", 27. 9. 1968, S. 11.

Disciples Divinity House Bulletin, No. 4, Summer 1968.
W. B. Blakemore, „Uppsala, 1968. A Report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches, Uppsala, Sweden, July 4–19, 1968".*)

Ekumenisk Information, Nr. 3/1968. „Kyrkornas möte i Uppsala".

Gemeenschap der Kerken, Nr. 8/9, August/September 1968.
C. van Woude, „Impressies over Uppsala van een ‚delegated observer'", S. 161–166.
H. Wethmar, „Doopsgezinde – en dus: persoonlijke indrukken?", S. 166–169.
A. Keune, „Uppsala en Zimbabwe", S. 169–172.
C. P. van Andel, „Deed Uppsala mij iets?", S. 172–174.
P. H. G. Kok, „Uppsala ja, Uppsala nee", S. 177–179.
Marion Fortgens, „Uppsala 1968", S. 180–183.
S. M. Holsteijn, „Uppsala naar Nederland", S. 184–185.
J.A.Hes, „Uppsala 1968: Struktuur en representativiteit van de Assemblee", S. 186–189.
A. R. Heyligers, „Uppsala en de Oud-Katholieke Kerk", S. 190–192.
A. J. Bronkhorst, „Van Amsterdam naar Uppsala", S. 196–199.

Irénikon, Nr. 3/1968, S. 318–343.
E. Lanne, „La quatrième Assemblée du Conseil Œcuménique à Upsal: 4–19 Juillet 1968".

Kristen Gemenskap, Heft 3/68 (Uppsala-Sonder-Ausgabe).
K. E. Skydsgaard, „Den Hellige Ånd og Kirkens Katolicitet. Fra Sektion I ved Uppsalamødet", S. 116–119.
Johs. Langhoff, „Fornyelse i mission. Fra sektion II i Uppsala", S. 120–125.
John Vikström, „Appell till handling. Kring Uppsalamötets tredje sektion", S. 125–131.
Olle Dahlén, „Mellanfolkliga problem i Uppsala", S. 131–137.
Pehr Edwall, „De två brännpunkterna, Från gudstjänstsektionen vid Uppsalamötet", S. 138–140.
Birgit Rodhe, „På väg mot nya livsstilar. Från arbetet inom sektion VI", S. 141–150.
Herman Seiler, S. J., „Uppsala 1968 ur romersk-katolsk synvinkel", S. 150–154.
Lars Thunberg, „Uppsala och di ortanisatoriska frågorna", S. 157–164.
Lars Thunberg, „Väredsrådets nya amsikte", S. 164–167.

LWB-Pressedienst, Nr. 29/1968, S. 7.
„Wortlaut der Stellungnahme des Generalsekretärs des Lutherischen Weltbundes, Pfarrer Dr. André Appel, zu den Ergebnissen der Vierten Vollversammlung des Weltkirchenrates in Uppsala".

Réforme
Georges Richard-Molard, „Upsal Une Date!", Nr. 1219 vom 27. 7. 68, S. 4.
André Dumas, „L'Appartenance au Corps du Christ", Nr. 1220 vom 3. 8. 68, S. 2.
René Beaupère, „L'Assemblée Du C.O.E. A Upsal", Nr. 1220 vom 3. 8. 68, S. 2.

Religion in Life, Nr. 3, Autumn 1968, S. 454–462.
Harold A. Bosley, „The Churches, the World, and Uppsala".

Social Debatt, „Specialnummer Uppsala '68", Nr. 3/68.

Theology Today, Nr. 3, October 1968, S. 285–290.
John W. Meister, „Report from Uppsala".

Ungarischer Kirchlicher Nachrichtendienst, Nr. 15–16, 15. August 1968.
„Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala sprach zu einer Milliarde von Menschen. Aus dem ungarischen Echo der Vollversammlung von Uppsala".

Voyage, No. 11, September/October 1968.
„‚Uppsala – Edinburgh – Lambeth'. A Message from the Fourth Assembly of the World Council of Churches".

Uppsalavorträge

Einige der in Uppsala gehaltenen, aber nicht in den Berichtsband aufgenommenen Vorträge sind in folgenden Zeitschriften abgedruckt:

A. in Englisch:

Die Eröffnungspredigt von D. T. Niles und die Reden von K. D. Kaunda, Lady Jackson (Barbara Ward) (Tonbandnachschrift und Vortragsentwurf), James Baldwin, Lord Caradon, Theodore A. Gill, O. Frederick Nolde, Robert R.K.A. Gardiner, M. M. Thomas, André Dumas, Penry Jones und Paul Abrecht sind erschienen in The Ecumenial Review, Nr. 4, Oktober 1968.

B. in Deutsch:

Der Vortrag von André Dumas („Die technischen Möglichkeiten und das Ringen um neue Formen der Gemeinschaft") findet sich in Ökumenische Rundschau, Heft 4, Oktober 1968, S. 331–353.
Die Vorträge von Kenneth Kaunda („Die reichen und die armen Nationen"), Lady Jackson (Barbara Ward) („Reiche und arme Nationen" – Tonbandnachschrift und Vortragsentwurf) und James Baldwin („Weißer Rassismus oder Weltgemeinschaft?") erschienen als Nummer 11, 12, 13 und 14 des Materialdienstes der Ökumenischen Centrale. (Der Vortrag von Kenneth Kaunda ist außerdem abgedruckt im Heft 11, November 1968 von Junge Kirche.)
Die Monatsschrift Evangelische Kommentare brachte in Nr. 8/1968 den bereits angeführten Vortrag von J. Baldwin (dieser Vortrag ist ebenfalls abgedruckt im Heft 9, September 1968 von Junge Kirche).
Das Referat von Theodore A. Gill („Die große Konvergenz") ist in Nummer 3, 1968 der Ökumenischen Diskussion, S. 129–137 veröffentlicht worden.

Die Zeichen der Zeit veröffentlichte in Heft 10/1968 die Eröffnungspredigt von D. T. Niles und den Vortrag von W. A. Visser 't Hooft („Der Auftrag der ökumenischen Bewegung"); in Heft 11/1968 die Vorträge von Hendrikus Berkhof („Die Endgültigkeit Jesu Christi"), Kenneth D. Kaunda („Die reichen und die armen Nationen") und Ulrich von Brück („Die Kirchen und die menschliche Not").

C. Wichtiger Hinweis!

Sämtliche unter A. erwähnten Uppsala-Beiträge werden Anfang 1969 als Beiheft Nr. 9/10 der Ökumenischen Rundschau erscheinen. Vorbestellung bei der Ökumenischen Centrale erbeten. Preis DM 6,–, für Bezieher der Ökumenischen Rundschau DM 5,–.

Uppsala-Literatur

Uppsala spricht. Die Sektionsberichte der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen Uppsala 1968. Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1968. 104 Seiten. Paperback DM 4,50, ab 50 Ex. DM 4,–.

Bericht aus Uppsala 1968. Offizieller Bericht über die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Herausgegeben von Norman Goodall. Deutsche Ausgabe besorgt von Walter Müller-Römheld. Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1968. 524 Seiten. Glanzkaschierter Umschlag DM 12,80, Leinen DM 16,50.

In erstaunlich kurzer Zeit hat der ÖRK die Dokumente von Uppsala herausgebracht und damit der Nacharbeit in den Kirchen die Bahn freigemacht. Schon im September lagen die Sektionsberichte vor, Ende Oktober folgte der Dokumentarband. Den Sektionsberichten, die „Uppsala spricht" gesondert, aber in Übereinstimmung mit der Seitenzählung des Dokumentarbandes darbietet, sind einführende Voten und ein Kurzprotokoll der Plenardiskussion vorangestellt, die Stellungnahme eines Sektionsteilnehmers bildet jeweils den Abschluß.

Der Hauptband „Bericht aus Uppsala 1968" wird eingeleitet durch Norman Goodall, den dann folgenden Sektionsberichten schließen sich das Protokoll der Plenarsitzungen wie die zahlreichen Ausschußberichte und Beschlüsse an, so daß dem Leser damit das gesamte Uppsala-Material in die Hand gegeben ist, anerkennenswerterweise durch ein Stichwortregister für Auswertung und Weiterarbeit hilfreich aufgeschlüsselt.

Im Anhang haben u. a. neben dem Verzeichnis der Mitgliedskirchen, der Teilnehmerliste, der Verfassung sowie den Satzungen des ÖRK usw. auch einige der in Uppsala gehaltenen Vorträge Aufnahme gefunden: die Ansprache zum Hauptthema von Metropolit Ignatios Hazim von Latakia, „Die Endgültigkeit Jesu Christi" von Hendrikus Berkhof, „Der Auftrag der ökumenischen Bewegung" von W. A. Visser 't Hooft, „Die ökumenische Bewegung, der Ökumenische Rat der Kirchen und die Römisch-katholische Kirche" von Roberto Tucci SJ, „Unser gemeinsames Bekenntnis und seine Konsequenzen für unsere Zeit" von Robert Bertram und „Die Pfingstkirchen und die ökumenische Bewegung" von Christian Krust.

Einer Empfehlung dieser beiden Veröffentlichungen bedarf es nicht. Ohne sie gründlich studiert zu haben und sich verläßlich in ihnen auszukennen, kann man über Uppsala und den weiteren Weg der Christenheit in die Welt von morgen nicht mitreden.

Wer sich an dem ja doch nun einmal maßgeblichen englischsprachigen „Urtext" der Richtigkeit der deutschen Übersetzung vergewissern möchte, kann zum gleichen Preis über den Buchhandel oder das Verlagsbüro des ÖRK in Genf die entsprechenden Parallelausgaben „Uppsala speaks" und „Uppsala Report" beziehen. Kg.

Sepp Schelz, Weltkirche in Aktion. Ein Bericht über die Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968. (Siebenstern-Taschenbuch Nr. 131) Siebenstern-Taschenbuchverlag, München und Hamburg 1968. 157 Seiten. DM 3,60.

Reinhard Frieling, Uppsala 1968: Erneuerung der Welt? (Bensheimer Hefte Nr. 37) Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen und Zürich 1968. 105 Seiten. Kartoniert DM 4,80.

Wenn man heute, drei Monate nach der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates des Kirchen in Uppsala, noch einmal liest, was der Publizist *Sepp Schelz*

während und unmittelbar nach der Vollversammlung ohne die klärende Hilfe des zeitlichen Abstandes geschrieben hat, dann kann man im Grunde nur staunen über die Genauigkeit seiner Informationen und über die Treffsicherheit seines Urteils.

Sieht man einmal ab von der zu breit geratenen Darstellung des Beitrages der Jugend in Uppsala – der im Blick auf die Sache ja wirklich nicht erheblich war –, dann kann man eigentlich nur noch positiv von diesem Buch schreiben.

Hilfreiche, kurze Abrisse über die Geschichte der ökumenischen Bewegung und über das Wesen und die Funktion einer Vollversammlung sind geschickt in die Darstellung eingewoben. Das gleiche gilt für den reizenden Beitrag Ferdinand Schlingensiepens über das Werden eines Sektionsberichtes, der am konkreten Beispiel der Sektion IV die zahlreichen Hürden aufzeigt, die bis zur Schlußfassung genommen werden mußten.

Summa: Hier ist die flüssig geschriebene (zudem sehr preiswerte!) Uppsala-Darstellung, die den Pfarrer, den Religionslehrer, überhaupt das interessierte Gemeindeglied ebenso zutreffend wie umfassend über die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates informiert.

Man würde sich die Sache zu einfach machen, wenn man *Reinhard Frielings* Büchlein lediglich als Ergänzung zu dem von Schelz darstellen würde, obwohl gerade das erste Kapitel „Die Erneuerung der Welt als theologisches Problem" dazu herausfordern könnte.

Wie nicht anders zu erwarten, setzt der Theologe Frieling besondere theologische Akzente (z. B. „Theologie der Auferstehung", „Theologie der Welt"), jedoch wird so auch die Sprache des Büchleins stärker als man wünschte theologisch befrachtet – Frieling scheut selbst die Anwendung schwieriger Fremdwörter nicht, von denen er nur wenige erklärt.

Frieling kommentiert und interpretiert die Ereignisse und Dokumente entschiedener, als es Schelz tut. Er arbeitet dabei aber auch wichtige Fragen deutlich heraus, wobei der Ton stets auf der wohl wichtigsten Frage liegt: „Holen wir ‚Uppsala' ein?", „Setzen wir ‚Uppsala' in die Tat um?" (der Rezensent hätte allerdings wiederholt Lust gehabt, einmal alle Fragezeichen dieses Büchleins zusammenzuzählen; weniger wäre vielleicht doch mehr gewesen).

Der Nichttheologe wird vielleicht einige Mühe mit diesem Büchlein haben, dem Theologen kann es als pointierter Kommentar zur Aufarbeitung der Ereignisse von Uppsala gute Dienste tun.

Otmar Schulz

Helmut Gollwitzer, Die reichen Christen und der arme Lazarus. Die Konsequenzen von Uppsala. Chr. Kaiser Verlag, München 1968. 123 Seiten. Paperback DM 7,80.

Dies ist wohl das erregendste Fazit, das bisher aus Uppsala gezogen wurde. Gollwitzer, der als Berater dabei war, konzentriert sich im wesentlichen, wie schon der Titel ausweist, auf Sektion III. Aus dem ursprünglich als Vortrag für die EKD-Synode gedachten Entwurf ist diese Schrift erwachsen, deren Ziel es ist, „die Verantwortung der Christenheit für die Entwicklungspolitik und für die Abwendung der drohenden Welthungerkatastrophe, die schon begonnen hat, in den Mittelpunkt" zu rücken (Vorwort). Dabei ist sich der Autor dessen bewußt, „daß diese Schrift mehr Fragen berührt, als sie beantwortet, und daß sie oft genug andeutet und behauptet, ohne zu beweisen ... Aber ihre Funktion ist nicht mehr als die des Hinweisens". Das ist fast zu bescheiden ausgedrückt, denn Gollwitzer macht es sich mit seiner Analyse durchaus nicht leicht. Er zieht aus den ökonomischen und politischen Ent- und Verwicklungen unserer

Zeit die unausweichlichen Konsequenzen für das künftige Verhalten der Christenheit. Uppsala ist ihm ein wichtiger Schritt nach vorne, doch vermißte er dort wie auch auf anderen ökumenischen Konferenzen und kirchlichen Synoden das tiefere Eindringen in die Hintergründe und Probleme des Hochkapitalismus, der Technokratie und des Imperialismus, und zwar insbesondere aus der kritischen Sicht des Marxismus und des sozialistischen Gesellschaftssystems. Voraussetzungen, Deutungen und Folgerungen des Verfassers werden sicherlich, wie schon seine theologische Kontroverse mit H.-O. Wölber über den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche auch in dieser Schrift zeigt, nicht überall Zustimmung finden, doch niemand wird sich dem alarmierenden Gewissensappell entziehen können, der im Zeichen der Weltkirchenkonferenz von Uppsala hier an uns gerichtet wird.

Nicht zufällig gilt die Widmung „den Berliner Studenten, dankbar für ihr Aufbegehren und Vorwärtsdrängen", denn in ihrem Aufbruch erkennt Gollwitzer vergleichbare Züge zu ähnlichen „Möglichkeiten des Denkens und des Tuns, die einer Menschengruppe, die durchs Evangelium gesammelt und gesendet ist, nicht fremd sein können" (S. 11). Das ist nicht provozierend gemeint. Gollwitzer möchte die Erwartung dieser jungen Menschen bestätigen, „es könne mit der Kirche und ihrer Botschaft noch etwas auf sich haben" (ebd.). Das gibt seinen wider jede Resignation einer „altgewordenen Christenheit" gerichteten Ausführungen den unerhört eindringlichen und mutigen Grundton, denn: „Man kann aber nicht gleichzeitig Christ und resigniert sein. Spiritus Sanctus non est scepticus (Luther)" (S. 110).

Kg.

Uppsala 1968. Sektionsberichte und Kommentare. (Polis 37. Evangelische Zeitbuchreihe. Herausgegeben von Max Geiger, Heinrich Ott, Lukas Vischer.) EVZ-Verlag, Zürich 1968. 127 Seiten DM 6,80. *Jacques Rossel,* Uppsala 68. Ein Aufruf zur kritischen Solidarität. Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1968. 63 Seiten. Kart. DM. 4,80.

Zwei Uppsala-Interpretationen aus der benachbarten Schweiz verdienen auch bei uns Beachtung. Der *Polis-Band* bringt Auszüge aus den Sektionsberichten, denen ausgezeichnete Kurzkommentare vorangestellt sind (Sektion I: Lukas Vischer, Sektion II: Fritz Raaflaub, Sektion III: Richard Bäumlin, Sektion IV: Hans Ruh, Sektion V: Jean-Jacques von Allmen, Sektion VI: Max Geiger). Eine Einführung wird von Jacques Rossel gegeben. Max Geiger zieht abschließend eine „vorläufige Bilanz", ergänzt durch Bemerkungen von Hanno Helbling über „Die provisorische Kirche" und eine Anzahl Uppsala-Photos. Das Bemerkenswerte an diesem Band ist die beispielhaft konkrete Bezogenheit und Anwendung der Uppsala-Ergebnisse auf die Schweizer Verhältnisse. Andererseits ist die Spannweite der vermittelten Einsichten und Impulse so umfassend, daß jede Kirche und jeder Christ sich davon angesprochen fühlen müssen.

Um eine ordnende und wertende Übersicht geht es auch in den beiden Vorträgen „Uppsala 68" von *Jacques Rossel,* deren einer vor Laien, der andere vor Theologen gehalten wurde. Obwohl der Autor Präsident der Basler Mission ist, räumt er doch der Mission keine Vorrangstellung ein, sondern sieht sie als „Strukturprinzip" in allen ökumenischen Bereichen wirksam. Das in Uppsala zutage getretene Verhältnis der Kirche zur Welt bringt er auf den Generalnenner der „kritischen Solidarität", vermißt aber in den Dokumenten die Betonung grundlegender biblischer Kategorien wie „Vergebung" und „Umkehr" sowie das konsequente Durchhalten der eschatologischen Spannung zwischen dem „schon jetzt" und dem „noch nicht", zwischen dem „Vorletzten" und dem „Letzten". Diese und andere Gedanken der zen-

tral vom Evangelium her fragenden Schrift sollten gerade auch in den deutschen Kirchen ernsthaft bedacht werden. Kg.

Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt. Die Synode der EKD 1968 zur Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter. Im Auftrag der Synode herausgegeben von Erwin Wilkens. Chr. Kaiser Verlag, München 1968. 244 Seiten. Kart. DM 8,50.

Reiches Material für die ökumenische Weiterarbeit bietet der offizielle Berichtsband der EKD-Regionalsynode West vom 6.–11. Oktober 1968, auf der „eine gewisse Bilanz der großen ökumenischen Versammlungen 1966 bis 1968 gezogen, das Ergebnis theologisch geprüft und nach den Auswirkungen für das eigene kirchliche Leben gefragt wurde" (S. 8). Neben den Beschlüssen der Synode, Berichten und Diskussionsbeiträgen sind folgende Referate darin enthalten: M. Kohnstamm „Entwicklungsprobleme zur Weltgesellschaft", K.-H. Sohn „Strukturprobleme der Industriegesellschaft", H. Gollwitzer „Die Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter", P. Krusche „Perspektiven einer Kirche von morgen", Elfriede Büchsel „Chancen des Laien", Th. Schober „Bericht des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland". Die oft gefürchtete Langeweile haftet jedenfalls diesem Synodalprotokoll ganz sicher nicht an, zeigt es doch vielmehr in einer erfrischenden Weise, wie auch die Evangelische Kirche in Deutschland sich den ökumenischen Herausforderungen unserer Tage stellt und daraus für sich die Folgerungen zu ziehen sucht. Das sollte im Nachvollzug bis in die Gemeinden hinein ein weites Echo finden. Kg.

Beispielhaft haben die württembergischen Uppsala-Teilnehmer die Ergebnisse der Sektionsarbeit der Vollversammlung übersetzt auf die Verhältnisse zu Hause. Ihre Arbeit – zu beziehen beim Evangelischen Oberkirchenrat, Stuttgart, Postfach 92 – trägt den bezeichnenden Titel Konsequenzen.

Unter dem Titel Die anvertraute Welt hat Liselotte Nold ihre Eindrücke von Uppsala zusammengefaßt. Dieses Heft 214 der „Schriftenreihe für die evangelische Frau" dürfte auch außerhalb der Frauenarbeit als Gesprächsbeitrag dankbar aufgenommen werden.

Anschriften der Mitarbeiter

OKR Ulrich Fick, 7 Stuttgart 1, Ameisenbergstr. 80a / Dr. Erwin Hinz, x 301 Magdeburg, Lienhardstr. 5 / Pfarrer Hans-Heinrich Hirschberg, 73 Eßlingen, Alleenstr. 21 / Prof. Dr. Werner Küppers, 53 Bonn, Arndtstr. 23 / Dr. Klaus Lefringhausen, 562 Velbert, Blumenstr. 17 / cand. theol. Dieter Lenz, 65 Mainz-Bretzenheim, Albert-Schweitzer-Str. 7 / Direktor Pfarrer Benjamin Locher, 4 Düsseldorf, Graf-Recke-Str. 209 / Prof. Dr. Nikos A. Nissiotis, Château de Bossey, CH 1298 Céligny / Frau Liselotte Nold, 8504 Stein, Deutenbacher Str. 1 / Prof. Dr. Ulrich Scheuner, 532 Bad Godesberg, Beethovenstr. 77 / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, 6904 Ziegelhausen, Am Büchsenacker 38 / Präsident Dr. Theodor Schober, 7 Stuttgart, Alexanderstr. 23 / Pastor Otmar Schulz, 6 Frankfurt am Main, Bockenheimer Landstr. 109 / P. Dr. Johannes Schütte SVD, Hl. Geist Kloster, 5759 Wimbern 2 / P. Dr. Laurenz Volken, 8897 Pöttmes, Lange Str. 30 / Prof. Dr. Heinz Wagner, x 7113 Markkleeberg-West, Am Wolfswinkel 17.

Im Spätherbst erschien:

JACQUES ROSSEL

Uppsala 68

Ein Aufruf zur kritischen Solidarität
63 Seiten. Kartoniert Fr./DM 4,80

Aus dem Inhalt:

I. Uppsala 68

Arbeitsweise und Arbeitsfähigkeit einer ökumenischen Vollversammlung — Theologische Voraussetzungen — Jeder jedermanns Nachbar — Die weltweite Verantwortung des Christen — Umkehr im Vollzug — Konsequenzen

II. Die Theologie von Uppsala 68

Christus — Der Heilige Geist und seine Dynamik — Die Beziehung zwischen Vorletztem und Letztem — Umkehr — Die Quelle der Erneuerung

Anhang

Botschaft der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen

Der Ökumenische Rat der Kirchen ist einer gewaltigen Zerreißprobe ausgesetzt, die er in Uppsala bestanden hat. Sie rührt sowohl von der Zusammensetzung des Rates wie von den Spannungen her, in die er als weltweite Organisation versetzt ist. Der Verfasser berichtet, wie Uppsala diesen Spannungen begegnet ist und was Uppsala von den Mitgliedkirchen und ihren Gemeinden erwartet. Er zeigt auch, daß es bei allen Fragen um die Ausübung einer Solidarität geht, die kritisch sein muß, um wachsen zu können. Es geht um die Solidarität, die auf dem Boden von Kreuz und Auferstehung geschieht.

Dr. theol. h. c. Jacques Rossel ist Präsident der Basler Mission. Er wurde in Uppsala in das Zentralkomitee des Ökumenischen Rates der Kirchen und dessen Exekutivausschuß gewählt.

FRIEDRICH REINHARDT VERLAG BASEL

Humanisierung als Weltproblem

Einige Reflexionen

VON PAUL VERGHESE

Ein, wenn auch nicht spektakulärer, Durchbruch ereignete sich bei einem kürzlich vom Ökumenischen Rat der Kirchen auf Weltebene organisierten Dialog zwischen Christen und Marxisten. Der Durchbruch bestand weniger in irgendeiner erzielten Übereinstimmung zwischen Christen und Marxisten als darin, daß ein solcher tatsächlicher Dialog aus dem Reich der Möglichkeit in das der Wirklichkeit eingetreten war.

Der christliche Gesprächspartner hatte – wie immer ungeschickt und unpräzise – das Thema formuliert. Es lautete „Tendenzen christlichen und marxistischen Denkens hinsichtlich der Humanisierung der technischen und wirtschaftlichen Entwicklung". Ein Einwand gegen dieses Thema wurde sehr bald erhoben: Ist Humanisierung denn etwas, das von außen an etwas anderes, Inhumanes, nämlich die „technische und wirtschaftliche Entwicklung", herangetragen werden muß? – Ganz sicher nicht. Entwicklung, sei sie technisch und wirtschaftlich oder kulturell und geistlich, ist selber ein wesentliches Element der Humanisierung.

Damit stellt sich die Frage: Was ist Humanisierung? – Das Wort ist eine Bildung auf „-ierung" und ist abzuleiten von dem Adjektiv „human" oder menschlich. Es bedeutet also „Humanum erneuern". – Wie kann man aber dem Begriff der Humanisierung dann einen positiven Inhalt geben, ohne zu wissen, was der Mensch ist? Sagt man, er sei einfach eine biologische Gattung, dann erübrigt sich das Problem der Humanisierung, denn diese Gattung ist ja dann schon vorgegeben. Aber gerade aus der Tatsache, daß sich der Mensch mit der Notwendigkeit der Humanisierung konfrontiert sieht, wird deutlich, daß der Mensch noch nicht Mensch ist.

Und damit der Mensch wahrhaft menschlich wird, brauchen wir eine grundlegende Orientierung, wenn nicht ein Modell dafür, was der Mensch sein sollte, brauchen wir wenigstens einen vorläufigen Umriß dessen, was der Mensch ist und sein muß.

An diesem Punkt sind nun einige Marxisten darauf aus, mit aufgeschlossenen Christen ins Gespräch zu kommen. Die selbständigeren unter den marxistischen Intellektuellen sind zu der Überzeugung gelangt, daß ein dogmatischer Marxismus (ebensowenig übrigens wie ein dogmatisches Christentum) auf die Frage:

„Was ist der Mensch?" keine Antwort geben kann, die auch nur für die nächste Zukunft brauchbar sein wird.

Die Frage nach dem Wesen des Menschen scheint überhaupt die zentrale Stoßrichtung des Dialogs zu sein, der gegenwärtig überall aufbricht — im protestantischen wie auch katholischen Christentum des Westens, zwischen dem Christentum des Westens und dem des Ostens, zwischen Christen und Menschen mit säkularem Selbstverständnis, zwischen Christen und Marxisten und zwischen Christen und Anhängern anderer Religionen. Aber auch das dogmatische Christentum scheint auf die Frage: „Was ist der Mensch?" keine angemessene Antwort geben zu können.

Die Frage und ihre Bestandteile

Die Frage nach dem Wesen des Menschen bezieht sich sowohl auf seine Endlichkeit als auch auf seine Transzendenz. Das läßt diese Frage so schwierig erscheinen. Sie hat sowohl einen phänomenologischen als auch einen ontologischen Aspekt.

Immanuel Kant, der geistige Vater der Moderne, hat einmal gesagt, daß das Feld einer wahren universalen Philosophie sich auf vier fundamentale Fragen bringen läßt:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?
4. Was ist der Mensch?

Im „Handbuch" zu seinen Vorlesungen über Logik führt er aus, daß die erste Frage in den Bereich der Metaphysik, die zweite in den der Moral, die dritte in den der Religion und die vierte in den der Anthropologie hineingehört[1].

Kants gesamtes philosophisches Werk war ein Versuch, diese Fragen zu beantworten. Er hielt die vierte Frage „Was ist der Mensch?" für die übergreifende Frage, während die drei anderen nur einige Grenzen abzustecken suchen, die dem Menschen in seiner Endlichkeit gesetzt sind. In seiner Antrittsvorlesung als Professor für Sozialphilosophie an der Hebräischen Universität von Jerusalem (1938) wirft Martin Buber Kant jedoch vor, er sei mit der Frage „Was ist der Mensch?" nicht fertig geworden wegen der unbestimmten Weite der Fragestellung.

Auch Heidegger kritisiert Kant dafür, daß er sich mit der fundamentalen Frage nach dem Sein des Menschen nicht auseinandergesetzt habe[2]. Er selber unternimmt den Versuch, auf dem Wege einer Fundamentalontologie die Frage der Fundamentalanthropologie zu beantworten.

---

[1] Zitiert bei Martin Buber, Das Problem des Menschen, in: Werke I, München 1962, S. 310.

[2] Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929.

Die Weite der Fragestellung ist jedoch nicht nur hemmend, sie ist von fast lähmender Wirkung; mit den Worten Malebranches:

„Von allen menschlichen Wissenschaften ist die Wissenschaft vom Menschen die des Menschen würdigste. Dennoch ist diese Wissenschaft nicht die am meisten gepflegte, noch die am meisten ausgebildete, die wir besitzen. Die Allgemeinheit der Menschen vernachlässigt sie völlig. Unter denen selber, die sich der Wissenschaft befleißigen, gibt es sehr wenige, die sich gerade ihr widmen, und es gibt noch viel weniger, die sich ihr mit Erfolg widmen." [3]

Bei dem Bemühen, die Frage zu unterteilen, drängen sich jedoch weitere Fragen auf. Sagt man mit Kant, daß die drei Unterfragen lauten „Was kann ich wissen?", „Was soll ich tun?" und „Was darf ich hoffen?", dann folgt daraus, daß der Mensch primär als Wissender, Handelnder und Hoffender zu verstehen ist. Daß der Mensch all das ist und daß diese drei Bestimmungen einen wesentlichen Teil seiner Existenz ausmachen, steht außer Frage. Sind sie jedoch die konstitutiven Faktoren? Oder können diese drei Bestimmungen, das Wissen, Tun und Hoffen des Menschen, nicht besser verstanden werden, wenn man sie als instrumental für etwas anderes, nämlich die Suche des Menschen nach seinem eigenen Sein, auffaßt, einem Sein, das mehr ist als nur Wissen, Tun und Hoffen?

Die Frage nach der Methode und den Kriterien

Damit stellt sich unmittelbar die Frage nach der Methode, mit deren Hilfe wir die Frage: „Was ist der Mensch?" zu beantworten suchen, zugleich auch die Frage nach den Kriterien, an denen die sich anbietenden Antworten gemessen werden müssen. Sollen wir einen „geistesgeschichtlichen" Zugang suchen und unsere Erkenntnisse fest in der Vergangenheit verankern, oder sollen wir eine phänomenologische Analyse vom „Dasein" der gegenwärtigen Existenz vornehmen, oder sollen wir andererseits wagen, spekulativ vorzugehen und, nur geleitet von unserer eigenen Erkenntnis und unserer eigenen Entscheidung, in Freiheit eine Vision der Zukunft der Menschheit entwerfen?

Welchen Weg wir auch wählen, keine äußere Autorität, kein äußeres Kriterium kann diese unsere Wahl völlig rechtfertigen. Bei einer Analyse der Vergangenheit können wir die Erkenntnisse des Menschen über sich selber nicht erschöpfend darlegen, und selbst wenn das möglich wäre, sähen wir uns gezwungen, zwischen verschiedenen vergangenen Standpunkten eine Auswahl zu treffen. Nichts in der Vergangenheit besitzt genug Autorität, um im vollen Sinne normativ für die Gegenwart und für die Zukunft zu sein. Welchen Nutzen sollte zudem eine Analyse der Vergangenheit haben, wenn sie ohne Beziehung zu Gegenwart und Zukunft wäre?

---

[3] Französischer Philosoph des 17. Jahrhunderts; zitiert nach Buber, a.a.O. S. 309.

Auch gibt es keinerlei Gewähr dafür, daß eine phänomenologische Analyse des Menschen in seiner gegenwärtigen Existenz völlig frei von kulturellen Voraussetzungen ist. Hier liegt die grundlegende Schwierigkeit der phänomenologischen Methode Husserls. Die Welt, wie es sich nach einer Analyse von Sartres Bewußtsein darböte, muß nicht identisch sein mit der, die ein Zenbuddhist aus Japan in seinem Bewußtsein trüge. Und es gibt kein Kriterium, das dazwischen vermitteln könnte. Das Bewußtsein beider ist das Ergebnis einer bestimmten kollektiven und individuellen Geschichte, das darüber hinaus durch verschiedene Erziehungssysteme, verschiedene persönliche und kulturelle Ängste und Hemmungen usw. getönt ist.

Es scheint jedoch auch nicht möglich, eine Vision der Zukunft zu entwerfen, die nicht zum Teil durch Vergangenheit und Gegenwart beeinflußt ist. Kein Mensch ist völlig frei von der prägenden Kraft persönlicher und kultureller Geschichte, auch wenn er das von sich behauptet. Wer deshalb von der Zukunft des Menschen redet, muß sich dieser Prägung voll bewußt sein. Die Wahrheit der Vision kann nur daran aufgezeigt werden, in welchem Maße sie andere überzeugt.

Lassen Sie mich deshalb von Anfang an klarstellen, daß ich keine Autorität in Anspruch nehme. Vielmehr spreche ich einfach als einer, dessen persönliche Geschichte in die der südostasiatischen Welt eingebettet ist, in der Hinduismus und Buddhismus entstanden sind, dessen geistige Wurzeln im östlich-orthodoxen Christentum liegen und der die Gehirnwäsche einer westlichen Erziehung wie auch eine einigermaßen einzigartige persönliche Geschichte mit ihren besonderen Hemmungen und Hoffnungen durchlaufen hat.

Zwei Wege christlicher Anthropologie

Um eine gewisse Verankerung in der Vergangenheit vorzunehmen, wollen wir hier wenigstens zwei frühe christliche Versuche, die Umrisse des Menschen nachzuzeichnen, heranziehen. Diese beiden Männer sind wegen ihres großen Einflusses auf das Christentum und die menschliche Kultur gewählt worden. Zugleich besteht zwischen ihnen ein interessanter Gegensatz, der uns vor bestimmte Entscheidungen stellt. Es handelt sich um den Hl. Augustin von Hippo und den Hl. Gregor von Nyssa.

Die Frage des Psalmisten: „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst?" wurde für Augustin zu einer existentiellen Frage. Da es ihm um das existentielle Selbstverständnis geht, überträgt er die Frage in die erste Person: *Quid ergo sum, Deus meus? quae natura mea?* — „Was also bin ich, mein Gott, was ist mein Wesen?" Eben weil er den Menschen nicht als etwas Vorgegebenes, einen gewöhnlichen Bestandteil der Ordnung der Dinge, verstehen konnte, wußte er keinen anderen Weg zur Antwort als den, diese Frage an Gott selber zu richten.

Und welche Antwort fand er? Von frühester Jugend an hatte er sich mit dem

Problem des Bösen, des Bösen in der Welt und des Bösen im Selbst des Menschen auseinandergesetzt. Das war in jener Zeit des Verfalls, im Rom des 4. Jahrhunderts, die zentrale Frage. Und indem er die Frage nach dem Wesen des Menschen beantwortete, beantwortete er auch seine frühere Frage nach dem Ursprung des Bösen.

Seine erste Liebe, der Manichäismus, hatte die Quelle des Bösen in einem zeitlosen bösen Prinzip, einem ewigen bösen Gott im Widerspruch zum guten Gott, zu finden gesucht. In den frühen Werken seiner christlichen Periode ist der Kampf gegen diese Vorstellung Augustins Hauptthema. Dabei stellt er die Souveränität des guten Gottes heraus und verneint die Existenz eines zweiten ewigen Gottes. Wenn dieser letztere, der Gott des Bösen — so argumentiert er —, nur zu Bösem fähig ist, dann kann er nicht Gott sein, denn Gott ist frei. Damit verneint er ein ursprungsloses ewiges Prinzip des Bösen und bestimmt als Ursprung des Bösen die Freiheit und den Willen der geschöpflichen Wesen[4].

In seinem Streit mit Pelagius und dessen Schülern mußte Augustin jedoch vieles von dem, was er über den freien Willen gesagt hatte, zurücknehmen. Die Pelagianer hatten nämlich Augustins antimanichäische Schriften als Argumente gegen seine eigene Gnadenlehre verwendet. So nimmt er in seinen *Retractationes* (I, IX) seine früheren Aussagen über den freien Willen zum großen Teil zurück. Unter dem Zwang der Verhältnisse reduziert er die Freiheit auf ein neutrales, mittleres Gut ohne zentrale Bedeutung für das Wesen des Menschen.

Das Böse jedoch sieht Augustin als für das menschliche Wesen konstitutiv an, hat er doch gegen die böse Lust in seiner eigenen Seele hart gekämpft, um sich nur immer tiefer darin verstrickt zu sehen. So führt er den Ursprung des Bösen auf den freien Willen zurück und erklärt das Böse zu einem wesentlichen Teil des Menschen, der *natura mea*, und damit der menschlichen Natur an sich.

Deshalb ist die Menschheit eine *massa damnata*, aufrührerisch und nichtswürdig; deshalb ist der Mensch bis hinein in seinen Verstand von Leidenschaften verderbt. Dem Denken geht die Begierde voraus, dem Geist der Wille, der ihn ablenkt und verdreht. *Partum mentis praecedit appetitus.* Die Entscheidung darüber, ob der Geist eines Menschen auf dem rechten Wege ist, richtet sich nach dem Objekt seiner Liebe. Dabei gibt es zwei grundsätzliche Möglichkeiten: entweder liebt der Mensch Jerusalem, die Stadt Gottes, oder Babylon, die irdische Stadt. Die eigene Natur zieht mich stets zu Babylon, der irdischen Stadt. Nur Gottes Gnade vermag es, meine Liebe zu Jerusalem emporzuziehen.

„Meine Schwerkraft wird durch meine Liebe bestimmt; durch sie werde ich gezogen, wohin auch immer ich gezogen werde. Wir sind entflammt; durch

[4] Augustins Ansicht über den Ursprung des Bösen ist eine treue Wiedergabe dessen, was die Kappadozischen Väter lehrten.

deine Gabe (Gnade) sind wir entzündet; wir glühen innerlich und schreiten voran ... Wir steigen empor zum Frieden Jerusalems."

In dieses Bild bringt Augustin die biblische Wahrheit, wie sie der Hl. Paulus im Brief an die Galater ausgesprochen hat:

„Denn das Fleisch streitet wider den Geist und der Geist wider das Fleisch; dieselben sind widereinander, damit ihr nicht tut, was ihr wollt" (Gal. 5, 17).

Mit solcher biblischen Ausdrucksweise legt Augustin jedoch den Grund für eine Lehre, die tief in das westliche Christentum und die westliche Kultur eingedrungen ist, die Lehre, daß das Böse oder die Sünde ein wesentlicher Teil des menschlichen Wesens ist. Was bei Paulus nur eine phänomenologische Beobachtung ist, wird damit zur ontologischen Aussage, die seitdem auf das westliche Christentum einen unheilvollen Einfluß ausgeübt hat. Für Paulus ist die Sünde nicht Teil der schöpfungsgemäßen Substanz des Menschen, sondern ein Feind, der von außen, durch den Ungehorsam des ersten Adam, in die Menschheit eingedrungen ist. Dem würde Augustin natürlich zustimmen. Für ihn ist jedoch die entscheidende Norm für das Verständnis des Menschen seine gefallene Natur: das Wesen des Menschen ist bei Augustin eine Folge des Falls, nicht eine Folge der Schöpfung.

In der christlichen Anthropologie des Westens ist es das entscheidende Merkmal des Menschen, daß er von Natur aus Sünder ist. Nichts Gutes kann aus seinem Wesen kommen. Nur die Gnade kann den ersten Schritt in Richtung auf das Gute hervorrufen. Er ist von Natur aus nicht frei. Da die Gnade von außerhalb der Menschheit kommt, befreit sie den Menschen außerhalb der Natur zum Wollen des Guten und stellt so die begrenzte Freiheit und Fähigkeit zum Tun des Guten wieder her.

Wenn man es unternimmt, einen überragenden Geist in der Geschichte der Menschheit wie Augustin grundlegend zu kritisieren, dann schämt man sich der Anmaßung, die dabei zum Ausdruck kommt. Wenn man sich jedoch diese Freiheit nicht nimmt, dann lähmt einen die überwältigende Autorität eines doch offensichtlich irrigen Standpunktes. Im Interesse einer Auseinandersetzung zwischen Ost und West, die innerhalb der christlichen Kirche längst überfällig ist, sollen folgende kritische Überlegungen zu Augustin in Form von fünf Thesen dargeboten werden:

1. Der Gegensatz zwischen Jerusalem, der Stadt Gottes, und Babylon, der irdischen Stadt, wird bei Augustin so undialektisch aufgerichtet, daß er nicht mehr in Übereinstimmung mit der biblischen Tradition steht. Zwischen dieser Welt und der zukünftigen entsteht so ein falscher Gegensatz: die zukünftige Welt ist nach biblischer Lehre mit Jesus Christus in diese Welt gekommen, durchdringt sie, wächst in ihr und verwandelt sie von innen heraus. Augustin hat diese dialektische Spannung nicht erkannt und die beiden Reiche getrennt. Damit hat er, ohne es zu wollen, den Grund für die unselige Alternative von

Weltbejahung und Weltverleugnung im geistigen und kulturellen Leben des Westens gelegt. Für eine heute relevante Anthropologie muß diese Trennung zuallererst überwunden werden.

2. Augustin läßt die menschliche Natur ganz entleert von allem Guten sein und faßt die Gnade als etwas Übernatürliches, das von außen in die Natur eindringt. Ohne es zu wissen wird er damit verantwortlich für den falschen Anspruch der christlichen Kirche, nur sie sei im Besitz des Guten, und für die Verachtung anderer Religionen und Kulturen, eine Haltung, die noch immer ein grundlegendes Problem westlicher Kultur ist. Wo man den Menschen seinem innersten Wesen nach als sündig versteht, kann die Bestimmung des Menschen *als Menschen* in der Welt der geschaffenen Materie weder von säkularen noch von religiösen Voraussetzungen her positiv beurteilt werden, kann die zumindest teilweise Freiheit des Menschen, in dieser Welt sein Wesen und seine Bestimmung selber zu gestalten, nicht anerkannt werden. Der Gegensatz zwischen Natur und Gnade übt immer noch seinen unheilvollen Einfluß aus, selbst bei einem so modernen Theologen wie Karl Rahner.

3. Das Christentum des Westens sieht sich dadurch, daß es die Sünde zum zentralen Problem des Menschen erhoben hat, in der Verlegenheit, daß die Erlösung des Individuums in den Vordergrund gerückt und die korporative Berufung des Menschen, Träger des Gottesnamens in der Geschichte zu sein, vernachlässigt wird. Es beschäftigt sich primär mit der Vergebung der Sünden und der Rechtfertigung aus Glauben, Problemen also, die beide nur die Vorbereitung auf die wahre Berufung des Menschen — seine Umwandlung in das Bild Gottes und die damit gesetzte Umwandlung seiner Verhältnisse — betreffen. Erlösung von der Sünde ist nicht genug. Die Berufung zur Weltgestaltung ist wesentlicher Teil der christlichen Botschaft.

4. Durch die Konzentration auf die Erlösung des Individuums von Sünden hat Augustin die Grundlagen für ein Kirchenverständnis gelegt, demzufolge die Kirche eine Sammlung erlöster Individuen, nicht aber der korporative Leib Christi ist. Durch die Teilhabe an diesem Leib erfährt der einzelne Mensch jedoch nicht nur Vergebung der Sünden, sondern auch Anteil an der Gegenwart Gottes. Heute muß eine relevante christliche Anthropologie der korporativen menschlichen Existenz und den gesellschaftlichen Strukturen Priorität einräumen und nur in diesem Rahmen die Probleme personaler Existenz ins Auge fassen.

5. Augustin beschreibt die Sakramente in erster Linie als *verbum visibile* und *vehiculum* der Gnade für das Individuum. Das führt zu einem verengten Verständnis von Eucharistie, die doch als das zentrale Tun der Kirche eine doppelte Bewegung ist: die korporative Selbsthingabe der Kirche an ihren Herrn in liebender Anbetung wie auch die Selbsthingabe des Herrn an die Kirche in Leib und Blut. Die Wiederentdeckung einer echten sakramentalen Praxis in der Kirche ist unumgänglich, soll christliches Denken wieder ein rechtes Verhältnis zur Materie gewinnen und sollen Christen die Inkarnation und diese Welt ernst zu nehmen lernen.

Westliche Anthropologie sieht sich verstrickt in diese augustinischen Abwege, selbst da, wo sie sie verleugnet. Es müssen Korrektive außerhalb der westlichen Tradition gefunden werden; denn um den Menschen in seiner komplexen Reali-

tät in den Blick zu bekommen, bedarf es ganz neuer Alternativen. Die ökumenische Diskussion sollte diesem Aspekt bald ihre Aufmerksamkeit schenken.

Augustins Zeitgenosse, der Hl. Gregor von Nyssa, könnte eine solche Alternative liefern. Augustin scheint in vielen seiner Gedanken von ihm abhängig zu sein, wenn auch nicht direkt, sondern über Hieronymus, Rufinus und Ambrosius. In kurzen Thesen will ich hier auf sieben Punkte der Anthropologie Gregor von Nyssas eingehen.

1. Der Mensch ist eingebettet in die gesamte Schöpfung und kann, losgelöst von der außermenschlichen Schöpfung, weder verstanden noch erlöst werden. Die Schöpfung geschah um des Menschen willen und findet in ihm ihre Erfüllung.

2. Der Mensch unterscheidet sich von der außermenschlichen Schöpfung durch seine „Herrschaft" über sie. Folglich ist der Mensch gemacht, um Herr der Welt zu sein; das ist sein Wesen als Bild Gottes. Ein wesentlicher Aspekt der Herrschaft des Menschen ist seine Fähigkeit, sich Werkzeuge zu bauen; deshalb ist er schwach und hilflos geboren und muß sich seine Werkzeuge und Waffen durch die Unterwerfung der Tiere und der Bodenschätze erwerben.

3. Der Geist des Menschen, der ihn beherrscht (das *hegemonikon*), wird durch die Sinne vermittelt, die ihrerseits durch den Körper wirksam werden; deshalb sind die drei untrennbar und müssen alle drei (Geist, Körper, Sinne) als wesenhaft für den Menschen erlöst werden.

4. Der Mensch ist geschaffen nach dem Bilde Gottes. Es ist deshalb seine Natur, wie Gott zu sein und an allem Guten teilzuhaben. Die Sünde ist keine wesenhafte Bestimmung seiner Natur, sondern von außerhalb herangetragen. Seiner Natur nach hat er teil an allem nur möglichen Guten. Seine Fähigkeit zum Guten ist nicht begrenzt.

5. Die Grundlage für die Teilhabe an allem Guten ist die Freiheit von der Notwendigkeit; denn was nicht frei ist, ist keine Tugend. Das Wesen des Menschen muß deshalb frei hervorgebracht werden, durch schöpferische Tätigkeit, nicht einfach durch passives Geformtwerden oder von außen eingegossene Gnade.

6. Der grundlegende Unterschied zwischen Gott und Mensch ist der, daß Gott ursprungslos ist und der Mensch geschaffen. Gott ist jenseits der Zeit und keiner Veränderung unterworfen. Der Mensch hat seinen Ursprung in der Zeit und muß sich deshalb fortwährend wandeln; d. h. er ist geschichtlich, im beständigen Wechsel der Zeit gefangen, stets an einem Ort, da Vergangenheit und Zukunft sich schneiden.

7. Wesentliche Substanz des Menschen ist sein korporatives Wesen, Prinzip der Individuation sein Leib. Deshalb ist er berufen, ein korporativer Leib zu sein: Leib Christi. Letzte Vollkommenheit wird der Menschheit als ganzer in der endgültigen „Rekapitulation" zuteil, wenn das Böse, selbst in seiner pragmatischen Gestalt, nicht mehr existent sein wird.

Die volle Tiefe der Anthropologie des Hl. Gregor von Nyssa kann nur erfaßt werden, wenn man sich seiner Analyse der Schöpfung, des Menschen und des Gottmenschen Christus Jesus und ihrer jeweiligen Beziehung zu Gott zuwendet.

Gott ist Freiheit. Diese Bedeutung hat die Transzendenz Gottes in ihrer letzten Konsequenz. Er transzendiert jede Determination, sei sie physischer, psychischer, moralischer oder begrifflicher Art. Ebenso ist er frei in seinen immanenten Beziehungen zum Kosmos und zum Menschen.

Die Welt ist nicht Emanation Gottes. Sie ist geschaffen, d. h. durch Gottes Willen sind die Prinzipien *(aphormas)*, die Ursachen *(aitias)* und die Kräfte (dynameis) alles Seienden in Bewegung gesetzt. Somit ist die Schöpfung die Realisierung oder Konkretisierung des Willens Gottes. „Gottes Wille ist sozusagen Inhalt, Form und Kraft des Universums, und alle Dinge im Universum sind ihm unterworfen." Das ist nach Gregor von Nyssa das christliche Verständnis der Immanenz Gottes in der Schöpfung. Gottes Sein ist nicht im Kosmos (Pantheismus), das Universum ist nicht im Sein Gottes (Panentheismus), sondern Gottes Wille ist im Kosmos Wirklichkeit geworden. Und obgleich wir von Gottes Immanenz in der Schöpfung durch seinen Willen sprechen können, ist doch das Universum selber transzendent und frei, jenseits aller begrifflichen Determination, eben weil der Wille Gottes das Sein des Universums ist. Deshalb ist das Universum dynamischer Natur; Gottes Beschluß, sein Wille und sein Plan halten es in Bewegung. So dient die Immanenz Gottes zugleich als zusammenhaltendes Prinzip und als evolutionäre Kraft.

Der Kosmos ist die dynamische Konkretion des Willens Gottes, und in diesen Kosmos ist der Mensch eingebettet. Aber der Mensch ist noch mehr. Er hat Teil an der *physis*, der dynamischen Natur Gottes selber. In letzter Tiefe besteht Gottes Gnade in dem Entschluß, den Menschen an seiner Natur teilhaben zu lassen. Die zwei Schöpfungsakte — die Schöpfung des Universums und die Schöpfung des Menschen — sind beides Akte der Gnade Gottes. Diese doppelte Gnade — die Gnade der Schöpfung an sich durch Gottes Willen und die Gnade der zweiten Schöpfung nach seinem eigenen Bilde — sind konstitutiv für unser Sein aus Körper und Seele. Die Gnade steht also nicht im Widerspruch zur Natur, sondern ist konstitutiv für die Natur.

Der Geist *(nous)*, die schöpferische geistige Tätigkeit, macht den Unterschied zwischen der außermenschlichen Schöpfung und dem Menschen aus. Im Menschen wird die transzendente und freie Immanenz Gottes in besonderer Weise gegenwärtig. Und weil darin das Eigentliche des Menschen besteht, kann die menschliche Natur nicht begrifflich determiniert werden. Sie entzieht sich jeder Definition außer der der Geschöpflicheit, wird doch selbst die Geschichtlichkeit menschlicher Existenz eines Tages überwunden werden.

Diese transzendente, göttliche Immanenz ist den Menschen weder statisch noch selbstevident. Sie ist freie, dynamische Gegenwart und wird vom Menschen in dem Maße realisiert, in dem seine Seele, die konstitutive Substanz im Menschen, transparent wird für die ihr eigene Realität.

Gottes Freiheit wirkt im Kosmos als eine Immanenz, deren sich das Universum nicht bewußt ist. Im Menschen liegt die Möglichkeit, sich der göttlichen Gegenwart in seinem Wesen bewußt zu werden. Im Gottmenschen Jesus Christus wurde sich das Eigentliche des Menschen der göttlichen Immanenz voll bewußt und wurde somit transparent für die göttliche Transzendenz des Vaters. Denn das bedeutet, Bild Gottes zu sein: das Bild wird transparent für sein Urbild. In dieser Haltung der Transparenz vollzieht sich nach Paulus, 2. Kor. 3, 12–18, die Umwandlung des Menschen.

So ist also der Mensch nach Gregor von Nyssa ein irdischer Organismus, berufen, für die Wirklichkeit des transzendenten Gottes transparent zu werden und die Schöpfung durch seine freie Schöpferkraft zum Träger des Guten umzuwandeln.

Übertragung für unsere Zeit

Was hat nun das alles mit den Fragen zu tun, denen sich der Mensch heute ausgesetzt sieht? Wie läßt sich diese abstrakte ontologische Analyse auf gegenwärtige Probleme übertragen? Einer der wohl fähigsten Exponenten patristischen Denkens im Zusammenhang mit aktuellen Problemen ist Pater Teilhard de Chardin, jener Genius des christlichen Westens. Sein Denken steht vermutlich eher in direkter Kontinuität mit Gregor von Nyssa als mit Augustin.

Die zentrale Rolle in Teilhards Denken spielen die Begriffe der „Hominisation" oder Humanisierung und der Kosmogenese oder Planetisation. Zwei grundlegende Glaubensaussagen liegen diesem Verständnis von Geschichte als Humanisierung und Kosmogenese zugrunde.

1. Die Evolution ist unfehlbar; sie kann nicht mißlingen; trotz aller Fehlschläge muß sie fortwirken bis zur Vollendung dessen, was in ihr angelegt ist. Industrialisierung ist die Folge der Evolution.
2. Teilhard nennt dieses — schon existierende — Endziel den Punkt Omega und versteht darunter ein personales Zentrum, das in der Lage ist, alles Bewußtsein in sich aufzunehmen und am Ende den menschlichen Superorganismus zur Einheit zu führen.

Nach Teilhard ist die gesamte Geschichte der Schöpfung eine einzige Vorwärtsbewegung, getrieben von Gottes dynamischem, dem Universum immanenten Willen. Auch das Bewußtsein, das seine höchste Manifestation im Menschen findet, kann auf die Materie als seinen Ursprung zurückgeführt werden. Alle Wissenschaften befassen sich mit Aspekten dieser Vorwärtsbewegung: Astronomie, Paläontologie und Geologie mit der Geschichte der geschaffenen Materie; Biologie mit der Geschichte des Lebens; Weltgeschichte mit der Auseinandersetzung zwischen Menschen und zwischen Mensch und Umwelt; und Kirchengeschichte oder Heilsgeschichte mit dem Eindringen der Transzendenz Gottes in den Menschen durch Jesus Christus und den Heiligen Geist.

Damit stellt sich die Frage nach der Orientierung oder Ausrichtung dieses ganzen Prozesses, vor allem aber die Frage nach den Zielen, die dem Menschen gesetzt sind. Der Punkt Omega als Zielbestimmung ist ohne weitere Ausführungen keine hinreichende Orientierung.

Teilhard sucht diese Orientierung auf dem Wege einer Analyse des Bewegungsablaufs zu gewinnen. Er sieht in dem gesamten Prozeß eine Dialektik von Leben und Tod, von tangentialer oder äußerer Energie, die die physikalischen und chemischen Verbindungen der Elemente untereinander regiert, einerseits, und radikaler oder innerer Energie, die als eigentlich psychische Energie alle lebendigen Gruppierungen zu einem Zustand immer größerer Komplexität und Zentriertheit vorwärtszieht, andererseits. Nach dem zweiten Carnotschen Satz der Thermodynamik ist die physikalisch-chemische Bewegung zunehmendem Wärmeverlust ausgesetzt; das Universum verbraucht sich und treibt auf den Tod, das Nicht-Sein, zu. Die psychische Energie des Bewußtseins überwindet diese Tendenz auf den Tod durch die Schöpfung von Leben, dessen größere Komplexität und Zentriertheit der Organisation den Elementarteilchen Bewegungen ermöglicht, die den gesamten Prozeß auf die Hominisation oder Kosmogenese zustreben lassen.

So ist also nach Teilhard nicht nur im Menschen, sondern auch im Stoff der Welt eine Kraft zunehmenden Verlangens und Erfindens wirksam, die von schwachen und tastenden Anfängen im Verlauf der Zeit an Intensität gewinnt. Daraus wird dann Leben, etwas, das „organisiert, konvergiert, sich konzentriert, interiorisiert, Korpuskeln hervorbringt" durch etwas anderes hindurch, das „desorganisiert, divergiert, sich ausdehnt und seine Korpuskeln abgibt". Diesen Prozeß nennen wir Evolution.

Das Erscheinen des Menschen in diesem evolutionären Kontinuum schafft insofern eine neue Situation, als ihm *nous* oder menschliches Bewußtsein eigen ist. Nicht mehr der Körper ist Subjekt der Evolution, sondern die Sphäre des Geistes, die Noosphäre. Die grundlegende Ausrichtung bleibt unverändert, nämlich die zunehmende Komplexität und Zentriertheit. Aber der Bereich und die Technik der Evolution haben sich radikal geändert.

Weil nicht mehr der Körper, sondern der menschliche Geist Subjekt der Evolution ist und sich in Richtung auf größere Komplexität bewegt, bedeutet Komplexität nicht nur größere Vielfalt der Formen, sondern auch größere Vielfalt der Ebenen und Querverbindungen. Zentriertheit bedeutet, daß der Prozeß menschlicher Entwicklung ein eindeutigeres Zentrum hat, wodurch er allumfassender und bewußter ausgerichtet wird. Das Universum erhält nicht mehr nur durch den mit der Schöpfung gegebenen Anfangsimpuls seine Ausrichtung auf die Erfüllung im zentralen Punkt Omega. Ein Teil des Stromes der Evolution, nämlich das menschliche Bewußtsein, ist nun fähig, sowohl den Prozeß, dem es

seine Entstehung verdankt, zu verstehen, als auch diesen Prozeß auf frei gewählte Ziele zu lenken. Mit den Worten Teilhards: „Gott machte die Dinge, sich selber zu machen."

In der Tat ist es nicht mehr die Evolution, die zu einer Vermehrung der Lebensformen führt. Mit dem Menschen hat ein neuer Prozeß begonnen, und zwar der Prozeß der Involution. Nicht nur sieht sich der Mensch der Aufgabe gegenüber, sich aus dem Strom der Evolution, der ihn in der doppelten Bewegung der Ausdehnung in die Vielheit der Arbeiten und der Konzentration oder Selektion auf das Überlebende vorwärts trägt, zu befreien. Er ist darüber hinaus aufgerufen, die Mannigfaltigkeit des Universums zu bündeln, es dadurch, daß er ihm ein bestimmtes Zentrum und eine bestimmte Richtung verleiht, zu beherrschen.

Der Mensch ist dem Reproduktionstrieb, der wahllos Leben hervorbringt, und dem Faktum des Todes, der Unfähiges eliminiert, nicht mehr ausgeliefert. Weil er in der Lage ist, den Strom der Evolution zu transzendieren und zu transformieren, wird er Herr der Entwicklung. So werden Wissenschaft und Technik für das Heil instrumental. Wirtschaft und Politik werden Teil des Strebens nach zunehmend zentrierter Komplexität in einer pluralistischen Welt. Die menschliche Kreativität betätigt sich nicht nur in Wissenschaft und Technik, sondern auch in der Produktion und Verteilung neuer Güter und in der Organisation gesellschaftlicher Macht.

Die menschliche Kultur selber wird durch diesen Prozeß geprägt. Veränderungen in den Produktionsverhältnissen und der Verteilung der Güter wie auch in der Organisation der Macht wandeln Lebensweise, Denken und Handeln der Menschen von Grund auf — einschließlich ihrer Verhaltensweisen und Zielvorstellungen.

Mit diesen Ausführungen wird Teilhard zum Exponenten eines neuen Denkens über das Leben oder die Existenz. Alle Geschichte ist zusammengefaßt zu einer großen Schau, die die Geschichte des Universums und der Erde (Paläontologie, Geologie), die Geschichte der Materie (Physik und Chemie), die Geschichte des Lebens (Biologie) und die Geschichte des Menschen (historische Wissenschaften unter Einschluß von Wissenschaft und Technik, Politik, Wirtschaft und Kultur) umgreift.

So wird die Geschichte zur großartigen, alle Existenz durchdringenden Bewegung, zum stolzen, obschon schmerzhaften Marsch auf die Erfüllung hin. Und in diesem Prozeß ist der moderne Mensch aus auf seine eigene Erfüllung oder Erlösung. Mit den Worten Montuclards:

> „Der moderne Mensch glaubt, daß die Geschichte in Hinblick auf die Menschheit eine befreiende Rolle zu spielen hat. Für ihn vermittelt die Geschichte Heil. Und wenn er ohne Religion ist, dann führt ihn diese Überzeugung zu dem Glauben, daß es allein Sache der Geschichte ist — d. h. Sache menschlichen Be-

mühens, hineingenommen in den geschichtlichen Prozeß —, dem Menschen durch Gerechtigkeit, Freiheit und Solidarität die Erlösung zu schaffen, auf die er aus ist . . .

Es gibt Menschen, in denen lebt ein Glaube, eine Hoffnung, eine Offenheit für die Zukunft und zuweilen eine überwältigende Schau der geschichtlichen Situation, aus denen sie Selbstbeherrschung, Freiheit des Denkens und Handelns, Mut und Initiativen schöpfen. Welche Bedingungen mußten sie erfüllen, um in diesem Sinne ‚erlöst' zu werden? Keine andere, als sich aktiv in den Strom der Geschichte hineinzubegeben."[5]

Diese Hoffnung, dieses Vertrauen auf die Geschichte und auf das menschliche Bemühen, in die menschliche Geschichte hineingenommen zu werden, stellt für viele Christen, säkulare Humanisten und marxistische Humanisten eine gemeinsame Plattform dar. Auf dieser Basis sind sie bereit, in den Dialog über die Humanisierung der Welt einzutreten.

Einige Fragen

An dieser Stelle sieht sich der Christ versucht, einige Fragen aufzuwerfen:

1. Welches ist der Grund dieser großen Hoffnung in der Geschichte? Liefert die Geschichte selber den Grund für solche Hoffnung? Hat nicht die Geschichte in der Vergangenheit den Menschen betrogen?
2. Schafft diese Hoffnung nicht den Götzen einer Utopie auf Erden, die der Mensch durch sein eigenes Bemühen herbeiführen kann? Verbietet der christliche Glaube nicht die Vorstellung eines solchen Paradieses auf Erden und in der Geschichte?
3. Macht diese Hoffnung nicht einen besonderen Glauben an Gott überflüssig? Wird dadurch nicht die Kirche und ihre Botschaft völlig bedeutungslos?
4. Wo bleibt Gott in diesem Zusammenhang? Wird Gott nicht, wenn der Mensch das Reich durch sein eigenes Bemühen errichten kann, überflüssig und überholt?
5. Ist all dies nicht zu optimistisch? Warum wird das Faktum der Sünde oder des Bösen, das doch in dieser evolutionären Geschichte ebenfalls existiert, nicht realistisch beurteilt? Welchen Ursprung hat es? Was ist seine Funktion? Wie wird es überwunden?

Es könnte sein, daß wir zur Beantwortung dieser Fragen über Teilhard hinausgehen müssen. An manchen Stellen hat aber Teilhard selber einen Weg vorwärts gewiesen.

I. Der Grund der Hoffnung

Christen sollten darüber nachdenken, daß die christliche Hoffnung nicht allein den Christen gilt. Die Erlösung in Jesus Christus hat kosmische Dimensionen, und es wäre unsererseits Kleinglauben, wollten wir ihre Früchte den Nichtchristen absprechen.

---

[5] Zitiert bei: Olivier Rabut, Dialogue with Teilhard de Chardin, S. 169. (Aus: Montuclard, „La Médiation de l'Eglise et la Médiation de l'histoire", in: *Jeunesse de l'Eglise*, fasc. 7: „Délivrance de l'homme".)

Natürlich liefert die Geschichte nicht viel Grund zur Hoffnung. Getragen von der christlichen Hoffnung nur kann Teilhard in der Gerichtetheit der Evolution ein Hoffnungszeichen sehen. Getragen von der alttestamentlich-jüdischen Hoffnung nur können Marxisten wie Ernst Bloch mit dem Prinzip Hoffnung[6] — einem fundamental messianischen Prinzip — leben. Aber die Geschichte selbst erweist Blochs eigene Zusammenfassung seiner Philosophie — wie Harvey Cox sie uns erzählt — als wahr: „S ist noch nicht P". Die meisten Menschen sind jedenfalls von der „Unfertigkeit" des Menschen völlig überzeugt, selbst jene, die in unangefochtener Bürgerlichkeit und im Namen von „Recht und Ordnung" den *Status quo* hochschätzen. Das Sein ist in Bewegung — aus der Geschichte können wir zwar nicht mit Sicherheit erkennen, ob in Richtung auf seine Erfüllung oder seine Zerstörung; aber die Geschichte hat doch die Annahme einer Gerichtetheit des Geschichtsprozesses nicht ganz *ad absurdum* führen können. Der Mensch ist ein Wesen, das auf Zukunft aus ist, sei es im Diesseits oder im Jenseits. Möglichkeit, Neuheit, Zukünftigkeit sind die Kategorien, innerhalb derer die „Unfertigkeit" des Menschen zu erfassen ist. Um es mit dem Pathos des Zweiten Vaticanums zu sagen:

„Dies Heilige Konzil verkündet die höchste Bestimmung des Menschen und verteidigt die Gottebenbildlichkeit, deren Samen in ihn gelegt ist."

Ob uns die Geschichte einen adäquaten Grund für solche Hoffnung liefert oder nicht — der Christ hat die Verantwortung, die Hoffnung des säkularen Menschen zu unterstützen, ist dieser doch genau wie wir nach dem Bilde Gottes geschaffen und zur Gottebenbildlichkeit berufen. Selbst wenn der säkulare Mensch nur das *Faktum* seiner Hoffnung als deren *Basis* hat, müssen wir doch mit ihm hoffen um des Menschen willen.

II. Säkulare Hoffnung und Utopie

In schmerzhafter Desillusionierung steht die westliche Theologie der spekulativen Philosophie und dem säkularen Liberalismus gegenüber, hat sie doch die Tiefen des Bösen im Menschen in den Pogromen und den Konzentrationslagern unseres Jahrhunderts gesehen. Verständlicherweise ist sie wachsam gegenüber einer optimistischen Beurteilung der Zukunft oder des Menschen.

Auch säkulare Utopien befinden sich heute im Wandel. Die statische Form der Utopie, die Dostojewskijs Mensch der „Aufzeichnungen aus dem Untergrund" voller Zynismus umzustoßen suchte, existiert in den Vorstellungen aufgeschlossener säkularer Denker nicht mehr. Ein moderner jugoslawischer Marxist kann heute sagen: „Nicht Aufbau der Produktionskräfte, sondern radikale Verände-

[6] Das Prinzip Hoffnung, Suhrkamp Verlag 1959.

rung der menschlichen Beziehungen und Umkehr des Menschen selber sind deshalb die Ziele des Sozialismus." [7]

Heute spotten die Sozialisten über uns Christen, weil wir uns nur um die Erlösung in der zukünftigen Welt kümmern und damit den Status quo der Unterdrückung und Ungerechtigkeit auf Erden verfestigen helfen. Utopie, sagen sie, ist ein Erzeugnis des Christentums. Sozialisten verfolgen heute bescheidenere Ziele. Mit den Worten Professor Pejovic':

„Wenn man unter dem Ziel der Geschichte nicht die Erlösung, sondern ein freieres und vernünftigeres Leben auf diesem Planeten versteht, dann ist es die von Marx gewiesene Aufgabe der Philosophie, so vernünftig (nicht berechnend) zu werden, daß sie den Menschen zu einem vernünftigeren Leben verhelfen und sie zur Freiheit führen kann." [8]

Und selbst wenn andere Marxisten, wie etwa Professor Maximilian Rubel, daran festhalten, daß „Utopie und Revolution die beiden historischen Koordinaten der sozialistischen Bewegung sind" [9], heißt das nur, daß wir den Willen zur Abschaffung einer ungerechten Gesellschaft (Revolution) und zum Aufbau einer gerechten Gesellschaft, einer Neuen Stadt, die selber auch nicht statisch oder vollkommen ist, haben müssen. Gericht und Hoffnung — das war doch wohl der Inhalt der prophetischen Botschaft.

III. Und der Glaube an Gott?

Hier stehen wir vor einem grundlegenderen Problem. Ist es nicht Verrat an Gott, wenn wir den Menschen erlauben, säkulare Hoffnungen aufzurichten, die nicht im Glauben an Gott begründet sind? Läßt nicht in der Tat Teilhard selber Raum für eine rein säkulare Hoffnung, bei der jeder Glaube an Gott unnötig geworden ist?

Wenn Olivier Rabut mit seinen beiden zusammenfassenden Sätzen des Teilhardschen Grundverständnisses des Planes Gottes als eines einlinigen Prozesses vom Anfang des Universums bis zu seiner Vollendung im Punkt Omega —, wenn Rabut damit also im Recht ist, dann wäre es möglich, den Glauben an Gott durch den an den Prozeß der Geschichte zu ersetzen.

„1. Die Evolution ist unfehlbar, sie kann nicht fehlschlagen. Sie muß fortschreiten bis zur Vollendung dessen, was in ihr angelegt ist. Das ihr innewohnende Gesetz schreibt ihr vor, einem ganz bestimmten Punkt zuzusteuern: dem Punkt, an dem die Menschheit zu *einem* höheren personalen Wesen vereinigt ist. Alles, was zur Erreichung dieses Zieles notwendig ist, hat deshalb schon Existenz.

---

[7] Danilo Pejovic, „On the Power and Impotence of Philosophy", in: *Socialist Humanism* (Erich Fromm hg.), Doubleday Anchor 1966, S. 208.

[8] a.a.O. S. 209.

[9] Maximilian Rubel, „Reflexion on Utopia and Revolution", a.a.O. S. 210–219.

2. Dieses Ziel könnte nicht erreicht werden, wenn nicht schon ein personales Zentrum bestünde mit der Fähigkeit, alles Bewußtsein in sich zusammenzufassen und schließlich den menschlichen Superorganismus zur Einheit zu bringen."[10]

Wir haben oben ausgeführt, daß es sich hier um christliche Aussagen über Gottes Plan in Jesus Christus handelt. Ihre Wurzeln liegen nicht im Denken von Marx und Lenin, sondern in der Lehre der „Rekapitulation" aller Dinge in Christus, wie sie Paulus, Irenäus und Gregor von Nyssa vertreten haben.

Wenn der säkulare Mensch, wie Montuclard meint, diese Glaubensaussagen säkularisieren und sie für säkulare Aussagen halten will, sollten wir ihm Recht dazu absprechen? Wird sich nicht vielleicht der Glaube des säkularen Menschen deutlicher artikulieren, wenn er an seiner Seite Christen für die Emanzipierung des Menschen und seine Vereinigung arbeiten sieht?

Wir sollten bereit sein, den Glauben des säkularen Menschen an den geschichtlichen Prozeß als Vorform seines Glaubens an Gott zu begrüßen.

IV. Warum überhaupt Gott?

Das bringt uns zur vierten Frage. Heißt all das nicht, daß der Mensch auf den Glauben an Gott nicht mehr angewiesen ist und daß die Christen selber eine größere Freiheit hätten, dem Menschen zur Menschwerdung zu verhelfen, wenn sie sich von dieser kindlichen Abhängigkeit von Gott frei machen würden? Ist dann nicht das Evangelium eines christlichen Atheismus, im Sinne von Altizer und Hamilton, das einzige vernünftige Evangelium, an dem der Christ noch festhalten kann?

Nicht unbedingt. — Zunächst ist festzustellen, daß Gott vor der Möglichkeit, daß der Mensch ihn verneint, keine Angst hat. Er gibt uns sogar alle Gelegenheit dazu, denn er achtet die Freiheit des Menschen. Und wenn wir verkündigen, daß Gott „tot" sei, dann antwortet Gott uns: „Das ist ganz richtig; solange ihr nur nicht sagt, daß der Mensch ‚tot' sei." Denn unser Bekenntnis zum Menschen, dem Bilde Gottes, ist letztlich ein Bekenntnis zu dem, der das Urbild des Menschen ist.

Gott wird nicht eifersüchtig, wenn der Mensch das Reich durch sein eigenes Werk herbeiführt. Schließlich ist alles gute Werk des Menschen nur das Werk Gottes; denn Gott ist es, der in uns wirkt. Gott wurde Mensch. Laßt den Menschen für das Wohl seines Mitmenschen wirken; es wird das Wirken des Gottmenschen sein.

Und was den bewußten Glauben an Gott anlangt — wir, die wir, obwohl das unmodern ist, an Gott glauben, wir brauchen das reinigende Feuer eines kämpferischen Atheismus innerhalb und außerhalb der Kirche, damit unser Glaube an Reinheit und Klarheit gewinnt.

---

[10] Olivier Rabut, Dialogue with Teilhard de Chardin, a.a.O. S. 115 f.

Gott wohnt im Licht, da niemand zukommen kann. Er wohnt auch im Wesen selber des Menschen. Und wenn der Mensch hineinwächst in das Gute, dann scheint das Angesicht Gottes sowohl individuell als auch korporativ auf dem Angesicht der Menschen.

Wir wollen bei der Verteidigung Gottes nicht zu eifrig sein. Unsere Verteidigung läßt ihn nur schwach und lächerlich erscheinen. Wir wollen uns den Menschen hingeben — dann werden wir allmählich entdecken, daß wir in der Tat an Gott glauben. Wir erweisen Gott keinen Dienst, wenn wir ihn *notwendig* machen.

V. Wo bleiben Sünde und Böses?

Ja, es gibt das Böse, und wir alle können es sehen. Wir können ihm nicht dadurch entgehen, daß wir die Augen vor ihm verschließen.

Teilhard ist sich des Problems des Bösen wohl bewußt, ebenso Augustin und Gregor. Die Geschichte ist ein Bereich, in dem Unkraut und Weizen nebeneinander stehen. Es gibt immer die Möglichkeit, daß die Evolution fehlschlägt, daß das Nichtsein über das Sein triumphiert. Gäbe es diese reale Möglichkeit nicht, dann wäre Glaube ohne Sinn. Es gibt das Böse, und es hat im Status quo fast ganz die Herrschaft. Aber es ist die Negation des Seins und nicht das Sein selber. Verherrlichen wir den Status quo, dann verherrlichen wir das Böse und machen es zum Absolutum.

Die Hoffnung ist, in den Worten Paul Tillichs, die Negation des Negativen. Nicht was ist, hat Realität, sondern das, was sein wird. Wer das, was sein wird (die Zukunft), verneint und das, was ist (das Böse), bejaht, der verneint die Realität. Das ist kein Realismus.

Zu dieser Frage bringt Teilhard einen bedeutungsvollen Abschnitt, in dem er selber die Möglichkeit offen läßt, daß sein Universalismus falsch ist, und in dem er die Unvermeidbarkeit eines katastrophalen Endes andeutet:

„Keine Höhen ohne Tiefen. Die Menschheit wird auf Grund ihrer inneren Kohäsion ungeheure Kräfte entwickeln. Es ist möglich, daß diese Energie morgen, ebenso wie gestern und heute, im Widerstreit wirkt. Mechanisierende Synergie unter dem Zwang brutaler Kraft? Oder Synergie in der Sympathie? Der Mensch, der sich kollektiv in sich zu vollenden sucht? Oder persönlich durch einen Größeren als er? Zurückweisung oder Annahme von Omega? ... Ein Konflikt kann entstehen. In diesem Fall könnte sich die Noosphäre, gerade durch den Verlauf und die Auswirkung ihres Sammlungsprozesses, an dem Punkt, wie sie sich einigen sollte, in zwei Zonen spalten, die jeweils von einem entgegengesetzten Pol der Anbetung angezogen würden. Dann würde das Denken auf Erden niemals völlig mit sich einig. Die universelle Liebe würde dann schließlich nur einen Teil der Noosphäre beleben und loslösen, um ihn zu vollenden — denjenigen, der sich entscheiden würde, den ‚Sprung' aus sich selbst in den anderen zu wagen." [11]

[11] Pierre Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos, München, 2. Aufl. 1959, S. 285.

Morgen schon kann die Welt an ihr Ende gelangen, nicht dröhnend vielleicht, sondern mit einem leisen Wimmern. Aber es kann morgen auch weitergehen, denn niemand weiß die Zeit seiner Ankunft.

In beiden Fällen ist das Reich jedoch da; wir haben keine Wahl, als es zu leben, sei es jetzt oder später.

Auch Gott ist schon da, im Menschen. Der Mensch ist ohne Begrenzung, außer der, daß er Geschöpf ist. In seinen Händen sind Macht, Weisheit und Liebe. Er hat die Fähigkeit zu schaffen und zu geben; und indem er sich seinem Mitmenschen hingibt, findet er Erfüllung und Wachstum.

Der Horizont des Menschen weicht ständig weiter zurück. Aber das ist kein Grund für Bewegungslosigkeit.

Der Schöpfer hat mit seiner Schöpfung etwas vor. Die Schöpfung ist in Bewegung. Er tritt nicht hier und da in die Geschichte ein, um in ihr tätig zu werden. Er hat die Geschichte in Bewegung gesetzt, und er hat uns den Verstand gegeben, die Bewegung dieser Geschichte zu erkennen und zu steuern.

Humanisierung als Weltproblem besteht darin, alle Menschen in aller Welt aufzurufen, ihren Kleinglauben und ihre Lethargie abzuwerfen, ihre engen Loyalitätsgrenzen und ihre ängstliche Sorge um das eigene Ich zurückzustellen und sich der einen Bewegung der Geschichte zum Punkt Omega anzuschließen.

Auf diesem Weg wird der Tod herantreten. Die Bewegung wird weitergehen, diesseits und jenseits des Todesschattens.

Bemerkungen zur Sektion V in Uppsala

VON ERNST LANGE

Der Bericht der Sektion V repräsentiert den gegenwärtigen Stand der ökumenischen Diskussion zum Problem der Liturgie. Diese Diskussion steckt in den allerersten Anfängen. Der Bericht bezeichnet sich selbst entsprechend als „Anstoß" (4), als „starting point". Angemessen ist also das kritische Weiterfragen, der Versuch, die Diskussion weiterzutreiben.

I. Positive Anstöße

1. Wichtig ist zunächst, *daß* die Diskussion über die Liturgie in der ökumenischen Bewegung eröffnet worden ist, und zwar in der Weise einer Vollversammlungsdebatte. Damit ist dem Problem von vornherein eine unübersehbare Prominenz gegeben. Es ist ja außerordentlich bemerkenswert, daß der Gottesdienst selbst, abgesehen von bestimmten Problemzusammenhängen in der Arbeit von Faith and Order, bisher noch nie Gegenstand der ökumenischen Diskussion gewesen ist. Natürlich hat man über *Elemente* der Liturgie gearbeitet, über die Eucharistie, über die Taufe, über die Konfirmation, über die Ordination. Aber Gegenstand der Diskussion war immer die *Lehre* oder die *Ordnung*, die Bedeutung und der unterschiedliche Vollzug dieser Elemente. Wer aber über den Gottesdienst als solchen, über das liturgische Leben der Christen über die Erde hin reden will, der muß über die *Frömmigkeit* reden, über den Herzton oder auch über den Herzfehler christlichen Lebens. Und eben diese Diskussion über die Frömmigkeit ist außerordentlich schwierig. Nicht nur weil die Christenheit hinsichtlich ihrer Frömmigkeit wahrscheinlich noch tiefer zerspalten ist als hinsichtlich ihrer Lehre und ihrer Ordnung: Frömmigkeit ist ja nicht nur lehrbestimmt, sondern kulturbestimmt, mehr noch, *heimatbestimmt*. Sie ist selbst ein Herzstück dessen, was wir Heimat nennen. Und was unsere Heimat anlangt, sind wir besonders empfindlich, so als griffe jemand unsere Eltern an. Aber der schwierigere Punkt ist, glaube ich, die Frage, ob man überhaupt und wie man über Frömmigkeit reden kann. Auch an den Punkten der empfindlichsten Zerrissenheit der Christenheit haben wir immer den gemeinsamen Ausgangspunkt in der Heiligen Schrift und in der Lehre der frühen Kirche. Aber gilt das von der Frömmigkeit auch? O ja, sie ist Antwort auf das Zeugnis der Heiligen Schrift. Aber eben Antwort aus dem Eigensten, sie ist ein Stück persönlicher und gruppenhafter Eigenart, ein Stück Stil, und jedenfalls ist sie ungeheuer schwer rationalisierbar, aussprechbar.

Wer die Diskussion in Uppsala auch nur in Ausschnitten mitgemacht hat, muß die Empfindlichkeit, die da im Spiel war, gespürt haben. Ausdruck dieser Empfindlichkeit im Bericht ist die häufige Anwendung der additiven Darstellungsmethode (I – 2 – 37). Wo diese Methode angewendet wird, ist das immer ein Zeichen, daß einer sich die Fragen des andern – von den Antworten ganz zu schweigen – nicht hat zu eigen machen können.

Ich halte es für einen ungeheuren Durchbruch, daß die ökumenische Bewegung sich an dieses Thema gewagt hat, ganz unabhängig vom Ergebnis. Das heißt also, daß wir uns wirklich keine Fremden mehr sind. Das heißt, wir sind einander so nahe, daß wir tatsächlich von Gebet und Gebetserfahrung miteinander reden können, jedenfalls zu reden versuchen können. Und ein wesentlicher Grund ist sicher die Tatsache, daß es eben inzwischen auch eine *ökumenische* Gottesdiensttradition, ein Zusammenbeten gibt. Nur in dem Maße, in dem dieses Zusammenbeten zunimmt, werden wir auch eine gemeinsame Sprache zum Problem des Gottesdienstes finden.

2. Positiv ist ferner, daß die Gottesdienstfrage im Kontext des Problems der Säkularisierung erörtert wird, d. h. daß das Phänomen der Säkularisierung als Herausforderung eines neuen Nachdenkens über den Gottesdienst wahrgenommen und ernst genommen wird. Säkularisierung ist also nicht etwas, das der Welt zustößt und die Kirche im Kern unberührt läßt. Sondern Säkularisierung ist ernst zu nehmen als die Infragestellung der Tradition der Kirche. Das ist *mit* den Stimmen der Orthodoxen und *mit* den Stimmen der Kirchen der Dritten Welt gesagt worden. *Mit* den Stimmen der Orthodoxen ist ferner gesagt worden, daß es eine Krise des Gottesdienstes gibt, eben wegen der Säkularisierung.

Darin steckt etwas sehr Wichtiges, das uns westlichen Christen gar nicht auf den ersten Blick aufgeht. Innerhalb der ökumenischen Bewegung findet eine Synchronisierung der Erfahrungen, der Fragestellungen statt. Wir werden mehr und mehr einer des anderen Zeitgenossen. Und wenn auch der Protest gegen die Überschätzung des Phänomens der Säkularisierung für den Gottesdienst sehr laut geworden ist und zu einer weitgehenden Abänderung des ursprünglichen Entwurfes geführt hat, so steht doch da als ein Satz des ökumenischen Konsensus: „Die Säkularisierung kann uns zum wahren Gottesdienst zurückrufen, der die Wirklichkeit Gottes, des Menschen und der Welt bejaht" (15).

3. Mit der Wahrnehmung der Säkularisierung als Infragestellung der christlichen Tradition hängt die Feststellung zusammen, daß der christliche Gottesdienst erneuerungsfähig und erneuerungsbedürftig sei. Das ist in dreifacher Hinsicht bemerkenswert:

a) einmal wieder im Hinblick auf die Kirchen mit den festgefügten liturgischen Traditionen, die zugleich immer die Kirchen sind, für die die klassische Liturgie die eigentliche, ja die einzige Selbstdarstellung und Selbsterfahrung ist. *Diese*

Kirchen sagen mit uns zusammen: der Gottesdienst ist erneuerungsbedürftig. Wer auch nur ein bißchen gelernt hat, ökumenisch zu denken und zu fühlen, muß die Bedeutung eines solchen Ansatz-Konsensus hoch einschätzen. Ein orthodoxer Freund hat mir neulich gesagt: „Mein ganzer Kampf um die ökumenische Bewegung geht darum, daß die Tradition des Protestantismus für die Orthodoxie nicht verlorengeht." Ich gestehe, daß ich aus unseren Kreisen eine solche Bemerkung im Hinblick auf andere Traditionen noch nie gehört habe. Wir gehen weithin ziemlich leicht um mit dem Wort Erneuerung, es hat ja bei uns eine gute Tradition. Es gibt aber Kirchen, für die geht der mit dem Wort Erneuerung verbundene Anspruch ans bisherige *Leben*. Mit einem Wort: Ich glaube, Sektion V muß noch stärker als andere Sektionen mit ökumenischen Augen gelesen werden, nicht mit protestantischen. Dann gewinnt sie ein nicht unerhebliches Gewicht.

b) Nur wenigstens hingewiesen sei auf den historisch-kritischen Aspekt dieser Anerkennung der Notwendigkeit der Erneuerung. Wenn in neuer Situation die Liturgie der Kirche sich erneuern muß, dann sind also ihre klassischen liturgischen Texte und Formen ebenfalls zeitbedingte und auf bestimmte Zeiten hin entworfene historische Texte und Formen. Solche historisch-kritische Sicht der Tradition der Kirche ist für Kirchen wie die der Orthodoxie etwas absolut Neues; die historisch-kritische Bibelwissenschaft ist weitgehend nicht rezipiert worden. Merkwürdigerweise ist aber die historisch-kritische Sicht auch für die liturgischen Bewegungen der Westkirchen und für ihre wissenschaftlichen Vorreiter weitgehend nur unter dem Gesichtspunkt interessant gewesen, daß die ursprünglichen Formen und Texte wiederhergestellt werden sollten. Wir mögen die historisch-kritische Bibelwissenschaft rezipiert haben, was die Strukturen der Kirche und ihre Lebens- und Arbeitsformen anlangt, sind wir zum großen Teil Fundamentalisten.

c) Zum dritten aber ist das zum Stichwort Erneuerung Gesagte einfach inhaltlich von Gewicht. An die Stelle der vielen, zum Teil albernen, zum Teil jedenfalls rhetorischen Fragen des Sektionsentwurfes sind im endgültigen Bericht ein paar schlichte Listen von Vorschlägen getreten (24 — 28 — 30 — 32). Sie enthalten vieles, ja fast alles, was in den liturgischen Experimenten im protestantischen Raum, auch in den radikalsten, heute erprobt wird. Für die evangelischen Kirchen laufen diese Listen darauf hinaus, daß sie endlich das Odium des bloßen unverbindlichen Spiels von den experimentellen Gruppen nehmen und ihnen die ekklesiologische und speziell die liturgische Bedeutung einräumen, die sie faktisch haben: stellvertretend für die ganze Kirche suchen sie nach der neuen Gestalt der ganzen Kirche. Sie *sind* die Kirche im Prozeß der verantwortlichen Erneuerung.

4. Der Text der Sektion V ist gut, weil er weitgehend in der Solidarität mit dem Zeitgenossen spricht. „Wir Christen befinden uns in einer Krise des Gottesdienstes, hinter der eine weitverbreitete Glaubenskrise steht. Wir fühlen uns ver-

bunden mit allen, die diese Krise erleben." Dieser Ton der Solidarität wird den ganzen Bericht über durchgehalten. Die Plerophorie der feierlichen Formeln, die in den Thesen des ersten Berichtes vorherrschte und die in der Haltung, wenn nicht im Wortlaut einen Bruch der Solidarität darstellte, gerade weil vorher so volltönend von Säkularisierung die Rede war, ist fast völlig verschwunden.

Man wird es überhaupt als glücklich empfinden dürfen, daß im endgültigen Bericht nun auch nicht mehr der Versuch gemacht ist, so etwas wie eine Theologie des Gottesdienstes darzubieten. Die entsprechenden volltönenden Artikel, vor allem über das Abendmahl, sind entfallen. Nicht, als müsse nicht so etwas wie eine ökumenische Theologie des Gottesdienstes auf die Dauer versucht werden. Sie würde aber nach meiner Ansicht nicht die Überschrift „worship", sondern die Überschrift „liturgy" tragen, sie würde also nicht vor allem von der Frömmigkeit des Menschen und der christlichen Gemeinde in einer säkularen Welt handeln wie dieser Bericht. Ich finde es glücklich, daß die beiden Probleme sich in der Diskussion getrennt haben. Ein Gutteil der bisher sichtbar gewordenen Kritik an diesem Dokument hängt mit der Verwechslung der beiden Fragenbereiche zusammen.

5. Das Dokument enthält zwei ausgesprochen wichtige Hinweise zur heutigen Funktion des Gottesdienstes, ohne die Funktionsfrage freilich ausdrücklich zu stellen. In seinen einleitenden Bemerkungen bei der Präsentation des Berichts vor der Vollversammlung stellt Prof. von Allmen diese beiden Gesichtspunkte heraus: Gottesdienst erinnert das gegenwärtige Zeitalter an das zukünftige, konfrontiert die Gegenwart mit ihrer Zukunft. Und: Gottesdienst ist Protest gegen den Zustand der Welt. Zukunftsorientierung also und Polemik.

Besonders, was die polemische Bedeutung des Gottesdienstes anlangt, wird der Bericht an verschiedenen Stellen sehr konkret. „Im Gottesdienst treten wir in Gottes Kampf gegen die dämonischen Mächte dieser Welt ein, die den Menschen von seinem Schöpfer und seinen Mitmenschen entfremden, die ihn in einem engen Nationalismus oder arroganten Sektierertum einkerkern, die sein Leben durch Rassentrennung oder Klassenkampf, Krieg oder Unterdrückung, Hunger oder Krankheit, Armut oder Reichtum angreifen und ihn in zynische Skepsis, Schuld und Verzweiflung treiben." Später wird dann die Teilnahme am Abendmahl mit dem Problem der Rassen- und Klassentrennung in Verbindung gebracht.

Der Gottesdienst hat eine polemische, eine exorzistische Funktion. Für eine Lehre von der Predigt scheint mir dieser Hinweis von wirklicher Aktualität zu sein. Predigt im weitesten Sinn ist, recht verstanden, *der* Exorzismus, der bannbrechende Vorgang kat' exochen, freilich nur, wenn sie nicht situationsvergessenes Nachsprechen von Texten mit willkürlichen Applikationen ist, sondern ein Versprechen der Situation des jeweiligen Hörers mit der biblischen Verheißung. Die rasche Resignation des Berichtes auf die herkömmliche Predigt in Abschnitt 27 scheint mit dieser Hervorhebung der polemischen Bedeutung des Gottesdienstes

nicht recht in Verbindung zu bringen zu sein, obwohl natürlich auch andere Elemente des Gottesdienstes, zum Beispiel das Abendmahl als Antizipation des Friedens, durchaus polemischen Charakter haben. An dieser Stelle jedenfalls scheint mir der Bericht mehr als ein ökumenisches Konsensusdokument zu sein und eine Anregung zu geben, die für künftige Arbeit am Gottesdienst, seiner Theologie, seiner Gestalt, von erheblicher Bedeutung ist.

Aber auch das andere Element, das der Zukunftsorientierung, ist ein Anstoß zur Erneuerung. In den klassischen Liturgien, ganz zu schweigen von den Gottesdiensttexten des Protestantismus, blitzt das Eschatologische nur gelegentlich am Horizont auf, es hat keineswegs eine das Ganze gestaltende Bedeutung. Das urchristliche Marana tha hat wenige Spuren hinterlassen. Statt dessen ist bestimmend und gestaltend das Vergangene, das Geschehene in seiner perfektischen Sprach- und Auffassungsform, in der es etwa im Apostolikum erscheint. Ein Gottesdienst, der in seiner Gestalt und seiner Sprache als Erinnerung des kommenden Reiches, als Feier des Kommenden aufträte, wäre insofern ein wahrhaft der Zeit gemäßer Gottesdienst, als der Umbruch von der Traditionsbestimmtheit zur Zukunftsorientierung, also ein Umbruch im Zeitgefühl des Menschen, grundlegend ist für das nachmoderne Zeitalter.

Freilich ist dieses Element der Zukunftsorientierung längst nicht so vorherrschend im Bericht wie das Element der Polemik. Es kennzeichnet mehr den Geist, in dem gesprochen wird, als einzelne Aussagen.

6. In seiner Nachbemerkung zum Bericht sagt David L. Edwards: „Das kürzere Dokument, das herauskam, mag allzu selbstverständlich und langweilig sein, um die Diskussion wert zu sein, die ihm in Uppsala gewidmet wurde." Diese Angst vor dem Selbstverständlichen und Langweiligen scheint schwer verständlich. Ein offizielles ökumenisches Dokument muß nicht aufregend und neuartig sein, es *kann* gar nicht aufregend und neuartig sein, das ist gar nicht seine Aufgabe. Auch Bericht I, Bericht II, Bericht III sind nicht aufregend und neuartig. Was da gesagt ist, ist von einzelnen und von nichtoffiziellen Konsultationen schon viel besser gesagt worden.

Ökumenische Dokumente sind *Konsensusdokumente*. Sie sagen aus, was die Kirchen gemeinsam sagen können, was also ihre gemeinsame Erfahrung und Erkenntnis ist. Natürlich ist das immer weniger ausgeformt und zugespitzt, als was jede einzelne Kirche unter ihrem Aspekt der Wahrheit zu sagen vermöchte.

Aber wenn die Kirchen tatsächlich in puncto Gottesdienst, obwohl sie die Diskussion erst anfangen, soviel gemeinsam sagen können, und wenn tatsächlich diese Gemeinsamkeit so selbstverständlich ist, daß man sie langweilig nennen kann, dann ist das nicht Anlaß zur Kritik, sondern zur Dankbarkeit. Ich finde das Dokument besser als den Sektionsentwurf, bescheidener. Aber auf jeden Fall, ob es nun besser oder schlechter ist, hat es eine andere Qualität als der Entwurf:

es ist der formulierte Konsensus der Kirchen. Anders darf man es nicht sagen, wenn man die ökumenische Bewegung ernst nimmt. Was die Vollversammlung gemeinsam sagt, kommt in die Nähe einer konziliaren Aussage. (Es *nähert* sich der konziliaren Aussage, es *ist* aber natürlich keine solche. Die Kirchen verstehen ihre Gemeinschaft nicht in dieser Verbindlichkeit.) Die Frage ist also nicht, ob diese Aussage langweilig ist, sondern ob die Kirchen diese Aussage ernst nehmen „zum Studium und zur Veranlassung", oder ob sie selbst die aufregendsten Sätze der Vollversammlung für ebenso unverbindlich halten wie die persönliche Meinung eines einzelnen Theologen. *Hier* sitzt das eigentliche Problem. Was wird aus dem ökumenischen Konsensus, was bewirkt der ökumenische Konsensus im Leben der Kirchen.

II. Kritische Erwägungen

1. Mit gutem Grund hat die Sektion die problematische Unterscheidung zwischen Säkularisierung und Säkularismus, die den ersten Teil des Sektionsentwurfes bestimmte, preisgegeben. Diese Unterscheidung ist wertlos. Sie erfolgt nur im Interesse einer kirchlichen Besitzergreifung von bestimmten positiven, evangeliumsgemäßen Elementen und der Abwehr von die Kirche bedrohenden Elementen im Prozeß der Säkularisierung. Tatsächlich gehören beide Elemente zusammen. So sagt denn auch der Kommentar zum Sektionsentwurf:

„Die Unterscheidung zwischen Säkularisierung als einem Prozeß und Säkularismus als einem Komplex von Auffassungen sollte man nicht zu weit treiben. Sie wird im Entwurf hauptsächlich angewandt, um zwischen zwei Aspekten derselben säkularen Bewegung des Denkens und Handelns zu unterscheiden" (S. 108).

Der Bericht, wie er jetzt aussieht, beläßt es bei dem einen Begriff Säkularisierung. Er unterscheidet aber dann doch wieder zwischen einer „positiven" und einer „negativen" Ausdrucksform, die beiden Wertungen offenbar im Hinblick auf das kirchliche Interesse verstanden. Mir scheint der Begriff unbrauchbar zu werden, wenn man ihn in der letzten Analyse nur noch menschliche Einstellungen bezeichnen läßt, unter denen man dann gute und schlechte unterscheidet. Das gibt dem ganzen Säkularisierungsproblem den Charakter einer weltanschaulichen Auseinandersetzung, und man kann dann natürlich, man muß dann sogar etwa aus der Dritten Welt einwenden, daß dort nicht die Säkularisierung, sondern die Auseinandersetzung mit den wiedererwachenden Religionen das wirklich Wichtige sei. Und die Orthodoxen müssen fragen, ob und warum man den christlichen Gottesdienst einer Weltanschauung ausliefern soll.

Aber Säkularisierung ist keine Weltanschauung, jedenfalls nicht zunächst, sondern ein historischer Prozeß, der alle betrifft, *auch* die Kirchen in der Dritten Welt *und* die mit ihnen rivalisierenden Religionen und *auch* die Orthodoxie, und

zwar die Kirche selbst, nicht nur ihre Umwelt. Säkularisierung ist, wenn ich recht sehe, schlicht der Tatbestand des Zerfalls der Traditionen (einschließlich der religiösen, aber keineswegs nur dieser) *als Traditionen.* Tradition, wo sie als Tradition wirkt, in der Welt vor der Aufklärung, ist selbstverständlich, allverbindlich, sakrosankt, von unmittelbarer Autorität. Das Argument, daß etwas von jeher so gewesen sei, reicht aus, um die Gehorsamsforderung durchzusetzen. Und wenn, wie in der Reformation eine Tradition umgestürzt werden soll, dann muß sie sich als die noch ältere Tradition, als Reform des Ursprünglichen ausweisen.

Mit der zunehmenden Machtergreifung des Menschen über die Natur und dann auch über sein eigenes gesellschaftliches Leben in Wissenschaft und Technik aber entdeckt der Mensch, daß die in der Tradition gewährleisteten Inhalte und Ordnungen hinterfragbar sind, hinterfragbar auf ihren historischen Ursprung hin und dann auch auf ihre Funktion, auf ihre Brauchbarkeit, auf ihre Glaubwürdigkeit hin. Nachdem diese Hinterfragbarkeit einmal entdeckt ist, ist sie nicht mehr aus der Welt zu schaffen, *darf* und *kann* sie nicht mehr aus der Welt geschafft werden, obwohl die konservativen Bewegungen bis hin zum Fundamentalismus unserer Tage das immer wieder versuchen, oft mit vorübergehendem Erfolg. Traditionen haben aufgehört, in ihrer bloßen Traditionalität schon selbstverständlich gültig, allverbindlich und sakrosankt zu sein. Das heißt mit anderen Worten: die Inhalte der Tradition, die keineswegs ihre Bedeutung verlieren, werden für mich verbindlich nur in persönlicher Aneignung. Das gilt nicht nur für religiöse Inhalte, sondern auch für moralische, auch für gesellschaftliche Ordnungen wie die Ehe, die Familie, den Staat, das gilt für Normen der Kunst und Voraussetzungen wissenschaftlichen Forschens. Überall hat der Mensch ein gebrochenes Verhältnis zur Tradition: *er* wählt, *er* entscheidet, *er* meint, *er* eignet an, *er* verwirft (Pluralismus). Und das ist ein total neues Verhältnis zur Tradition, hinter das es kein Zurück gibt: selbst die Entscheidung für den Traditionalismus ist eine typisch moderne, von der herkömmlichen Traditionsbestimmtheit radikal unterschiedene Möglichkeit.

Ich lasse dahingestellt sein, was eigentlich an die Stelle der alten Traditionsbestimmtheit getreten ist. Man kann sagen: die Zweckrationalität. Aber vielleicht sollte man lieber sagen: die Zukunftsorientierung.

Mir scheint nur wichtig, daß Säkularisierung als ein historischer, Kirche und Gesellschaft umgreifender Prozeß des Traditionszerfalls begriffen wird. Erst dann wird nämlich sichtbar, inwiefern alle Kirchen der Christenheit vor demselben Problem stehen und inwiefern dieser Prozeß nun in der Tat eine radikale Hinterfragung der überkommenen Inhalte und Formen der christlichen Liturgie herausfordert. So ist zum Beispiel die *Form* der Predigt als Monolog des zentralen Gemeindeamts mit der Schriftlesung zuvor und einer zur Widerspruchslosigkeit

verurteilten Hörergemeinde in der Tat — formal! — die autoritäre Gestalt der Auslegung einer nicht hinterfragbaren Tradition. So ist die Kindertaufe, wie immer ihre theologische Begründung, ein typischer Ausdruck traditionsbestimmter Herrschaft der Erwachsenen über die Kinder. So ist das Credo im Gottesdienst, wo die Interpretation fehlt, ein Akt der Unterwerfung unter das Heilige Herkommen.

Hätte der Bericht mit dem hier skizzierten massiveren Säkularisierungsbegriff gearbeitet, dann hätte sich dieser Ansatzpunkt mit der Frage nach der Erneuerung des Gottesdienstes enger verbunden (jetzt kann man nämlich durchaus fragen, ob sich das über Säkularisierung Gesagte nachher ernstlich auswirkt), dann hätte es nicht bei einigen Verbesserungsvorschlägen bleiben können, dann wäre die Grundfrage radikaler ausgefallen. Man hätte dann nämlich zunächst fragen müssen nach der *Funktion* der Liturgie.

2. Der entscheidende Satz im Bericht, der die Frage nach der Funktion verhindert, steht im Abschnitt 5. Es ist ein schöner Satz. Er heißt:

„Der Gottesdienst bedarf genauso wenig einer Rechtfertigung wie die Liebe. Er erkennt das tiefe Geheimnis an, das das menschliche Leben umgibt. Für die, die an den in Jesus Christus geoffenbarten Gott glauben, ist der Gottesdienst im Grunde eher ein Vorrecht als ein Problem." Der Sektionsentwurf hatte hier noch emphatischer, kürzer, assertorischer gesprochen. Im Bericht spiegelt sich offenbar schon die Einsicht, wie problematisch diese Behauptung ist. Denn in der Tat braucht die Liebe keine Rechtfertigung. Aber ihre Ausdrucks- und Vollzugsformen brauchen diese Rechtfertigung sehr wohl. Sie müssen sich der Funktionsprobe unterwerfen, ob sie Liebe wirklich ausdrücken, ob sie Liebe mitteilen. Und entsprechend bedarf Frömmigkeit keiner Rechtfertigung, bedarf Anbetung keiner Rechtfertigung für den, dem Gott begegnet ist. Aber die Vollzugsformen seiner Frömmigkeit, die Ausdrucksformen seiner Anbetung müssen gerechtfertigt werden, grade weil ihm Gott als der bestimmte Gott, der Vater Jesu Christi, begegnet ist.

Weil dieser Satz das Dokument praktisch eröffnet, kann nun alsbald die klassische Liturgie in ihren Grundelementen unhinterfragt entfaltet werden, mit ein paar Verbesserungsvorschlägen, und darum bleibt der Zusammenhang zwischen dem Tatbestand der Säkularisierung und der Notwendigkeit der Erneuerung dunkel.

Der Gottesdienst, das ist seine Funktionsbestimmung, dient der Kommunikation des Evangeliums. Er soll Evangelium mitteilen, den Teilnehmenden zunächst, aber als Gottesdienst einer missionarischen Kirche potentiell allen Menschen. Das gilt auch in den Akten, wo nun ganz sicher nicht gepredigt werden soll, nämlich in den Gebeten. Denn in den Gebeten der Liturgie gibt die Kirche ihren Gliedern Sprache vor, die Sprache mit Gott, die als Antwort auf das Evangelium selbst voll Evangelium, voll verstandenem Evangelium sein muß.

Wenn dies die Funktionsbestimmung des Gottesdienstes ist, dann muß weitergefragt werden, wie unter den Verstehensbedingungen einer säkularen Welt diesem Auftrag zu genügen sei.

Unter dieser Fragestellung werden dann zunächst sehr grundsätzliche Feststellungen gemacht werden müssen. Sätze wie der von dem „tiefen Geheimnis, das das menschliche Leben umgibt" werden dann rasch fragwürdig. Geheimnisse werden vom säkularen Menschen nicht verehrt, sondern aufgeklärt. Er mag auf Geheimnisse stoßen, die er nicht aufklären kann. Aber — das ergibt sich aus der Logik seines Weltverhältnisses — er muß wenigstens versuchen, sie aufzuklären. Er kann sie nicht in stiller Verehrung stehen lassen. Grundsätzlicher gesprochen: das Weltverhältnis des säkularen Menschen ist ein grundsätzlich unmetaphysisches. Am Anfang seiner religiösen Erfahrung steht ebensosehr die Erfahrung von der Nichterfahrbarkeit Gottes, wie am Anfang des Gottesverhältnisses des vorsäkularen Menschen die Erfahrung von der Erfahrbarkeit Gottes steht. Mit andern Worten: der vorsäkulare Mensch erlebt das Unverfügbare in jedem Baum, in jeder Geburt und in jedem Schicksalsschlag; er ist nur zu bereit, Gott mit diesem Unverfügbaren zu identifizieren und muß in der Predigt des Evangeliums gewahr werden, daß Gott nicht identisch ist mit dem Unverfügbaren in der Welt, sondern der freie Herr alles Unverfügbaren. Der säkulare Mensch aber erlebt die Verfügung des Menschen, die Verantwortung des Menschen an jedem Baum, jeder Geburt und jedem Schicksalsschlag und muß durch die Predigt des Evangeliums gewahr werden, daß Gott in allem Verfügbaren unverfügbar ist, daß der Geschenkcharakter des Daseins mit der Verantwortung des Menschen für sein Dasein zusammengeht, daß Gott sich *in* der Welt *von* der Welt unterscheidet (Miskotte) als ihre Möglichkeit, ihre Verheißung, ihre Zukunft, daß Jesus von Nazareth eben als der wahre Mensch, als die Erscheinung der Wahrheit des Menschen, wahrer Gott ist. Die Gotteserfahrung des säkularen Menschen ist von grundsätzlich anderer Art, sie setzt an einer grundsätzlich anderen Stelle an als die Gotteserfahrung des vorsäkularen Menschen: sie ist das, was sich nicht von selbst versteht, während der vorsäkulare Mensch gerade am Selbstverständlichen, am religiösen Ausgangspunkt seines Glaubens, an der Allgegenwart der Baalim die Anfechtung seines Glaubens hatte.

Wenn dieser Unterschied der Grunderfahrung richtig ist, wenn also der säkulare Mensch sich vom vorsäkularen Menschen im Ausgangspunkt seiner religiösen Erfahrung unterscheidet (wobei zugestanden sei, daß wir keineswegs selbstverständlich einer des andern Zeitgenossen, ja noch nicht einmal notwendig unsere eigenen Zeitgenossen sind: religiös mögen viele von uns vor der Aufklärung leben), dann muß man also davon ausgehen, daß sich der Kommunikationswert des christlichen Gottesdienstes jenseits der Schwelle der Aufklärung grundsätzlich vom Gottesdienst vor der Aufklärung unterscheidet. Das Problem

ist nicht mehr die Selbstverständlichkeit, sondern die Unselbstverständlichkeit des Religiösen. Also wird die Predigt nicht mehr anknüpfen können bei selbstverständlichen Erfahrungen schlechthinniger Abhängigkeit, sondern sie wird anknüpfen müssen bei der Belastung des modernen Menschen mit der vollen Verantwortung für seine Welt, für seine Zukunft, für seine Menschwerdung und wird ihn eben *in* dieser Verantwortung der Gegenwart Gottes getrösten müssen. Und also wird der Taufakt nicht mehr anknüpfen können bei dem selbstverständlichen Gefühl der Verlorenheit des Menschen an die Schicksalsmächte, sondern wird ihn ansprechen müssen auf seine selbstverständliche Haftung für die Bewältigung seines Schicksals und von daher ihn gewißmachen müssen, daß er seinen Weg im Glauben gehen kann, wie immer er aussieht. Und also wird das Abendmahl nicht mehr anknüpfen können an der natürlichen Zusammengehörigkeit von Menschen einer Kleingesellschaft, um diese im Horizont des Reiches Gottes zu überhöhen, zu sprengen, zu überwinden, sondern es wird den Menschen einweisen müssen in den Welthorizont der Bruderschaft aller Menschen, es wird grade das natürlich Zusammengehörige relativieren und das im Horizont des Reiches Gottes Zusammengehörige bekräftigen und auftragen müssen.

Der Kommunikationswert der Grundelemente des Gottesdienstes verändert sich im Horizont der Säkularisierung, und also muß sich auch ihre Form verändern. Es kann nicht einfach um eine Modernisierung der traditionellen Elemente des Gottesdienstes in ihrer traditionellen Form gehen. Sie müssen unter dem Gesichtspunkt des Auftrages der Kommunikation des Evangeliums in einer säkularen Welt von Grund auf neu durchdacht werden.

Bei diesem Neudurchdenken werden die Gesichtspunkte der Verständlichkeit, der Einfachheit, des korporativen Handelns der ganzen Gemeinde, der geborenen Polemik und der Zukunftsorientierung allen christlichen Handelns bedacht werden müssen.

3. Höchst unglücklich ist die Trennung von Liturgie und Gottesdienst im Sinne von Römer 12, 1, oder schlicht gesagt, die Trennung von Sektion V und Sektion VI.

Zwar kommt die Zusammengehörigkeit der Liturgie mit dem alltäglichen Gehorsam des Christen andeutungsweise vor, zum Beispiel im Abschnitt 16, wo es heißt: „Im Gottesdienst wird uns die Kraft des Gehorsams in unserer Alltagswelt gegeben. Die Säkularisierung fordert uns heraus, nach neuen Wegen zu suchen, auf denen der Gottesdienst in unseren Kirchen zum christlichen Gehorsam innerhalb und außerhalb der christlichen Gemeinde führen kann. Nur solcher Gehorsam wird den Gottesdienst glaubwürdig machen."

Aber dieser Zusammenhang wird mehr behauptet als bewiesen. Hätte man ihn wirklich ernst genommen, man hätte ihn unmittelbar verbinden müssen mit der Theologie des Laientums, die in der ökumenischen Bewegung entstanden ist.

Es ist nämlich die Gemeinde der Laien, die vom Montag zum Sonnabend die Gegenwart der Kirche in der Welt, in der Gesellschaft von heute verbürgt. Es ist die Gemeinde der Laien, die als christliche Diaspora die Mission der Kirche in der Welt trägt. Und also ist zur Kenntnis zu nehmen, daß der Gottesdienst auch in dieser Hinsicht seine Funktion verändert hat. Er ist nicht mehr die Vollversammlung der Kleingesellschaft eines Dorfes, einer Kleinstadt, als die er mindestens im Bereich der europäischen Christlichkeit ursprünglich entworfen worden ist. Für Calvin ist Genf präsent im Gottesdienst, für Luther ist Wittenberg präsent im Gottesdienst, eine Bürgergemeinde, die nun mit allen ihren vorgegebenen Zusammengehörigkeiten in Anspruch genommen wird für Christus. Die heutige Gemeinde ist von grundsätzlich anderer Art: eine Minderheit, die in die Welt verstreut für die Mission beansprucht wird, eine Minderheit, die voller Anfechtung aus ihrer Woche kommt, unsicher ihrer selbst, unsicher Gottes und seines Sohnes Jesu Christi. Und also wird der Gottesdienst die Gemeinde in dieser Anfechtung trösten müssen, ihre Entlastung, ihre absolutio sein müssen. Er wird sie ihrer promissio, ihrer Verheißung gewiß machen müssen, wird die Welt, die Umwelt als eine Welt voller Verheißung zeigen müssen. Und schließlich wird er der angefochtenen Gemeinde ihre missio, ihre Sendung erneuern müssen. Das sind Auftragsbestimmungen des Gottesdienstes, die seit der Frühchristenheit so nicht mehr aktuell gewesen sind. Auch von hier wird sich die Notwendigkeit einer Aufarbeitung und Umarbeitung des christlichen Gottesdienstes im Hinblick auf das Bezugsfeld der säkularen Welt als unumgänglich erweisen. Tatsächlich ist der Gottesdienst im Unterschied zur traditionell christlichen Welt, in der Bürgergemeinde und Christengemeinde fast deckungsgleich waren, nur noch *eine* Phase im Geschehen von Kirche: die Ekklesiaphase. Der Bericht von Sektion V nimmt gleichsam beiläufig davon Kenntnis, indem er sagt: „Nur der Gehorsam wird den Gottesdienst glaubwürdig machen." Aber wenn das ernst genommen wird, dann bedeutet es einen Umbruch. Der klassische Gottesdienst wird nicht durch Gehorsam glaubwürdig, gültig gemacht. Er ist glaubwürdig und gültig durch den Vollzug der heiligen Akte, der Predigt, des Abendmahls und der Taufe, auch wo die Gemeinde ungehorsam ist. Wir aber leben in einer Welt, in der das Kirchesein von Kirche und ihre Glaubwürdigkeit als Kirche nicht durch die heiligen Begehungen entschieden wird, durch die Liturgie, sondern durch den Christendienst in der Welt. Dann aber muß sich der Gottesdienst in der Kirche daran bewähren, wie er diesen Christendienst in der Welt freigibt. Die Ekklesiaphase, die Versammlungsphase der Kirche entscheidet sich in ihrer Wahrheit an der Diasporaphase, am Weltdienst der Christen in der Zerstreuung. Wird das ernst genommen, dann ist Verbesserung des Gottesdienstes, wie der Bericht sie vorschlägt, nicht genug. Dann genügt nur Erneuerung des Gottesdienstes.

Konkrete Ansätze der Kirchenreform in der Ökumene

VON RÜDIGER REITZ

Was wir in der Kirchenreform jetzt am nötigsten brauchen, sind Modelle. Die Zeit der großen Manifeste und des bloßen Redens muß vorüber sein. Die Frage ist nun, woher wir Kenntnis von bahnbrechenden Modellen beziehen. Neben dem Rückgriff auf deutsche Experimente bietet sich der Bereich der Ökumene an, Amerika zum Beispiel. Der folgende Aufsatz will deshalb einige Modelle aus der amerikanischen Kirchenreform vorstellen, sie analysieren und auf ihre Anwendbarkeit in Deutschland hin untersuchen. Aus der großen Zahl vorliegender amerikanischer Experimente sind nur die besonders erfolgreichen ausgewählt worden. Die nachfolgende Untersuchung gliedert sich wie folgt:

I. Überblick über die hauptsächlichen Strömungen in der gegenwärtigen amerikanischen Kirchenreform.

II. Ausgewählte praktische Beispiele aus der amerikanischen Kirchenreform:
   a) Ein Gemeindemodell: Christ Church Presbyterian in Burlington (Vermont);
   b) Erforschendes Experimentieren. Teamarbeit zwischen Laien und Theologen: Die Metropolitan Associates of Philadelphia;
   c) „Evangelische Arbeiterpriester": Ecumenical Associates of Lansing (Michigan).

III. Die nächsten Schritte in der deutschen Kirchenreform.

I. *Überblick über die hauptsächlichen Strömungen in der gegenwärtigen amerikanischen Kirchenreform*

Amerikanische Kirchen sind so experimentierfreudig, daß die Anfertigung eines vollständigen Katalogs vorliegender Modelle als Sisyphusarbeit gelten muß. Was jedoch möglich ist, ist ein Überblick über Tendenzen der Reformarbeit[1].

1. Der strukturell einschneidendste Vorstoß ist die Einrichtung von kleinen, überschaubaren Gruppen („face-to-face-groups") *außerhalb* des Gemeindezentrums. Die Wendung „außerhalb der *Gemeinde*", wie bei uns der Ausdruck „überparochial" übersetzt wird, würde den amerikanischen Verhältnissen nicht gerecht werden, da die Mehrzahl der protestantischen Gemeinden nicht durch

Pfarrsprengelgrenzen abgegrenzt wird. Die „Umgebung" einer Kirche, also die „Pfarrei", ist entweder die Nachbarschaft oder der Einflußbereich der Gemeinde durch ihr Gemeindeprogramm. Solche „überparochialen" Einheiten an den Schnittpunkten der Gesellschaft sind z. B. die Verkündigung unter Bankiers in der New Yorker Wallstreet, unter den Angestellten eines großen Einkaufszentrums in Oakbrook bei Chicago, im Regierungs- und Parlamentsbereich oder die Versuche mit dem „Emmaushouse" in New York[2]. Diese Strukturformen werden noch „news forms of ministry", wie im Fall der Wallstreet Ministry in New York, oder „cell-groups" wie im Fall des „Emmaushouse" in New York genannt. Diese Gebilde weisen keine Ähnlichkeit mehr mit der herkömmlichen, geographisch lokalisierbaren Ortsgemeinde oder mit lokalen Gemeindezentren auf.

2. Unter Beibehaltung der auf ein Zentrum hin angelegten Ortsgemeinde wird mit dezentralisierten, ihm zugeordneten Strukturformen („Ministrukturen") experimentiert, die als „Satellitengemeinden" bezeichnet werden können. Die gesamtparochiale Arbeit wird somit aufgefächert. Gutes Beispiel für diesen Typ ist „Church of the Saviour" in Washington D. C., die neben einer zentralen Gottesdienststätte mit Gemeindezentrum über eine Hauskirche (in einem Vorort Washingtons), eine Kaffeehauskirche und einen aufgekauften Bauernhof vor den Toren der Bundeshauptstadt (als Freizeitzentrum) verfügt[3].

3. Unter Beibehaltung der parochialen Struktur wird deren Funktionserweiterung vorgenommen. Zwar geschieht dies nicht durch Strukturänderungen größeren Stils, sondern durch eine Expansion des Gemeindeprogramms im Rahmen bestehender Strukturen. Befürworter dieser Version von Kirchenreform weisen darauf hin, daß eine Erneuerung der Kirche nicht unbedingt von einschneidenden Strukturänderungen begleitet sein muß. Judson Memorial Church in New York[4] z. B. hat das alte Kirchengebäude, das mit einem Gemeindezentrum kombiniert ist, zum Ausgangspunkt spektakulärer liturgischer Experimente genommen. Judsons Gottesdienste sind weit über New York hinaus bekannte Laboratorien von Versuchen mit liturgischem Tanz und religiösem Drama. Die hier geleistete Pionierarbeit kann sich qualitätsmäßig sogar mit renommierten Broadwaybühnen messen[5].

4. Abgesehen von Strukturänderungen auf lokalem Sektor haben verschiedene Denominationen auf nationalweiter, raumschaftlicher und städtischer Ebene eine groß angelegte Planungsarbeit eingeleitet („Church Planning"). „Church Planning" ist das Bemühen, in (meist) interdenominationeller Zusammenarbeit den optimalsten soziologischen und ökologischen Einzugsbereich neu zu gründender Gemeinden zu ermitteln[6]. Ein Teilaspekt kirchlicher Planungsarbeit ist die Beschäftigung mit der Stadt als dem bestimmenden soziologischen Kontext heutiger Gemeindearbeit[7]. Besonders auf diesem Gebiet ist Amerika europäischen

Kirchen weit voran. „Church Planning" hat bereits Anerkennung als akademisches Lehrfach gefunden.

5. Eine Spezialität der amerikanischen Kirchenreform ist das Experimentieren mit Formen der Teamarbeit. Der hierbei entwickelte Formenreichtum wäre eine eigene längere Betrachtung wert. Die bisher vorliegenden Ansätze liegen sogar in einem eigens dazu verfaßten Buch vor[8].

6. Schließlich arbeiten seit etwa 10 Jahren eine Reihe von Laien- und Pfarrerfortbildungszentren daran, Neuansätze für die Kirchenreform zu vermitteln. Die drei erfolgreichsten sind das Urban Training Center in Chicago[9], das Ecumenical Institute in Chicago[9] sowie das Metropolitan Urban Service Training in New York unter George Webber, dem ehemaligen Pfarrer an der East Harlem Protestant Parish.

II. *Ausgewählte praktische Beispiele aus der amerikanischen Kirchenreform*

Unter Hunderten von Experimenten irgendein Modell herauszugreifen und vorzustellen, ist nicht schwer. Wesentlich verantwortlicher jedoch ist es, eine Auswahl solcher Neuansätze in der Kirchenreform zu treffen, die unsere gegenwärtige Diskussion in Deutschland um ein neues Element bereichern können. Die folgenden Beispiele dürften geeignet sein, kritische Überlegungen zur Aufnahme amerikanischer Strukturmodelle in Deutschland auszulösen.

a) Gemeindemodell: Christ Church Presbyterian in Burlington, Vermont

Der Bundesstaat Vermont liegt weit im Nordosten der USA und grenzt schon an Kanada. Vor 1955 hatte sich kaum einmal das Kamerateam einer der großen Fernsehanstalten in diese Gegend verirrt, um Material für eine kirchliche Sendung zusammenzutragen. In den folgenden Jahren jedoch machten Fernsehreporter und Journalisten gleich mehrere Male die Reise nach Burlington, dem politischen und wirtschaftlichen Zentrum des winzigen Bundesstaates. Was die Kameraleute von CBS z. B. mit ins Studio brachten, ließ Millionen von amerikanischen Christen auf eine bemerkenswerte Gemeinde aufmerksam werden[10]. In der Tat hat Christ Church Presbyterian, um die es sich hier handelt, die amerikanische Kirchenreform um eine originelle Variante bereichert[11].

Diese Gemeinde hat Mission so stark in den Vordergrund des gesamten Gemeindelebens gestellt, daß sie das theologische Konzept „Die Kirche *ist* Mission" in bemerkenswerter Weise in die Realität überführt hat. Die Burlingtoner Gemeinde verströmt sich geradezu in Mission, Mission immer verstanden als die strukturelle Verwirklichung des „für-andere-Daseins". Christ Church Presbyterian ist ein Musterbeispiel für eine Gemeinde, die ihre Gemeindeaktivitäten in lauter kleine überschaubare Gruppen dezentralisiert hat, ohne zu versäumen, hin und wieder die Einheit der Gemeinde unter Beweis zu stellen.

Die Geschichte von Christ Church Presbyterian begann 1955, als das zuständige Presbyterium (einer Kirchenleitung ähnliche Aufsichtsbehörde der amerikanischen Presbyterianer) Pfarrer William Hollister mit der Gründung einer Gemeinde beauftragte. Dies nahm jedoch eine ganz andere Wendung, als es sich die Kirchenoffiziellen hatten einfallen lassen. Man erwartete von Hollister, er werde eine Gemeinde zusammenbringen, die sich schleunigst an den Bau einer Kirche und eines Gemeindezentrums macht. In 12jährigem Ringen überzeugte Hollister Gemeinde und Presbyterium jedoch davon, daß das übliche amerikanische Erfolgsdenken nicht auf den missionarischen Gemeindeaufbau angewendet werden darf.

Zunächst einmal gelang es dem agilen Pfarrer, der auch Abgeordneter im Bundesstaatenparlament war, den Bau einer Kirche aufzuhalten, obwohl ein Bauplatz vorhanden war[12]. Hollister konnte seiner Gemeinde, die auch 1966 nur 116 Personen[13] umfaßte, klarmachen, daß der Bau einer Kirche in dem Moment zurückgestellt werden müsse, wo zuvor erst einmal ein neues Konzept von Gemeinde im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts entwickelt werden muß. Hollister bemerkte dazu in einem Grundsatzreferat: „Der Auftrag der Kirche liegt meiner Meinung nach darin, Gottes neue erlösende Gemeinschaft zu werden, worin deren Mitglieder zu neuen Menschen im Glauben, Fühlen und Verhalten verwandelt werden."[14] Bezeichnend für die Struktur der Gemeinde ist der Gebrauch des Begriffes „community". Soziologisch ist damit die Entscheidung über die Gestaltform von Christ Church Presbyterian gefallen: Eine Gruppe, bei welcher die Hingabe an den missionarischen Auftrag der Kirche an die Stelle nomineller Kirchenmitgliedschaft getreten ist; die ihre Mitte nicht in einem Gemeindezentrum mit Kirchengebäude hat, sondern jeweils dort in Erscheinung tritt, wo sie meint, gebraucht zu werden.

Die kleine Gruppe, die sich damals zu Christ Church Presbyterian zusammengeschlossen hatte, erhielt ihre Gottesdienststätte zunächst in der Aula einer Schule. Kurze Zeit später zog die Gemeinde in ein ehemaliges, renoviertes Elektrogeschäft; dort hielt man nun den Gottesdienst — solange, bis die Kirche gebaut wäre. So dachten alle, mit Ausnahme von Pfarrer Hollister. Denen, die sich erkundigten, wann die Kirche nun endlich gebaut würde, stellte er die Gegenfrage, was Kirchenmitgliedschaft in Christ Church Presbyterian von dem einzelnen verlangt. Hollister überzeugte schließlich seine Gemeinde davon, daß zunächst diese Frage geklärt werden müsse, bevor die Gebäudefrage aufgerollt wird. An diesem Punkt weicht die Geschichte der Burlingtoner Gemeinde von der vieler anderer ab, von solchen, deren ganzes Bemühen auf den baldigen Bau einer Kirche abzielt.

Sieben Hausgruppen („Hauskirchen") gaben der neuen Gemeinde jetzt das strukturelle Gerüst. Wer einer dieser Gruppen angehören wollte, mußte sich

verpflichten, sozialpolitische Aktivität vor sonntägliche meditative Übungen in den bisherigen Kirchengebäuden der Christenheit zu stellen. Dazu heißt es in einem Umgestaltungsmemorandum der Gemeinde: „Jede Aktion der Kirche sollte um Orte in der Gesellschaft herum formiert werden, wohin wir zum Dienst als Gottes Agenten für Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung gerufen werden. Und so laßt uns nun ein für allemal die Häresie der ‚sonntäglichen Heimbasis' (gemeint ist der traditionelle Sonntagsgottesdienst) abschaffen."[15] In diesen Hausgruppen kamen die Mitglieder alle zwei Wochen unter Anleitung des Pfarrers zum Studium zusammen. Die damals 73 Mitglieder (1955) versammelten sich daneben jeden Sonntag zum Gottesdienst in dem hergerichteten Elektrogeschäft. Zu diesem Zeitpunkt hatte Pfarrer Hollister auch damit begonnen, einen 10wöchigen Kurs in zeitgenössischer Theologie zu veranstalten, den alle diejenigen durchliefen, die Aufnahme in die Gemeinde begehrten. Von 30 Leuten, die am ersten Abend erschienen waren, fühlten sich am Ende nur noch 9 den Erwartungen an ihre Gemeindemitgliedschaft gewachsen.

Inzwischen war die zuständige Kirchenleitung über das „unprogrammgemäß langsame Wachstum" der Gemeinde stutzig geworden. Ihr erschien eine Gemeinde, die nach 18 Monaten nur 81 Mitglieder zählte, nicht gerade erfolgreich. Aus einem Brief Pfarrer Hollisters an die Kirchenbürokratie sind einige Passagen auch wegen ihrer Bedeutung für das wohl international empfundene Unbehagen dem „kirchlichen Wachstum" gegenüber sehr lesenswert: „Ich erkenne zwar die Bedeutung statistischen Materials bei gegebener Gelegenheit an; ich glaube jedoch, daß die Kirche nicht ausschließlich auf der Grundlage von Statistiken angemessen beurteilt werden kann. Der einzige Weg, über die Bedeutsamkeit einer Gemeinde zu befinden, ist, zu klären, ob sie ihrem Ruf getreu handelt. Dies kann nur durch die Frage entschieden werden, ob die beteiligten Leute eine Wandlung zu neuen Menschen vollzogen haben." Solche Argumente überzeugen auch keine amerikanische Kirchenbehörde. Um so erstaunter war Hollister, als die Gemeinde wenig später beschloß, die Frage des Kirchenbaus für unbestimmte Zeit auszusetzen. Zu diesem Zeitpunkt erfolgte die letzte große Trennung zwischen den Lauen und Engagierten. Wer mit dem Gottesdienst im Elektrogeschäft nicht mehr zufrieden war, verließ Christ Church Presbyterian. Die umliegenden Kirchen boten nun endlich das lang ersehnte Kirchengebäude.

Für Hollisters Gemeinde fiel im Jahre 1966 die endgültige Entscheidung über das Kirchengebäude, d. h. man blieb dem eingeschlagenen Weg treu und verzichtete auch weiterhin auf eine Kirche. Zwar wurde das Elektrogeschäft als Gottesdienststätte aufgegeben, doch blieb nach wie vor der improvisatorische Charakter durch den neuen, kinoartigen Raum, in dem jeweils am ersten Sonntag im Monat Gottesdienste stattfinden, erhalten[16]. Die ganze Aufmerksamkeit der Gemeinde wandte sich nun der Auffächerung der Gesamtarbeit in sogenannte

„Missionsgruppen" zu. Dazu heißt es in der jüngsten Gemeindeerklärung: „Es wird vorgeschlagen, daß die *normative* Struktur von Christ Church Presbyterian durch die pragmatischen Formen bestimmt wird, in denen die Gemeinde missionarisch aktiv wird ... Berufsorientierte und andere Missionsgruppen *sind* Christ Church Presbyterian."[17] Damit ist der neutestamentliche Gedanke, daß die Einzelgemeinden in gleichem Maße *Kirche* sind wie die ökumenische Gesamtkirche, auf die nächst niedrigere Ebene übertragen. Die Einzelgruppen in der Gemeinde sind im Vollsinn des Wortes Kirche, wenn sie gottesdienstliche, missionarische und pädagogische Funktionen im Rahmen einer Hauskirche vollziehen. Dem Verfasser ist keine Gemeinde in den USA bekannt, die Bonhoeffers Idee einer „Kirche für andere" überzeugender in struktureller Hinsicht verwirklicht hat. Trotz der Aufteilung in verschiedene Einsatz- und Studiengruppen verstehen sich die verstreut in Teams arbeitenden Gemeindeglieder als Einheit engagierter Christen. Diese Einheit in der Zerstreuung wird in dem monatlich einmal stattfindenden „Festival Day", dem Gottesdienst der Gemeinde, sichtbar zum Ausdruck gebracht. Den Rest des Monats über existiert Christ Church in „Mikrostrukturen", die, wie erwähnt, in Burlington Missionsgruppen genannt werden.

Zuletzt hatte die Gemeinde u. a. folgende Teams:

1. Die Dienstgruppen

a) Gefängnisbesuchsdienst: Eine Diskussionsgruppe kam 1958 auf die Idee, ihre Bereitschaft zu missionarischem Handeln dadurch zu unterstreichen, daß sie einen Besuchsdienst im Stadtgefängnis einrichtete. Zweimal pro Monat kamen daraufhin mehrere Gemeindeglieder eine Stunde lang mit den Häftlingen zusammen. In den ersten Jahren stand die Aufnahme menschlicher Kontakte an erster Stelle, seit 1963 (der Besuchsdienst existiert heute noch) war die Gruppe auch damit beschäftigt, den Strafvollzug zu studieren und Verbesserungsvorschläge zu unterbreiten. Die jüngste Entwicklung zeigt, daß jene Dienstgruppe den Anstoß zu einer Gesetzesvorlage im Stadtparlament bewirkt hat, deren Gegenstand Änderungen im Strafvollzug sind.

b) Das kirchliche Kaffeehaus: Diese Dienstgestalt dient vor allem dem Dialog zwischen Christ Church Presbyterian und den Kirchenentfremdeten von Burlington[18]. Überraschend hatte sich herausgestellt, daß es in Burlington keine Gelegenheit gab, im Rahmen eines öffentlichen Forums über religiöse und allgemeine Gegenwartsfragen zu diskutieren. Das Kaffeehaus der Gemeinde sprang in die Lücke; schon nach kurzer Zeit erwies sich diese informelle Lokalität als der geeignete Ort, wo sich junge Leute zum Dialog mit dem Gemeindepfarrer oder ihresgleichen einzufinden begannen. Den Wartungsdienst des Kaffeehauses hatten reihum Gemeindeglieder, eingeschlossen Pfarrer Hollister, übernommen. Kaffee servieren ist in diesem Kaffeehaus sichtbarer Ausdruck für die „Dienstbereitschaft"[19] der Kirche in der Gesellschaft.

c) Besuchsdienst im Ledigenheim: Ähnlich wie beim Besuchsdienst im Gefängnis war hier die Unbekümmerheit der Gesellschaft gegenüber menschlicher Not die Initiativzündung zu gesellschaftsdiakonischem Handeln. Frauen aus der Gemeinde bildeten einen Ausschuß, der Besuche im Heim für ledige Mädchen, die sich auf die Geburt ihres Kindes vorbereiteten, anregte und durchführte.

2. Berufsorientierte Gruppen

a) Arbeitsgruppe Medizin: Ärzte und Medizinstudenten des benachbarten Hospitals kamen alle zwei Monate in der Wohnung des Pfarrers zusammen. Ausgangspunkt der Gespräche waren anfangs recht abstrakte ethische Probleme. Interessant wurde es erst in dem Augenblick, als ein Chirurg zugab, daß die Angst vor dem Tod die größte persönliche Herausforderung für ihn sei. Leider verlor der Kreis seine Spontaneität, als der Pfarrer in diesem Augenblick in die Diskussion mit der Anregung eingriff, zu dieser Frage ein Buch miteinander zu studieren. Kurze Zeit später löste sich die Gruppe auf.

b) Arbeitsgruppe Geschäft und Handel: Seit 1962 treffen sich Geschäftsleute einmal wöchentlich im Kaffeehaus der Gemeinde zum gemeinsamen Frühstück mit parallel gehendem Gedankenaustausch über aktuelle theologische Probleme. Dabei wurden Bonhoeffers Buch „Nachfolge", Harvey Cox' „Stadt ohne Gott" und Robinsons „Gott ist anders" besprochen.

Neben diesen Gruppen wurden noch andere eingerichtet. Einige konnten sich halten, andere kamen dazu. Christ Church jedoch ist nicht ängstlich, auch einmal Mißerfolge zu riskieren. Nur durch diese Flexibilität sei Gemeindearbeit heute noch möglich.

Zusammenfassung:

Christ Church Presbyterian hat aus theologischen Gründen auf den Bau einer Kirche verzichtet. Pfarrer Hollister und seine Mitarbeiter haben die gebäudeorientierte Gemeindearbeit als egozentrisches Mißverständnis christlicher Existenz entlarvt. Statt dessen ist jede Funktion der Gemeinde aktionsbezogen. Strukturell entspricht dem die Auffächerung der Dienste in kleine Gruppen, denen auch die Freiheit zugestanden wird, den Stil ihres Gottesdienstes selber zu wählen und auch authentische Formen der Teamarbeit zu entwickeln. Die Einheit der Gemeinde wird durch den einmal monatlich stattfindenden gemeinsamen Gottesdienst unter Beweis gestellt. Funktional ist Christ Church Presbyterian also eine auf Aktion angelegte Gemeinde, strukturell ein organisches Konglomerat kleiner Reflexions- und Aktionsgruppen.

Übertragungsmöglichkeiten:

Das Burlingtoner Modell verrät eine Grundtendenz der amerikanischen Kirchenreform schlechthin: Dezentralisation gemeindlicher Funktionen bis hin zum Abbau der Infrastruktur der herkömmlichen Parochie. Hier liegt ein will-

kommener Ansatzpunkt für die deutsche Kirchenreform. Wir brauchen ja auch kleine aktionsbezogene und sozialkritische Teams, die den Teig der Gesellschaft durchsetzen und eine Bewußtseinsumbildung vornehmen. Wir sollten uns nicht daran stören, wenn amerikanische Modelle noch sehr stark den Nachdruck auf die „Dienstbereitschaft" der Kirche in der Gesellschaft legen. Kritische Reformer in Deutschland sehen darin sofort eine unkritische Anpassung an das amerikanische spätkapitalistische System. Zugegeben. Missionsideologisch können uns nur wenige amerikanische Konzepte der Kirchenreform überzeugen. Strukturell-strategisch jedoch gibt es hier eine Menge zu lernen.

Eine aufschlußreiche Parallele zu Gesellschaftsreformen bietet sich hier an. Revolutionen werden ja heute auch nur von mikrostrukturellen, jedoch nicht makrostrukturellen Instanzen her vorbereitet und durchgeführt. Die zukünftige Kirchenreform wird also aus dem Amerikanischen den Gedanken der „small group" übernehmen, um daraus in der gesellschaftlich anders einzuschätzenden Situation der Bundesrepublik theologisch-sozialkritische Guerillagruppen zu formen[20]. Dies kann, wie beim Burlingtoner Modell in Form von hauskirchenähnlichen Strukturen geschehen, die mit anderen Mikroformen zusammen die „Gemeinde" bilden.

Eine Gemeinde, die aus mehreren überschaubaren Dialog- und Aktionsgruppen (theologische Guerillagruppen) besteht, hat jedoch noch aus einem anderen Grund hohe Bedeutung für die gegenwärtige deutsche Kirchenreform. Wie wollen wir der verbreiteten Anonymität steuern, die zwar zu einem bestimmten Grad lebensnotwendig ist, deren Überspitzung aber retardierend für die politische Gesamtmentalität eines Volkes sein kann? Haben nicht auch Experimente bei uns, z. B. die Ladenkirche am Brunsbütteler Damm in Berlin und die Versuche in Wolfsburg gezeigt, daß nur eine Gemeindearbeit mit Ministrukturen außerhalb des Gemeindezentrums wieder sozialkritische Initiativen zu wecken vermag? Gerade in einer Re-politisierung des Menschen läge die gesellschaftspolitische Dimension einer kirchlichen Arbeit mit informellen, formativen kleinen Gruppen. Die Kirchenreform in Deutschland müßte dazu die revolutionären Guerillagruppen ideologisch entmilitarisieren, dafür theologisch auf sozialkritische Aktionen hin reflektieren.

b) Erforschendes Experimentieren: Die Metropolitan Associates of Philadelphia

Die Metropolitan Associates of Philadelphia[21] sind ein besonders origineller Beitrag einiger amerikanischer Kirchen zur ökumenischen Kirchenreform. Hier begegnet uns eine Struktur, die auch für europäische Kirchen etwas ganz Neues zur Diskussion stellt. Obwohl die systematische Auseinandersetzung mit der Stadtkultur bei uns in Deutschland noch nicht entscheidend in das Blickfeld kirchlicher Arbeit getreten ist, dürfte eine Beschäftigung mit den „Associates" zu-

mindest vom Methodischen der kirchlichen Arbeit in der Großstadt her wertvolle Denkanstöße vermitteln.

Dieses Team von Laien und Pfarrern in Philadelphia ist in struktureller Hinsicht eine Kombination von Mission[22] in der Großstadt und einer Forschungs- und Einsatzgruppe der teilnehmenden Denominationen. Die Frage, die sich Pfarrer Jitsuo Morikawa (der executive director der „Associates") und seine Mitarbeiter vorlegten, lautet: Ist eine Form kirchlicher Arbeit in der Großstadt denkbar, bei der missionarische Strukturen erprobt werden bei parallel laufender Erforschung der Voraussetzungen hierzu? Auf diese Frage gab Morikawa in einem Aufsatz einmal folgende Antwort: „Ich schlage vor . . ., erforschendes Experimentieren (action-research) als den normativen Stil oder die Struktur der kirchlichen Mission zu betrachten . . . Wir müssen das, was der Kirche ursprünglich zu eigen war, wiedergewinnen, nämlich das mobile, wandernde Gottesvolk zu sein . . ., das bereit ist, zu marschieren und dort zu sein, wo Aktion ist. Dem Herrn zu gehören, mit seinem Werk der Erneuerung und dem Wechsel Schritt zu halten, bedeutet, dauernd in der Mentalität des Erprobens zu leben, die in der Diskussion des ‚erforschenden Experimentierens' (action-research) zu begründen wäre. Forschung läßt sich nicht länger als hochspezialisierte Aktivität der Kirche begreifen wie in der Vergangenheit, sondern muß normativ für das kirchliche Leben werden."[23]

Wie alle ernsthaften Ansätze in der Kirchenreform ist die Antwort von MAP[24] theologisch sorgfältig begründet. Die geschichtstheologische Komponente spielt eine große Rolle, die von „God 's action in history" spricht und von der Beteiligung des Menschen daran. Morikawa zieht in diesem Zusammenhang den oben erwähnten Gedanken noch weiter aus, wenn er hinzufügt: „Action-research ist ein ‚zelebrierender Vorgang'[25], d. h. die Kirche begibt sich in das atemberaubende Unternehmen, herauszufinden, wo und wie Gott am Werk ist . . . um darauf zu antworten und teilzunehmen. Die Aufgabe von action research besteht darin, zuversichtlich nach Zeichen der Herrschaft Gottes zu suchen."[26]

Phänomenologisch betrachtet vereinigen die „Associates" vier Elemente der jüngsten Debatte in der Ökumene über die Erneuerung der Kirche:

a) Die Idee des arbeitenden und zugleich missionierenden Pfarrers aus der Arbeiterpriesterbewegung in der römisch-katholischen Kirche Frankreichs.
b) Die Idee der säkularen Stadt (die „Stadt ohne Gott") als des vornehmlichsten Betätigungsfeldes der Kirche, wobei die profanen, in Hochhäusern untergebrachten Institutionen die ehemalige Funktion und Bedeutung der mittelalterlichen Kathedralkirchen in säkularisierter Weise übernommen haben[27].
c) Die Idee des erforschenden Experimentierens, wie sie oben bereits erläutert wurde. Hiermit kommt eine originelle Grenzüberschreitung der herkömmlichen Missionsauffassung in das Blickfeld, nämlich die Aussöhnung von

Soziologie und Theologie auf dem Missionsfeld. Mission und soziologische Forschung gelten als parallel erfolgende Funktionen.

d) Die Idee totaler Laienemanzipation, d. h. die Verwirklichung der These, daß ein theologisch gebildeter Laie einen Pfarrer mehr als nur zu ersetzen vermag.

Mit dieser Feststellung machen die „Associates" den Theologen einen entscheidenden Vorwurf hinsichtlich deren Passivität im sozialethischen Handeln und versuchen, diese Schwäche durch die Einführung einer aktionstheologischen Trilogie zu überbieten:

a) Die *Theologie* sozialen Wandels trägt zum Verständnis von Schrift und Tradition bei, d. h. sie gibt die Kenntnis davon weiter, in welcher Weise das Handeln Gottes in der bisherigen Geschichte beurteilt wurde.

b) Die *Soziologie* sozialen Wandelns, gegründet auf empirischer Forschung dessen, was sich ereignet, wenn Gruppen zusammentreten (Gruppendynamik); darüber hinaus gibt diese Forschung über Strukturen, Rollenverteilung und Sozialsysteme in der Stadt Aufschluß.

c) Der *Dienst* sozialen Wandels besteht in der Hingabe der Menschen aneinander durch praktische Erweise tätiger Liebe und Hilfe füreinander.

Wie sieht dieser theoretische Ansatz in der praktischen Durchführung aus? Wie geht dieses Pfarrer- und Laienteam in Philadelphia operativ vor?

Anfang 1968 umfaßten die „Associates" 60 Mitarbeiter. Sie staffelten sich in drei Kategorien mit unterschiedlichen Funktionen:

1. Die „Stadtagenten" (urban agents): Fünf Pfarrer, die mit dem administrativen Ablauf von MAP betraut sind und außerdem als „fliegende Reporter" überall dort auftreten, wo wichtige und kommunalpolitische und gesellschaftliche Vorgänge in Philadelphia anstehen. Sie nehmen Kontakt mit den Verantwortlichen auf und lassen sich eingehend informieren.
2. Die „Arbeiterpriester" (worker minister): Fünf bis zehn junge, gerade examinierte Theologen, die in städtischen Körperschaften und Organen angestellt werden. Sie treffen sich regelmäßig mit ihren Kollegen von MAP zum Erfahrungsaustausch.
3. Die „Laienbeigeordneten" (lay associates): Etwa 50 Laien, die aus allen möglichen Berufssparten kommen und zu dem ökumenischen Aspekt in der Zusammensetzung von MAP den berufspluralistischen hinzufügen.

Diese rund 60 Leute haben sich unter Pfarrer Morikawas Führung die Aufgabe gestellt, die für Philadelphia dringend anstehenden Probleme anzuvisieren und Erkundigungen darüber einzuholen, nach welchen Gesichtspunkten kommunalpolitische Entscheidungen getroffen werden, sowie Vorschläge zu unterbreiten, wie die auf der Ebene einer modernen Großstadt arbeitenden

Institutionen ihrer „von Gott gegebenen Rolle in unserer Gesellschaft"[28] gerecht werden können. Die Frage erhebt sich jetzt, wie das Zusammenspiel dieser drei genannten Mitarbeitergruppen praktisch aussieht.

Auf einer Übersichtskarte Philadelphias, die in Pfarrer Morikawas Büro hängt, sind 7 Arbeitsbereiche abgesteckt: Industrie und Handel, ökologische Entwicklung (die physischen Veränderungen Philadelphias), Kunst und Bildung, Gesundheit, Kommunikationsmittel, soziale Organisationen sowie Politik und Regierung. Folglich haben die „Associates" ihre Arbeit in 7 Sektoren aufgeschlüsselt, in die sogenannten „Sektorengruppen", wobei jede dieser Gruppen einen „Stadtagenten", ein oder zwei „Arbeiterpriester" und eine größere Anzahl von Laien hat. Zweimal im Monat treffen sich die Beteiligten, um ihre Erfahrungen auszutauschen und sich von hinzugezogenen Fachleuten bei der Ausarbeitung von Lösungsvorschlägen beraten zu lassen. Bei Erörterungen von Arbeitserfahrungen in den säkularen Institutionen der Stadt ist die sozialethische Orientierung ausschlaggebend. Oder in Jitsuo Morikawas Worten: „Jede Institution sieht sich von der Frage konfrontiert: Wozu existieren wir? Wozu stellen wir z. B. Chemikalien her, erziehen wir Kinder, bauen Straßen, wählen Offizielle, üben Arbeitskontrolle aus und richten soziale Dienstleistungen ein?"

Neben diesen „Sektorengruppen" veranstaltet MAP einmal jährlich ein stadtweites Symposium, das den Arbeitstitel „Sachpraktikum" (issue workshop) trägt. Eine dieser Zusammenkünfte hatte Fragen der Mitbestimmung zum Thema. Zu diesem Symposium wurden Fachleute eingeladen, deren Voten zu Bürgeraktionen, von MAP eingeleitet, beigetragen haben. Eine dritte, mit MAP verbundene Arbeitsstruktur ist die „Forschungs-Einsatzgruppe" (research task force)[29]. Dazu wendet sich MAP an Universitätsinstitute, um Forschungsteams als Faktensammler auf anstehende Probleme anzusetzen. Die bei MAP mitarbeitenden Laien sind erfreulicherweise keine engstirnigen „Fachidioten", sondern sie bringen auch fundierte Kenntnisse in der Theologie mit. Die meisten können Bonhoeffer genauso präzise zitieren wie den Dow Jones[30].

Jedes MAP-Mitglied ist dazu aufgefordert, seine eigenen Methoden für sein „Laienapostolat" am Arbeitsplatz zu entwerfen. In der Sektorgruppe Industrie und Handel z. B. umreißt jeder Teilnehmer seine berufliche Situation und die Funktionen seiner Position. Im Gegenzug bringen die anderen ihre Anregungen und Verbesserungen ins Gespräch. Auf diese Weise reflektieren und diskutieren Laien in Schlüsselpositionen ihre christliche Verantwortung am Arbeitsplatz. „Action-research" vollzieht sich also durch die Reflexion über die gesammelten Erfahrungen engagierter Christen am Arbeitsplatz sowie über die Aktionen von MAP-Mitarbeitern auf einem der sieben Sektoren. „Forschung" (research) kommt zustande durch Reflexion über die beruflichen Erfahrungen von MAP-Leuten.

Ganz konkret stellt sich die Aufgabe für die „Associates" folgendermaßen: Da ist Norm Harberger, Personalchef bei Rohm and Haas in Philadelphia. Er zweigt wöchentlich 5 Stunden von seiner freien Zeit für Zusammenkünfte mit MAP-Mitgliedern ab. Sein Laienapostolat und damit sein theologisches Mandat als „Associate" sieht er folgendermaßen: „Mein Beruf erfordert es, daß ich für meine Firma den höchstmöglichen Ertrag aus ihren Investitionen in Personalkräften heraushole. Wenn ich das gewissensmäßig nicht akzeptieren könnte, sollte ich nicht diese Position bekleiden. Innerhalb dieses Rahmens jedoch bieten sich mir große Möglichkeiten, die Arbeitsbedingungen zu verbessern, nämlich durch die Art und Weise, wie Arbeit menschlicher gestaltet werden kann."[31] Diese Äußerung eines Laien in Philadelphia zu der koordinierenden und reflektierenden Tätigkeit der „Associates" ist ein gutes Beispiel, wie die Forderungen nach der „weltlichen Existenz des Christen" heute praktiziert werden kann.

Schließlich ist noch die public-relation Funktion von MAP zu erwähnen. Was tun mit den angestellten und abgewogenen Erfahrungen? Im Englischen nennt man die bisher beschriebene Tätigkeit der „Associates" das „pooling of experiences". Als letzter Schritt folgt nun die „Feed-back"-Funktion, die Information aller Interessenten im kirchlichen Raum von Philadelphia, also gewissermaßen die „Rückerstattung" der von den Denominationen geleiteten finanziellen Zuschüsse in Form von Vorschlägen für ihre künftige kirchliche Arbeit. Folglich konnte MAP zwischen April 1966 und September 1967 insgesamt 150 Informationsabende in Gemeinden und vor Denominationsausschüssen verbuchen. „In den Institutionen unserer Stadt konnte sich bereits eine neue Form christlichen Laienapostolats durchsetzen", kommentierte einer der „Associates" die bisherige Tätigkeit. In der Tat hat die in Philadelphia geleistete Arbeit eine große Anziehungskraft in der jüngsten amerikanischen Kirchenreform nach sich gezogen.

Zusammenfassung

MAP ist der erfolgreiche Versuch von 4 amerikanischen Denominationen, das Laienapostolat in den säkularisierten Institutionen einer Großstadt mit einem neuen Inhalt zu versehen. Gleichzeitig ermöglicht die Operationsweise von MAP die heute so entscheidende Zusammenarbeit von Laien und Theologen in einem Team mit den drei Mitarbeiterkategorien: Stadtagenten, Arbeiterpriester und Laienbeigeordnete. Die vorherrschende Methode ist „erforschendes Experimentieren" (action-research), d. h. in einem festen Turnus wiederkehrende Reflexion über Einzelerfahrungen am Arbeitsplatz und über gemeinsame Aktionen. MAP experimentiert mit neuen Formen und erforscht gleichzeitig die Voraussetzungen hierzu. MAP versteht sich nicht als den vorübergehenden Versuch, auf überparochialer Basis die Möglichkeiten kirchlicher Arbeit in der Groß-

stadt zu sondieren, sondern mit den Worten ihres Direktors „erforschendes Experimentieren (action research) als den *normativen* Stil oder die Struktur kirchlicher Mission" zu praktizieren. Die Mitarbeit in MAP führt zur Laizierung des Theologen und zur Theologisierung des Laien. Abgesehen von strukturellen Unika ist MAP außerdem ein mustergültiges Beispiel der ökumenischen Zusammenarbeit zwischen den Kirchen.

Übertragungsmöglichkeiten

Die wachsende Bedeutung der Stadtgesellschaft für die kirchliche Arbeit macht die Erfahrungen von MAP aus mehreren Gründen auch für nicht-amerikanische Kirchen bedeutsam:

1. Die Erkenntnis empirischer kirchlicher Situationserforschung (action-research) in ihrer Notwendigkeit für eine nüchterne Selbsteinschätzung der Theologen von ihrer Arbeit. Dies ganz besonders, wenn Situationserforschung und Experimentieren mit neuen kirchlichen Formen Hand in Hand gehen.

2. Die Hinwendung zu städtischen Institutionen als kirchlicher Tätigkeitsbereich. Damit haben die „Associates" den wachsenden Einfluß von Institutionen auf die physikalische und kulturelle Infrastruktur einer modernen Großstadt erkannt und die Notwendigkeit, diese Situation theologisch zu reflektieren.

3. Die Durchführung vorbildlicher Zusammenarbeit zwischen Laien und Theologen auf ökumenischer Basis. Zugleich ist die von einzelnen MAP-Mitgliedern geleistete Arbeit als Verwirklichung der landauf, landab erhobenen Forderung nach einem zeitgemäßen Laienapostolat anzusehen.

Obwohl es bei uns in Deutschland bereits Versuche gibt, im Rahmen der Industriemission mit Laien über ihre Erfahrungen am Arbeitsplatz zu sprechen, ist das größere Plus, das für MAP angeführt werden darf, die *systematische* Beteiligung von Laien an der Kirchenreform. MAP ging von Anfang an davon aus, daß die (in den oben dargelegten drei Punkten) Erforschung von Möglichkeiten kirchlicher Arbeit in der Metropolis sowie ihre Verwirklichung nur in einem glänzend organisierten und stark strukturierten Zusammenarbeiten aller Beteiligten möglich ist. Glücklicherweise gibt es in der Ökumene kein Copyright für gute Ideen, womit es Kirchen außerhalb Amerikas ohne weiteres möglich ist, die Ergebnisse von Philadelphia hinsichtlich ihrer Anwendung bei uns kritisch zu prüfen.

Allerdings stellen sich bei uns beträchtliche technische Probleme ein. Wer gibt das Geld? Woher das erforderliche Personal nehmen? Zum ersten wäre zunächst zu bemerken, daß in katholisch-protestantischer Zusammenarbeit ein Geldbetrag in der Höhe von DM 500 000 pro Jahr aufgebracht werden könnte[32], denn mehr als diese Summe hat auch das Projekt in Amerika nicht verschlungen. Schwieriger ist schon die Personalfrage. Die kirchliche Arbeit in einer deutschen

Großstadt wird wohl kaum 6 Theologen für eine hauptamtliche Tätigkeit dieser Art von einer Landeskirche freigestellt bekommen. Wenn das auch nicht geht, müßten doch wenigstens zwei Hauptamtliche als theologische Verantwortliche des Teams zu bekommen sein. Blieben noch die nebenamtlichen Assistenztheologen, die in Philadelphia „worker minister" heißen. Bei gutem Willen wäre auch dieses Problem zu lösen. Es ließen sich bestimmt genügend Kandidaten für ein Spezialpraktikum[33] in städtischen Institutionen und Betrieben finden, die eine bestimmte Anzahl von Arbeitsstunden beim Rundfunk, einer Zeitung, im Rathaus, beim Management einer großen Firma, bei einer Werbeagentur oder sonstwo beschäftigt werden und nach Arbeitsschluß mit Kollegen, den Laien, in eine Nacharbeit der Erfahrung treten können.

Blieben noch die Laien. Wer ist bereit, drei oder vier Stunden seiner Freizeit pro Woche für die Mitarbeit in einem solchen Team abzuzweigen? Der Verfasser glaubt, daß das nur eine rhetorische Frage ist. Für eine gut begründete und hinreichend strukturierte neue kirchliche Aufgabe ließen sich wahrscheinlich mehr Freiwillige gewinnen, als die Theologen oft zuzugestehen bereit sind. Häufig sind Engpässe in der Kirchenreform nur deshalb aufgetreten, weil Theologen den Laien nichts mehr zutrauen.

c) „Evangelische Arbeiterpriester": Ecumenical Associates of Lansing (Michigan)

Das Wort „Arbeiterpriester" wird zunächst nur verwirren, zumal wenn damit eine unevangelische Charakterisierung der Pfarrerfunktion, eine Rekatholisierung gewissermaßen, vorgenommen zu werden scheint. Aber diese Bedenken sind nicht berechtigt. Ganz im Gegenteil haben die Erfahrungen in der katholischen Kirche dem Arbeiterpriestertum ein so positiv geprägtes Image verliehen, daß auch in der protestantischen Kirche dieser Sprachgebrauch ratsam ist. Außerdem haftet dem Begriff „Arbeiterpriester" eine Komponente an, die heute wichtig geworden ist: die soziologische. „Arbeiterpriester" drückt die Funktion des Pfarrers in seiner Beziehung zu einem bestimmenden sozialen Kontext aus: die Welt der Arbeit. „Evangelische Arbeiterpriester" wären dann protestantische Theologen, die den Pfarrdienst in einem bestimmten Berufsbereich dem Pfarrdienst in der Gemeinde vorziehen.

Bei der Diskussion über die Struktur der Kirche der Zukunft wird auch das Selbstverständnis des Pfarrers einer gründlichen Neubesinnung unterworfen. Können wir ernsthaft von Mission sprechen, ohne die Beschäftigung des Pfarrers in nicht-kirchlichen Berufen auszuklammern? In anderen Worten: Es geht um die Überlegung, inwieweit kritisch erfolgende Übertragungen des Arbeiterpriestertums aus der katholischen Kirche die protestantische Kirchenreform beleben kann[34]. Kann sich der Pfarrer heute noch erlauben, den ganzen Tag über

ausschließlich für die Verwaltung eines Gemeindeapparates da zu sein, der immer weniger beansprucht wird? Oder soll er nicht gerade dort seinen Dienst versehen, wo sich Christen heute die meiste Zeit über aufhalten, nämlich am Arbeitsplatz?

Neben diesem kritischen Hinterfragen des Pfarrerselbstverständnisses wirft die Diskussion über das Arbeiterpriestertum erneut die Frage auf, welche Kanäle der Kommunikation die Kirche zum „technologischen Proletariat"[35] unterhält. Das vor mehreren Jahren eingeführte katholische Arbeiterpriestertum gewinnt deshalb hier über die Industriemission — als die Variante in der evangelischen Kirche — neue Aktualität, wenn nach seiner authentischen Form in einer inzwischen fortgeschritteneren Industrialisierung des Arbeitsprozesses gefragt wird. Oder will sich die Kirche darin erneut schuldig machen, daß sie das neue, das technologische Proletariat, negiert?

Die in den USA und bald auch in den restlichen Industrienationen zur Herrschaft gelangte Technologie hat die ehemaligen Klassengegensätze stark nivelliert. An die Stelle der Entfremdung aufgrund der Arbeitsteilung ist die Entfremdung durch Verantwortungsabbau getreten. Pfarrer Paradise von der „Boston Industrial Mission" machte dazu folgende Beobachtung: „Unter den Mitarbeitern der Computorindustrie traf ich viel Unzufriedenheit über ihre Beschäftigung an, obwohl sie Spaß daran hatten und sie echtes Interesse zeigten. Der Grund ihrer Unzufriedenheit war die Resignation darüber, daß ihre Tätigkeit wenig Einfluß auf die anstehenden sozialen Probleme hat."[36] Ein neu verstandenes Arbeiterpriestertum versucht hier zu vermitteln.

Noch eine Anmerkung zum Unterschied zwischen einer Struktur, wie sie die „Metropolitan Associates of Philadelphia" aufweisen und dem im folgenden angeführten Beispiel. MAP weist zwar ansatzweise die Form des „Arbeiterpriestertums" auf, z. B. in der Bereitschaft einiger ihrer Theologen, eine Zeitlang in säkularen Berufen zu arbeiten. Das folgende Modell jedoch, die „Ecumenical Associates of Lansing"[37], haben die oben skizzierte Neuinterpretation des Arbeiterpriestertums systematisch im Regierungs- und Parlamentsbereich zu verwirklichen gesucht. Dazu gehört, daß sich der Theologe im Sinne seiner neuen Arbeitsumwelt „umfunktionalisieren" läßt, was im Falle von EAL bei einem dreijährigen Praktikum bei Regierungsstellen in Michigan erfolgt.

East Lansing ist der Sitz der Regierungsstellen des Bundesstaates Michigan. Zu Beginn des Jahre 1967, als die „ökumenischen Assoziierten" ihre Tätigkeit aufnahmen, versicherte Gouverneur Romney sogleich, dem geplanten Experiment jede nur mögliche Unterstützung zukommen zu lassen. Das gesamte Unternehmen verläuft in drei Phasen (z. Zt. ist der letzte Abschnitt erreicht):

1. *Erstes Jahr:* Sammlung von Erfahrung als Praktikant bei Regierungs- und Parlamentsstellen.

2. *Zweites Jahr:* Einrichtung von Arbeitsgruppen, zusammengesetzt aus Leuten, die im Bereich der Öffentlichkeit arbeiten. Diese Gruppenarbeit soll die ethischen Probleme, die im Zusammenhang mit politischer Betätigung auftreten, erörtern.

3. *Drittes Jahr:* Anfertigung von Arbeitsmaterial für Seminare über politisch-ethische Fragen in den Gemeinden sowie die Ausbildung von interessierten Theologen im Regierungs- und Parlamentsbereich (Praktika) zur Übernahme politisch-bewußtseinsbildender Tätigkeit in den Ortsgemeinden.

Schon kurze Zeit nach der Aufnahme des Experiments konnte man im Büro des Gouverneurs Pfarrer Charles Millar begegnen, der sich dort in seine neue Funktion einarbeitete. Zur gleichen Zeit absolvierte sein Kollege ein „Parlamentspraktikum", das ihn mit den Abgeordneten beider Häuser in Kontakt brachte.

Strukturell handelt es sich bei EAL um ein Studien- und Konsultationsteam von 2 Pfarrern, die als Kontaktpersonen (Vermittler) zu den politischen Entscheidungsinstanzen des Bundesstaates Michigan berufen sind. Ihnen ist aufgetragen, mit den Vertretern der Exekutive und Legislative Verbindungen aufzunehmen mit der Absicht, bei Politikern und den Vertretern der Kirchen das Verständnis ihres jeweiligen Öffentlichkeitsauftrages zu vertiefen, oder, wo nötig, überhaupt erst zu wecken. Im Hinblick auf die Anwendung der Erfahrungen in der Gemeindearbeit jener 4 Denominationen, die sich in der Finanzierung dieses 200 000 Mark Experimentes (im Etatsjahr 1967) geteilt haben, sollen die beiden Pfarrer unter anderem einen Informationsdienst aufbauen, um anderen bei der Wahrnehmung ihrer staatsbürgerlichen Verantwortung in öffentlichen Angelegenheiten nach Kräften zu helfen. Obwohl die Beauftragten ihre sozialethischen Vorstellungen bei geeigneten Gelegenheiten in Gesprächen mit den Politikern zum Ausdruck bringen, verhalten sie sich jedoch in parteipolitischer Hinsicht neutral. Außerdem mußten sie die Versicherung abgeben, keinen Lobbyismus zu treiben oder Regierungs- und Parlamentsstellen nach dem Muster der Interessenverbände zu beeinflussen.

Wie bereits erwähnt, ist das Gesamtprojekt in drei Phasen eingeteilt. Während des ersten Abschnitts (1967) nahmen die beiden Pfarrer an einer Reihe von Praktika teil. Wer die verhärtete Front zwischen Kirchen und Staat in Deutschland kennt, für den mag es unwahrscheinlich klingen, daß der Gouverneur einem der beiden Theologen die Erlaubnis erteilte, für die Dauer von drei Monaten in seinem Büro zu arbeiten. Pfarrer Millar, der sich dafür freistellen ließ, bekam auf diese Weise aus erster Hand Kenntnisse über Vorgänge und Personen, die bei politischen Entscheidungen eine wichtige Rolle spielen. Im Sommer derselben Legislaturperiode hatte sein Kollege, Pfarrer Richardson, Gelegenheit,

im Rahmen eines ebenfalls vierteljährlichen Praktikums in beiden Häusern des Parlaments die Legislative bei der Arbeit kennenzulernen.

Nach diesen Anfangskontakten nahmen die beiden zu Beginn der Parlamentsferien 1967 Gespräche mit leitenden Angestellten der einzelnen Verwaltungsabteilungen der Bundesstaatenregierung auf (entspricht in Deutschland Ministerien der Länder). Nach dieser Stippvisite im administrativen Bereich einer Regierung folgte das Studium der pressure groups, da zur Berücksichtigung aller Faktoren, die heute beim Zustandekommen von politischen Entscheidungen ins Gewicht fallen, auch die Kenntnis der Praktiken der Interessenverbände gehört. Um die Erfahrungen ihres „politischen Pfarrdienstes" im ersten Jahr abzurunden, machten die finanzierenden Kirchen den beiden Theologen zur Auflage, an der Universität von Michigan Vorlesungen und Seminare in politischer Wissenschaft zu belegen. Alles zusammengenommen verfügten die Pfarrer am Ende des ersten Jahres über ausreichende Kenntnisse der politischen Wirklichkeit, daß sie die nächste Phase des Gesamtprogramms einleiten konnten.

Der zweite Abschnitt begann im Januar 1968 und erstreckte sich über das ganze Jahr. Neben der Ausweitung und Vertiefung angeknüpfter Kontakte stand jetzt die Einrichtung von Studien- und Diskussionsgruppen im Vordergrund. Politische Schlüsselpersonen wurden zur Teilnahme an den Gesprächen in den kleinen Gruppen (small groups) eingeladen. Den Pfarrern fiel dabei die Aufgabe zu, den geeigneten Personenkreis zusammenzustellen und die entsprechenden Gesprächsformen zu entwickeln. Neben dieser kommunikationsfördernden Tätigkeit begannen die Pfarrer damit, Studienmaterial für die politische Gruppenarbeit in den Ortsgemeinden auszuarbeiten.

Diese Information der Gesamtkirche über Erfahrungen in einem spezifischen Tätigkeitsbereich wird im dritten Jahr (1969) vorherrschend sein. Die beiden Pfarrer werden durch Vorträge und Veröffentlichungen gewissermaßen zu Propagandisten einer neuen Epoche der Kommunikation zwischen Gemeinde und Regierungsbereich. Ergänzt wird diese public relation Funktion durch die Einrichtung von Praktika für andere Theologen und Laien, die den Regierungs- und Parlamentsbereich kennenlernen wollen. Schließlich ist noch geplant, Theologiestudenten während ihrer theoretischen Ausbildung in diesen neuen Arbeitsbereich der Kirche einzuführen. Solche Praktika sind sogar von der Theologischen Fakultät (Divinity School) der Universität von Chicago als Teil eines neuen Doktorprogramms in Betracht gezogen worden. Es ist daran gedacht, Doktoranden, die sich auf die Übernahme spezifischer kirchlicher Dienste im Öffentlichkeitsbereich vorbereiten, im vierten Jahr des Doktorprogramms an einem Praktikum im Regierungs- und Parlamentsbereich teilnehmen zu lassen.

Im Anschluß an dieses dreiphasige Projekt, das mit dem Ende des Jahres 1969 abgeschlossen sein wird, ist eine gründliche Auswertung vorgesehen, die wahr-

scheinlich vom „Center for the Scientific Study of Religion" der Universität von Chicago vorgenommen wird. Aufgrund des Gutachtens werden die beteiligten Denominationen entscheiden, ob es bei diesem einmaligen Experiment bleiben soll oder ob daraus eine feste Form kirchlichen Dienstes im Öffentlichkeitsbereich entwickelt werden kann.

Zusammenfassung

Die „Ecumenical Associates of Lansing" repräsentieren ein Modell kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit auf dem Sektor von Regierung und Parlament. Da es sich hierbei gleichzeitig um die Umfunktionalisierung der herkömmlichen Pfarrer-Rolle handelt, ist auch im Protestantismus die Diskussion um ein „evangelisches Arbeiterpriestertum" erneut eröffnet worden. Die durch die Herrschaft der Technologie modifizierte neue „proletarische Situation"[38] macht die Entwicklung eines Arbeiterpriestertums neuen Gepräges attraktiv.

Im Fall von EAL versehen zwei Pfarrer für drei Jahre ihren Dienst unter Politikern aller Regierungs- und Parlamentszweige. Sie haben das Allerheiligste mit dem Büro des Gouverneurs, den Altar mit der Galerie im Parlament und die Predigt mit Formen kontinuierlicher Kommunikation vertauscht. Methodisch gingen sie dabei so vor, daß auf anfängliche Praktika die stufenweise erfolgende Strukturierung selbständiger Aktivitäten erfolgte (Dialoggruppen, Anleitung anderer in Praktika, Herstellung von Studienmaterial). Diese in Michigan durchgeführte Pionierarbeit ist nicht als verlängerter Arm der kirchlichen Institution im Politischen zu verstehen, sondern als die Eruierung neuer Formen evangelischen „Arbeiterpriestertums".

Anwendungsmöglichkeiten

In Deutschland bietet sich als Rahmen für eine ähnlich strukturierte Arbeit die Ebene der Landesregierungen, wenn nicht sogar der Bundesregierung, an. Im Gegensatz zu den USA stehen jedoch einem solchen Versuch erhebliche Vorurteile entgegen. Auf der Seite der Kirche eine noch immer ungebrochene Reserve gegenüber konkreter Mitbeteiligung an politischen Aufgaben, auf der Seite von Politikern die Furcht davor, die Kirche wolle durch Hintertüren ihre traditionellen lobbyistischen Gelüste befriedigen. Der Abbau dieser Kommunikationsbarrieren wird deshalb eine unabdingbare Voraussetzung jeder späteren experimentellen Arbeit im Regierungs- und Parlamentsbereich sein.

Am aussichtsreichsten für erste Versuche erscheint eine Landesregierung, zumal deren politischer Verantwortungsbereich ja in den meisten Fällen mit den Jurisdiktionsgrenzen einer Landeskirche zusammenfällt. Ein oder zwei delegierte Pfarrer oder theologisch gebildete Laien müßten Kontakt mit Regierungsstellen aufnehmen. Ein Arbeitsausschuß von Politikern und Theologen würde

daraufhin Einzelheiten der praktischen Durchführung erörtern. Dabei sollte man auf Erfahrungen in anderen Ländern, besonders den USA, zurückgreifen.

Für den Fall, daß ein modus operandi ausgearbeitet werden kann, ist die Zusammenarbeit mit der jeweiligen Evangelischen Akademie nötig, deshalb, weil die Verkündigungsarbeit im Regierungs- und Parlamentsbereich nur die eine Seite ist. Die andere ist eine umfassende Informationstätigkeit der Gemeinden (Feed-Back Funktion) über Fragen der politischen Ethik. Ein Versuch mit diesem Modell wäre also sowohl verkündigungsspezifische wie gesamtkirchliche Arbeit.

III. *Die nächsten Schritte in der deutschen Kirchenreform*

Zunächst einmal: Ganz im Gegensatz zu den USA wird Kirchenreform in Deutschland nur die Reform der Gesamtkirche sein können und nicht bloß die Reform der Gemeinde. Solange Bürokratien, wie es Kirchenleitungen bei uns nun einmal sind, starke Einwirkungsmöglichkeiten auf den Reformkurs in den einzelnen Parochien haben, wird die Reform der Einzelgemeinde und die der Gesamtkirche möglichst parallel erfolgen müssen.

Folglich wird es taktisch am klügsten sein, in der Kirchenreform nicht von Einzelschritten, sondern von Doppelschritten zu sprechen: Auf jeden Strukturschritt „unten" erfolgt ein Strukturschritt „oben". Wer drei oder mehr Schritte in der Gemeindereform macht, ohne durch Teams, theologische Interessenverbände und Synodalausschüsse die gleiche Anzahl von Schritten in der Umfunktionalisierung innerhalb der Kirchenleitung zu veranlassen, gleicht dem törichten Hasen, der sich zwischen den Furchen totrennt, weil er von zwei fußlahmen Igeln systematisch ausgezehrt wird. Das heißt nicht, daß die Kirchenleitung eo ipso der erklärte Feind der Kirchenreform ist. Es soll lediglich angedeutet werden, daß die realistisch vorgenommene Erneuerung der Kirche janusgesichtig sein muß: Eines dem Experimentierfeld der Gemeinde zugewandt, das andere der kirchlichen Bürokratie, wo die personellen Entscheidungen hinsichtlich der Auswahl von reformfreudigen Pfarrern erfolgt. Genügend Beispiele zeigen, daß eine Kirchenleitung durch geschickte Personalpolitik Ansätze progressiver Reformarbeit im Keim ersticken kann. Diese Dialektik einer janusgesichtigen Taktik haben große Teile der kritischen Studentenschaft übrigens nie richtig begriffen, die nach all-out Revolution rufen; nach dem ersten Schock, der dem Establishment in Universität und Gesellschaft im ersten Augenblick in die Glieder gefahren war, besann es sich schnell wieder, um festzustellen, daß die Knie zwar schlotterten, die Standfestigkeit jedoch erhalten geblieben war. Darauf waren die Reformbeflissenen nicht vorbereitet, weil sie *nur* Macht von unten praktizieren wollten.

Kirchenreform ist also in Deutschland neben der Strukturreform „unten" zugleich auch Bürokratiereform (Personalreform) „oben". Diese Verflechtung macht

es übrigens schwierig, ja illusionär, amerikanische Reformansätze in Deutschland einfach naiv durchzuziehen. In den USA kann die Reformarbeit sehr oft noch von einem einzelnen in die Wege geleitet werden[39]. In Deutschland wäre das nicht nur bedauerliche Kraftverschwendung, sondern geradezu dilettantisch, denn bei der erwähnten Verflechtung der Reformproblematik bedarf es eines umfassenden Teams von Theologen und Laien, um effektiv vorzugehen. Auf jeden Strukturansatz soll nämlich ein kirchenpolitischer Ansatz erfolgen. Praktisch heißt das, die Bedeutung der Synoden für die Gesamtreform zu erkennen.

Nach allem bisher Gesagten ergeben sich nach Ansicht des Verfassers folgende Schritte in der deutschen Kirchenreform:

1. Umstrukturierung der Ortsgemeinde

Klingt es zu hart, wenn gefordert wird, die traditionelle Ortsgemeinde als homogener Block muß in mehrere kleine Einheiten aufgefächert werden? Dies ist besonders bei der wachsenden Bedeutung der kleinen Gruppe (small group)[40] auf allen Gesellschaftsbereichen erwägenswert. Statt der auf ein zentral gelegenes Gebäude konzentrierten homogenen Parochie wird es in Zukunft flexible und dynamische Gruppen von Christen geben müssen, die authentische Formen der Versammlung, vielleicht sogar des Zusammenlebens, entwickeln. In der herkömmlichen Terminologie gesprochen: Die Renaissance der Hauskirche steht bevor, ja diese Entwicklung drängt sich soziologisch geradezu auf. Leider ist über die *Chancen der Hauskirchenstruktur in einer Periode wachsender Bedeutung der Kleingruppe* noch nicht genügend gearbeitet worden.

Trotzdem braucht die Parochie dann noch nicht die Summe von Hausgemeinden zu sein. Vielmehr ist es so wie Lohse[41] bei seiner Befragung von Gemeinden einmal zur Antwort bekam: „Die kleinen Kreise sind die lebendigen Zellen in einer anonymen Mammutgemeinde; in ihnen wird der einzelne angesprochen und findet einen persönlichen Kontakt." Es gilt, diese Einsicht systematisch zu reflektieren und für die Gemeindearbeit auf breitester Ebene fruchtbar zu machen. Aber nicht nur vom Standpunkt des „personality growth" aus, d. h. der Entfaltung der Persönlichkeit, wie das in der amerikanischen Kleingruppenarbeit so nachdrücklich betont wird. Die kleine Gruppe gewinnt auch erhöhte Bedeutung zu einem Zeitpunkt, wo die Predigt, kommunikationswissenschaftlich gesehen, einem spürbaren Effektivitätsverlust ausgesetzt ist. Die Monologform der Predigt wird sich nicht mehr lange halten, zumal erwiesen ist, daß der Lerneffekt beim Kommunikationsvorgang (Feed-Back) im dialogisch ausgerichteten Kleinkreis am größten ist.

Um die kleine Gruppe jedoch vor der „splendid isolation" zu bewahren, ist hier und da die Zusammenkunft aller in Hauskirchen zusammengefaßten Christen zu einem gemeinsamen Gottesdienst oder Caucus unabdingbar. Die Ein-

heit der Gemeinde wäre so trotz strukturellem Pluralismus gewahrt. Diese Kleingruppen (Hauskirchen) würden selbstverständlich auch sozialethisch aktiv werden. Somit wäre die Kombination Reflexion-Aktion strukturell gut in die Praxis der Gemeindearbeit überführt. Der Verfasser glaubt, daß Moltmanns Forderung einer „Exodusgemeinde" oder Cox' Drängen auf die „Diasporakirche" nur durch die Anwendung dieser Strukturen vom verbalen Postulat in die Wirklichkeit überführt werden kann. Daß solche Kleingruppen auch neues politisches Ferment in den apathischen Bürgergemeinden sein können, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden. Ein erfolgreiches Modell dieser parochialen Kleingruppenstruktur liegt in dem oben erwähnten Emmaushaus in New York vor[42].

Mit den Reformen auf parochialer Ebene kündigt sich sogleich auch die Notwendigkeit der Reform „oben" an, dort, wo über die Fortführung oder Erstickung von Experimenten entschieden wird, in der Kirchenleitung. Korrespondierendes Vehikel der Gemeindereform wird deshalb die Demokratisierung der Synode sein, die wiederum die Kirchenleitung kontrollieren soll.

2. *Die Bedeutung der Synode*

Zahlreiche Theologen geben neuerdings zu bedenken, die Synode sei etwas anderes als ein Parlament. „Es ist unendlich schwer, in einer Kirche zu scheiden zwischen Fragen der Organisation und der Theologie", schrieb Jörg Zink neulich[43]. Das mag schon stimmen. Nur ist das kein stichhaltiger Einwand gegen Versuche, eine Synode zu demokratisieren, d. h. die parlamentarischen Spielregeln auch auf die höchste kirchliche Vertretung anzuwenden. Was spricht dagegen, wenn eine Synode als Legislative die von ihr zu bestimmende Kirchenleitung als Exekutive genauestens kontrolliert und Rechenschaft verlangt? Bei den nächsten Schritten in der deutschen Kirchenreform wird deshalb der Synode große Bedeutung zufallen als Schrittmacher von Strukturmaßnahmen „unten".

Die Umstellung der Synode von einem Akklamationsorgan zu einem arbeitsfähigen Kirchenparlament wird zwangsläufig mit sich bringen, daß eine Synode häufiger als zweimal im Jahr zusammentritt. Gegenwärtig liegt noch zu stark die Betonung auf dem Repräsentationscharakter einer Synode als einer Vertretung, die die Kirche in ihrer Einheit zur Schau stellt. Eine weiter oben bezeichnete Kirchenreform hätte deshalb die Kombination des Repräsentationscharakters mit dem parlamentarischen Arbeitssystem auf der Ebene einer Synode zur Voraussetzung. Übrigens wird bei amerikanischen Denominationen und in der Ökumene erfolgreich mit dem demokratisch-parlamentarischen System gearbeitet, wenn es um die Gesamtwillensbildung geht.

Parochie und Synode. Auf diese beiden Ebenen sollte sich in Zukunft die Kirchenreform *gleichzeitig* konzentrieren. Dieser parochial-synodale Charakter

unterscheidet die deutsche Kirchenreform grundlegend von amerikanischen Ansätzen. Alle uns von dort her zugetragenen Neuerungen sind also auf ihre Übertragbarkeit in dieser durch die spezifische Verflochtenheit der Komponenten gekennzeichneten deutschen Situation hin zu prüfen.

In diesem Zusammenhang wäre die Errichtung eines *Instituts für Kirchenreform der EKD* sehr wünschenswert. Obwohl Kirchenreform in den letzten Jahren zum beherrschenden Thema geworden ist, hat sich noch niemand erfolgreich für eine solche zentrale Forschungsstelle verwendet. Andere Länder sind uns hierin voraus. In den USA ist im Sommer 1968 eine zentrale Materialsammelstelle für praktische Ansätze in der Kirchenreform in New York eingerichtet worden[44]. In Rom ist auf katholischer Seite etwas Ähnliches entstanden[45]. Warum ist nicht auch bei uns ein Institut möglich, das Sammelstelle deutscher und ökumenischer Modellbeispiele der Kirchenreform sowie Forschungsstelle zugleich ist? Um die Kosten dafür zu verteilen, bietet sich ein katholisch-evangelisches Gemeinschaftsprojekt an[46]. Damit wäre es uns möglich, den experimentellen Elan systematisch zu reflektieren.

ANMERKUNGEN

[1] Eine nahezu erschöpfende Bibliographie über die verschiedenen Ansätze bietet Gabriel Fackre: *The Crisis of the Congregation* in: Voluntary Associations. Essays in Honor of James Luther Adams, Richmond (John Knox Press), 1966, S. 276–297. Der bisher erfolgreichste Versuch einer Systematisierung ist das Buch von Richard E. Moore und Duane L. Day: *Urban Church Breakthrough*, New York (Harper und Row), 1966. Ein weiteres, sehr hilfreiches Buch ist *Ecumenical Designs*, herausgegeben vom Steering Committee des National Council of Churches (National Consultation on the Church in Community Life), 475 Riverside Drive, New York, N. Y. 10027, erschienen 1967. Vgl. dort besonders S. 91–93. Wer ein weniger systematisches, dafür aber durch die Anführung von Fallstudien wertvolles Buch vorzieht, wird am besten *The Church Creative*, hrg. von Edward Clark et al., Nashville (Abingdon Press), 1967, lesen. Die dort abgedruckten 18 case studies vermitteln einen ersten Überblick über die verschiedenen Ansätze in der gegenwärtigen amerikanischen Kirchenreform.

[2] „Emmaushouse" ist die Kombination von Hauskirchen mit Tisch- und Dialoggemeinschaft, gewissermaßen das amerikanische Pendant zur holländischen Shalom Group in Oudeyk. Das „Emmaushouse" verschickt eine journalistisch sehr gelungene Zeitschrift *The Bread is Rising*, die über die fortlaufende Arbeit des New Yorker Projekts im speziellen und über die Form der modernen Hauskirche im allgemeinen berichtet. Die Anschrift ist: 241 East 116th Street, New York, N. Y. 10029.

[3] Authentische Darstellungen über diese Gemeinde stammen aus der Feder von Elizabeth O'Connor, die mit ihrem Buch *Call to Commitment* (New York, Harper and Row, 1963) die Saviourgemeinde in Vergangenheit und Gegenwart beschreibt. Von der gleichen Verfasserin liegt seit neuestem eine Fortführung vor mit dem Titel *Journey Inward, Journey Outward*, 1968, beim gleichen Verlag.

[4] Anschrift: 55 Washington Square South, New York, N. Y.

[5] Stanley Kauffmann schrieb am 3. Juli 1966 in der „New York Times", die von der Judsongemeinde geleistete Theaterarbeit sei „das beste Theater von New York".

[6] Am instruktivsten ist der Aufsatz *The History and Present Situation in Research and Planning* von Walter Kloetzli, erschienen in: Search. A Report of the National Consultation on Personnel Needs in Church Planning and Research, hrg. von Perry L. Norton, New York, 1965.

Das jüngste Buch zu diesem Themenkreis ist von Lyle E. Schaller: *Planning for Protestantism in Urban America*, Nashville (Abingdon Press), 1965.

[7] Zwei großartige Bücher in englischer Sprache liegen hierzu vor. Die beste Sammlung von Aufsätzen zu diesem Thema bietet Robert Lee: *Cities and Churches*, Philadelphia Westminster Press), 1962.

Das immer noch klassische Werk für England ist E. R. Wickham: *Church and People in an Industrial City*, London (Lutterworth Press), 1960.

[8] Marvin T. Judy: *The Cooperative Parish in Non-Metropolitan Areas*, Nashville (Abingdon Press), 1967.

[9] Seit neuestem hält das Institut auch Kurse in Übersee ab. Im November z. B. unterrichtete ein Team in Berlin und Freiburg.

[10] Der Dokumentarfilm hieß „Look up and Live", der in Zusammenarbeit mit dem National Council of Churches angefertigt wurde.

[11] Anschrift der Gemeinde: 903 North Avenue, Burlington, Vt. 05401. Der Erfolg dieser Gemeinde hat sich auch in zahlreichen Veröffentlichungen niedergeschlagen. Die beste Darstellung ist von Grace Ann Goodman: *The Pilgrimage of Christ Church Presbyterian in Burlington, Vermont*, erschienen 1966 beim Board of National Missions, United Presbyterian Church, USA, 475 Riverside Drive, New York, N. Y. 10027. Unter den bisher bekannten mindestens 6 weiteren Dokumentationen soll nur noch der Beitrag von William N. Aswad: *Breakthrough in Burlington* erwähnt werden, der in: „The Church Creative" (Clark, Malcomson Molton hrg.), Nashville (Abingdon Press) 1967, S. 140–153 abgedruckt ist.

[12] Übrigens steht der Bauplatz noch heute zum Verkauf frei.

[13] Jede der 28 Familien spendet durchschnittlich 2000 DM pro Jahr.

[14] Grace Ann Goodman, a.a.O. S. 5 f.

[15] Grace Ann Goodman, a.a.O. S. 37.

[16] vgl. „Presbyterian Life" vom 15. März 1968, S. 5–9.

[17] vgl. Grace Ann Goodman, a.a.O. S. 37.

[18] vgl. zum kirchlichen Kaffeehaus ganz allgemein John D. Perry: *The Coffee House Ministry*, Richmond (Virginia), John Knox Press, 1966. Dieses Buch hat eine ausführliche Bibliographie.

[19] Zur Kritik an diesem Begriff vgl. unter „Übertragungsmöglichkeiten".

[20] Régis Debray, Gefolgsmann Che Guevaras und Philosoph der Revolution schreibt über die kleine taktische Gruppe: „Die revolutionäre Guerillamacht hält sich im Verborgenen. Guerillas sind unabhängig von der Zivilbevölkerung sowohl in der Aktion als auch in der militärischen Zusammensetzung ... Der Vorteil einer Guerillagruppe über eine repressive Armee kann nur dann zu Buche schlagen, wenn sie ihre Mobilität und Flexibilität behaupten kann ... Indem sie zum Gegenangriff übergeht, erweist sie sich als Katalysator der Volksenergie und verwandelt das Angriffsziel zu einem Attraktionszentrum für das ganze Land („Saturday Review" 24. 8. 1968, S. 18).

[21] Im folgenden mit MAP abgekürzt. Dieses Projekt erwuchs aus Studien zeitgemäßer Formen der Mission im Referat für Evangelisation im Ökumenischen Rat der Kirchen. Weitere Anstöße gingen vom National Council of Churches in New York aus. Die „American Baptist Convention" nahm schließlich die Verwirklichung der Überlegungen in die Hand, indem sie 1965 MAP gründete. Andere Denominationen steuerten später Geld und Personal zu, und zwar die Episkopalkirche (Episcopal Church), United Church of Christ, die Lutheraner und der National Council of Churches als interdenominationelle Vereinigung amerikanischer Kirchen. Die Adresse von MAP ist: 101 South 13th Street, Philadelphia, Penn.

[22] Mission hier verstanden als im Sinne dessen, was im Referat für Fragen der Verkündigung des Ökumenischen Rates der Kirchen erarbeitet wurde. Vgl. hierzu „Bemerkungen zur Bedeutung von Mission(arisch)" von Christiaan Hoekendijk in: *Mission als Strukturprinzip*, hrg. von H.-J. Margull, Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf, 1965, S. 30–38.

[23] „Church in Metropolis", Magazin der Episcopalkirche (ausgezeichnet für Informationen zur Kirchenreform), Herbst 1966, Nr. 11, S. 19.

[24] Vielleicht am besten mit „Stadtteam von Philadelphia" zu übersetzen.

[25] Der Begriff „celebration" spielt neuerdings im Sprachbereich der kirchenreformerischen Avantgarde eine große Rolle. „Celebration" bringt die theologische Chromatik in der Teilnahme des Christen an gesellschaftlichen Vorgängen zum Ausdruck. Man „zelebriert" Gottes Handeln, indem man sich aktiv gesellschaftlich engagiert und darüber theologisch reflektiert, sich als „Agent von Gottes Versöhnung" versteht, wie Georg Webber zu sagen pflegt.

[26] „Church in Metropolis", op. cit., S. 19.

[27] In Morikawas eigenen Worten heißt das: „Wir sind ein „action-research"-Projekt für die Kirche, um den Institutionen in der Großstadt ihre Berufung zu erhellen, sie dazu anzuhalten und darin zu behaften." Vgl. United Church Herald (Monatsmagazin der United Church of Christ), September 1967, S. 9.

[28] So formulierte es Lynn B. Johnson in einem Bericht in „United Church Herald" über MAP, a.a.O., S. 9.

[29] Gegenwärtige Aktionen laufen auf folgenden Gebieten: Reform des Anti-poverty Programms, Verbesserung der Wohnverhältnisse in den Slums sowie die systematische Untersuchung von Werbemethoden für den Nachwuchs bei Industriebetrieben der Stadt Philadelphia.

[30] Der Dow Jones ist ein sehr einflußreicher amerikanischer Börsenindex.

[31] „United Church Herald", op. cit., S. 13.

[32] MAP hatte 1967 einen Jahresetat von umgerechnet DM 464 000.

[33] So ist es z. B. in der Hessischen Landeskirche nach dem zweiten Examen vorgesehen.

[34] vgl. Henri Perrin: *Briefe und Dokumente aus dem Nachlaß*, Kösel Verlag, ohne Angabe des Jahres; ders.: *Tagebuch eines Arbeiterpriesters*, aus dem gleichen Verlag.

[35] Die von Marx auf die volkswirtschaftliche Situation des 19. Jahrhunderts angewandte Entfremdungstheorie ist unter veränderten Bedingungen nach wie vor gültig. Die „technologische Eindimensionalität", von der Marcuse in seinem Buch *Der eindimensionale Mensch* spricht, beherrscht unser Zeitalter.

[36] Aus einem Arbeitspaper der „Boston Industrial Mission".

[37] Abgekürzt EAL. Im Amerikanischen führt dieses Projekt noch den Untertitel: Ministry to the State Government, es handelt sich also um Verkündigung im Regierungs- und Parlamentsbereich.

[38] Die Entfremdung des Politikers durch sublime Herrschaftsformen der Technik ist größer als man auf den ersten Blick vermuten wird.

[39] Vgl. das Beispiel der Christ Church Presbyterian, S. 224.

[40] Vgl. die ausgezeichnete Studie von Theodore M. Mills: *The Sociology of Groups*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

[41] Jens Martens Lohse: *Kirche ohne Kontakte. Beziehungsformen in einem Industrieraum*, Kreuz Verlag, 1967.

[42] Vgl. oben Anm. 2.

[43] „Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt", Nr. 47, 17. Nov., S. 12.

[44] Anschrift: Frank P. White, Director for Experimental Ministries, Division of Christian Life and Mission, National Council of Churches, 475 Riverside Drive, New York, N. Y. 10027.

[45] Anschrift: Dr. Leo Alting von Geusau, Via S. Maria dell' Anima, 30 Piano III, Rom.

[46] Vom Standpunkt der Finanzierung sollte das eine Kleinigkeit sein. Das Nachrichtenmagazin „Newsweek" beziffert das erwartete Kirchensteueraufkommen in der Bundesrepublik 1968 mit rund 3,2 Milliarden Mark (6. Januar 1969, S. 40).

In memoriam Karl Barth

Mehr als es der jüngeren ökumenischen Generation bekannt sein mag, hat der am 10. Dezember 1968 heimgerufene große Schweizer Theologe Karl Barth Jahrzehnte hindurch die innere Ausrichtung der ökumenischen Bewegung geistig und geistlich mit bestimmt, kritisch begleitet und helfend korrigiert, wo immer es darum ging, allein das Wort Gottes maßgeblich sein zu lassen.

In der Trauerfeier im Basler Münster am 14. Dezember sind viele Stimmen laut geworden, die Karl Barth für diesen Dienst dankten, den er allen Kirchen und Konfessionen geleistet hat. Die gesamten Ansprachen sind in dem Bändchen „Karl Barth 1886–1968 — Gedenkfeier im Basler Münster" zu finden. Mit freundlicher Genehmigung des EVZ-Verlags Zürich bringen wir daraus die Ansprachen von W. A. Visser 't Hooft und Hans Küng, die beide jene ökumenische Wegweisung und Wirkung ins Bewußtsein rufen, die vom Leben und Werk Karl Barths auf die Weltchristenheit ausgegangen sind.

Die Schriftleitung

I.

W. A. Visser 't Hooft:

Ich darf hier sprechen im Namen von sehr vielen Männern und Frauen in der weiten Welt, die ohne Übertreibung sagen können, daß Karl Barth das Instrument in Gottes Hand gewesen ist, das ihnen eine theologische Existenz gegeben hat. Ich habe schon sehr früh, 1923, erlebt, was in den folgenden Jahren so manche erlebt haben, daß der Römerbrief als Elektroschock wirkte. Wir waren so unsicher, wir suchten in allen Richtungen, wir waren in der Tat in dem dunklen Kirchturm, aber wir hatten weder Geländer noch Glockenseil gefunden. Welch eine Befreiung, daß ein Zeitgenosse, der in der gleichen Not gelebt hatte, gerade in dieser Not eine Antwort auf seine Frage gehört hatte, daß diese Antwort uns half, mit ganz neuen Augen die Bibel zu lesen, und daß uns eine Marschroute gezeigt wurde.

Es war im Jahre 1927, daß Karl Barth in dem Vorwort zur ersten Ausgabe der Dogmatik das Bild der Glocke gebrauchte. Er hat damals wohl nicht gewußt, daß die Glocke in der ganzen weiten Welt gehört werden würde.

Wie kann man das erklären, daß das, was da in Safenwil ausgearbeitet wurde, in Japan und Neuseeland, in Ceylon und Nordamerika ein Echo fand? Und nicht nur in den Kirchen der Reformation, sondern auch in den katholischen und orthodoxen Kirchen? Ich denke, daß die Not der Kirche eine universale Not war, daß die Krankheit der Kirche eine Epidemie von ökumenischen Dimensionen war. Und Karl Barth sprach nicht von einzelnen Krankheitssymptomen, sondern von dem Vitium originis, nämlich, daß die Kirche ihrer ersten, ihrer eigentlichen Aufgabe untreu geworden war. Einer seiner ersten Aufsätze, die eine weltweite Verbreitung gefunden haben, war der klassisch einfache Beitrag in der „Feuille Centrale de Zofingue": „Fragen an das Christentum" aus dem Jahre

1931 mit den scharfen Fragen: Weiß das Christentum, daß es einer Welt gegenübersteht, in der neue Religionen die Macht an sich reißen? Wird das Christentum sich verführen lassen, mit diesen Religionen zu paktieren und sich ihnen anzupassen? Oder wird das Christentum wieder entdecken, daß es nur bestehen kann als Gemeinde, in der Gott spricht und der Mensch Gottes Stimme hört?

Genau wie durch Barth's „Theologische Existenz heute" der Bekennenden Kirche in Deutschland ein Weg gewiesen wurde, so haben viele in anderen Kirchen durch solche Fragen gelernt, was ihre Aufgabe in dem großen Geisteskampf der dreißiger Jahre war. Ich bin überzeugt, daß die Erneuerung der ökumenischen Bewegung in den dreißiger und vierziger Jahren nicht zustande gekommen sein würde, wenn sie nicht von den kritischen Fragen Karl Barths begleitet gewesen wäre. Er hat es uns nicht gerade leicht gemacht, aber kein Mensch konnte bezweifeln, daß es bei seiner Kritik von der Stellungnahme zur Jerusalemer Missionskonferenz im Jahre 1931 bis zu: „Ad Limina Apostolorum" immer um die große Sache Gottes ging.

So ist Karl Barth in ganz einzigartiger Weise ein Pastor Pastorum Ecumenicus geworden. Seine Sendschreiben haben gewarnt, getröstet, ermutigt. Ein schönes Beispiel, daß geistliche Vollmacht wirklich *geistliche* Vollmacht ist und ebensogut aus einem Studierzimmer in Basel sprechen kann wie aus einem kirchlichen Hauptquartier. Es ist bezeichnend, daß der letzte dieser pastoralen Briefe an die Christen in Südostasien adressiert ist, er erreichte mich gestern aus Singapore, und daß darin das Hauptthema ist: Ihr sollt in eurer eigenen Weise und besser, als wir es getan haben, euer Zeugnis abgeben, aber es muß um das gleiche Zeugnis gehen, das die Männer des Alten und Neuen Testaments schon gegeben haben.

Es war darum ganz natürlich, daß er gebeten wurde, den Hauptvortrag bei der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Amsterdam 1948 zu halten. Der Vorschlag, ihn einzuladen, kam von einem Theologen, der auf einer ganz anderen theologischen Linie arbeitete. Was er dort und später in der Vorbereitung von Evanston 1954 der Ökumene sagte, kann man am besten mit einem typischen Vorfall im Château de Bossey illustrieren. Es wurde dort über Bibel und Bekenntnis gesprochen. Ein Teilnehmer hatte einen dicken Band der Bekenntnisschriften seiner Kirche vor sich und zitierte manchmal daraus. Barth wurde ungeduldig, nahm ein griechisches Neues Testament und legte es auf die Bekenntnischriften. Alle verstanden, was er sagen wollte.

Er hat aber nicht nur durch seine Schriften und Vorträge ökumenische Wirkung gehabt. Menschen aus vielen Ländern haben dankbare Erinnerungen an unvergeßliche Stunden in seinem kleinen Studierzimmer, in denen er ihre Fragen und Nöte ernst nahm und ihnen half, ihre Fragen und Nöte noch ernsthafter zu begreifen, als sie es getan hatten. Denn man kann von ihm sagen, was er von seinem intimen Freund Pierre Maury gesagt hat, nämlich daß es seine große Gabe war, ein tiefes Interesse für theologische Fragen zu verbinden mit einem Verständnis für alles Menschliche und Persönliche.

Ist das nun alles vorbei? Nehmen wir heute nicht nur Abschied von Karl Barth, sondern auch von seinem Zeugnis? Ganz gewiß nicht. Wenn Gott uns einen Mann geschickt hat, der Gottes Wort mit solcher Vollmacht und Klarheit ausgelegt hat, so wird Er auch dafür sorgen, daß dieses Zeugnis immer wieder neu gehört wird. Es wird Zeiten geben, in denen wenige auf Barth hören wer-

den. Es wird Zeiten geben, in denen manche mit Freude seine Botschaft wieder entdecken werden.

Die Nachricht vom Tod Karl Barths erreichte mich im Haus der Reformierten Kirche von Frankreich in Paris, als ich gerade eine kurze Andacht für die Mitarbeiter halten sollte. Der mir aufgegebene Text war aus dem 5. Kapitel des ersten Thessalonicherbriefes. Es war, als ob in dieser Minute die Stimmen von Paulus und von Karl Barth eine einzige Stimme würden. Ganz besonders, als ich die Worte zu lesen hatte: „Seid allezeit fröhlich . . . Seid dankbar in allen Dingen, denn das ist der Wille Gottes in Christo Jesu an euch." War das nicht genau, was Karl Barth uns immer wieder gesagt hatte?

Und dann auch und zuletzt die ganz schlichte Begründung dieser Dankbarkeit, die alles zusammenfaßt, was Karl Barth uns zugerufen hat, und alles sagt, was wir in dieser Stunde zueinander zu sagen haben:

„Getreu ist er, der euch ruft, er wird's auch tun."

II.

Hans Küng:

Wenn ich als katholischer Theologe bei der Trauerfeier für diesen großen evangelischen Theologen sprechen darf, so nicht, weil ich Karl Barth in den letzten fünfzehn Jahren als meinen mich ständig im Geist begleitenden väterlichen Freund betrachten durfte, sondern weil an diesem Grab auch die *katholische Theologie* zu Worte kommen soll. Und daß sie dies darf, dafür danke ich Ihnen. Mit Ihnen trauern heute ungezählte Katholiken, Theologen und Laien, überall auf der Welt, wo sie das Wort Karl Barths in so vielen Sprachen getroffen hat.

Es gab eine Zeit, die brauchte den Doktor utriusque iuris, den Doktor beider Rechte. Unsere Zeit braucht dringend den Doktor utriusque theologiae, den *Doktor beider Theologien*, der evangelischen und der katholischen. Und wenn einer in diesem Jahrhundert das beispielhaft vorgelebt hat, so war es Karl Barth.

Das mag erstaunen, wenn man bedenkt, daß kaum ein bedeutender Theologe unseres Jahrhunderts die katholische Kirche und Theologie so bestimmt, so zornig, so herausfordernd angegriffen hat wie Karl Barth: in seiner Kirchlichen Dogmatik genauso wie auf der Vollversammlung des Weltkirchenrats in Amsterdam. Ja, er hat uns *herausgefordert:* uns Katholiken zur Rechten nicht weniger als den neuprotestantischen Gegner zur Linken. Und er tat es uns gegenüber nicht immer in den Tönen Mozarts, von dem er bei aller Liebe in der Kirchlichen Dogmatik etwas wehmütig feststellt, er sei dem Anschein nach kein besonders beflissener Christ und überdies noch katholisch gewesen. Aber seine Herausforderung war bei aller Polemik bestimmt durch das, was er an Mozart so rühmte: durch eine leidenschaftliche, große, freie Sachlichkeit. Und die Sache, der er Gehör, lautes Gehör verschaffen wollte, war die christliche Botschaft.

Vom Evangelium her meinte er so scharf sprechen, meinte er gegen uns *protestieren* zu müssen. Und so erschien er vielen von uns als der protestantische Theologe schlechthin. Aber wahrhaftig nicht nur, weil er *gegen* etwas, sondern weil er *für* etwas protestierte, für etwas, wofür sich heute noch und heute vielleicht sogar wieder neu zu protestieren lohnt: für den lebendigen so ganz anderen Gott, den eine seichte protestantische und katholische Theologie

meinte völlig in ihr humanes System vereinnehmen zu können; für das stets aktuelle Wort Gottes in der Schrift, das vor lauter frommen und gescheiten allzu menschlichen Worten, gesprochenen und geschriebenen, auch in der Kirche nur schwer vernommen werden konnte; für den einen Jesus Christus, dem man in den Kirchen immer wieder gern andere politische oder geistliche Führer oder auch schlicht den Menschen selbst zur Seite geben wollte; für die Gemeinschaft der glaubenden Menschen, die immer wieder in der Kirchengeschichte entweder durch selbstmächtig gewordene Institutionen oder aber auch durch arrogantes selbstmächtiges Schwärmertum bedroht ist.

Mit diesem seinem positiven Protest, seinen großen evangelischen Intentionen, die wie immer man zum Barthschen System steht, durchgehalten werden müssen, hat Karl Barth die protestantische Theologie selbst für uns Katholiken wieder zu einem ernsthaften, evangelischen Diskussionspartner gemacht. Und mit diesem Protest hat er zugleich viele von uns Katholiken aufgeweckt: sein auch in der Dogmatik prophetisches Wort wurde auch in unserer Kirche gehört, und er selber war erstaunt, wie gut es gehört wurde. Karl Barth ist gerade als grundevangelischer Theologe durch seinen Einfluß auch in der katholischen Kirche — sehr indirekt und doch sehr wirksam, das zu sagen dürfte nicht übertrieben sein — zu *einem der geistigen Väter der katholischen Erneuerung* im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geworden, einer Erneuerung, die ihn in den letzten Jahren manchmal traurig-froh fragen ließ, ob heute der Geist Gottes in der katholischen Kirche nicht lebendiger sei als in seiner eigenen.

Aber er hatte bis zum Ende nichts übrig für das „Katholisieren", jenes allzu oberflächliche Sichanpassen, wie er auch von seinen katholischen Freunden kein „Protestantisieren" wünschte und sie vor dem Wiederholen protestantischer Fehler in nachkonziliarer Zeit warnte. Was seine Haltung war, erwartete er auch von anderen: gerade dann nicht feige auszusteigen, sondern kräftig zuzupacken, wenn das eigene Schiff in Sturm und Gefahr war. Im Vertrauen auf Gottes Wort fest in der eigenen Kirche stehend, aber mit offenem Blick für die anderen.

Und diesen offenen Blick hatte er schon immer. Und er hat es damit uns katholischen Theologen leichter gemacht, ihn und durch ihn die evangelische Theologie zu verstehen. Und wie er menschlich mit unerbittlicher Unterscheidungsgabe humorvolle Milde vereinte, so hatte er auch theologisch bei aller kompromißlosen evangelischen Konzentration eine Weite an sich, die ihn zum Doktor auch unserer Theologie werden ließ. Gerade dieser radikal evangelische Theologe wies bei allen Unterschieden insbesondere zwei Züge auf, die über einen engen Protestantismus hinaus *evangelisch-katholische Weite* zeigten.

Für Karl Barth war die *ganze* Kirche wichtig, und dies heißt zunächst in zeitlicher Dimension: auch die *Kirche der Vorzeit*. Schon früh ging er an gegen ein Geschichtsbild und eine theologische Haltung, die in *un*geschichtlicher Anknüpfung an die Urkirche die Zwischenzeit zwischen Urkirche und Reformation als ein kirchliches Vakuum wertet. Das Vorwort zum 1. Band der Kirchlichen Dogmatik polemisiert bei aller scharfen Ablehnung der katholischen „Analogia entis" heftig gegen diejenigen, für die die Kirchengeschichte erst mit dem Jahr 1517 beginnt und die, wie er sagt, auf Grund des Märchens von der „unfruchtbaren Scholastik" und des Schlagworts vom „griechischen Denken der Kirchenväter" gerade dort zu denken aufhören, wo die interessantesten Probleme

anfangen. Er möchte Anselm und Thomas „auch ohne Zeichen des Abscheus" zitieren dürfen. So stand Karl Barth zugleich kritisch *und* verstehend in dieser Kirche von zweitausend Jahren, die in keinem Jahrhundert nicht in der Welt war, verbunden mit ihren großen Theologen, die er, stets prüfend, doch als seine Väter und Brüder im Glauben anerkannte. Er gewann damit nicht nur an katholischer Weite, sondern auch an evangelischer Substanz. Und gerade weil er die Kontinuität nicht verleugnete und sich der Kirche und Theologie der Vorzeit stellte, wurde seine Kritik für uns so unüberhörbar, so dringlich.

Für Karl Barth war die *ganze* Kirche wichtig, und das heißt dann auch in räumlicher Dimension: die *Kirche der ganzen Welt.* Überzeugt in der reformierten Tradition stehend und Calvin als seinen besonderen Kirchenvater bei allen Reserven nie verleugnend, hatte er in Theologie und Haltung nichts Sektiererisch-Protestantisches an sich. Seine Theologie war nie provinziell oder — schlimmer — nationalistisch. Er hatte nichts übrig für die Introvertiertheit von abgekapselten Gemeinden, Landeskirchentümern oder auch selbstgefälligen Konfessionskirchen und -bünden. Erfüllt von paulinischer „Sorge um alle Kirchen" dachte er in Theorie und Praxis, und je länger desto mehr, universal. Und weil er versuchte, weit zu denken, wurde er auch weit gehört. Und weil er universal dachte, vermochte er allenthalben evangelische Konzentration zu vermitteln. Und er wurde so weithin — und das ist vielleicht das Schönste, was man von ihm sagen kann — ein Zeuge unseres *gemeinsamen Glaubens.* Und gerade als solcher vermochte er für uns besser als andere den *reformatorischen Glauben* verständlich zu machen, bis hin zur großen Entscheidungs- und Scheidungsfrage der Reformation vor 450 Jahren, der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben allein, in der heute keine Spaltung mehr notwendig ist.

Vor vielen Jahren diskutierten wir, wie so oft, über Papst und Petrusdienst in der Kirche. Und als er mir damals nicht zustimmte, sagte ich schmunzelnd: „Nun gut, den guten Glauben billige ich Ihnen zu!" Da wurde er ernst und sagte: „So, den guten Glauben billigen Sie mir zu. Den guten Glauben würde ich mir nie zubilligen. Und wenn einmal der Tag kommt, da ich vor meinen Herrn zu treten habe, dann werde ich nicht mit meinen Werken kommen, mit meinen Dogmatikbänden auf dem Rücken in der ‚Hutte'. Da müßten alle Engel lachen. Dann werd ich aber auch nicht sagen: Ich habe es immer gut gemeint, ich hatte den guten Glauben. Nein, dann werde ich nur das eine sagen: Herr, sei mir armen Sünder gnädig!"

Das ist der gemeinsame Glaube der Christenheit. Und unsere gemeinsame tröstliche Hoffnung ist, daß Karl Barth geschenkt wurde, worum er bat.

Die ökumenische Bedeutung von Kardinal Bea

Der Tod von Kardinal Bea im vergangenen Jahr bewegte nicht nur die Christenheit, sondern wurde auch von vielen Nichtchristen mit großer Trauer zur Kenntnis genommen, genoß Kardinal Bea doch bei sehr vielen eine Verehrung, die stark an die für Papst Johannes XXIII. erinnerte. Wie beim letzten Papst, so hängt auch Kardinal Beas Bedeutung für die Weltöffentlichkeit eng mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zusammen. Von der charismatischen Initiative Johannes XXIII. her, durch ein Konzil die katholische Kirche aus dem Geiste des Evangeliums zu erneuern und auf die anderen christlichen Kirchen und auf die Welt hin zu öffnen, wurde die ganze Tätigkeit des Kardinals geprägt. Es scheint mir keine Übertreibung zu sein, zu sagen, daß Papst Johannes und Kardinal Bea die beiden Männer des Konzils waren, die es am entscheidendsten und tiefsten bestimmt haben, die es verstanden, damit durch ihre optimistische und doch zutiefst realistische Haltung eine Weltkirche in Bewegung zu bringen.

Schon einmal, wenn auch von den meisten völlig unerkannt, saß Bea am Hebel der Geschichte und bestimmte durch seinen Einfluß die spätere Entwicklung in kaum abzuschätzender Weise. Ich meine damit seine ausschlaggebende Mitarbeit bei der Abfassung der Bibelenzyklika „Divino afflante spiritu", die eine Wende in der katholischen Exegese herbeiführte. Diese geschichtsprägende Kraft war möglich geworden durch eine jahrzehntelange stille und aufopfernde wissenschaftliche Tätigkeit, die mit dem Studium der Ethnologie, klassischen Philologie und Theologie begann, sich dann aber bald auf die altorientalischen Sprachen, die Archäologie und das Alte Testament konzentrierte. Beas Wahrheitsliebe zeigte sich dabei durch ein äußerst exaktes wissenschaftliches Arbeiten, das bereits damals nicht vor konfessionellen Grenzen halt machte, hatte er doch die historisch-kritische Methode als Student beim evangelischen Historiker und Altertumsforscher Eduard Meyer in Berlin kennengelernt.

Von der Situation der Zeit und von seinem Sinn für die wesentlichen Fragen her ist es leicht verständlich, daß sich Bea bald besonders mit den Fragen der historisch-kritischen und fundamentalistischen Interpretation der Schrift beschäftigte. So veröffentlichte er bereits 1935 ein Buch über die Inspiration der Heiligen Schrift, ein Thema, das ihn bis zum Ende seines Lebens nicht mehr losließ.[1]

Bea vertritt einen recht weitgehenden und großzügigen Inspirationsbegriff, wenn er festlegt, daß jedes biblische Buch nach Inhalt und Form vom Willen Gottes bestimmt ist, „der sich des Hagiographen so bedient, daß dieser das und

[1] Augustin Bea, *De Inspiratione Sacrae Scipturae*, Rom 1935; vgl. weiter ders., *De inspiratione et inerrantia S. Scripturae*, Rom 1947; ders., Artikel *Inspiration* in LThK² V, 703–711; ders., *Der Weg zur Einheit nach dem Konzil*, Freiburg i. Br. 1966, 140 ff. (Kommentar zur Offenbarungskonstitution); ders., *Die Geschichtlichkeit der Evangelien*, Paderborn 1966.

nur das schreibt, was Gott will und so wie Gott es will"[2], wobei vorausgesetzt wird, daß der Hagiograph kein bloß mechanisches Werkzeug ist. Bibel und Wort Gottes werden identifiziert: „Alles so in dem biblischen Buch Aufgezeichnete ist für den Leser der Bibel ‚Wort Gottes', insofern Gott es ihm durch den Hagiographen mit untrüglicher Sicherheit mitteilt"[3], und die unfehlbare Sicherheit oder „Irrtumslosigkeit" wird infolgedessen auf die ganze Bibel ausgedehnt, allerdings mit der näheren Präzisierung: „Die Irrtumslosigkeit bezieht sich auf den Sinn, den der Hagiograph durch seine Worte ausdrücken wollte."[4]

Obwohl an dieser Sicht der Dinge manches problematisch erscheint, so öffnete sie doch durch die Idee von der Instrumentalursächlichkeit (Gott wirkt auf den Hagiographen so ein, „daß er mit voller Einsicht, freiem Willen und völligem Gebrauch seiner individuellen Anlagen und Kräfte das niederschreibt, was Gott will und wie Gott es will"[5]) und durch die Forderung nach wissenschaftlicher Feststellung des vom Hagiographen intendierten Sinnes gemäß den Grundsätzen der biblischen Hermeneutik ein Verständnis für die geschichtliche Dimension der Bibel. Damit war die wichtigste Voraussetzung für die Enzyklika „Divino afflante spiritu" gegeben. Durch ihre Anerkennung der Verschiedenheit der literarischen Gattungen innerhalb der Heiligen Schrift wurde den katholischen Exegeten eine neue Freiheit geschenkt, die zwanzig Jahre später auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zum ersten Mal in der Offenbarungskonstitution und in der Instruktion der Bibelkommission über die historische Wahrheit der Evangelien vom 21. April 1964 in aller Deutlichkeit zum Ausdruck kam. Hier sind für die freie Forschung die Türen dermaßen geöffnet worden, daß die moderne Exegese zu einem der wichtigsten Erneuerungsfaktoren innerhalb der römisch-katholischen Kirche werden konnte und diese Rolle in der Zukunft noch vermehrt übernehmen dürfte.

Es wäre zu viel behauptet, Kardinal Bea hätte diese Konsequenzen damals bereits gesehen oder er hätte später die Entwicklungen der neueren katholischen Exegese ganz mitvollzogen. In vielem schien sie ihm zu radikal zu sein. Und doch war er es, der wesentlich mithalf, eine neue Epoche der katholischen Exegese einzuleiten, die keineswegs bereits dem Ende zugeht und die sich bisher noch nicht voll auf das Leben der Kirche ausgewirkt hat, so daß ganz besonders hier große Hoffnungen für das Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen Kirchen liegen.

In einem noch viel entscheidenderen Ausmaß legte Kardinal Bea die Fundamente für die ökumenische Öffnung der römisch-katholischen Kirche. Das kam recht unerwartet. Für die meisten Außenstehenden macht es den Anschein, Kardinal Bea hätte 1960 mit der Übernahme des Präsidiums des Sekretariates für die Einheit der Christen eine tiefgreifende Wende seines Lebens und einen abrupten Einschnitt erlebt. Doch auch hier darf man nicht zu stark von Beas äußerer Tätigkeit her urteilen und muß besonders die Art und Weise der Arbeit und des Einflusses in den römischen Ämtern beachten. Es ist bekannt, daß Kardinal Bea seit seinem Studium vom Fach her mit manchen evangelischen Christen in direktem Kontakt stand und diese Beziehungen bis zur Kardinalsernen-

[2] Artikel *Inspiration* in LThK² V, 705.
[3] Ebda. 705.
[4] Ebda. 706.
[5] Ebda. 705.

nung pflegte. Sie waren es, die – neben der Bemühung um Gottes Wort – das ökumenische Interesse in ihm wachriefen. In stiller und unerkannter Arbeit half Bea in entscheidender Weise mit, auf ökumenischem Gebiet die Kirche in eine neue Richtung zu weisen. Nach dem außerordentlich stark einschränkenden Monitum des Heiligen Offiziums über das ökumenische Gespräch vom Jahre 1948 schien eine ökumenische Öffnung der römisch-katholischen Kirche in weite Ferne gerückt. Daß hier bereits ein Jahr später eine deutliche Wende eintrat, dürfte zum großen Teil auf Bea zurückgehen, der kurz nach dem Monitum Konsultor des Heiligen Offiziums wurde. Die unter Beas Mitarbeit entstandene Instructio vom Jahre 1949 anerkannte zum ersten Mal die außerhalb der römisch-katholischen Kirche entstandene ökumenische Bewegung als Werk des Heiligen Geistes und ermöglichte so in der römisch-katholischen Kirche ein stetiges Wachsen des ökumenischen Gedankens, als dessen reife Frucht das Ökumene-Dekret des 2. Vatikanischen Konzils betrachtet werden kann.

Somit war Bea vorbereitet, zum großen Strategen der ökumenischen Öffnung zu werden. Er wurde auch nicht einfach von Johannes XXIII. zu dieser Aufgabe berufen, sondern er regte selbst zusammen mit Kardinal Lorenz Jäger und dem Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn die Gründung einer Kommission für die Förderung der Einheit der Christen an, um dem Konzil eine ökumenische Ausrichtung zu geben. Die Arbeit zur Wiederherstellung der christlichen Einheit wurde Beas Lebenswerk, aber in leicht verständlicher Weise drängte seine offene und dialogbereite Haltung gleich auch über den christlichen Raum hinaus. So galten Beas Sorgen schon seit Beginn des Konzils nicht ausschließlich der ökumenischen Bewegung, sondern er bemühte sich ebenso um Einheit und Frieden mit den Anhängern der nichtchristlichen Religionen, ja mit der ganzen Menschheit, wie die Erklärungen zur Religionsfreiheit und über die nichtchristlichen Religionen zeigen, die neben dem Ökumenedekret zu einem großen Teil ihm zu verdanken sind.[6]

So war Kardinal Bea nicht nur ein Apostel der christlichen Einheit, sondern des Friedens und des Verständnisses unter den Menschen überhaupt. Darum wurde ihm zusammen mit dem Generalsekretär des Ökumenischen Rates Visser 't Hooft im Jahre 1966 der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels verliehen. Dabei wurde folgende Begründung gegeben: „Beide haben in vorbildlicher Gesinnung für den religiösen Frieden gewirkt, durch ihre theologischen Schriften und Reden den Dialog zwischen den Konfessionen vorbereitet und so entscheidend zu der sich anbahnenden Versöhnung der Christen beigetragen. Sie haben ihr Wirken für die Einheit im Glauben zugleich als einen Dienst am Frieden in der Welt verstanden und sind so, ein jeder auf seine Weise, zu Wegbereitern des Friedens unter den Menschen geworden. Durch diese Ehrung sollen alle, die für einen auf gegenseitiger Achtung gegründeten Frieden zwischen Religionen, Weltanschauungen und Völkern eintreten, in ihren Bemühungen ermutigt werden."[7]

Besonders die Religionsfreiheit lag Kardinal Bea am Herzen. Immer und immer wieder kam er in seinen Vorträgen darauf zurück. Durch seine klaren

[6] Vgl. Augustin Kardinal Bea, *Die Kirche und das jüdische Volk*, Freiburg i. Br. 1966; ders., *Die Kirche und die Menschheit*, Freiburg i. Br. 1967.

[7] Augustin Kardinal Bea, Willem A. Visser 't Hooft, Ansprachen anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, Frankfurt a. M. 1966, 5.

und eindeutigen Formulierungen gelang es ihm, eine Großzahl der Bischöfe umzustimmen. Diese präzisen Formulierungen verdienen es, hier nochmals kurz in Erinnerung gerufen zu werden: „Aber was geschieht, wenn das Gewissen eines Menschen irrt? Einige könnten sagen, in einem solchen Falle habe der Irrtum keine Rechte; aber die Antwort ihnen gegenüber ist zwingend: Irrtum ist ein abstrakter Begriff, und deshalb ist es sinnlos, von ihm zu sagen, er habe ‚Rechte' oder er habe keine. Nur der Mensch verfügt über Rechte, und er beharrt auf seinen Rechten, gerade wenn er im Irrtum ist, ganz besonders, wenn er im guten Glauben irrt. Wenn ein Mensch, von seinem irrigen Gewissen getrieben, die Rechte anderer oder der Gemeinschaft verletzt, so haben die Angegriffenen das Recht, sich zur Wehr zu setzen. Sie haben jedoch keinerlei Recht zu einem etwaigen Versuch, das irrende Gewissen der anderen mit Macht und Gewalt zu korrigieren."[8]

Mit der ihm eigenen Zähigkeit und seinem Realismus verstand er es, der vom Sekretariat für die Einheit der Christen ausgearbeiteten Erklärung über die Religionsfreiheit nach vielen Kämpfen und großem Widerstand endlich zum Sieg zu verhelfen.

Auf eine noch härtere Probe wurde Kardinal Bea durch das Kapitel über die Juden in der Erklärung über die nichtchristlichen Religionen gestellt. Er klagte einmal, er zweifle, ob er diese Erklärung hätte ausarbeiten lassen, wenn er vorher gewußt hätte, auf welche Schwierigkeiten sie stoßen würde. Er konnte diese Schwierigkeiten nur überwinden, weil er zutiefst überzeugt war von der „Fülle und Tiefe der geistlichen Bande, durch die die Kirche, das Volk des Neuen Testamentes, mit dem Stamme Abrahams verbunden ist. Es sind Bindungen, die aus der ungeschuldeten göttlichen Wohltat der Erwählung erwachsen sind, Bindungen einer jahrtausendealten gemeinsamen Geschichte. Die ganze Geschichte des Volkes Israel bis zur Ankunft Christi ist in der Tat die Geschichte der Vorbereitung der Kirche und betrifft somit jedes ihrer Glieder unmittelbar."[9]

Beas Hauptsorge galt jedoch ohne Zweifel dem Ökumene-Dekret, dem wichtigsten Dokument, das vom Sekretariat für die Einheit der Christen ausgearbeitet wurde. Als dessen Präsident entfaltete er eine Tätigkeit, die ihm wegen seines Alters kaum jemand zugetraut hätte. Er beschränkte sich nicht nur auf die Leitung der vielen Sitzungen und auf seine Mitarbeit im Konzil, sondern bereiste auch große Teile Europas und Amerikas, um zur Einheit der Christen aufzurufen. Er forderte die Mitarbeit aller, der Laien, des Klerus, der Hierarchie, der Theologen, der Geistes- und Naturwissenschaftler. Er hatte dabei den Mut, Neuland zu betreten und mußte sich mit häufigem Widerstand, vor allem an der römischen Kurie, auseinandersetzen. Als erster Kardinal der römisch-katholischen Kirche besuchte er in offizieller Mission die Exponenten der nichtkatholischen Christenheit. Als erster Kurienkardinal pflegte er ein positives und vertrauensvolles Verhältnis zu Presse, Rundfunk und Fernsehen, für den Vatikan damals noch vollkommen neu und unverständlich.

Ohne Zweifel darf man sagen, daß das Anliegen der Einheit von einer ansehnlichen Zahl von Katholiken aufgenommen worden ist. Heute entstehen Schwierigkeiten – neben der immer noch vorhandenen Lethargie einer großen

[8] Augustin Kardinal Bea, *Einheit in Freiheit.* Betrachtungen über die menschliche Familie, Stuttgart 1964/65, 25.

[9] Augustin Kardinal Bea, *Die Kirche und das jüdische Volk*, Freiburg i. Br. 1966, 110.

Zahl von Katholiken – eher durch eine wachsende Ungeduld und den sich verstärkenden Eindruck, daß der Hierarchie doch nicht so viel an der Einheit gelegen ist, daß sie die damit notwendig verbundenen Reformen in Angriff nehmen würde. Wie immer dieser sich eigentlich erst am Anfang befindliche Prozeß ausgehen wird, eines steht fest: er ist nicht mehr rückgängig zu machen. Notwendigerweise wird etwas Neues, noch-nicht-Dagewesenes entstehen, das die Gestalt der römisch-katholischen Kirche zu einem großen Teil bestimmen wird.

Die Grundpositionen Kardinal Beas sind bekannt. Sie haben sich zum größten Teil in den Konzilsdekreten niedergeschlagen und brauchen hier nicht dargelegt zu werden. Daher muß auch nicht besonders betont werden, daß diese Positionen – auch wenn sie vom Konzil angenommen wurden – nicht ein für allemal Geltung haben und immer wieder neu zu befragen sind. Könnte etwas für die ökumenische Bewegung gefährlicher sein als die Meinung, es sei uns möglich, für immer feste und unumstößliche Prinzipien aufzustellen, die bei treuer Beachtung den besten Weg darstellen, zur Einheit zu gelangen? Wo hätten hier die Zufälligkeiten und die nicht voraussehbaren Entwicklungen der Geschichte Platz, wo würde damit der Freiheit Gottes Raum gegeben, der uns gerade dorthin führt, wohin wir nicht gehen wollen und wo wir nur Zerstörung und Tod zu sehen vermögen?

Beas Bedeutung kann nicht so sehr in der Originalität seiner Gedanken gesucht werden, sondern sie liegt vor allem darin, daß es ihm gelang, grundlegenden ökumenischen Einsichten, die keineswegs mehr so neu waren für die Eingeweihten, in einer so großen Gemeinschaft, wie es die römisch-katholische Kirche ist, zum Durchbruch zu verhelfen. In den Grundhaltungen, die einen solchen Einfluß und eine solche Autorität möglich machten, ist die Ursache für die geschichtliche Bedeutung Beas zu suchen. Hier vor allem haben wir von unserem großen Meister zu lernen. In der ökumenischen Bewegung geht es ja beileibe nicht einfach darum, auf der Ebene der Wissenschaft zur Übereinstimmung zu gelangen, sondern die Kirchen mit ihrem ganzen Kirchenvolk sind zusammenzubringen. Warum konnte es Bea gelingen, in so effizienter Weise den Riesen römisch-katholische Kirche aus der Lethargie aufzuwecken?

Als erstes scheint mir grundlegend gewesen zu sein, daß Bea einen unerschütterlichen Glauben und ein nie versiegendes Vertrauen besaß. Er war absolut davon überzeugt, daß Gott die Einheit der Christen will und daß er bereits sichtbar am Werk ist, sie herbeizuführen. Von dieser Grundüberzeugung aus wurde es ihm möglich, seine bereits abnehmenden Kräfte voll für eine Bewegung einzusetzen, von der er mit Bestimmtheit wußte, daß er deren Früchte nicht mehr ernten würde. Er kannte deshalb auch keine Verzagtheit und keine Furcht und Angst, wohin diese Bewegung die Kirche führen könnte, welche Änderungen und Unruhen sie hervorbringen würde. Hier lag er auf einer Linie mit Papst Johannes XXIII., der gegen die Unglückspropheten unserer Zeit Stellung nahm. Eine gewisse Unbekümmertheit über den genaueren Ausgang der ökumenischen Bemühungen beherrschten ihn, glaubte er doch, daß sie letztlich nicht schiefgehen konnten, da das Ziel der Einheit durch Gottes Wirken in so vielen Christen neu aufleuchtete und die Bewegung sichtbar von ihm geleitet war. Diese Haltung scheint mir heute um so bedeutsamer zu sein, als immer mehr kreative Initiativen in den Kirchen durch eine rasch um sich

greifende Angst vor der Erstickung bedroht sind. Fehlt da nicht häufig einfach der Glaube an den Beistand des Heiligen Geistes, der der Kirche versprochen ist, auch wenn sich neue Bewegungen und neue Formen Bahn brechen, die die recht oft doch so menschlichen Traditionen in Frage stellen? Kardinal Bea besaß ein großes Vertrauen, das durch ein reiches Gebetsleben genährt wurde. Er schrieb vor allem dem Gebet der vielen Christen, die sich die Einheit zu ihrem Anliegen gemacht hatten, die Konzilserfolge zu. Immer wieder ermunterte er zum Gebet und scheute keine Mühen, in der Weltgebetswoche aktiv als Prediger mitzuwirken, um möglichst vielen Christen Jesu letzten Willen „Daß alle eins seien" lebendig in Erinnerung zu rufen. Dieser Sorge um die Weltgebetswoche entsprach seiner Einsicht, daß Ökumene an der Basis, auf der Ebene der Gemeinde eine ganz unerläßliche Voraussetzung ist, um die Kirchen wieder zusammenzubringen, unerläßlicher als alles, was auf der Ebene der Kirchenleitungen getan werden kann.

Eine zweite Grundhaltung, die Beas Erfolg wesentlich ermöglichte, war sein Realismus. Durch seine jahrzehntelange Erfahrung am Zentrum der römisch-katholischen Kirche, wo er sehr bald eine wichtige Beraterfunktion ausübte, war sein Sinn für das Realisierbare, Gangbare geschärft worden. Er kannte genauestens die Situation an der römischen Kurie, um die Art und Weise des Vorgehens abschätzen zu können, die allein zum Erfolg führen konnte. In seiner langen Tätigkeit erwarb er sich aber auch ein solches Vertrauen bei vielen, daß seinem Wort stets großes Gewicht beigemessen wurde. Durch Jahrzehnte hindurch hatte er sich als treuer und unverdächtiger Diener seiner Kirche bewährt. Bei aller kritischen Einstellung bewahrte er eine beinahe kindliche Ergebenheit gegenüber den Entscheidungen der obersten kirchlichen Leitung, die so ungebrochen nur noch schwer nachzuvollziehen ist. Ein sehr beredtes Beispiel dafür ist seine Haltung gegenüber der Proklamation Mariens als Mutter der Kirche. Er schrieb dazu im Januar 1965: „Sicher, ich selbst habe innerhalb und außerhalb des Konzils immer die Meinung vertreten, daß man den Weg zu einer echten Marienverehrung den nichtkatholischen Christen nicht erschweren sollte durch den Gebrauch von verhältnismäßig neuen und für sie unverständlichen Titeln. Auch das Ökumene-Dekret empfiehlt, die katholische Lehre mit größerer Tiefe und Genauigkeit darzulegen, damit sie von den getrennten Brüdern verstanden werden kann (n. 11). Andererseits weiß ich aber auch, daß dieser Aspekt der Frage — obwohl sehr wichtig — nicht der einzige ist, der in Betracht zu ziehen ist. Es bestehen auch viele andere Gründe, die den Papst zu seinem Schritt bewogen haben können. Sobald dieser Schritt einmal getan ist, gilt das Prinzip, daß die Einheit der Christen auch Opfer verlangen kann, natürlich nicht gegenüber der Wahrheit, wohl aber gegenüber der persönlichen Meinung eines einzelnen. Die Einheit ist aber auch des größten Opfers wert, solange es mit dem Gewissen vereinbar ist, wie es die schmerzliche Zerrissenheit der Christen heute deutlich zeigt."[10]

Bea war im Grunde seines Herzens ein konservativer Theologe, gewagten theologischen Experimenten abhold und dem Lehramt der katholischen Kirche treu ergeben, so daß an seiner Rechtgläubigkeit bei niemandem auch nur der leiseste Zweifel aufkommen konnte. Daher gelang es ihm dann aber auch auf

[10] Agostino Card. Bea, *Contributo del Concilio alla causa dell' unione dei cristiani*, in: La Civilità Cattolica 116 (1965) 432.

dem Konzil, die Bischöfe zu überzeugen, die vorher kaum je mit der ökumenischen Bewegung in Berührung gekommen waren und die größten psychologischen und theologischen Schwierigkeiten mit sich brachten, die Existenz von wahren Christen, ja von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften außerhalb der römisch-katholischen Kirche anzuerkennen. Welch eine Neuheit bedeutete es doch für die Großzahl der Konzilsväter, über die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in den orthodoxen und evangelischen Kirchen nähere Reflexionen anstellen zu müssen. Solche Aussagen, die von einer überwältigenden Mehrheit des Konzils angenommen wurden, bildeten nachher wegen ihres allgemein verbindlichen Charakters ein außerordentlich günstiges Mittel, um eine Bewußtseinsänderung im Kirchenvolk zu bewirken. Sie leiteten auf katholischer Seite eine Bewegung ein, die ihrer eigenen Dynamik folgen wird und sich nicht mehr einfach nach Belieben dosieren oder abbremsen läßt.

Die dritte Grundhaltung, die Kardinal Bea zum Erfolg führte, war seine Zähigkeit, mit der er ein einmal ins Auge gefaßtes Ziel verfolgte. Man könnte diese Haltung als Geduld, Ausdauer, Kampfesgeist charakterisieren. Durch großes Geschick und viel Umsicht verstand er es, seine Pläne zu verwirklichen. Er wußte in unwichtigen Dingen nachzugeben, um dann aber seine wesentlichen Postulate durchzusetzen. Es braucht dabei nicht betont zu werden, wieviel Mut und Standhaftigkeit dies an der römischen Kurie verlangte, dazu noch an der präkonziliaren. Wenn es notwendig war, verstand Bea auch zu kämpfen, zu kämpfen in den kleinen Arbeitsausschüssen, in seiner Vortragstätigkeit, besonders aber in der Konzilsaula, wo er so etwas wie das Gewissen des Konzils in den ökumenischen Belangen war.

Gleichsam als Vermächtnis hinterließ er uns die mutigen Worte in seiner letzten Eröffnungsansprache zur Plenarsitzung des Sekretariates am 4. November 1968, kurz vor seinem Tod: „Mit Klugheit gilt es, fest entschlossen voranzugehen. So allein läßt sich eine Bewegung beeinflussen und leiten. Indem man zurückhält und bremst, läuft man sehr oft Gefahr, Entwicklungen zu verursachen, die überborden und in die Irre gehen. Hören wir auf die Mahnung des heiligen Johannes, die der Papst zum Leitmotiv seiner Ansprache im Petersdom gemacht hat, als er den Patriarchen Athenagoras empfing: ‚Wer Ohren hat, höre, was der Geist zu den Kirchen spricht'."

Als nach den Trauerfeierlichkeiten in St. Peter, an der Vertreter der ganzen Christenheit teilgenommen hatten, der Sarg Beas zur Stadt Rom hinausbegleitet wurde, war bei vielen Wehmut spürbar. Wird auch der Geist Beas Rom verlassen?

Es war dies aber doch wohl eher eine augenblickliche Stimmung, denn die Saat Beas ist reichlich aufgegangen. Auf der ganzen Welt sind seine geistigen Erben da und werden sein Werk weiterführen.

August Hasler

Nacharbeit von Uppsala in den Kirchen und Gemeinden der DDR

Sepp Schelz („Weltkirche in Aktion, Ein Bericht über die Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968", München und Hamburg 1968) und Helmut Gollwitzer („Die reichen Christen und der arme Lazarus. Die Konsequenzen von Uppsala", München 1968) haben mit Nachdruck unterstrichen, daß die Effektivität der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates schlechthin an der Frage hängt, inwieweit ihre Impulse und Arbeitsergebnisse in den nächsten Monaten ernsthaft von den 235 Mitgliedskirchen aufgenommen und verwirklicht werden. Wenn sich die Kirchen, unsere Kirchenleitungen und unsere Gemeinden diesem Appell zur Nacharbeit praktisch verschließen, so wird alles, was auf dieser Weltkirchenkonferenz beraten, beschlossen und empfohlen wurde, „leeres Stroh" (Sepp Schelz) bleiben! Und Gollwitzer sagt: „Jetzt wird es sich herausstellen, ob der Ruf von Uppsala aufgenommen wird, ob die guten Vorsätze realisiert werden oder sich als Pflastersteine herausstellen auf dem Wege, auf dem das dummgewordene Salz fortgeworfen und zertreten wird, — ob die Kirchen und Gemeinden hinter den Forderungen von Uppsala zurückbleiben oder sie erreichen — oder gar noch über sie hinausdrängen." Durch das Studium der sechs Sektionsberichte und des Arbeitsmaterials der wichtigsten Ausschüsse ergibt sich ein Katalog von Themen, deren Bearbeitung unseren Kirchen und Gemeinden unmittelbar aufgetragen ist. Dabei kann die Nacharbeit von Uppsala nicht der Initiative oder auch der Trägheit der einzelnen Pastoren und Gemeindekirchenräte überlassen werden. Es ist Aufgabe der Kirchenleitungen und Synoden, die Beschäftigung von Uppsala auch in der kleinsten Landgemeinde jetzt (und nicht erst im Vorfeld der nächsten Vollversammlung!) in Gang zu bringen und wachzuhalten.

Sektion I

In diesem Sektionsbericht ist ein neues Verständnis von Katholizität erarbeitet worden. Das bisherige innerkirchliche Verständnis von Katholizität wird hier in Richtung auf die eine Menschheit in der einen Welt aufgesprengt und zwar dadurch (nach dem bedeutsamen Votum von Dr. Ruh im Plenum), daß das Maß der Katholizität der Kirche Jesu Christi durch ihren Beitrag zur Katholizität der Welt mitbestimmt wird. Welche Aufgaben ergeben sich für unsere Kirchen und Gemeinden aus dieser Sicht einer weltbezogenen, menschheitsbezogenen, die konfessionellen Schranken und die innerkirchlichen Probleme transzendierenden Katholizität der Kirche? In dem Abschnitt „Das Ringen um die Einheit der ganzen Kirche" (17—19) werden unsere Gemeinden an die Möglichkeiten erinnert, durch die die getrennten Gemeinden zusammenwachsen und einander anerkennen können. Unsere Kirchenleitungen haben also die Pflicht, die Gemeinden zur Wahrnehmung dieser Möglichkeiten (beispielhaft werden in

Ziff. 17 genannt: gemeinsame Gottesdienste, Bibelarbeit, ökumenische Kollekten und gemeinsame Bemühungen um menschliche Not) erneut aufzurufen. Katholizität im neuen Verständnis von Sektion I meint aber nicht nur Ökumenizität und Universalität in einem innerkirchlichen Verständnis, sondern hat den in Schöpfung und Erlösung begründeten Bezug auf die Einheit aller Menschen im Blick (20–24). „Die Kirchen brauchen eine neue Offenheit für die Welt mit ihrem Streben, ihren Leistungen, ihrer Ruhelosigkeit und ihrer Verzweiflung" (20). Die Warnung an unsere Gemeinden vor der Gefahr, sich als abgekapselte Gettogemeinden und Hüter einer tradierten und introvertierten Frömmigkeit zu etablieren, und die Mahnung zur Offenheit für die Begegnung mit den Menschen jenseits der Kirchenmauern und für die Beschäftigung mit der „Tagesordnung der Welt" (Albert H. van den Heuvel) scheinen mir höchst aktuell zu sein, da unsere Gemeinden mit ihrem geschlossenen Zirkel weithin in einer defensiven Festungsmentalität zu erstarren drohen und tatsächlich „bis zum Überdruß mit ihren eigenen Angelegenheiten beschäftigt" sind (20). So verpflichtet uns Sektion I, in unseren Gemeinden das dynamische Verständnis von Kirche als dem wandernden Gottesvolk (14–15) in der Absage an statische und institutionelle Mißverständnisse deutlicher aufzunehmen und in Überwindung von Schwerfälligkeit, Trägheit und Müdigkeit auch in kleinen konkreten Schritten uns für Gottes zukünftige Pläne mit der universalen Christenheit zur Verfügung zu stellen.

Sektion II

In dem Abschnitt „Die Kirchen als Bereich der Mission" heißt es: „Die Worte der Predigt werden nicht ernst genommen, wenn die Kirche nicht auch in ihrem eigenen Leben die Zeichen des neuen Menschseins sichtbar macht und wenn es ihr hauptsächlich um ihre zahlenmäßige und institutionelle Stärke zu tun ist. Zu viele unserer Diskussionen drehen sich um die inneren Belange unserer Gemeinschaft; zu viele kirchliche Fragebogen interessieren sich allein für die finanzielle Lage und die Schwankungen im Gottesdienstbesuch, aber nicht für Sendung und Diakonie" (II 2 g). Diese Sätze müssen als ernste Rückfrage an die übliche Praxis unserer Kirchenvisitationen gehört werden, die oft zu sehr mit Problemen der Bestandsaufnahme und mit Aufgaben innerkirchlicher Reparaturarbeiten befaßt sind und darüber die Dimension der Sendung vergessen, in der die Gemeinde doch „der dienende Leib Christi, der sich der Welt hingibt" zu sein hat. Im Abschnitt III „Freiheit für die Mission" werden Forderungen für eine neue Ausrichtung des kirchlichen Lebens erhoben, die für uns besonders aktuell sind. „Voller missionarischer Einsatz der Laien geschieht nicht in erster Linie durch ihren Dienst innerhalb der kirchlichen Strukturen, sondern vor allem durch die Art und Weise, wie sie ihre beruflichen Fähigkeiten und Leistungen in ihrer täglichen Arbeit und im Dienst an der Öffentlichkeit gebrauchen" (III 2). „Die Ausbildung der Laien muß im Sinne einer Vorbereitung auf die zunehmende Vielschichtigkeit ihres Dienstes an der Welt verstanden werden" (III 3 b). In dem Abschnitt „Die Kirche in der örtlichen Situation" wird ergänzend gefordert, „daß wir die gesellschaftlichen Strukturen kennenlernen, um mit all den Kräften zusammenzuarbeiten, die für das Gute wirken, und um neue Aufgaben zu entdecken, die getan werden müssen" (3), und „daß wir die schöpferischen Möglichkeiten in den Schwerpunkten der Spannung, des Konflikts und der Entscheidung innerhalb der Gesellschaft entdecken und versuchen, unser Bekenntnis zur

Liebe durch aktiven Einsatz für die Gerechtigkeit wirklich werden zu lassen" (4). Die der Wirksamkeit christlicher Laien in der Gesellschaft entgegenstehenden Schwierigkeiten in der DDR sind bekannt. Sie verlocken leider immer wieder zum Rückzug auf eine kirchliche Insel. Christen in der DDR müßten sich trotz aller gemachten negativen Erfahrungen im einzelnen für Mitarbeit in der Leitung von LPG's, in innerbetrieblichen Schiedskommissionen, Gewerkschaften usw. zur Verfügung stellen und sich dafür besser zurüsten lassen. Leider hat man auf diesem Felde aus unterschwelligen politischen Komplexen und ungerechtfertigten Pauschalurteilen weithin nur rigoristische Warnungsschilder aufgestellt. Der Zurüstung echter berufstätiger Laien für eine Bewährung als Zeugen des Evangeliums im Alltag, im Betrieb und innerhalb der gegebenen gesellschaftlichen Strukturen müßte erhöhte Aufmerksamkeit gewidmet werden. Auch auf unsern Synoden brauchen wir mehr echte Laien (Katecheten und kirchliche Verwaltungsangestellte sind doch keine echten Laien!), die uns zur ständigen Konfrontation mit der wirklichen Welt von heute nötigen und es uns unmöglich machen, uns auf die innerkirchliche Problematik von Gettogemeinden zurückzuziehen. Unter diesem Aspekt ist übrigens mit Recht die berufsmäßige Zusammensetzung der EKD-Regionalsynode West von der „kritischen Synode" auf der letzten Tagung in Berlin-Spandau sehr negativ beurteilt worden. Wir müssen unsere Laien mehr als bisher zur „Einwanderung in die Welt" (Hans Jürgen Schultz) ermutigen.

Sektion III

Die hier behandelten Probleme der Dritten Welt, der „Zwei-Drittel-Welt", wie M. M. Thomas sich ausdrückte, weil zwei Drittel der Menschheit dieser Dritten Welt angehören, standen im Mittelpunkt der Weltkirchenkonferenz. Der inzwischen berühmt gewordenen Satz von Dr. Visser 't Hooft muß hier ganz ernst genommen werden: „Es muß uns klar werden, daß die Kirchenglieder, die in der Praxis ihre Verantwortung für die Bedürftigen irgendwo in der Welt leugnen, ebenso der Häresie schuldig sind wie die, welche die eine oder andere Glaubenswahrheit verwerfen." Sektion III hat bekanntlich in Anknüpfung an die Beiruter Konferenz eine umfassende und bis in die Einzelheiten sachkundige Entwicklungsstrategie in globalen Perspektiven entworfen. In dem Abschnitt „Aufgaben für die Christen, die Kirchen und den Ökumenischen Rat der Kirchen" (V) werden die Aufgaben genannt, die unseren Kirchen heute in der Arbeit für eine weltweite verantwortliche Gesellschaft zufallen. Ein Großteil dieser Forderungen kann durch die Kirchen in der östlichen Welt nicht erfüllt werden. Bestimmte Aufgaben können aber auch von unseren Kirchen angepackt werden. Da ist die Aufgabe umfassender Information über die wirkliche Situation in der Welt von heute und morgen mit den Themen Weltarmut und Welthunger; denn „nur wenige haben erkannt, daß wir heute in einer Welt leben, in der die notleidenden Menschen überall in der Welt unsere Nachbarn sind, für die wir verantwortlich sind. Christen wissen aus der Heiligen Schrift, daß Gott alle Menschen sich zum Bilde geschaffen hat und Christus für alle Menschen gestorben ist. Sie sollten in vorderster Front im Kampf gegen ein provinzielles, enges Gefühl der Solidarität stehen" (I 3). Da ist die Aufgabe, solches trotz der Massenkommunikationsmittel noch immer bei den meisten Gemeindegliedern vorhandene Bewußtsein provinzieller Enge durch Erziehung und Seelsorge zu verwandeln. „Die

Kirchen sollten in Predigt und Unterricht und in der theologischen Ausbildung die biblische Sicht von der Einheit der Menschheit sowie ihre konkrete Bedeutung für die weltweite Solidarität aller Menschen ... besonders herausstellen" (V 31). Die im Sektionsbericht unter V 38 genannten „politischen Aufgaben" sind bei uns nicht durchführbar, wenn auch unsere Kirchen die Mitverantwortung für Entwicklung in einer Öffentlichkeit nicht verschweigen werden, in der schon die Erwähnung des Nord-Süd-Konfliktes auf Reaktionen des Mißtrauens stößt, als würde hier der ideologische Versuch gemacht, den Ost-West-Konflikt zur Entlastung der kapitalistischen Welt zu paralysieren! Es sind auch Bitten an die Regierung, „alternativ zur allgemeinen Wehrpflicht eine Zeit freiwilligen Dienstes in der Entwicklungsarbeit im eigenen oder in einem anderen Land anzuerkennen" (V 38), illusorisch. Dagegen können auch unsere Kirchenleitungen dazu helfen, daß unsere Gemeindeglieder die Tatsache über die Weltarmut und die christliche Verantwortung für soziale Gerechtigkeit gründlicher kennenlernen (V 43 1), daß sie im Gebet für die Nöte der Menschen überall in der Welt einstehen (V 43 2) — hier bedarf es der ständigen Arbeit am sonntäglichen Fürbittegebet gleichsam mit der Zeitung in der Hand — und daß sie mittels einer freiwilligen Selbstbesteuerung einen Prozentsatz ihres Einkommens für die Entwicklungshilfe, d. h. aber unter unseren Verhältnissen für die Aktion „Brot für die Welt", zur Verfügung stellen (V 43 7). Mehr wird bei uns nicht geschehen können, als daß die Gemeindekirchenräte und die Gemeindeglieder über die ungeheuren Weltnöte in Sachen „Welthunger" umfassender als bisher informiert und damit angeleitet werden, aus der bloßen Zuschauerhaltung herauszutreten und sich zu Gebet und Aktion rufen zu lassen in der Erkenntnis, daß es sich hier wirklich um elementare Aufgaben und Dienste im engsten Umkreis des Evangeliums handelt.

Sektion IV

In der Einleitung zu Sektion IV, in der in knappen Sätzen eine theologische Begründung für das sozialethische Handeln der Christenheit gegeben wird, ist mit großer Eindringlichkeit an die Adresse aller Kirchen in der westlichen und in der östlichen Welt gesagt (10): „Im Ringen um Frieden und Gerechtigkeit muß die Kirche Zeugnis ablegen. Dieses Zeugnis darf nicht billig oder geschwätzig sein ... (Die Kirche) soll reden, wo niemand sonst es wagt oder wo die Wahrheit nicht geachtet wird ... In der Bereitschaft, ihre Strukturen und ihr Verhalten, wo immer nötig, zu ändern, müssen die Kirchen ständig bemüht sein, die Zeichen der Zeit zu erkennen. Die ökumenische Gemeinschaft kann ihnen helfen, zu ihrer Erkenntnis zu stehen und nicht einfach die vorherrschenden Ansichten in ihrem eigenen Land wiederzugeben." Welche Kirche hätte es nicht nötig, sich dieser Mahnung ständig neu zu öffnen? Die Stellungnahme der Sektion zu den Atomwaffen erscheint höchst unbefriedigend. Dies ist in der Plenardebatte in Uppsala ja auch deutlich genug ausgesprochen worden. Die Kirchen im Westen sollten im Blick auf die gegenwärtige internationale Lage und die derzeitige Einstellung der Regierung der Vereinigten Staaten und der Regierung der Bundesrepublik den Satz aus dem Sektionsbericht nicht verschweigen: „Die Übereinkunft der Großmächte im Atomsperrvertrag sollte von den Kirchen als ein bedeutsamer Schritt zur Abwendung atomarer Katastrophen begrüßt werden, und alle Nationen (einschließlich Chinas und Frankreichs) sollten dazu ge-

drängt werden, den Vertrag zu unterzeichnen" (I 12). Tun die Kirchen in der westlichen Welt in dieser Sache wirklich genug? Wir sind dankbar, daß die Vollversammlung auch den Kriegsdienstverweigerern aus Gewissensgründen in folgendem Satz ihre Unterstützung bezeugt hat: „Der Schutz des Gewissens erfordert, daß die Kirchen nicht nur die in den Streitkräften Dienenden seelsorgerlich betreuen und unterstützen, sondern auch jene, die vor allem auf Grund der Art moderner Kriegsführung die Teilnahme an bestimmten Kriegen verweigern, die sie aus Gewissensgründen meinen ablehnen zu müssen, oder die sich aus Gewissensgründen nicht in der Lage sehen, Waffen zu tragen oder überhaupt Wehrdienst in ihrem Lande zu leisten" (II 21). Hoffentlich erweist die Praxis der Kirchen in dieser äußerst dringlichen Sache nicht sehr bald, daß man sich in Uppsala mit dieser Deklamation vielleicht doch übernommen hat.

Im Schlußabsatz des Sektionsberichts werden unsere Kirchen, auch unsere Ortsgemeinden zu gemeinsamem ökumenischen Handeln ermutigt, wenn es da heißt: „In steigendem Maße werden auf internationaler Ebene gemeinsame Aktionen aller Christen erforderlich. Neue Möglichkeiten zu gemeinsamem oder parallelem Handeln der Christen auf vielen internationalen Gebieten werden gesucht . . . Zugleich aber sollte das verantwortliche christliche Zeugnis zum Wohl der Völkerwelt auf der Ebene der Ortsgemeinde abgelegt werden. Keine Gemeinde ist zu klein oder zu entlegen, um diese gemeinsame Verantwortung nicht durch Gebet, Erziehung, Beratung mit Christen der jeweils betroffenen Nationen . . . auf der Ortsebene wahrzunehmen" (V 42). Im Bericht der Sektion I war es als eine Verleugnung der Katholizität bezeichnet worden, wenn christliche Gemeinschaften es zulassen, „daß die Treue gegenüber ihrer eigenen Nation ihr Streben nach gegenseitiger Gemeinschaft mit Christen anderer Nationen hindert oder unterbindet" (10). Welchen Sprengstoff das Zitat aus dem Schlußabsatz von Sektion IV enthält, dürfte an den weltpolitischen Ereignissen, die bald nach Uppsala eintraten, ganz deutlich geworden sein. Die bange Frage kann nicht unterdrückt werden, ob die Praxis der Kirchen nicht auch hier nachträglich solche Worte in Uppsala zur pathetischen Deklamation entwertet hat.

Sektionen V und VI

Den Fragen, die in Ziff. 24 des Sektionsberichtes V aufgeworfen worden sind, müssen vielleicht unsere Gemeinden in einer Welt, die in ein radikales Stadium der Säkularisierung eingetreten ist, noch dringlicher standhalten als anderswo. „Wir müssen die Kirchen fragen, ob in Sprache und Musik, an Gewändern und Zeremonien nicht Änderungen nötig sind, wenn der Gottesdienst verständlicher werden soll; ob nicht neue soziale Gruppen (Industriearbeiter, Studenten, Wissenschaftler, Journalisten usw.) einen Platz in den Gebeten der Kirchen finden sollten; ob die Laien nicht zu größerer Mitgestaltung des öffentlichen Gottesdienstes angeregt werden sollten" (24). Durch solche Fragen von Uppsala werden wir in unseren im ganzen noch ziemlich zaghaften Experimenten ermutigt. Es soll auch dankbar vermerkt werden, daß in diesem ökumenischen Dokument zum Thema „Gottesdienst", das in dem unerhört weiten Spannungsfeld zwischen der Gruppe der Orthodoxen und protestantischen Gruppen wie Quäkern und Heilsarmee im Grunde nur eine Synopse der so unterschiedlichen Standpunkte in den Fragen des Gottesdienstes geben konnte,

doch gesagt worden ist (III 28): „Wir schlagen den Kirchen vor, folgende Möglichkeiten in Erwägung zu ziehen: a) Beteiligung der Gemeinde durch Teamarbeit an der Vorbereitung und Nacharbeit an der Predigt (dies würde die Predigt auch besser mit dem täglichen Leben in Beziehung bringen." Solche Predigtbesprechungen mit Gemeindegruppen kommen jetzt in wachsendem Maße in unserem Raum in Gang. Natürlich müssen hier jahrhundertealte Tabus hinsichtlich der Monopolstellung des öffentlichen Predigtamtes umgestoßen werden. Solche Teamarbeit kann die Predigt vor den bekannten Gefahren des Wirklichkeitsverlustes und der Weltfremdheit bewahren. Auch diese Empfehlungen von Uppsala erweisen sich im praktischen Vollzug als außerordentlich hilfreich und zeigen vielleicht einen echten Weg aus der überall beklagten Sackgasse heutiger Predigtnot an.

Im Bericht der Sektion VI erscheinen die Aussagen über die Probleme des Zusammenlebens der Generationen von besonderer Wichtigkeit. „Wir sind überzeugt, daß junge Menschen zu Recht die Autorität in Frage stellen, die nicht ständig neu erworben wird . . . Wir schlagen vor, daß die Kirchen im allgemeinen und alle ökumenischen Zusammenkünfte im besonderen ein Beispiel geben, indem sie einer angemessenen Gruppe von jungen Teilnehmern das Stimmrecht gewähren" (9). Niemand wird bestreiten wollen, daß unsere Kirchen, noch immer tief einem patriarchalischen und paternalistischen Geist vor allem auch im kirchlichen Unterricht und in der Jugendarbeit verhaftet, hier wahrhaftig einen gewaltigen Nachholbedarf haben, um den jungen Christen, auf denen eine besondere Last in den weltanschaulichen Auseinandersetzungen und Konflikten mit der Umwelt liegt, die ihnen zukommende partnerschaftliche Verantwortung zu übertragen. Sepp Schelz (a.a.O. S. 137) hat gesagt: „Gewiß hat die Jugend in Uppsala häufig provoziert; das entspricht ihrem Stil. Aber die ‚Offiziellen' sind gar nicht auf die Idee gekommen, erst einmal die Abstellung der Provokationen zu verlangen, wie es anderwärts so häufig geschieht, bevor sie sich in ein Gespräch einließen . . . Vielleicht ist dies eines der wichtigsten Ereignisse der Weltkirchenkonferenz, daß sie einen Umgang mit der jungen Generation gefunden hat, der ebenso frei von repressiver Toleranz wie von Vergötzung der Jugend war."

Die weitgespannte Arbeit in Uppsala wird vergeblich getan sein, wenn sie nicht von unseren Kirchen und Gemeinden intensiv und auch sehr bald bis in die entlegenste Dorfgemeinde aufgenommen und zum Anderswerden unserer Gemeinden aktualisiert wird. Dem stehen als äußerst hemmende Faktoren die Traditionsgebundenheit, aber auch eine Müdigkeit im Wege, die angesichts der bekannten Schrumpfungsprozesse im kirchlichen Leben mehr und mehr grassiert. Diese Müdigkeit ist nicht nur ein Kennzeichen für die Gemeinden im Osten! Helmut Gollwitzer hat diese Gefahr im Auge, wenn er seinen erregenden und provozierenden Uppsala-Bericht mit dem Satz beschließt (a.a.O. S. 110): „Denn diese altgewordene Christenheit ist von nichts so sehr zerfressen und gehemmt wie vom Geist der Resignation. Ansteckendes traut sie sich kaum mehr zu. Man kann aber nicht gleichzeitig Christ und resigniert sein."

Günter Jacob

So denkt die Welt von Uppsala

Presse-, Rundfunk- und Fernsehkommentare zur Vierten Vollversammlung des ÖRK

Keine der bisherigen Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) – oder um von vornherein die in der Presse geläufige Kurzfassung zu gebrauchen –: keine der bisherigen „Weltkirchenkonferenzen" hat ein derartiges Echo in der Presse-, Rundfunk- und Fernsehberichterstattung gehabt, wie die von Uppsala. Über 70 Sendestunden haben Rundfunk und Fernsehen allein in Deutschland dem Ereignis Uppsala gewidmet. Und über das Schwedische Fernsehen weiß Maximilian Smidt in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 6. Juli folgendes zu berichten:

„Schwedens Fernsehen hat fast seinen ganzen Betrieb nach Uppsala verlagert, 300 Techniker sind aufgeboten. Dies zum großen Kummer der sich linksradikal gebärdenden sozialdemokratischen Abendzeitung, die das ganze als ‚Weltmeisterschaft der Pfarrer' abtut und bemängelt, der große Geldaufwand für Uppsala beraube das Schwedische Fernsehen der finanziellen Möglichkeit, einige interessante Fußballspiele zu übertragen."

Aber Fußball hin, Fußball her, Tatsache ist, daß zum Empfang Kossygins, der während der Vollversammlung Stockholm besuchte, nur noch ein Kameramateam des Schwedischen Fernsehens zur Verfügung stand.

Vielleicht noch erstaunlicher war das Echo, das die Weltkirchenkonferenz in der weltlichen und kirchlichen Presse gefunden hat, und konnte man nach Neu-Delhi diese Übersicht noch überschreiben „Neu-Delhi im Spiegel der Presse", so wäre das für Uppsala kaum möglich, das Bild würde gesprengt, denn angesichts von Uppsala sieht man sich nicht einem Spiegel, sondern einem ganzen Spiegelsaal gegenüber. Sieben Leitz-Ordner, prall gefüllt mit Presseberichten, sind allein für die Auswertung in diesem Artikel herangezogen worden. Insgesamt wurden für dieses Uppsala-Kaleidoskop durchgesehen: 1 648 Berichte der „säkularen" Presse, der Tages- und Wochenzeitungen, 215 Berichte der „kirchlichen" Presse und 42 Kommentare der Rundfunk- und Fernsehanstalten. *Die Zeit*, *Die Welt*, der *Vorwärts*, das *Deutsche Allgemeine Sonntagsblatt*, die *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, die *Frankfurter Rundschau*, die *Neue Zürcher Zeitung* sind genauso ausgewertet worden wie die *Westfälische Rundschau*, der *Rheinische Merkur*, der Berliner *Telegraph*, der *Bayern-Kurier*, der *Münchner Merkur*, das *Hamburger Abendblatt* und viele andere. Dieser Artikel ist demnach so etwas wie eine einzige große Rezension der deutschsprachigen Presse. Es wird von daher nicht darum gehen können, alle Phasen der Vollversammlung noch einmal nachzuzeichnen. Dies soll kein neuer Uppsala-Report werden. Es werden vielmehr Schlaglichter auf einige Momente der Vollversammlung geworfen, vor allem aber sollen Stimmen zu dem allgemeinen Eindruck, zu den Ergebnissen und natürlich auch zu einigen Einzelheiten des Konferenzgeschehens

laut werden. Hier ist das vieltausendstimmige Echo auf die Herausforderung, die von Uppsala ausgegangen ist.

Dabei hätte es den Rezensenten des öfteren gereizt, einen Artikel nur über die Fehler in der Berichterstattung zu schreiben. Das wäre vielleicht sogar das reizvollere gewesen. So schreibt z. B. der *Rheinische Merkur* über den „Vierten Weltrat der Kirchen", oder er unterschreibt ein Bild des „Patriarchen" Ramsey mit den Worten: „Der Erzbischof von Canterbury, Michael Stewart", oder er schreibt ganz kollegial über Blake: „Carson ermunterte die Journalisten . . ." Es passierte der *Frankfurter Allgemeinen* (FAZ), daß sie bei der Aufzählung der Sektionsthemen über die Sektion IV schrieb: „Auf der Suche nach Ideen", statt „Auf der Suche nach Frieden", sie kennt auch „das Ja der Menschenrechte". Das *Echo der Zeit* (Recklinghausen) weiß von der Jugendzeitung „Hot News" zu berichten, daß sie bis zum „17. Juli in sechs Exemplaren" erschienen sei (da werden sich die Kirchenführer aber entsetzlich um die sechs Exemplare gestritten haben, denn „Hot News" war wirklich sehr begehrt!). *Christ und Welt* macht den britischen Baptisten Ernest Payne zum „USA-Methodisten", und das Ost-CDU-Organ *Neue Zeit* macht ein Fräulein Lieselotte Nettling zur Kronzeugin für eigene Argumente (gemeint war übrigens die Jugendteilnehmerin Dr. Lilo Mettler). Die *Ruhr-Nachrichten* machen Jérôme Hamer vom Einheitssekretariat in Rom in einer Bildunterschrift zum „Abt der Evangelischen Ordensgemeinschaft von Taizé" (das gleiche tut die *Westfalenpost).*

Dieses Spielchen mit den Fehlern ließe sich noch eine ganze Zeitlang durchhalten! In der Sache wurde dagegen, das muß man zur Ehrenrettung auch der genannten Blätter sagen, meist korrekt berichtet, was jedenfalls immer dann der Fall war, wenn man sich an die Agenturberichte hielt, von denen *epd* und *dpa* bei weitem am häufigsten verwandt worden sind.

Eine andere, reizvolle Art, das Geschehen von Uppsala an Hand der Presse zu rekonstruieren, wäre die Wiedergabe von Überschriften. Auch hier sollen einige Kostproben nicht vorenthalten werden: „Sechs Päpste" überschreibt *Der Spiegel* seinen Bericht; „Keine Antwort aus Uppsala" bekam die *Augsburger Allgemeine;* „Mehr Scheitern als Fortschritt" nahm das *Schwäbische Tagblatt* wahr. Hier die Aufzählung weiterer Titel: „Uppsala war kein Damaskus" *(Die Presse,* Wien); „Im Namen Gottes und Che Guevaras" *(Münchner Merkur);* „Kein Manna wird vom Himmel fallen" *(Die Zeit);* „Kluft zwischen Wollen und Sein" *(Christ und Welt);* „Legt keinen Kranz auf Uppsala!" *(Radius).*

Auch diese Reihe ließe sich beliebig (und nicht einmal langweilig) fortsetzen.

Insgesamt gesehen hatte die „säkulare" Presse fast ausschließlich Interesse an den Vorgängen um Nigeria/Biafra wie überhaupt an den politischen Resolutionen. Sie berichtete aber auch über die Wahlen ins Präsidium, in den Zentralausschuß, über verschiedene Aktionen der Jugend, über das gesamte Engagement für soziale Fragen und auch über das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche. Lediglich die größten unter den Tageszeitungen brachten ausführlichere Berichte, allen weit voran die *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* die mit Karl Alfred Odin und Maximilian Smidt zwei ausgezeichnete Berichterstatter in Uppsala hatte.

Viele kirchliche Wochenzeitungen brachten eine Vorschau auf die Vollversammlung in ihren Ausgaben vom 7. Juli, die meistens in ein Fürbittegebet

(sehr oft das der sechs Präsidenten) einmündete. Sie versuchten, eine mögliche Thematik für Uppsala anzudeuten, und gaben mitunter Einführungen in die Sektionsentwürfe, und auch Rückblenden auf frühere Vollversammlungen fehlten nicht. Nicht selten ergänzten diese Zeitungen ihre Uppsala-Berichte durch die gekürzte Wiedergabe von Referaten, die in Uppsala gehalten wurden. Einige Zeitschriften hatten sich der Mitarbeit von Delegierten versichert, deren Berichterstattung dann aber nicht immer an die der Fachjournalisten heranreichte. Auf der anderen Seite muß man zugleich sagen, daß einige der „Fachjournalisten" zwar guten Willen mitbrachten, aber von ökumenischen Dingen offensichtlich erst in Uppsala gehört haben. Wer sich genauer über Uppsala informieren wollte, mußte dann schon notgedrungen — falls er nicht zufällig die FAZ abonniert hatte — eine der maßgeblichen Monats- oder Vierteljahresschriften lesen. Manche Fragen, wie z. B. die der Mission, werden fast ausschließlich in den „dafür zuständigen" Fachzeitschriften ausführlich besprochen (so etwa in der *Evangelischen Missions-Zeitschrift).* Nur verhältnismäßig wenige Schreiber nehmen ihre „hermeneutische Aufgabe" recht wahr, indem sie versuchen, die Ereignisse von Uppsala auch dem ökumenisch nicht so Versierten einsichtig zu machen. Gut ist in dieser Hinsicht der „Uppsala-Report" der *Evangelischen Kommentare* (Nr. 8/68) unter dem Titel „Ökumene zwischen Routine und Erneuerung". Theodor Schober scheint jedoch aufs Ganze gesehen nicht unrecht zu haben, wenn er schreibt *(Das Diakonische Werk,* Nr. 8, August 1968):

„Wer als offizieller Teilnehmer an der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala nachträglich die Mehrzahl der deutschen Presse-, Fernseh- und Rundfunkkommentare zur Kenntnis nimmt, stellt vielleicht staunend fest, wie schnell heutzutage und hierzulande ein solches Ereignis beurteilt, verurteilt und damit ‚abgelegt' werden kann."

Die hier gebotene Übersicht ist bewußt als Ergänzung zu dem Artikel von Albert van den Heuvel „Survey of Press Comments — Reactions to the Fourth Assembly" in *The Ecumenical Review,* Nr. 1, Januar 1969, Seite 32—54, gestaltet worden. Während van den Heuvel vor allen Dingen Theologen aus der englisch- und französischsprachigen Welt (auch einige deutschsprachige) zu Wort kommen läßt, soll hier versucht werden, in der Hauptsache Kommentare von Nichttheologen aus dem deutschen Sprachraum zu bringen. Auf diese Weise könnte es doch noch gelingen, ein Stück der unmöglichen Aufgabe zu erfüllen, die Reaktionen auf Uppsala in Kürze darzustellen. Zusätzlich sei auf die in unserer Zeitschrift (1/1969) veröffentlichten Stellungnahmen zu den einzelnen Sektionen verwiesen.

Organisation

Über die Organisation ist sehr viel geschrieben worden. Die meisten hielten sie mit Hans Thimme für „vorbildlich". Seiner Meinung nach gab es „ein Höchstmaß an Annehmlichkeit in Unterbringung und Versorgung" *(Unsere Kirche).* Ausführlich wird von vielen der Zeitdruck moniert, unter dem gearbeitet werden mußte. Doch erkennen viele mit Thimme an:

„Aber strikte Redezeitbeschränkung und rigorose Handhabung der Geschäftsordnung halfen dazu, daß am Ende doch alle Verhandlungspunkte zum Zuge kamen."

Am meisten haben sich wahrscheinlich die Jugendteilnehmer über die Geschäftsordnung geärgert. So schreibt der schweizerische Jugendteilnehmer Théodore Buss *(Ökumenische Diskussion*, Nr. 4/68):

„Die autokratische Leitung der Sitzungen hat verhindert, daß Minderheiten Gehör fanden. Der ÖRK und die Maschinerie der Vollversammlung erwiesen sich als eine sehr legalistische und bürokratische Organisation der etablierten ökumenischen Bewegung. Das ist eine negative Entwicklung."

Gleichsam als Antwort darauf kann man Äußerungen von Hanns Lilje *(Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, Nr. 29) zitieren. Er schreibt:

Die Jugend habe „in der Tat fast jeden Tag den Geschäftsführenden Ausschuß mit irgendwelchen neuen Vorschlägen für ihre aktive Mitarbeit beansprucht." Sie hätte dann allerdings „nicht immer verstanden, warum die Männer der Leitung diesen Improvisationen so zurückhaltend gegenüberstanden. Das war nicht durch prinzipielle Ablehnung ihrer Pläne zu erklären, sondern vor allem durch die Tatsache, daß eine so große, dazu noch so verschieden zusammengesetzte Versammlung in chaotische Konsequenzen zu geraten droht, wenn sie von den Regeln der Geschäftsordnung abweicht, die dann auch mit beachtlicher Präzision eingehalten wurden, nicht nur gegenüber den Jugenddelegierten, sondern gegenüber allen, die das Bedürfnis empfanden, die Gelegenheit dieser großen, christlichen Versammlung nicht ungenutzt vorübergehen zu lassen."

In diesen Zusammenhang gehören Worte der *Herder Korrespondenz* (Nr. 8/68) über den Generalsekretär. Es heißt dort:

„Generalsekretär Eugene Carson Blake führte eine überlegte, aber wohl nicht immer ganz hinhörende Regie."

Nicht alle gingen so hart mit dem Generalsekretär ins Gericht, und auch die *Herder Korrespondenz* weiß Lobenswertes über ihn. So schließt sie die Wiedergabe seines Berichtes mit den Worten:

„Kein Generalsekretär hatte es bisher gewagt, das Evangelium von der Umkehr so konkret und so gebieterisch zu verkündigen."

Nur zwei Stellungnahmen zum schwierigen Sprachproblem. Treffend hält Klaus Müller im *Mannheimer Morgen* die Meinung vieler Konferenzteilnehmer fest:

„Englisch, Amerikanisch und schlechtes Englisch, so heißt es spöttisch, sind die drei Konferenzsprachen. Offiziell hatte man sich auf Englisch, Französisch, Deutsch geeinigt."

Frau Dr. Annelore Schmid, eine der beiden Frauen in der offiziellen deutschen Delegation, hat sicher recht:

„In irgendeiner gängigen Fremdsprache mußte man sich ausdrücken können, sonst blieb man isoliert, nur auf seine eigene Gruppe beschränkt."

Angesichts der Sprachverwirrung fragt Frau Schmid:

„Könnte man diese Bitte nicht in den Kirchen aufnehmen: Herr, gib uns *eine* Sprache?" *(Stuttgarter Evangelisches Sonntagsblatt,* Nr. 35)

Es würde zu weit gehen, wollte man alle Pressekommentare über „Randerscheinungen" irgendwie zu Wort kommen lassen, Kommentare zu den Konzerten, zu den Ausstellungen, zu den verschiedensten schauspielerischen Aufführungen. Stellvertretend sei hier wieder Klaus Müller mit einer Notiz im *Mannheimer Morgen* genannt. Er schreibt über das vielgerühmte Stück „Amos" von Olov Hartmann:

„Am Abend ein Schauspiel zum Ausklang. Das Podium wird zur Bühne, Altes Testament abstrakt, die Attacke reitet Amos, ein polierter Prophet ... Fast wird es unerträglich, was die Zuhörer über sich ergehen lassen müssen, Folter der Deklamationen, Daumenschrauben emotionaler Ekstase."

Zu den „Randerscheinungen" gehörte auch das Auftreten Carl McIntires, der mit einer Schar seiner Getreuen an einem Tage vor der Fyrishalle demonstrierte gegen die „kommunistische Unterwanderung" des ÖRK und andere Dinge, die ihm nicht paßten. Die schwedische Zeitung *Dagens Nyheter* gab ihm sogar Gelegenheit zu einem Interview, wobei sie ihn als Feind Nr. 1 des Ökumenischen Rates einführte. In jenem Interview behauptete McIntire (wie *Die Welt,* Nr. 158, berichtet):

„Der russisch-orthodoxe Metropolit Nikodim z. B. repräsentiere in Uppsala nicht die Christenheit, sondern die sowjetische Regierung. Er sei Atheist und Mitglied der sowjetischen Geheimpolizei."

Zu dieser letzten Anschuldigung hat Metropolit Nikodim auf der vor kurzem stattgehabten Exekutivausschußsitzung in Tulsa/USA Stellung genommen, nachdem sie auch dort wieder laut geworden war.

Ein Stückchen Atmosphäre sei eingefangen mit ein paar Sätzen von Maximilian Smidt in der *FAZ* vom 6. Juli:

„Im mildgewärmten Wasser des Fyrisbades zu Uppsala traf man sich wieder, kirchliche Delegierte, Journalisten und Polizisten. Bibel, Flugblätter und Schlagstock hatte man zuvor im Umkleideraum abgegeben, Symbole einer Welt voller Unruhe, die sich in diesen heißen Tagen in der schwedischen Universitätsstadt auch in den Diskussionen und Randerscheinungen der Vierten Vollversammlung des Weltkirchenrates äußerten."

„Zwischen Routine und Erneuerung"

Die Kritik an den Arbeitsmethoden, an der Struktur der Vollversammlung überhaupt, war so vielfältig und so zahlreich, daß an dieser Stelle gar nicht ausführlich darüber geredet werden soll. Das pfeifen die Spatzen bereits von den Dächern, manche von ihnen pfeifen übrigens auch schon, wie es vielleicht in Zukunft werden sollte. Der Haupttenor all dieser Stimmen ist die Forderung nach kleineren Fachtagungen zu bestimmten Themen, nach Konferenzen mit begrenztem Stoff und nach viel mehr Zeit. Michel Bergmann entwirft in der *Ökumenischen Diskussion* (Nr. 4/68) gleich einen ganzen Zeitplan für eine vollständige Welt-

kirchenkonferenz, wobei heute schon gewiß ist, daß man auch so nicht arbeiten wird.

Zwei Charakterisierungen der Vollversammlung von Reinhard Henkys *(epd)* und Ulrich Fick *(Evangelisches Gemeindeblatt für Württemberg)* sollen an der Spitze der allgemeinen Anmerkungen stehen. Nach Henkys ist die Weltkirchenkonferenz „ohne besondere Höhepunkte, aber auch ohne lähmende Konflikte" verlaufen. Fick ergänzt: „Die Türen standen weit offen. Man kann sie nach dieser Konferenz nicht mehr ganz schließen." Und Landesbischof Lilje konstatiert: „Das ökumenische Bewußtsein hat sich durchgesetzt. Die Kirchengeschichte ist in eine neue Periode eingetreten" *(Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt,* Nr. 28).

Heinrich Stubbe *(Christ und Welt,* Nr. 29) beurteilt die Vollversammlung zunächst nach äußeren Gesichtspunkten. Er bezeichnet sie als

> „die Versammlung der Sanftgesichtigen und der Faltenreichen, der Vollbärtigen und der Kahlköpfigen, der Barett-Träger und der Kapuzenmänner, für die im Durchschnitt ein halbes Methusalemalter von 51,7 Jahren errechnet wurde."

Sympathischer sind da schon die Eindrücke zweier Frauen. So schreibt Annelore Schmid *(Stuttgarter Evangelisches Sonntagsblatt,* Nr. 35):

> „Ökumene muß man erleben, so wie man auch Liebe nur erleben und nicht theoretisch bedenken kann. Ökumene selbst erleben zu können, läßt alles hinter sich, was in gut durchdachten Theorien vorzubringen oder in problematischen Auseinandersetzungen zu erwägen wäre. Ökumene umfaßt Spannung und Übereinkunft, Brüderlichkeit und Abgrenzung, Klärung und notvolles Mitleiden . . . Ich weiß, das alles ist schon oft beschrieben worden, wer aber als ökumenischer Neuling diese Begegnungen zum erstenmal erlebt, spürt etwas von der großen Weltfamilie der Kinder Gottes."

Und Rosemary Goldie, römische Katholikin und als Delegierter-Beobachter akkreditierte Australierin mit permanentem Sitz (seit 1952) in der nächsten Nähe des Petersdoms, schreibt u. a. in ihrem persönlichen Brief an die Herausgeber der *Ökumenischen Diskussion* (4/68):

> „Gewisse Augenblicke haben sich mir fest ins Gedächtnis eingeprägt, und ich glaube auch, daß sie von Bedeutung sind: Die Eröffnungssitzung und die freudige Begrüßung, die den Teilnehmern der römisch-katholischen Kirche zuteil wurde, Dr. Visser 't Hoofts Ansprache und die Ovation, die er erhielt . . ., der tschechische Film, die Abendmahlsfeiern (den Tisch des Herrn nahezu eine Stunde lang zu ‚beobachten', ist eine nützliche und bereichernde Erfahrung), das Schlußgebet — vor allem der nicht vorher geplante Höhepunkt, als ein Jugendteilnehmer, umgeben von kirchlichen Würdenträgern, die ganze Gemeinde zu einem stillen Gebet aufforderte . . ."

Sie schließt diesen Absatz:

> „Ich kann jedoch Uppsala nicht als ein ‚Ereignis', sondern nur als fortlaufenden Prozeß ansehen; und ich bin froh — gerade als römische Katholikin —, in diesen Prozeß mit hineingezogen zu sein."

Uppsala als „Prozeß" – ein Gedanke, der so nirgends wieder auftaucht, der aber implizit immer gemeint ist, wenn viele Berichterstatter sagen, daß Uppsala sich in der Nacharbeit zu Hause erst richtig vollendet.

Ein Aspekt der Vollversammlung, der keine Schlagzeilen machte und für den im Grunde zu wenig Zeit war, beschreibt Julius Rieger im *Berliner Sonntagsblatt Die Kirche*, Nr. 29:

„Man hat einmal gesagt, das ‚Drum und Dran' der ökumenischen Treffen gehöre mit zum wichtigsten Punkt. Daran ist viel Wahres. Man trifft Leute, die man jahrzehntelang nicht mehr gesehen hat. Mit manchem Freund aus der DDR kann man nach so langer Zeit wieder zusammensein."

Es ist ein kurzer Weg von diesen subjektiven Eindrücken zur sachlicheren Bilanz. Hanns Lilje erstattet seinen Bericht im *Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt (DAS)* unter dem Titel „Kirche zwischen Gott und Welt". Das Ergebnis von Uppsala faßt er zusammen mit den Worten:

„Beim Abschluß der Weltkirchenkonferenz von Uppsala steht fest, daß ihr Verlauf viel positiver beurteilt werden muß, als man vorweg hatte vermuten können."

Im einzelnen führt der frischgewählte Präsident des ÖRK aus:

„Wenn man die Tage von Uppsala recht einordnen will, muß man noch einmal ihren geschichtlichen Standort genau ins Auge fassen. Diese Versammlung, die man immer wieder darauf befragt hat, in welchem Maße sie der Einheit der Christenheit diene, vollzog sich auf dem Hintergrund einer Welt, die im Begriff ist, *eine* Welt zu werden."

Im Blick auf den Lebens- und Arbeitsstil der Tagung fährt Lilje fort:

„Eine Art Einheitskultur ist im Wachsen. Aber wichtiger noch als die äußeren Lebensformen sind die Grundprobleme, die einander immer ähnlicher werden – die großen Sozialprobleme, die in vielfacher Gestalt auftretende Glaubenskrise, die Mühe um eine gültige und zugleich dauerhafte internationale politische Ordnung. Wir sind mitten in der Entwicklung zu einer einheitlichen Welt."

In Uppsala habe die Arbeit unter der Spannung „zwischen Gott und Welt" gestanden:

„Alle, die in Uppsala ernsthaft mitgearbeitet (und nicht nur von vorher fabrizierten Urteilen gelebt) haben, mußten diese Spannung schwer und bitter durchleiden. Die Kirchen leben nicht mehr in einer Welt, in der sie als selbstverständlich hingenommen werden. Der agitatorische Lärm, mit dem manche Berichterstatter darauf hingewiesen haben, daß die Kirche keine unbestrittene Autorität mehr in Anspruch nehmen könne, war unnötig. Es gibt keinen Kirchenmann, der ernsthaft in der Ökumene mitgearbeitet hat und das nicht seit langem wüßte."

Der theologische Chefredakteur des *Sonntagsblattes* soll sich gleich anschließen. Heinz Zahrnt schreibt unter dem Titel „Anwalt der Welt" *(DAS*, Nr. 30):

„Die Konferenz in Uppsala hat so angestrengt gearbeitet, daß man bisweilen den Eindruck gewinnen könnte, die von ihr gewählte Losung ‚Siehe, ich mache alles neu' sei keine göttliche Verheißung, sondern ein kategorischer Imperativ ... Wenn man alles, was in Uppsala gearbeitet, gedacht, geredet und schließlich zu Papier gebracht worden ist, zusammennimmt, so kann man es auf den einen Nenner bringen: Kirche zwischen Gott und Welt."

Zahrnt meint, die in Uppsala versammelten

„Vertreter der Christenheit haben Gott füreinander und für die Welt Rede und Antwort gestanden ... Man kann sagen, daß die Christenheit in Uppsala auf der ganzen Breite ihrer ökumenischen Front die Herausforderung der Säkularisierung angenommen hat, und zwar nicht wie die Gott-ist-tot-Theologie in fatalistischer Resignation, sondern als positive Erprobung ihres Glaubens."

Zahrnt weist darum hin auf den Anfang der „Botschaft" und meint, Uppsala habe ein dynamisches Vokabular gebraucht. In den Dokumenten treffe man immer wieder dieselben Worte und Begriffe: „Bewegung, Veränderung, Erneuerung, Wandlung, Dynamik, Umbruch, Entwicklung."

„Alle diese Worte und Begriffe sind von derselben Art und Farbe; sie deuten alle eine Bewegung an, und diese Bewegung weist nach vorn: in Richtung Zukunft."

Zahrnt fährt fort:

„In Uppsala war eine Christenheit versammelt, die nicht mehr, wie die Kirchen einst, zu den ‚haltenden Mächten' in der Welt gehören wollte, sondern die gerade den ‚Status quo' zu überwinden trachtete, um so die Zukunft zu gewinnen."

Zahrnt ist im übrigen der gleichen Meinung wie Lilje: Wir sind auf dem Weg zur „kommenden Weltgemeinschaft, zur einen Menschheit".

Keine besonders gute Presse hatte Uppsala in der DDR. Neben sachlichen Darstellungen des *Evangelischen Nachrichtendienstes* stehen recht kräftige Polemiken. Ihr Generalnenner ist ein Stichwort des Ost-CDU-Organs *Neue Zeit* vom 25. Juli, worin Uppsala als „Rückschritt" abgetan wird. Und der Ostberliner Professor Gerhard Bassarak meint in der westdeutschen Zeitschrift *Stimme* (Nr. 20 / Oktober 1968):

„Das Erstaunliche ist der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen ... gelungen: Die ohnehin geringen Erwartungen an diese Versammlung ... noch zu enttäuschen."

Im einzelnen führt er aus:

„Erwartungen der einen und Befürchtungen der anderen haben sich in Uppsala nicht erfüllt. Es hat sich kein Block gebildet aus der Orthodoxie des Ostens (oder den Kirchen aus sozialistischen Staaten), den Vertretern der Dritten Welt und der Jugend, der allein in der Lage gewesen wäre, die Ökumene zu revolutionieren."

Doch Bassarak dringt trotz seiner versuchten Analyse nicht zu den eigentlichen Gründen dafür vor, daß es zu dieser Blockbildung nicht gekommen ist. Besonders enttäuscht war er über die „Protestanten aus den sozialistischen Län-

dern", die nach seiner Meinung „so zurückhaltend blieben, daß man sie kaum zu bemerken brauchte". Warum das so war, ist nach Bassaraks Meinung „ein noch ungelüftetes Geheimnis". Sein Gesamturteil über die Vollversammlung lautet: „Theologisch konservativ, politisch reaktionär, ökonomisch um vermeintlichen Fortschritt bemüht."

Ausführlicher geht Gerhard Bassarak dann auf Grund der Bitte der Herausgeber der *Ökumenischen Diskussion*, seine Gedanken zu Uppsala in Form eines persönlichen Briefes niederzulegen, auf die Vollversammlung ein. Er schreibt u. a. (*Ökumenische Diskussion*, Nr. 4/68):

„Das Programm insgesamt erschien mir mehr als ein ‚Happening', denn als ein Programm für konzentrierte Arbeit. Es wurde den Teilnehmern sehr viel ‚geboten'; sie wurden mehr oder weniger gut ‚unterhalten', vielleicht auch beschäftigt. Intensiv gearbeitet haben nur sehr wenige der Delegierten."

In seinem Brief finden sich auch die folgenden interessanten Zeilen:

„Mir scheint der kleinbürgerliche Charakter der Weltchristenheit das schwerste Hemmnis auf dem Wege des Evangeliums zu den Nichtkleinbürgern (notorisch die überwältigende Mehrheit der heute lebenden Menschheit!) zu sein ... So erscheint mir insgesamt der Zugang zur modernen Welt gewollt, gekünstelt, gewaltsam, nicht organisch, nicht in Solidarität, sondern in Herablassung — allerdings auch wieder ein wenig mit dem verdrängten Komplex und der Furcht des Zuspätkommens, mit heraushängender Zunge also."

Bassarak fügt einige weitere persönliche Gedanken an:

„Sie werden es vermutlich verstehen, wenn ich von Zeit zu Zeit in die Fyris-Halle hinunterblickte und hinunterhörte mit der Imagination, die Augen und die Ohren eines meiner säkularen oder gar marxistischen Freunde zu benutzen. Viel Erbauliches, viel missionarisch-Werbendes kam dabei nicht zustande. Schade, bei einem derartigen Aufgebot hervorragender, prominenter Christlichkeit!"

Diese Marginalien Bassaraks sollten abgeschlossen werden mit einigen seiner Anmerkungen aus *Stimme*, Nr. 20:

„Diese bisher größte der ökumenischen Mammutkonferenzen wird bestimmt nicht als bedeutendste in die Geschichte der Ökumene eingehen."

Seine eigene Meinung, daß diese mageren Ergebnisse damit zusammenhängen, daß zu wenig Frauen, zu wenig Laien und zu wenig Jugendliche verantwortlich beteiligt gewesen waren, schränkt er damit ein, daß er schreibt:

„Daß dies alles keine absolut gültigen Kriterien sein können, bewiesen durch ihre geistliche und geistige Präsenz die ‚alten Männer' der Ökumene: Martin Niemöller und Visser 't Hooft. Sie schienen gelegentlich selbst den Jugenddelegierten um eine Weltzeit voraus."

Wenn man Uppsala so sieht wie Bassarak, bleibt einem wirklich nur, was er am Schluß schreibt:

„Es bleibt die nie versagte und nicht versagende Hoffnung auf Zukunft. Sie wird in intensiver Kleinarbeit der neugewählten Gremien die Probleme zu lösen haben, deren Uppsala zu einem Teile noch nicht einmal ansichtig wurde, obwohl sie die Welt bewegen."

Zu den Ergebnissen von Uppsala gehört auch die Tatsache, daß sich in Deutschland an dem einen Uppsala-Kommentar ein anderer entzünden kann. So geschehen mit dem Kommentar von Eberhard Klages in der Ost-Berliner Zeitung *Neue Zeit*, Nr. 177 vom 28. 7. 68. Klages nimmt Bischof Lilje und sein Reden von der „einen Welt" im Sonntagsblatt aufs Korn und vergleicht diesen Terminus mit dem Begriff „One World". Dazu zitiert er Günter Wirth, der in einem „Heft aus Burgscheidungen" geschrieben hat: „Dieser im Ringen der Anti-Hitler-Koalition so fruchtbar gewordene Begriff stellte in jener Zeit (sc. Kirchenkampfzeit) eine der Hauptlosungen zur Ausformung der Koexistenzpolitik dar, wobei man freilich im Auge behalten muß, daß in jener Zeit die Koexistenzpolitik einige zusätzliche Bestimmungen enthielt, vor allem die der Gemeinsamkeit gegen den faschistischen Aggressor."

Klages hängt daran seinen Kommentar an:

„Von einer Gemeinsamkeit gegen den notorischen Aggressor unserer Tage, den USA-Imperialismus, ist bei dem Bonn-konformen und damit Johnson-treuen hannoveranischen Bischof natürlich nicht die Rede. Die One World, die er proklamieren möchte, wendet sich nicht gegen die Unheilsmächte des Kapitalismus und Kolonialismus, sondern gegen die Kräfte des Friedens und des Fortschritts, gegen den Sozialismus."

Nach Meinung von Klages ist die Argumentation Liljes

„ein demagogischer Taschenspielertrick, mit dem den Werktätigen und der fortschrittlichen Intelligenz in den kapitalistischen Industriestaaten wie in den Ländern der Dritten Welt der Sozialismus als Alternative zum Imperialismus ausgeredet werden soll."

Nur Verschleierung könne die Leute glauben machen, in Uppsala sei es wirklich um „eine" Welt gegangen. Uppsala habe vielmehr eine Rolle gespielt in „jenem weltweiten Polarisierungsprozeß zwischen den Kräften der Vergangenheit und der Zukunft, der auch die ökumenische Bewegung ergriffen hat."

In ähnliche Richtung weist der Aufsatz von Carl Ordnung *(Neue Zeit*, Nr. 174), aus dem hier einige Sätze folgen:

„Die Vierte Weltkirchenkonferenz hat leider bestätigt, was zahlreiche ökumenische Beobachter befürchteten: Sie zeigte, daß viele Kirchen politisch konservativer und in ihrer gesellschaftlichen Orientierung tiefer mit dem kapitalistisch-imperialistischen System verbunden sind, als manche Äußerungen ökumenischer Gremien in den letzten Jahren erhoffen ließen."

Aber auch unter ganz anderen Voraussetzungen etwa als Bassarak, Klages und Ordnung kann man zu ähnlichen Ergebnissen kommen. So bezeichnet David Hedegård *(Lutherischer Rundblick)* die Vierte Vollversammlung von Uppsala als „dürftigste aller Weltkirchenversammlungen", und zwar wegen ihrer „kurzatmigen Soziologika" und „ihrer langatmigen Romana". Außerdem bemängelt Hedegård vor allem, „daß man sich sehr selten einmal auf die Bibel und die christliche Lehre bezog". Er muß sehr schlecht zugehört haben, denn sonst könnte er nicht schreiben: „Von Gott, Christus, dem Evangelium, der Erlösung wurde nur sehr selten und auch dann nur andeutungsweise gesprochen."

Es ergibt sich die merkwürdige Tatsache, daß man Sätze aus einer Zeitschrift der lutherischen Freikirchen, mit denen aus einer nationaldemokratischen Zeitung beinahe austauschen könnte. Darum soll hier, unmittelbar anschließend, der Kommentar von Paul Koslowski aus der *Deutschen Wochenzeitung* vom 26. Juli 1968 folgen. Koslowski schreibt u. a.:

„Obgleich von der Bibel sehr wenig die Rede war, ist man doch geneigt, für das Mammuttreffen der nichtkatholischen Christenheit... einen biblischen Vergleich heranzuziehen: den Turmbau zu Babel. Man wollte wieder einmal ins Paradies, man suchte den Weltfrieden, aber der Turm wurde nicht fertig, und eine gemeinsame Sprache fanden sie auch nicht, die paar Tausend Delegierten, Journalisten und Gäste auf der Vollversammlung des Weltkirchenrates . . . Dieses Uppsala 1968 bestätigte noch einmal die tiefe moralische Krise der organisierten christlichen Gemeinschaften. Sie haben längst aufgehört, Motor der Geschichte und Hoffnung der Völker zu sein. Die enge Verflechtung von Kirchenhierarchie mit politischen Regimen — in beiden Teilen der Welt — unterwirft auch die Kirchen dem Gesetz der Anklage."

Nach Auslassungen über die Russische Orthodoxe Kirche, von der er u. a. meint, sie habe der russischen Jugend von heute nichts mehr zu sagen, schreibt Koslowski:

„In Uppsala war jener Flügel anglikanischer und evangelischer Gemeinschaften (und Sekten) sehr lautstark vertreten, die eine ‚Theologie der Revolution' predigen, worunter eine bedingungslose Unterstützung kommunistischer oder anarchistischer Guerillaaktionen in Südamerika verstanden wird. Viele dieser ‚Urwaldchristen' scheinen Christus gegen ‚Che' Guevara ausgetauscht zu haben... Sozial-Utopisten und Friedensschwärmer nach dutschkistischem Zuschnitt fanden sich vor allem unter jungen Besuchern der Stadt, die, obgleich ohne Mandat, nach Uppsala geströmt waren, um die Kirchenkonferenz in ein anarchistisches Mammut-Happening zu verwandeln."
Koslowski kommt zu dem Schluß: „Alles in allem blieb der Weltkirchenrat der leidenden, ratlosen Menschheit einen weisen und christlichen Rat schuldig." (Koslowski selbst war natürlich nach den Presselisten nicht in Uppsala, hat also das „Mammut-Happening" nicht mit eigenen Augen gesehen. Schade!)

Ganz ähnliche Töne schlägt das Blatt *Deutsche Nachrichten* vom 26. Juli an, in dem jemand unter dem Pseudonym „Cato" u. a. schreibt:

„Es scheint, als seien in Uppsala viel zu viele permanente Unruhestifter aufgetreten, um im Namen Christi Parolen auszugeben, die seinen Lehren diametral widersprechen."

Kräftig wird in diesem Beitrag der „Antichrist" bemüht, der einmal seine Finger im Spiel gehabt habe, als es um die Biafra-Resolution ging, das andere Mal bei der Abfassung der Delegiertenliste, wo die Vertreter der EKD aus der Bundesrepublik säuberlich von jenen aus der DDR getrennt erschienen sind.

Catos Wünsche an Uppsala werden im folgenden Absatz zusammengefaßt:

„Die Menschen verlangt es im zerfließenden Wirrwarr der Zeit nach etwas Festem. Die Weltkirchenkonferenz hätte es bieten können, wenn sie sich mehr

mit der ureigensten seelsorgerlichen Aufgabe der Kirche befaßt hätte. Aber hier sind die Ergebnisse mehr als bescheiden. Trotz aller Erklärungen über den Gottesdienst und über gegenseitige Toleranz der verschiedenen Bekenntnisformen hat die Weltkirchenkonferenz es noch nicht einmal zu einem gemeinsamen Abendmahl der Delegierten gebracht."

Aufs Ganze gesehen war dieses offizielle Wochenblatt der NPD aber harmloser in seiner Verurteilung Uppsalas als jene zuerst zitierte *Deutsche Wochenzeitung*.

Dieser ideologischen Breitseite von linksaußen bis rechtsaußen sollen nun noch einige anders gefärbte kritische Stimmen folgen: Andris Barblan, ein Steward aus der Schweiz, schreibt, ebenfalls in einem Brief an die *Ökumenische Diskussion*, 4/68, u. a.:

„Unregelmäßig wohnten wir den Diskussionen bei, hörten den nicht abreißenden Redestrom der Delegierten über Frieden und Reform, um gleich danach die Kehrseite der Medaille zu sehen: die Beschwerden, Schroffheit, Unhöflichkeit, ja Vulgarität dieser Personen. Mit dem Papiertiger des Unterlagenberges, den wir auf seinem Tisch aufhäuften, konfrontiert, verlor der Schauspieler den Kopf; hilflos, unruhig, ließ er seine Maske revolutionärer Heiligkeit fallen, um wieder das zu werden, was er immer war: ein Mensch wie wir. Wie oft habe ich mich geschämt, wenn eine Elite, die gekommen war, um von den ‚echten' Problemen unserer Zeit zu sprechen, meine Mitstewards, von denen manche eine bessere Ausbildung genossen hatten als viele Delegierte, wie anonyme und darum verachtenswerte Lakeien behandelte! Ja, wir standen wirklich außerhalb!"

Barblan fährt in seiner Kritik fort:

„Wenn man sich diese Delegierten ansah, von denen die meisten alt und darum arriviert sind, weil sie sich konformistisch jenen Normen beugten, die ihre religiöse Gruppe im Rahmen traditioneller Strukturen errichtet hat, so konnte man nicht umhin, den Erfolg einer derartigen Veranstaltung zu bezweifeln! Es wird keine ökumenische Bewegung geben, wenn sie nicht auf der Ebene der lokalen Gemeinde entwickelt wird. Was soll man aber Neues, Phantasievolles von diesen Leuten erwarten, die, schlaftrunken, in Worten und Papier ertrinkend, in einer Welt verloren sind, die sie nicht mehr verstehen?"

Eine Stimme wie die dieses Stewards tut ganze Abgründe auf. Aber diese menschliche Seite muß man sicher im Blick behalten, wenn man Uppsala Gerechtigkeit widerfahren lassen will.

Sehr schön beschreibt Christian Schütze Uppsala:

„Eine Woche nach Beginn seiner Vierten Vollversammlung in Uppsala wirkt der Ökumenische Rat der Kirchen auf viele Teilnehmer und Beobachter wie ein Schwerarbeiter, der die Muskeln spielen läßt, die Zentnerlast umschreitet und betastet, sie aber nicht hebt. Die große Koalition aus 232 protestantischen, orthodoxen, anglikanischen und alt-katholischen Mitgliedskirchen erweist bei aller imponierenden zahlenmäßigen Stärke die immerwährende

Schwäche aller großen Koalitionen, die darin besteht, daß die Erhaltung der Einigkeit alle Kraft aufzehrt und die Erprobung der Stärke nicht gewagt werden kann."

Schütze sagt weiter:

„Man spricht sich aus, man formuliert Entschließungen, aber diese binden nicht einmal die Mitgliedskirchen, von einem moralischen Druck auf die Mächtigen der Welt ganz zu schweigen."

Von den verschiedenen Anregungen, die André Dumas auf Bitten der Herausgeber der *Ökumenischen Diskussion* in Form eines persönlichen Briefes von sich gibt, sollen die am wichtigsten erscheinenden herausgegriffen werden:

„Das Programm ließ die Arbeit nur sehr langsam in Gang kommen und verbrauchte im Vergleich zu der für die Arbeit selbst zur Verfügung stehenden Zeit bei weitem zuviel Zeit für Vorträge und Vorführungen. Man hatte das Gefühl: Einmal behandelt man uns so, als ob wir tatsächlich nichts von dem wüßten, was hier geboten wird (das Gefühl der Rückkehr zur Sonntagsschule); andererseits erwartet man von uns nicht wirklich einen wesentlichen Beitrag, weil dazu die Zeit fehlt (das Gefühl, unterbeschäftigt zu sein)."

(Zum Verständnis ist es vielleicht wichtig zu wissen, daß Professor Dumas als Berater in Uppsala war.) Dumas kommt zu dem Schluß,

„daß der Ökumenische Rat die Fähigkeit der Delegierten und Berater nicht genügend ausgenützt hat. Besonders die Funktion der letzteren war sehr vage ... Das Niveau der Delegierten schien uns im allgemeinen höher zu sein als das Niveau dessen, was ihnen geboten wurde. Ihr guter Wille und ihre Lebendigkeit waren bemerkenswert. Doch der Ökumenische Rat selbst erläuterte die von ihnen erwartete Arbeit nicht gut. Er erwartete z. B. von ihnen in den Ausschüssen, sich mit wenig interessanten Form- und Strukturfragen zu befassen, statt von ihnen in den Sachfragen zu profitieren, zu denen sie mehr hätten beitragen können und die gleichzeitig interessanter gewesen wären."

In ganz ähnlicher Weise argumentiert Michel Bergmann, einer der Brüder von Taizé, der z. Zt. in Neuguinea arbeitet. Er schreibt als Berater über Uppsala:

„Ich hatte den Eindruck, daß die in Uppsala zusammengekommenen Leute mehr wert waren, als sie im gegebenen Rahmen der Vollversammlung zeigen konnten ... Doch ich glaube, daß auch die Mehrheit der Delegierten weitergegangen wäre, wenn sie dazu aufgefordert worden wäre. Es war wirklich erstaunlich, mit wieviel gutem Willen man lange Serien von Vorträgen anhörte, in denen Dinge wiederholt wurden, die man schon oft genug anderswo gehört hatte. Das allgemeine ökumenische Bewußtsein scheint beachtliche Fortschritte gemacht zu haben. Mein Eindruck, daß die Vollversammlung unterschätzt oder zumindest nicht bis zu ihrer vollen Kapazität beansprucht worden war, ist übrigens nicht etwa ein persönliches Ressentiment, denn als Sekretär einer Sektion hatte ich tatsächlich etwas zu tun, auch wenn es nicht gerade schöpferische Arbeit war" *(Ökumenische Diskussion*, 4/68).

Die *Herder Korrespondenz* (Nr. 8/68) hält über die Weltkirchenkonferenz fest:

„Es gab wohl hier und da Explosionen, aber nicht das gewünschte Pfingstereignis, nicht den Exodus aus dem konfessionellen Ghetto ... Man mußte im Zentrum einer lutherischen Staatskirche in einem Wohlfahrtsstaat und prächtigen Universitätsräumen eschatologische Probleme unter Polizeischutz behandeln."

Und der Berichterstatter der *Neuen Zürcher Zeitung*, 21. 7. 1968, kommt zu folgendem Urteil:

„Der Beobachter muß sich sagen, daß er in zehn Tagen Uppsala einiges begriffen hat — mit Bezug auf Kirche —, was ihm vier Jahre Konzil nicht klargemacht haben. Das wird doch, über alles Persönliche hinaus, seine Gründe haben. Nicht gerade konfessionelle Gründe; das Konfessionelle hat an der Vollversammlung zwischen schöpferischem Impuls und ‚nuisance value' jede Gestalt angenommen und ist für sich selber nie auf die Rechnung gekommen ... Die geheime Großartigkeit dieser Versammlung verbarg sich darin, daß sie als ganz und gar unvollkommener Notbehelf vor der Welt erschien; im Eingeständnis der Kirche, ein bloßer Entwurf zu sein. Wer sich daher auf Uppsala einlassen wollte, mußte es wegen, nicht trotz der Schwächen der Unternehmens tun und konnte nur so auf sein eigentümliches Pathos kommen; auf ein Pathos der Dürftigkeit ... Ob übereifrig, naiv, vereinfachend, modegebunden, die Suche nach Konzeptionen, Aktionen war ernster als sonst wohl im allgemeinen Revisionismus der Gegenwart! Die Unruhe war echter, sie war — wenn etwas in dieser Versammlung — theologisch, biblisch begründet ... Aber worauf es ankommt ... ist dies: daß man in Uppsala die Kirche nicht nehmen mußte, wie sie ist, sondern erleben konnte, wie sie wird."

Eine Fülle von Stimmen, nach deren Anhören man sicher zu keinem einhelligen Urteil über Uppsala kommen kann. Vielleicht ist gerade dies das Charakteristische der ganzen Weltkirchenkonferenz gewesen, daß sie den Pluralismus innerhalb wie außerhalb der Kirchen wahrheitsgemäß und realistisch wiedergegeben hat. Und dieser Pluralismus läßt sich per definitionem nicht harmonisieren.

Die Losung

Über die Losung der Vierten Vollversammlung „Siehe, ich mache alles neu!", sagt Erwin Wilkens *(Glaube und Heimat*, Nr. 32/68):

„Es handelt sich auch um eine gefährliche Losung, und zwar in zweierlei Hinsicht. Alles, was eine derartige Versammlung sagt, tut, empfiehlt und unterläßt, wird an den großen Erwartungen gemessen, die von der Losung geweckt worden sind. Es würde nicht schwerfallen, den Nachweis zu führen, daß Uppsala hinter diesen Erwartungen zurückgeblieben ist. Eine solche Losung kann also zu einem Gericht werden, das die Wahrheit enthüllt. Die Gefahr kann aber auch darin liegen, daß man sich mit seiner menschlichen Ohnmacht und Ratlosigkeit hinter einem so kraftvollen biblischen Wort ver-

steckt. Es bleibt dann bei den großen Worten; Gott wird zum Lückenbüßer, immer dann zitiert, wenn man nicht mehr weiter weiß. Der Welt ist heute aber mit großen Worten nicht mehr zu helfen."

Die Losung sei aber auch *tröstliche Verheißung* und rufe auf zur *mitwirkenden Verantwortung.*

Karl Alfred Odin bezeichnet die Losung in der *FAZ* vom 8. 7. als „apokalyptisch-revolutionäres Motto". Die *Herder Korrespondenz,* 8/68, dagegen nennt sie „pragmatisch", „denn gemeint war die Erneuerung des Weltrates der Kirchen, allerdings unter dem Druck einer apokalyptisch anmutenden Katastrophennähe".

Darauf kann man fast mit Dieter Lenz antworten *(Weg und Wahrheit,* Nr. 39):

„Die Losung der Vierten Vollversammlung ist in Presseberichten dahin mißverstanden worden, als dürfe man von Uppsala die Erneuerung von Kirche und Welt erwarten. Daß eine solche Interpretation weder der Losung noch den Möglichkeiten einer Vollversammlung gerecht werden konnte, liegt auf der Hand."

Manfred Linz äußert seine kräftige Kritik im Bericht für alle Anstalten der *ARD* vom 9. 7.:

„Von vornherein hat die Konferenz unter ihrem Motto gelitten ... Dieses Leitwort war ein Mißgriff, denn es verführt zu frommer Völlerei."

Im Blick auf die Nacharbeit wertet Gerhard E. Stoll *(Die Gemeinde,* Lübeck, Nr. 16) die Losung folgendermaßen:

„Wenn das Motto von Uppsala ‚Siehe, ich mache alles neu!' nicht zu einer Hochstapelei werden soll, dann bleibt uns nicht die Wahl des Rückzuges in gesicherte Institutionen, sondern dann müssen die Christen gemeinsam dieses Geschenk der ökumenischen Bewegung annehmen als eine Verheißung ihres Herrn, unter der in der Tat Neues entsteht."

Reden

Von den bedeutendsten Reden sind nicht nur viele Auszüge erschienen, es sind auch ebensoviele Kommentare zu diesen Reden abgegeben worden. Sie reichen von Faszination bis zu schärfster Ablehnung. Während Hanns Lilje lobt, er habe selten soviel „wahrhaft bedeutsame Reden" auf einer Versammlung gehört, meint der Berichterstatter der *Neuen Zürcher Zeitung* (Nr. 442 v. 21. Juli):

„Manche Reden waren besser als andere, zwei oder drei bedeutend ... Es kam vor, daß man fand, das rechte Wort sei im richtigen Zeitpunkt gefallen; oft trat einer auf, der etwas zu sagen hatte; aber längst nicht immer."

Wir können hier wiederum nur exemplarisch ein oder zwei Reden mit ein paar kritischen Sätzen bedenken.

Über die großartige Rede Visser 't Hoofts (die von vielen für die bei weitem beste gehalten wird) schreibt Klaus Müller im *Mannheimer Morgen* (27. 7. 68):

„Visser 't Hooft, altgedienter Weltrat-Chef, nimmt die Huldigung des Plenums entgegen. Doch täuscht das Einverständnis. Der persönlich überaus bescheidene, bald siebzigjährige Holländer ersparte seinen Zuhörern keine Unfreundlichkeit. Schneidend die Frage, als er auf die Nöte der Welt zu sprechen kommt: ‚Sind wir verdammt dazu, die Dinge treiben zu lassen?' Kein schönes Bild der Satten und Reichen, das hier im Spiegel erscheint. Bevor überhaupt noch jemand sich überlegt, wie und womit man helfen kann, hat Visser 't Hooft bereits den Finger auf die Wunde gelegt. Almosen ja, Opfer nein — so denkt die westliche Welt, jeder ist sich selbst der Nächste. Und die Armen sterben wie gewohnt an Hunger, die Reichen vielleicht an Fettsucht."

Kaum eine der Reden jedoch erhielt soviel Beifall und so energische Ablehnung wie die von Lady Jackson (Barbara Ward). Darum hier drei Stimmen zu dieser Rede. Professor Max Geiger sagt in der *Nationalzeitung*, Basel, vom 9. Juli 1968 u. a.:

„Intelligenz, Charme und starke prophetische Kraft waren hier in einer Weise verbunden, wie das nicht oft anzutreffen ist."

Genau gegenteilig wird diese Rede in der DDR-Presse beurteilt. Sie habe die politisch-ideologische Konzeption für jene Haltung geliefert, heißt es da, auf Grund deren

„alle Versuche, den Modellcharakter der wirtschaftlichen Entwicklung in Ländern wie der Demokratischen Republik Vietnam, der Koreanischen Volksdemokratischen Republik oder Cubas herauszustellen"

ignoniert worden seien (Carl Ordnung, *Neue Zeit*, Nr. 174). Das Elend der Dritten Welt werde aber nicht durch Entwicklungshilfe nach westlichem Modell überwunden:

„Ohne entschiedenen Kampf gegen das imperialistische Weltwirtschaftssystem werden die Entwicklungsländer nicht eine dauerhafte Verbesserung ihrer wirtschaftlichen und politischen Situation durchsetzen können" (Carl Ordnung, *Neue Zeit*, Nr. 174).

Aber nicht nur in der Presse der DDR kam Lady Jackson schlecht weg, auch Wilhelm Schmidt lastet ihr in seinem Kommentar vom 9. Juli im *Deutschlandfunk* einiges an. Er kennzeichnete Lady Jackson als „unerträglich demagogisch" und schreibt von ihrer Wirkung auf die Vollversammlung:

„Sie erhielt freilich den größten Beifall, ein Zeichen, daß dieser Versammlung eine Emotionalisierung droht, die ihren Ergebnissen nicht gut tun würde, da bei den anliegenden Problemen Rationalität unerläßlich ist."

Sektionsberichte

In der gleichen Kürze sollen hier einige Stimmen für und gegen die Sektionsberichte laut werden.

Zwar werden die Sektionsberichte durchweg für besser gehalten als die Sektionsentwürfe, doch gibt es recht wenig ausgesprochen positive Stimmen über die Sektionsberichte. Eine davon ist die von Karlheinz Schuh, der in *KNA — Der Kommentar* —, Nr. 13, folgendes schreibt:

„Trotz all dieser äußerlichen Schwierigkeiten ist das Endergebnis, das sich in den sechs Dokumenten widerspiegelt, erfreulich. Die Kritiker und Skeptiker haben nicht Recht behalten . . . Sie alle zeigen, daß die ökumenische Bewegung nicht mehr das ist, was sie noch vor sieben Jahren war, als man nach der Dritten Vollversammlung in Neu-Delhi auseinanderging. Nach den ersten Jahren der praktischen Zusammenarbeit hat man nun eine Zusammenarbeit der ökumenischen Theologie entwickelt. Zweifelsohne steckt sie noch in den Kinderschuhen. Aber alle können hoffen, daß sie bald weiter fortentwickelt und vertieft werden wird."

Die meisten würden Gerhard Hoffmann rechtgeben, der meint *(Evangelische Missions-Zeitschrift*, Nr. 4/68): „Es ist schon ein Wunder, wenn eine solche Vielzahl der Geister überhaupt gemeinsame Aussagen zustande bringt!" In ähnlicher Richtung geht der Kommentar von Hanns Lilje *(DAS*, Nr. 29):

„Man wird die hier geleistete Arbeit nicht einfach nach den Maßstäben beurteilen dürfen, die man an die Arbeit eines Seminars an einer deutschen Theologischen Fakultät anlegt; hier müssen sehr verschiedene Stimmen gehört und in redlicher Weise berücksichtigt werden. Und einer so ausgebreiteten Arbeit, wie sie heute durch den Ökumenischen Rat geleistet wird und also auch diese Versammlung bestimmt, wird immer etwas Fragmentarisches anhaften. Aber gerade das könnte ein Zeichen der Ehrlichkeit sein. Jeder Perfektionismus stünde in der Gefahr, die Wirklichkeit zu verzeichnen."

Viele Delegierte haben sich vor allem darüber beklagt, daß jedem Gespräch in den Sektionen die Forderung nach dem zu liefernden Paper im Nacken saß. Eines der wenigen positiven Worte über den „Zwang zum Formulieren" entnehmen wir dem „Uppsala-Report" der *Evangelischen Kommentare.* Nachdem zunächst darauf hingewiesen wurde, daß eine Vollversammlung die Chance bietet, „sich mit den Gedanken und der Willensrichtung des jeweils anderen zu identifizieren", wird wörtlich ausgeführt:

„Diese Chance hängt weitgehend daran, daß auf einer Vollversammlung nicht nur diskutiert wird, sondern alle Diskussionen immer schon unter dem Zwang zur Formulierung geführt werden, wie unvollkommen diese Formulierung auch ausfallen und wie vorläufig sie auch gemeint sein mag. Diese positive Bedeutung des ansonsten sicher nicht unproblematischen ‚draftens' darf nicht übersehen werden. Unter dem Zwang zur Formulierung kommt es über gegenseitige Information und offene Diskussion zur Integration nach innen und zur Proklamation gemeinsamer Erkenntnis und gemeinsamen Willens nach außen — jedenfalls kann und soll es so sein."

Von den kritischen Stimmen sollen hier nur vier exemplarisch genannt werden. Klaus Müller nennt die Sektionsberichte im *Mannheimer Morgen* (27. Juli) kurzerhand „Konglomerate von Widersprüchen". Ein wenig ausführlicher, aber nicht weniger scharf ist die Kritik von Manfred Linz (Bericht am 16. 7. im 1. Programm NDR/WDR):

„Was der Weltrat zu den gesellschaftlichen Fragen sagen wird, ist im Ganzen verständlich und leidlich konkret. Die theologischen Dokumente dagegen sind ungenießbar. Sie stecken voller Leerformeln, sie sind nicht in Englisch oder Deutsch, sondern in Biblisch geschrieben, und im übrigen sind sie nach Art einer Schichttorte gearbeitet, d. h. die verschiedenen Standpunkte werden einfach übereinandergelegt. Die Weltkirchenkonferenz von 1968 bleibt theologisch sprachlos, weil nicht einmal ein treuer Kirchgänger mittlerer Intelligenz sich auf die Aussagen über die Einheit, die Mission, den Gottesdienst einen Reim machen kann."

Erwartungsgemäß beurteilt auch Heinrich Stubbe *(Christ und Welt,* Nr. 30) alle Sektionsergebnisse negativ und sagt im einzelnen zur V. und VI. Sektion u. a.:

„Wem mit diesen Aussagen geholfen werden soll, bleibt rätselhaft, denn man blieb in Allgemeinheiten stecken. Weder wurde der konventionelle Gottesdienst überzeugend verteidigt noch moderne Modellmöglichkeiten dargeboten. Die Gegensätze zwischen Orthodoxen und Liberalen waren zu groß, als daß man sich auf Reformen hätte einigen können. Der neue Lebensstil in den Kirchen wiederum bot alles und letztlich doch nichts ... Es ist nicht zu hart geurteilt, daß es bei der Fülle des Programms auch ohne diese beiden Sektionen gegangen wäre. Der Mut zum Weglassen hätte hier seine Berechtigung gehabt, nicht beim Durchpeitschen aller Resolutionen am Ende der Konferenz."

Es gibt nicht wenige, die Michel Bergmann zustimmen würden, der in seiner Stellungnahme *(Ökumenische Diskussion,* Nr. 4/68) schreibt:

„Meine Hauptkritik richtet sich ... gegen die Sektionsberichte. Ich habe niemals verstehen können, mit welchem Ernst ökumenische Versammlungen in langen Nächten hastig Kompromiß-Dokumente produzieren — oft ohne Bezugnahme auf frühere Arbeit zum gleichen Thema —, die dann getippt, übersetzt, vervielfältigt, abgelegt und vergessen werden. Auf diese Weise entstandene Dokumente können für die Mitgliedskirchen kaum verbindlich ins Gewicht fallen."

Resolutionen

Diese Phase der Konferenz wird in allen Kommentaren und Berichten durch die Bank als die schwächste bezeichnet. Man wird im ÖRK gut daran tun, gerade diese Stimmen nicht zu überhören, von denen hier nur eine kleine Auswahl wiedergegeben werden soll. Lassen wir Heinrich Stubbe den Reigen eröffnen *(Christ und Welt,* Nr. 30):

„Fast deprimierend aber wurde es, als sich die Versammlung der Delegierten mit den politischen Resolutionen befaßte ... Was die Eifrigen, die den Stellenwert der Kirche überschätzen, und die Ehrlichen, die an dem Unfrieden in der Welt leiden, für eine Zentralaufgabe der Konferenz angesehen haben, wurde zu einer kleinen Tragikomödie. Kriterium der Beschlüsse war nicht so sehr das Christliche, als vielmehr das Nationale im bejahenden oder ablehnenden Sinne."

Ähnlich hat sich Wilhelm Schmidt am 19. Juli im *Deutschlandfunk* geäußert. Er zeigt u. a. Gedanken auf, die später noch bei Christian Schütze deutlicher dargelegt werden:

„Wenig glücklich scheinen mir die Ausflüge ins Gebiet der konkreten Politik. Resolutionen zu Nigerien, Vietnam und zum Nahen Osten haben diese Versammlung beschäftigt. Bemerkenswert ist daran, daß nur solche Gebiete mit Resolutionen bedacht werden, von denen man annehmen kann, daß die betroffenen politischen Führungen sich das gefallen lassen. Kommunistische Länder, Südafrika oder auch Griechenland blieben verschont, weil die Teilnehmer aus diesen Ländern bei ihrer Rückkehr mit einem unfreundlichen Empfang rechnen müssen. Es wäre zu wünschen, daß die Ökumene ihren Aberglauben an Resolutionen aufgibt und ihren politischen Einfluß, den sie gelegentlich durchaus hat, diskret ausübt. Damit wäre ihr und der Politik gedient, und dieser negative Dauerposten könnte aus einer Bilanz ihrer Konferenzen gestrichen werden."

Im *Echo der Zeit* (Nr. 31) versucht Hermann-Joseph Rick einige der Gründe aufzuzeigen, warum dieses Gebiet der Resolutionen solch ein heikles Gebiet ist. Er sagt zu politischen Stellungnahmen des ÖRK wie der Kirche überhaupt:

„Konkret in eine Situation hineinzusprechen, fällt hier deshalb so schwer, weil ihre Gemeinde auf beiden Seiten der ‚Grenze' steht und sie also den einen wie den anderen Teil berücksichtigen muß."

Er fährt fort:

„Im Grunde geht es auch hier um ein eminent theologisches Phänomen, nämlich um die Frage, was Kirche ist und wie sie als solche politische Diakonie üben kann. Wenn man unter Kirche die Träger des kirchlich verantworteten Amtes versteht, dann freilich wird politische Diakonie immer irgendwie vom Konkreten abstrahiert im luftleeren Raum schweben. Es scheinen vielmehr die Recht zu haben, die das verantwortliche Handeln des einzelnen Christen in der Gesellschaft (auch in der Weltgesellschaft) aus ihren christlichen Voraussetzungen heraus meinen, wenn sie von politischer Diakonie sprechen. Dies setzt in den Gemeinden die informative Bildung voraus, die mit der theologischen Einsicht ernst macht, daß die Kirche die Gemeinschaft aller Gläubigen ist. Es zeigt sich demnach, daß die Kirche nur dann in ihrem Appell an das Gewissen der Welt ernst genommen wird, wenn sie zunächst einmal über ihr eigenes Wesen und ihre immanenten Funktionen Klarheit gewonnen hat. Es zeigt sich aber auch, daß die politische Diakonie nicht einfach von dem einzelnen an den kirchlichen Amtsträger oder an amtskirchliche Organisationen delegiert werden kann. Diese haben lediglich eine koordinierende Aufgabe."

Das Hauptaugenmerk galt selbstverständlich der Resolution zu Nigeria/Biafra. Das Empfinden vieler Teilnehmer in dieser Frage gibt Frau Dr. Annelore Schmid wieder *(Stuttgarter Evangelisches Sonntagsblatt*, Nr. 35):

„Das Notvollste ist, daß Christen auf beiden Seiten nicht zueinander finden. So tief ist der Haß, so groß ist die Angst, daß keine Bitte um Verständigung oder Versöhnung die Zerstrittenen zusammenbringt. Die vielfachen Gespräche im kleinen, abgeschlossenen Kreis oder auf dem Podium, in Ausschüssen oder in der Versammlung ergeben keine Annäherung der Fronten. Mit leidenschaft-

lichen Worten versuchte der intelligente Agrarminister von Nigeria Bola Ige die den Ibos entgegenströmende Sympathiewelle abzuschwächen und Verständnis für seine Regierung zu wecken, während die Vertreter Biafras die Ursache der verhängnisvollen Entwicklung in Dokumenten verbreiten und temperamentvoll Nigeria als Aggressor anklagen. Da ist nichts mehr von christlicher und ökumenischer Einheit! Auch bei den meisten englischen und russischen Delegierten vermissen wir, als es um konkrete Aussagen über Waffenlieferungsverbote geht, die Zustimmung, die ihnen anderen Konfliktherden gegenüber doch mit Überzeugungskraft gelingt. Die Solidarität mit den eigenen Regierungen scheint höher zu stehen."

Und Christian Schütze sagt zu den Resolutionen zu Biafra und Nah-Ost *(Evangelisches Gemeindeblatt Württemberg,* Nr. 32):

„In diesen beiden Fällen ließen sich weitere Beispiele dafür anfügen, daß eine Weltkirchenkonferenz in großer Gefahr ist, Allgemeinplätze zu produzieren, Resolutionen, die niemanden interessieren, weil sie nur unverbindliche Reden enthalten, wie sie zu Tausenden um die Welt gehen ... So ist die ökumenische Einheit der 235 Kirchen nicht nur in Fragen von Glauben und Lehre und Sakramentsverständnis sehr zerbrechlich oder gar nicht vorhanden, sondern auch die Einheit im praktischen Handeln ist keineswegs leicht herzustellen ... Starke Worte einer Weltkirchenkonferenz zu einzelnen Themen der Weltpolitik, brüderliche Rücksichtnahme auf jeden einzelnen Delegierten, eine möglichst zahlenstarke Ökumene und eine dabei geschlossene handlungsfähige Einheit – das alles ist nur schwer vereinbar."

Zu einem ähnlichen Schluß kommt Eberhard Klages in der *Neuen Zeit,* Nr. 176, im Anschluß an die Vietnam-Debatte:

„Die Vietnam-Debatte am letzten Konferenztag in Uppsala machte deutlich, daß die Front zwischen den Exponenten des Imperialismus und den weltweiten Friedenskräften auch die ökumenische Bewegung in zwei Lager teilt."

Abschließend zu diesem Komplex noch eine Reaktion von Christian Schütze auf das schon bei Wilhelm Schmidt genannte Phänomen. Zu der Tatsache, daß eigentlich nur Versäumnisse jener Staaten getadelt wurden, in denen die Christen keine Repressalien zu befürchten haben, schließt Christian Schütze in der *Süddeutschen Zeitung* vom 26. 7.:

„Deshalb beweisen scharfe Resolutionen einer Weltkirchenkonferenz gegen die Politik der USA in Vietnam auch weniger die Einheit des christlichen Abscheus für diesen Krieg als die unabhängige Stellung der amerikanischen Kirchen gegenüber Gesellschaft und Regierung ihres Landes und das hohe Maß von Meinungstoleranz in einer westlichen Demokratie."

Von da aus fragt Christian Schütze:

„Ist also die ökumenische Internationalität, die weltumspannende Einheit, eine Selbsttäuschung? Das Dilemma der Ökumene ist offenbar", sagt er konstatierend, „es wird erkannt, daß die Einheit der dogmatischen, kirchenrechtlichen und theologischen Vorstellungen noch lange auf sich warten lassen wird, daß sie vielleicht gar nicht zu wünschen sei, weil sie die Vielfalt des Evangeliums

ersticken könnte. Deshalb wurde die Lehre von der Bewährung der Einheit in der praktischen gemeinsamen Aktion entwickelt: aus der weltlichen Zusammenarbeit zur geistlichen Einheit! Doch nun zeigt sich, daß diese Zusammenarbeit recht schwierig ist, weil die Einheit der Theologie fehlt, Theologie aber das Beurteilen und Entscheiden lenkt."

Wahlen

Zeitlich stehen die Wahlen im engen Zusammenhang mit den Resolutionen. Publizistisch am höchsten bewertet wurden die Wahlen ins Präsidium, obwohl die in den Zentralausschuß ganz sicher die wichtigeren gewesen sind. Dennoch sollen auch hier einige charakteristische Bemerkungen zu den Wahlen ins Präsidium am Anfang stehen. So schreibt Andreas Lindt *(Der Bund,* Bern, 23. Juli) über die Wahlen ins Präsidium: „Es hat sich zudem eingebürgert, daß die Wahlen ins Präsidium zu einer Art ‚Veteranenehrung' geworden sind."

Stellvertretend für eine Reihe ähnlich lautender Anmerkungen sei hier *Der Spiegel* vom 22. Juli zitiert:

„Die Weltrats-Spitzen wurden auch nicht gerade mit revolutionärem Elan verjüngt. Neu gewählt wurden u. a. die sechs Präsidenten des Weltrates; Scherzbezeichnung: ‚Die nichtkatholischen Päpste'. Die sechs alten Päpste, darunter Martin Niemöller, waren durchschnittlich 66 Jahre alt. Mittel-Alter der sechs neuen Päpste, darunter Hanns Lilje: 65 Jahre."

Selbst ein so gutwilliger Kritiker wie Karl Alfred Odin sieht sich veranlaßt, in der *FAZ* vom 19. Juli folgendes zu schreiben:

„Die Zusammensetzung des Präsidiums des Ökumenischen Rates aus lauter Pfarrern und lauter alten Männern ist ein Beweis, wie schwer es dem Ökumenischen Rat fällt, das selbst gestellte Motto zu erfüllen: Siehe, ich mache alles neu."

Positiv dagegen werden durchweg die Wahlen für die neue Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten kommentiert. Die neue Zusammensetzung der KKIA wird sogar von Vertretern aus der DDR positiv beurteilt. So schreibt Gerhard Bassarak *(Neue Zeit,* Nr. 174):

„Wie bisher die Mitglieder der Kommission ganz überwiegend aus westlichen Kirchen stammten, so war auch die politische Orientierung der Arbeit der KKIA eine mehr westliche. Nun sind auch eine Reihe namhafter Vertreter von Kirchen aus sozialistischen Staaten — aus der DDR u. a. Bischof Schönherr — und der Dritten Welt hinzugewählt worden. Das wird sich auf die Arbeit der KKIA positiv auswirken, da sie auf diese Weise eine breitere Basis, eine umfassendere Perspektive und eine erwünschte Vielseitigkeit erfährt. Das ließ bereits die Diskussion in Uppsala erkennen."

Nicht ganz so gut ist der neue Zentralausschuß weggekommen. Bei ihm vermißt man vor allem Frauen (weniger als 10 Prozent), jüngere Leute und „Farbige" (wobei die Reihenfolge durchaus auch anders hätte lauten können). Um so höher wird in verschiedenen Bemerkungen der Verzicht zweier weißer Ameri-

kaner (darunter James McCord, der Vorsitzende der Sektion I) auf die Nominierung zum Zentralausschuß zugunsten von zwei farbigen Landsleuten gewertet. Dazu sagt Dr. Müller-Schöll *(Junge Stimme,* 24. August): „Das war angesichts der Verbissenheit, mit der stellenweise um die begehrten Plätze im Zentralausschuß und in anderen Gremien gekämpft wurde, sicherlich eine Tat."

Jugend

Über kaum jemand ist so viel geschrieben worden, wie über die Jugendteilnehmer. Aber auch an dieser Stelle wollen wir uns auf wenige zustimmende und ablehnende Stimmen beschränken. *Die Alt-Katholische Kirchenzeitung,* Nr. 9/68, zählt zu den drei besonders hervorhebenswerten Merkmalen von Uppsala die „wertvolle Mitarbeit der jugendlichen Teilnehmer". Und sie sagt weiter: „Es muß aber in aller Deutlichkeit festgestellt werden, daß der erfrischende Beitrag der Jugenddelegierten in seinem Einfluß auf manche Beratungen sehr nützlich gewesen ist."

Auch Präses Thimme findet lobende Worte über die „Anwesenheit der kritischen Jugend", von der er schreibt, „sie wirkte sich am Ende nicht störend, sondern nur anspornend und verpflichtend aus" *(Unsere Kirche).*

Besondere Beachtung fanden die „Hot News", das Organ des Clubs 68 und der Jugendteilnehmer. So meint Julius Rieger *(Berliner Sonntagsblatt Die Kirche),* man habe sich „Hot News" gekauft, „um auf dem laufenden zu bleiben". Und Maximilian Smidt *(FAZ,* 20. Juli) nennt „das von jungen Menschen herausgegebene inoffizielle Oppositionsblatt ‚Hot News': die meist gefragte Drucksache der Konferenz, in der es zum Schluß hieß: ‚Wir haben den Fehler begangen, die Vollversammlung zu ernst zu nehmen'."

Die kritischen Äußerungen zur Vollversammlung soll ein Jugendteilnehmer selbst beginnen. So schreibt Dieter Vogel *(Junge Kirche,* Nr. 8/68):

„Von der Jugendabteilung des Weltrates eingeladen, organisiert und verwaltet, von der Versammlung selbst fetischisiert als ‚Jugend, auf die man heute hören muß', waren die 135 als geschlossene Gruppe zur Handlungsfähigkeit (sic! obwohl natürlich Handlungs*un*fähigkeit gemeint ist. Verf.) verurteilt; der Zwang zum Kompromiß, zur Formaldiskussion traf sie genau wie die Versammlung auch: der gefürchtete antiinstitutionelle Protest mit der Geschäfts- und Redeordnung des Weltrates der Kirchen in der Hand."

Wilhelm Schmidt hat sicher auf die Zustimmung der meisten Delegierten rechnen können, als er im *Deutschlandfunk* über die Jugend sagte:

„Aber auch hier gibt es die Meinung, die Twens hätten mitzureden und zu beschließen, nur weil sie eben noch nicht 30 sind. Sachlich ist das nicht zu begründen, denn sie haben nichts beizutragen, was nicht der älteren Generation hier genauso auf den Nägeln brennt, jedenfalls soweit sie bisher zu Wort gekommen sind."

Und Gerhard Rein, seinerzeit in Neu-Delhi selbst Jugenddelegierter, nennt die 127 Jugendteilnehmer von Uppsala

„eine ziemlich konfuse, in sich zerstrittene Gruppe, die keine einhellige Meinung hat, aber jung ist, was heute ja schon oft mit Qualität verwechselt wird."

Dennoch kommt er zu dem Schluß: „Trotzdem kommt von der Galerie der neuen Sporthalle in Uppsala ... ein sympathischer Druck auf die Delegierten mit Stimmrecht" (*Christ und Welt*, Nr. 28).

Treffend hat Hans-Jürgen Schultz in einem Bericht über die Anstalten der ARD am 5. Juli gesagt:

„Indessen, sie sind sich so unähnlich nicht: die Kritisierer und die Kritisierten. Sie wissen, wenn's gut geht, was sie *nicht* wollen, aber selten, was sie wollen. Die einen wollen nicht reaktionär, die anderen nicht revolutionär sein. Sie haben sich, so scheint mir, in eine unfruchtbare Gegenüberstellung hineinmanövriert."

Nach diesen Bemerkungen zum mehr oder weniger äußeren Geschehen folgen nun Stellungnahmen zu den „geheimen" Hauptthemen der Konferenz, wie sie oft genannt wurden, zu Fragen des sozialen und wirtschaftlichen Engagements des Ökumenischen Rates.

Internationale und soziale Gerechtigkeit

Das Thema, das erwartungsgemäß das breiteste Echo in den Massenkommunikationsmitteln fand, war das Thema „Gerechtigkeit". Unter diesem Thema sind zwei Aspekte zusammengefaßt, die des sozialen und des politischen Engagements der Kirchen, die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossen sind. Diese Thematik ist nicht erst seit jener Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf 1966 das meistgeliebte und bestgehaßte Thema des Ökumenischen Rates. An diesem Thema entzünden sich die Gemüter (und das nicht nur in Deutschland!). Doch man wird ohne Übertreibung sagen können, es sei die beinahe einhellige Meinung in Uppsala vertreten worden, daß der Ökumenische Rat sowohl zur sozialen als auch zur politischen Lage in der Welt zu sprechen habe.

So kann Sepp Schelz (*Frankfurter Rundschau*, 20. Juli) mit Recht schreiben:

„Die altfränkische Grundsatzdiskussion, die vor allem in Deutschland noch immer geführt wird, ob die Kirche das Recht hat, sich in politischen und sozialen Fragen zu engagieren, fand in Uppsala nicht statt. Die Notwendigkeit dieses Engagements wurde nicht untersucht, sondern schlicht vorausgesetzt."

Zwar hat es selbstverständlich auch in Uppsala viele Teilnehmer gegeben, für die nach wie vor die Frage der Einheit die Grundfrage der ökumenischen Bewegung ist. Aber daneben gab es auch andere Gruppen, für die jene Frage keineswegs an erster Stelle steht. Über diese Gruppe sagte Manfred Linz in einem Kommentar am 16. Juli im 1. *Programm des NDR/WDR:*

„Nicht an Lehreinheit, auch nicht an Organisationseinheit ist sie (sc. diese Gruppe von Laien und Theologen) orientiert, sondern an der Frage, zu welchen Entscheidungen heute der Glaube verpflichtet. Etwa: darf man mit Atomwaffen zwar nicht angreifen, aber zurückschlagen? Kann es Christenpflicht sein, gewaltsame Revolutionen zu unterstützen, wenn alle anderen Mittel versagen? Wie können wir solidarisch werden mit denen, die weder Nahrung noch Ausbildung haben? Was heißt das heute, ein Mensch zu sein? Was dürfen wir dann und was nicht? Das sind Fragen, deren Beantwortung nach

der Meinung dieser Gruppe Christen trennen oder vereinen. Zu dieser Gruppe gehören Lutheraner und Reformierte, Anglikaner und römische Katholiken. Mit einem Satz: In der Weltkirche treten Fraktionen an die Stelle der Konfessionen. Es hat wenig Sinn, diesen Fraktionen Namen zu geben wie ‚Konservative' und ‚Progressive'. Aber man kann, ein wenig vergröbernd, doch sagen, daß es zwei Arten von Christen gibt, die sich untereinander schnell zusammenfinden und gegenüber der anderen Art wachsende Schwierigkeiten haben."

Für die einen sei der Glaube in der Hauptsache „Kirchlichkeit oder Innerlichkeit", für die anderen dagegen gehe es um die Frage, „welche Energien der Glaube für die Wohlfahrt aller Menschen freisetzt". Für solche Leute sei die ökumenische Bewegung „eine Aktionsgemeinschaft". Linz schließt diesen Gedanken ab mit der Feststellung:

„Die alten Fronten lösen sich auf. Neue deuten sich an, ohne daß sie schon greifbar wären. Der Weltrat der Kirchen steht jedenfalls vor einer Belastungsprobe, wie er sie bisher nicht zu bestehen hatte."

Wie groß diese Belastungsprobe sein wird, von der Linz gesprochen hat, wird deutlich an den nächsten Kommentaren zu diesem Thema. Dazu eine Stimme, deren Terminologie ihre Herkunft schwerlich verleugnen kann. Dieter Vogel schreibt über die Sektion III, die sich in der Hauptsache mit dem Thema Gerechtigkeit zu befassen hatte (*Junge Kirche*, Nr. 8/68):

„Sozialistische, ökonomische Analysen und Programme sind laut Dogma unnötig. Unwidersprochen wurde in Uppsala Konvergenztheorie propagiert (der Sozialismus nähert sich immer mehr dem Kapitalismus an). Daß es seit 1945 sozialistische Revolutionen in China, Vietnam und Cuba schon gab, deren Erfolge selbst bürgerlich-kapitalistische Ökonomen zugeben, in Uppsala war keine Rede davon. Die Existenz imperialistischer, konterrevolutionärer Kräfte der USA und ihrer Vasallen, deren Gewalt- und Terrormaschinerien in anderen Teilen der Welt den Erfolg solcher Revolutionen zu verhindern suchen, solche dogmatischen Ansichten wagte in Uppsala niemand vorzubringen."

Daß es dazu kam, daß davon niemand redete, ist nach Vogel die Schuld der Jugendteilnehmer. „Die Folgen dieses Versagens sind nicht abzusehen", fährt Vogel fort.

„Die Chance ist vertan, daß sich wenigstens eine Minderheit innerhalb der Vollversammlung mit der Sache derer identifizierte, die an vorderster Stelle im Kampf auf der Seite der Entrechteten und Unterdrückten stehen. Die Aufforderung der Jugend in Uppsala an die reichen und selbstgerechten Kirchen des Westens, die verbal einer weltweiten Entwicklungsstrategie huldigten und hinter den Kulissen schäbige nationale Interessenpolitik betrieben, trägt den Charakter politischer Impotenz und Ohnmacht. Schließlich zeugen Appelle zur moralischen Aufrüstung der USA-Macht-Eliten und ihrer Verbündeten angesichts der Zerstörungssucht ihrer Vernichtungsmaschinerien in Vietnam nicht nur von Naivität, sondern von Verantwortungslosigkeit."

Ganz ähnlich lauten viele weitere Kommentare der DDR-Presse zum Beispiel. Aber auch Professor Gollwitzer hat in seinem Buch *Die reichen Christen und der*

arme Lazarus auf jene Volksdemokratien verwiesen, in denen das mit der Gerechtigkeitsfrage zusammenhängende Entwicklungsproblem auf eigene Weise gelöst worden sei.

Zu leicht waren einige Vertreter in Uppsala dazu bereit, eine Alternative zwischen „Caritas" und „Justitia" aufzustellen. Diese falsche Alternative steckt auch hinter den Worten Dieter Vogels *(Junge Kirche,* Nr. 8/68):

„Das christliche Trauma — die Probleme der Weltwirtschaft und der Weltpolitik auf die Probleme eines überdimensionalen Diakonissenhauses zu reduzieren mit individueller und organisierter Caritas als ultima ratio — nach Uppsala ist es nicht mehr möglich für eine ökumenische Gemeinde, sich auf diese unpolitische Situation zurückzuziehen."

Ein gewisses Korrektiv zu dieser Auffassung bilden die richtigeren Aussagen von Manfred Linz und der *Evangelischen Kommentare,* die hier folgen. So schreibt Linz im *Radius* (Nr. 3 / September 68):

„Nur wenn die Nächstenliebe sich politisiert, verdient sie weiterhin ihren Namen. Sie wird großräumiger, unanschaulicher, rationaler werden müssen, als wir sie bisher praktizierten (womit nicht gemeint ist, daß wir den Nächsten vor unserer Tür übersehen dürften)."

Und ähnlich heißt es in den *Evangelischen Kommentaren* (Nr. 8/68):

„Die christlichen Kirchen haben den qualitativen Sprung von der Verpflichtung zur Caritas zu der Verpflichtung, sich mit den ihnen gegebenen Möglichkeiten für pax und justitia einzusetzen, als unausweichlich erkannt. Nur Toren können jedoch der Ansicht sein, daß damit die Stunde der Barmherzigkeit abgelaufen sei. Denn keine noch so gute Friedensordnung und keine noch so gerechte Güterverteilung wird daran etwas ändern, daß die christliche Gemeinde alle Zeit ‚Arme' bei sich hat."

Und man wird auch gewiß Reinhard Henkys nicht vorwerfen können, er habe sich allzu schnell von dem „Fernen Nächsten" ab- und den Alltagsfragen, die uns in unserer Umwelt bedrängen, zugewandt, wenn er schreibt:

„Allerdings muß hinzugesetzt werden, daß die Weltkirchenkonferenz in Uppsala auch gezeigt hat, wieviel leichter es ist, die eine Menschheit zu proklamieren, die verantwortliche Weltgemeinschaft als von den Kirchen konkret zu fördern-des Ziel hinzustellen, als nun in der aktuellen Alltagspraxis die Grenzen zu überwinden, die die heutige Welt zerteilen."

Sehr viele Kommentatoren haben sich mit dem Satz Visser 't Hoofts auseinandergesetzt, in dem er gesagt hat: „Uns muß klar werden, daß Christen, die ihre Verantwortung für die Bedürftigen in irgendeinem anderen Teil der Welt praktisch leugnen, ebenso der Ketzerei schuldig sind wie diejenigen, die eine andere Glaubenswahrheit verwerfen." Wiederum stellvertretend für viele sei hier nur wiedergegeben, was Karl Alfred Odin *(FAZ,* 8. Juli) dazu schreibt:

„Visser 't Hoofts Satz klingt wie die Definition eines Dogmas. So war er auch gemeint. Setzt sich dieser Satz in den Kirchen durch — und auch für die Katholiken ist er annehmbar —, dann hätte Uppsala bereits in den ersten Tagen

ein Ergebnis gebracht, das für die Ökumene bislang noch in unerreichbarer Ferne zu schweben schien: Die Herausbildung eines alle Christen bindenden ökumenischen Glaubenssatzes."

Nicht alle haben den Satz Visser 't Hoofts so als „Glaubenssatz" aufgenommen wie Karl Alfred Odin, ja einige haben energisch gegen diesen Satz protestiert. Nicht zuletzt aus jener Position heraus, die wir anfangs anzudeuten versuchten und für die der *Rheinische Merkur* mit seinem Kommentar von Robert Braun typisch zu sein scheint. Robert Braun vertritt dort (am 26. Juli) die Meinung, daß die Fragen des sozialen Engagements „nicht direkt mit Ökumene zu tun haben". Es handele sich dabei, meint Braun, „ja um ausgesprochene soziale Themen, nicht um Glaubensfragen, die die ‚Einheit' betreffen". Braun benutzt zur Charakterisierung der Lage Worte von Wilhelm Köster, der ebenfalls für den *Rheinischen Merkur* über Uppsala geschrieben hat, und meint: „Man geht zur humanitären Tagesordnung über." Braun entwickelt sein Einheitskonzept, wenn er sagt:

„Der Vierte Weltrat der Kirchen in Uppsala (sic!) — hat sich also — anders als frühere Begegnung in Genf (sic!) — hauptsächlich auf den ‚Dienst in der Welt' beschränkt. Erlebte Bruderschaft ist faktische Einheit unter der Last gemeinsamer Verantwortung, so wie in den Konzentrationslagern die Trennungen des Bekenntnisses und der politischen Überzeugung unter gemeinsamer Not und Todesdrohung zurücktraten. Die Ökumene, lange wie ein utopisches Ziel in unerreichbarer Ferne scheinend, rückte uns näher. Es zeigen sich greifbare Möglichkeiten einer Verwirklichung."

Manch einem (und nicht nur den Konservativen!) saß das Gespenst einer „Theologie der Revolution" im Nacken. Und obwohl dieser Begriff recht wenig strapaziert worden ist in Uppsala, weiß *Der Spiegel* (22. Juli 1968) über die Revolution doch folgendes zu schreiben: „Und wer auf sich hielt, sprach von Revolution." *Der Spiegel* weiß sogar zu berichten, daß „unter weniger revolutionären Delegierten" sogar der Spottspruch kursierte: „Revolutionäre aller Kirchen vereinigt euch." Er schreibt wörtlich: „Der Revolutionsrausch überkam die Christen in den letzten Monaten so schnell wie die linken Studenten." *Der Spiegel* meint weiter :

„Die einen wie die anderen haben in Südamerika ihren Märtyrer und in Nordamerika ihren Ideologen. Der Christen-Che ist der kolumbianische, katholische Priester Camillo Torres, der die Soutane auszog, sich ‚der Revolution aus Liebe zum Nächsten' verschrieb und im Guerillakrieg erschossen wurde. Und der Marcuse der Frommen ist der Princeton-Professor Richard Shaull, der aus Altem und Neuem Testament, aus Marx und Marcuse ein Programm christlicher Revolution entwickelte."

Und von den Konferenzen in Sagorsk und in Beirut, den Vorläufern Uppsalas hinsichtlich dieses Themas, schreibt *Der Spiegel:*

„Stets waren sich die Teilnehmer einig, daß in vielen Teilen der Welt die Revolution der Christen Pflicht und die Gewalt christliche Not-Hilfe sein dürfe. Und stets waren auch Katholiken dabei, die sich auf den Papst beriefen . . . Die nichrevolutionären geistlichen Herren trösteten sich damit, daß

die Beschlüsse der Weltkirchenkonferenz für die Mitgliedskirchen nicht verbindlich sind."

Dieser letzte Satz des *Spiegels* trifft markant das ganze Dilemma der Verlautbarungen von Uppsala.

War man schon zum sozialen Engagement des ÖRK nicht einer Meinung, so wurden gegen seine politischen Ambitionen ganze Breitseiten abgefeuert. So schreibt z. B. *Die Zeit* (vom 26. Juli):

„Ausflüge in die schiere Politik mißlangen. Die Resolutionen zum Nahost-Konflikt, zum Bürgerkrieg in Nigeria, zum Krieg in Vietnam spalteten die christliche Vollversammlung in verschiedene politische, ideologische, ja sogar in nationalistische Lager."

Zum gleichen Thema meint auch *Die Welt* (vom 16. Juli):

„Sehr drastisch hat der Ökumenische Rat der Kirchen in Uppsala seine Ohnmacht in jenen Situationen demonstriert, in denen es gilt, Stellung zu Problemen zu beziehen, bei denen zwangsläufig politische Gegensätze berührt werden."

Nach diesen beiden bundesrepublikanischen Stimmen nun zwei aus der DDR. Gerhard Bassarak *(Stimme,* Nr. 20, Oktober 68) hat wider das politische Reden von Uppsala:

„Der Trend zum ‚ausgewogenen' Reden, zum zweiseitigen Urteil, zum kräftigen Spruch nach rechts und dem um so kräftigerem Votum nach links konnte sich nicht durchhalten, da die Gewichte der politischen Situation im Juli eine solche ‚Ausgewogenheit', einen Neutralismus, eine über den Parteien stehende Gerechtigkeitsgeste nicht mehr zuließen. (Die reale Lage im Weltrat zeigt der unverhohlene Rückfall in Antikommunismus und Antisowjetismus der besten Zeiten des Kalten Krieges anläßlich der Ereignisse vom 21. August in der CSSR!) ... So war es z. B. unmöglich, zu einer verbindlichen Äußerung oder einer gründlichen Diskussion über Fragen der europäischen Sicherheit zu kommen, obwohl für alle Sehenden die tschechoslowakische Krise sich schon allzu deutlich abzeichnete. Kein Wunder, daß Genf dann unvorbereitet vier Wochen später eine Melodie intonierte, deren Mißklang die Zukunft noch erweisen wird."

Die europäische Sicherheit ist auch eines der Hauptanliegen von Herbert Trebs, der im *Evangelischen Pfarrerblatt* der DDR (Heft 9/68) im Blick auf die Frage der internationalen Angelegenheiten folgendes schreibt:

„In dieser Hinsicht muß leider beklagt werden, daß das Problem der europäischen Sicherheit in keinem Dokument von Uppsala erscheint, und zwar, obwohl aus der DDR etwa Generalsuperintendent Schönherr und Professor Bassarak sowie aus anderen sozialistischen Ländern Mitarbeiter der CFK entsprechende Vorstöße unternahmen. In diesem vielsagenden Schweigen spiegelt sich die Zusammensetzung der Delegierten, der Leitung der Aussprachegruppen zu internationalen Problemen, aber auch das Auftreten der westdeutschen Teilnehmer wider, die jede konkrete Aussage zu verhindern strebten, die der Bonner Politik unbequem werden konnte."

Aus der Tatsache,

„daß es auch ‚nichtssagende, kleinkarierte' Äußerungen mancher Delegierter aus der DDR gegeben hat und daß aufs Ganze gesehen die Teilnehmer aus der DDR nicht den Beitrag zum ökumenischen Gespräch geleistet haben, der eigentlich möglich und nötig wäre",

zieht Trebs die Folgerung, daß ähnlichen Ereignissen in der Zukunft wahrscheinlich nur dadurch begegnet werden könne, daß man eine eigene Studienarbeit zur Klärung der eigenen Situation in Angriff nimmt, etwa unter dem Thema „Standort und Profil theologischer Arbeit und kirchlichen Dienstes in der DDR". Das erscheint um so nötiger, als Trebs folgenden Eindruck aus Uppsala mitgebracht hat:

„Im großen und ganzen ist der Rückstand gegenüber dem ökumenischen Sozialdenken aufgeholt und einiges hätte die DDR der Ökumene zu ‚bieten', was kein anderes Kirchengebiet in der ganzen Welt aufzuweisen hat."

Welcher Art diese Beiträge sein könnten, haben etwa die Worte von Elisabeth Adler vor dem Club 68 gezeigt, die sich heute nach der Invasion eines „kleinen Landes" wie der Tschechoslowakei wie ein Hohn anhören:

„Der Spätkapitalismus", so sagte sie, „wird vielleicht noch einige Zeitlang existieren, aber ich bin gleichfalls davon überzeugt, daß die Zukunft Gesellschaftsordnungen gehört, die sozialistisches Gepräge haben, denn von einer solchen Gesellschaft droht kleineren Völkern, wie etwa dem Volk Vietnams, keinerlei Gefahr" (Zitiert nach *Neue Zeit* Nr. 165, 14. Juli).

Eine eigene Sicht der Dinge vertritt Christian Walther *(Lutherische Monatshefte*, Nr. 9/68). Er sieht das Dilemma im Blick auf das politische und soziale Engagement des ÖRK darin,

„daß ebenfalls die Frage ungeklärt blieb, warum sich die Kirchen an der Lösung der Probleme dieser Welt so aktiv beteiligen wollen. Es ist mit Recht darauf hingewiesen worden", fährt er fort, „daß es in dieser Beziehung an einer ‚Theologie der sozialen Aktion' fehlte ... In dieser Hinsicht hätte daher eine ‚Theologie der sozialen Aktion' gleichzeitig eine konstruktive Alternative zur Revolutionstheologie darstellen und deren berechtigte Motive aufnehmen und weiterführen können."

Im Blick darauf, „daß alle kirchlichen Aktionen einer konkreten Zielsetzung bedürfen", fordert Walther eine „kirchliche Gesamtstrategie".

Von diesen verschiedenen Anmerkungen aus ist es ein kleiner Schritt zur Frage nach dem christlich-marxistischen Dialog. Sein völliges Fehlen in Uppsala dürfte Helmut Gollwitzer in seinem Buch *Die reichen Christen und der arme Lazarus* zu Recht bedauert haben. Wie diffizil diese Frage jedoch ist, haben die Teilnehmer von Uppsala allein an der Einstellung Josef Hromadkas und Nikodims gesehen. Während Professor Hromadka sich entschieden für diesen Dialog einsetzt, wie er es schon seit Jahrzehnten getan hat, wendet sich Metropolit Nikodim ausdrücklich gegen einen solchen Dialog. Über die Einstellung Nikodims schreibt Karl Alfred Odin *(FAZ* vom 13. 7.):

„Wenn Dialog von Christen und Marxisten praktische Zusammenarbeit zum Schaffen einer menschlicheren Welt bedeutet", sagte der Metropolit, „dann kann unsere Antwort zum Dialog selbstverständlich nur Ja sein. Heißt Dialog zwischen Christen und Marxisten aber, daß zwei miteinander reden, die sich von vornherein weigern, beim anderen möglicherweise Wahrheit zu finden und diese Wahrheit dann auch für sich anzunehmen, ist das kein Dialog. Zu einem solchen Gespräch kann man nur Nein sagen."

Odin kommentiert:

„Nikodims Nein zum christlich-marxistischen Dialog ist von vielen als hinterwäldlerisch abgetan worden. Es war in Wirklichkeit ein Wort des Mutes. Unter den Verhältnissen der Sowjetunion, in denen den Christen verboten ist, andere für ihren Glauben öffentlich zu überzeugen, ist öffentlicher Dialog sinnlos. Der Modeweisheit, daß man über alles reden kann, hat Nikodim in Uppsala die Glaubenseinsicht entgegengestellt, daß es letzte Wahrheiten gibt, die unter Umständen zum Schweigen zwingen. Nikodims Nein verdient nicht Tadel, sondern Anerkennung."

Gerade angesichts der Forderung des christlich-marxistischen Dialogs ist wiederholt gefragt worden, wie es denn nun mit der Theologie in Uppsala bestellt gewesen sei. So fragt etwa die *Herder Korrespondenz* (Nr. 8/69):

„Worin liegt der theologische Ertrag der ‚Uppsalalia', der Sprachverwirrung auf der Vierten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen, wie ein Beobachter mit geistreicher Ironie bemerkte?"

Und sie antwortet:

„Man kann ihn zusammenfassen in die Leitbegriffe Katholizität und Gerechtigkeit, mit einer deutlichen Tendenz auf Katholizität durch Gerechtigkeit."

Diese These wird dann in aller Breite entfaltet.

Diese beiden Aspekte Katholizität und Gerechtigkeit nimmt Hanns Lilje in seinem Kommentar *(DAS,* Nr. 30, 28. Juli 68) unter zwei anderen Aspekten auf. Er schreibt dort:

„Die theologische Spannweite kam in Uppsala in der Frage zum Vorschein: Jesus, der Seligmacher der Seelen, oder Jesus, der erste Marxist? Die unheilvollen Simplifizierungen werden überwunden werden müssen. Wir glauben an einen Messias, der im Brennpunkt der Leiden der Welt steht, dem gegenüber es keine verbale oder triumphale Existenz der Kirche geben kann, der auch die Glaubenskrise der Gegenwart glaubhaft macht, der eine unerschütterte Naivität ebenso unmöglich macht wie eine kritische Arroganz, der seiner Kirche helfen kann, in diesem neuen Abschnitt ihrer Geschichte wirklich Kirche zu sein, dienende, demütige und darum zuversichtliche Kirche."

Die eigentliche Überraschung von Uppsala lag darin, daß man von einer verhältnismäßig konservativen Theologie aus eine verhältnismäßig progressive Sozialethik betreiben konnte. Über diesen Tatbestand schreiben die *Evangelischen Kommentare* ausführlicher:

„Auch dies gehört zu den überraschenden Entdeckungen, zu denen die Vierte Vollversammlung Gelegenheit geboten hat: für eine entschlossene Hinwendung zur Welt, ihren großen Entwicklungstendenzen, ihren Aufgaben und Nöten scheint eine in radikalem Sinne ‚moderne Theologie' nicht die unerläßliche Voraussetzung zu sein. Diese Art von Theologie war auf der Konferenz kaum vertreten. Orthodoxe und mehr oder weniger ‚Konservative', und eher biblizistisch als kritisch-wissenschaftlich orientierte Protestanten haben den theologischen, sozialethischen und politisch-diakonischen Prozeß auf der Weltkonferenz bestimmt."

Zur Frage der Theologie wird in den *Evangelischen Kommentaren* (Nr. 8) weiter ausgeführt:

„Andererseits mußte sich in Uppsala die Frage aufdrängen, ob protestantische Theologie, zumal in Deutschland, insgesamt sich nicht stärker auf die Wirklichkeit der Ökumene einstellen und beziehen muß, wenn sie sich nicht sehr bald als provinziell und wirkungslos ausmanövriert haben soll. In der Ökumene wird penetrante theologische Subtilität nicht geschätzt. Ehe man sich darüber erhebt, sollte man sich fragen, ob nicht in der Tat auch Subtilität genauso wie massiver Dogmatismus zur Sterilität führen kann. Die ökumenische Bewegung hat nicht nur den Kirchen, sondern auch der Theologie neue Horizonte eröffnet."

Nicht so glimpflich kommt die theologische Leistung von Uppsala in einem Kommentar Gerhard Bassaraks weg, der u. a. schreibt *(Stimme*, Nr. 20, Oktober 68):

„Es gab ein erstaunlich modernes — von einem Orthodoxen so nicht erwartetes — Referat zum Thema der Versammlung von Metropolit Ignatius von Latakia (Libanon). Es gab ein erstaunlich orthodoxes — einem Protestanten so nicht zugetrautes — Referat von Berkhof (Holland) über die Endgültigkeit Jesu Christi. Damit war das theologische Angebot und anscheinend auch der theologische Bedarf der Versammlung schon gedeckt."

Bei seinem Angriff auf die theologische „Leistung" von Uppsala gehe es ihm nicht um ein „Plädoyer für moderne Theologie, sondern um die Forderung nach Anwesenheit von Theologie überhaupt". „Es mag sein", fährt er fort, „daß für ihre so weitgehende Abwesenheit das Urteil ‚konservativ' noch zu milde ist."

„Weitgehende Abwesenheit von Theologie" ist ganz sicher eine zu stark simplifizierte Aussage über die theologische Arbeit von Uppsala. Eine andere Frage dagegen wäre natürlich schon, ob dort auf „relevante" Art Theologie getrieben worden sei. Aber Fragen der Theologie haben erfahrungsgemäß keine gute Presse, genausowenig wie die Gottesdienste, die Bibelarbeiten und die Andachten. Stimmen wie die folgende kann man mit der Lupe im Blätterwald suchen. Klaus Bockmühl schrieb aber zu Recht in der *Rhein-Neckar-Zeitung* (Heidelberg, 27. Juli):

„Unübersehbar war aber auch die geistliche Kraft, die von den Gottesdiensten an dieser Konferenz ausging. Wenn irgendwo, dann wurde hier wirklich etwas spürbar von der Erneuerung des Menschen, die vom Glauben an Jesus Christus ausgeht."

Daß diese Kraft da war, ist nicht zuletzt auf die positive Mitarbeit der Orthodoxen zurückzuführen, die als „Sachwalter der Mitte" *(Evangelische Kommentare)* geistliche Wirklichkeiten entschiedener vertreten haben als die übrigen Teilnehmer. Über die Beteiligung der Orthodoxen ist ausführlich geschrieben worden, und es ließen sich viele Stimmen anführen, die der gleichen Meinung sind wie Hans Thimme *(Unsere Kirche,* Nr. 31): „Die Orthodoxie war kein in sich abgeschlossener, reservierter Block, sondern eine brüderliche Gemeinschaft mitarbeitender Partner."

Daneben muß man allerdings gleichzeitig die Stimme von Irenäus Totzke *(KNA, Kirche–Konzil–Welt,* Nr. 32/33) hören:

„Oftmals tun sich auch die Orthodoxen schwer, ihr Anliegen den Westchristen verständlich zu machen. Es fehlt an der gemeinsamen theologischen Sprache und vor allem — dies allerdings auf westlicher Seite genauso — an Leuten, die in der Fachsprache beider Welten zu Hause sind und daher befähigt wären, das Anliegen der einen Gruppe in die Sprache der anderen regelrecht zu übersetzen."

Die „zwei Überraschungen", von denen Wilkens im folgenden Beitrag redet, leiten über zu dem Gesprächspartner, dem noch größere Aufmerksamkeit galt als den Orthodoxen, zu den römischen Katholiken. Erwin Wilkens schreibt *(Glaube und Heimat,* Nr. 32):

„Eine der große Überraschungen von Uppsala war die ganz und gar neuartige theologische Gesprächsfähigkeit der orthodoxen Theologen einschließlich derer aus Rußland und dem Vorderen Orient. Die zweite Überraschung bestand darin, daß die Erneuerung, durch die die römisch-katholische Kirche mit dem letzten Konzil gegangen ist, diese zu einem aktiven Mitträger der ökumenischen Bewegung gemacht hat."

Römisch-katholische Kirche

Auch zu diesem Thema kann man selbstverständlich aus der Fülle der Berichte nur einige herausgreifen. Zuerst sollten wohl einige römische Katholiken selbst zu Wort kommen. Dabei sollten auch die Folgerungen mitgehört werden, die einige der römischen Katholiken selbst für die Kooperation „zu Hause" ziehen, wie etwa Albrecht Langner. Er schreibt *(Stimme der Zeit,* Nr. 10, Oktober 68):

„Die katholische Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung stellte einen der zentralen Punkte in Uppsala dar."

Für das „fruchtbarste Feld der Kooperation" hält Langner dabei das „sozialethische und gesellschaftspolitische Feld". Sehr wichtig scheint zu sein, was Langner im Anschluß an Uppsala über die katholische Mitarbeit auf nationaler Ebene sagt. Er führt dort wörtlich aus:

„So hätten nationale ökumenische Räte für die katholische Kirche, falls sie Vollmitglied des Ökumenischen Rates wird, um so mehr Bedeutung, als reformatorische Kirchen und Orthodoxie in nationalen Kirchen organisiert und als solche im Ökumenischen Rat vertreten sind. Mit anderen Worten, da die katholische Kirche eine Weltkirche ohne nationale Autonomie dar-

stellt und damit in der Kooperation mit dem Ökumenischen Rat grundsätzlich durch den Vatikan repräsentiert wird, beteht die Gefahr eines Vakuums auf nationaler Ebene."

Nach Ansicht Langners würde

„die Errichtung ökumenischer Räte auf nationaler und regionaler Ebene einen fruchtbaren Weg bedeuten, die ökumenische Kooperation in den kirchlichen *Substrukturen* zu fördern."

Von einem „Ökumenischen Rat in Deutschland" sprach auch Landesbischof Lilje nach seiner Rückkehr aus Uppsala. Doch meinte er, mit seiner Schaffung habe es noch Zeit. Wenn man Langner dagegen recht versteht, kann es kein Aufschieben dieser Frage mehr geben.

Im Mittelpunkt der Kommentare steht die Frage nach dem möglichen Beitritt der römisch-katholischen Kirche zum Ökumenischen Rat.

Wolfgang Lüning *(KNA — Der Kommentar —* Nr. 14 vom 18. Juli 68) meint zur „Einladung" an die römisch-katholische Kirche, dem ÖRK beizutreten:

„Der vorletzte Tag der Vierten Weltkirchenkonferenz, der 18. Juli 1968, brachte den Höhepunkt im Leben eines Mannes, der in Uppsala nicht anwesend war: Kardinal Augustin Beas, Leiter des Sekretariates für die Förderung der Einheit der Christen in Rom. Mit einer kaum mehr verhüllten Einladung an die katholische Kirche, dem Ökumenischen Rat beizutreten, honorierten die 720 Delegierten aller nichtrömischen Konfessionsfamilien das jahrelange Mühen des deutschen Kurienkardinals, beantworteten sie seine einsamen Visionen, die seit dem Konzil mehr und mehr Gemeinbesitz der katholischen Kirche geworden sind."

Weiter sagt er:

„Was zu Beginn der Vierten Vollversammlung in den ersten Julitagen noch wie ein haltloses Gerücht klang, ist nun nahezu zur Gewißheit geworden, wie kompetente Stabsmitglieder der Genfer Zentrale durchblicken lassen: Die nächste Weltkirchenkonferenz in sechs Jahren, die Fünfte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, wird unter voller Beteiligung Roms stattfinden. Der 18. Juli 1968 ist ein Datum der Kirchengeschichte."

Ganz ähnlich Dr. Gerhard Voss *(KNA — Kirche—Konzil—Welt,* Nr. 31):

„Es hätte nicht deutlicher gesagt werden können, als es Pater Roberto Tucci SJ. vor der Vollversammlung getan hat, daß nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gegen eine solche Mitgliedschaft theologische Gründe eigentlich nicht mehr vorgetragen werden können."

Nicht halb so enthusiastisch ist Hermann-Josef Rick, der im *Echo der Zeit* (Nr. 31) meint, Bischof Willebrands habe recht gehabt, wenn er vor übereilten Schritten warnte, aus zweierlei Gründen:

„1. Die katholische Kirche ist in einem entscheidenden Umbruch im Blick auf ihr Selbstverständnis begriffen ... Wenn dieser eben erst begonnene Prozeß

erst einmal abgeschlossen sein wird, hat die katholische Kirche eine andere Gestalt, die auch die Fragestellung nach ihrer Vertretung nach außen wesentlich verschieben dürfte."

Außerdem meint Rick, würde

„2. ... die gemeinsame Mehrheit ... von Orthodoxen und römischen Katholiken die Verständigung mit den Protestanten"

nur bremsen. Wenn Rick auch nicht für einen Beitritt plädiert, so spricht er sich doch für eine weitere enge Zusammenarbeit aus. Er sagt im Blick auf ein „Weltkonzil":

„Euphoristisch wurde bereits von der nächsten Vollversammlung als von einem ‚Weltkonzil' mit dem Hintergedanken eines Unionskonzils gesprochen. Dafür jedoch ist die Zeit ebenso wenig reif wie vor sechs oder acht Jahren. Zu groß sind noch die Unterschiede in den fundamentalen Glaubensfragen."

Wenn man solch eine Stimme hört, muß man gewiß Ulrich Fick rechtgeben, der im *Evangelischen Gemeindeblatt für Württemberg* (Nr. 31) geschrieben hat:

„Sensationelle Umarmungen oder überraschende Einigungen sollten wir nicht erwarten. Was vor uns liegt, ist eine Zeit, in der evangelische und katholische Christen ihr gemeinsames Erbe sorgsam miteinander sichten müssen."

Eine ganz ähnliche Meinung vertritt Karl Alfred Odin *(FAZ,* 19. Juli):

„Die Annäherung zwischen Rom und Genf gilt wesentlich als Frage des Aneinandergewöhnens, des Abbaues geistlicher Hemmnisse. Auch optimistische Schätzungen rechnen bisher dafür mit langen Fristen."

Aus diesem Grund hält Odin die unverhohlene Einladung des Ökumenischen Rates an die römisch-katholische Kirche für „eine Überraschung".

„Sie ist eine Entscheidung von gar nicht abzusehender Tragweite und überschattet die wichtigen personellen Entscheidungen, die in Uppsala ... getroffen wurden."

Abschließend zu diesem Thema die Meinung von Friedrich Carl Schilling, dessen Aufteilung der römischen Katholiken in zwei Kategorien man sicher auch auf die protestantischen Teilnehmer anwenden könnte. Er schreibt *(epd,* hier zitiert nach *Weg und Wahrheit,* Nr. 36):

„Entweder vertreten sie einen theologisch neutralen Humanismus, der ganz allgemein an das gute Gewissen appelliert, so daß auch Nicht-Christen kaum zum Widerspruch herausgefordert werden ... oder sie entwickeln (weithin eben leider doch noch illusionär) Bilder eines Ökumenismus, die kaum Probleme zwischen den getrennten Kirchen erkennen lassen."

Die Vertreter dieser letztgenannten Kategorie seien

„Progressisten, die zwar hoffnungsfroh zu stimmen vermögen, aber sicherlich nicht uneingeschränkt typisch für die ganze Kirche sind, die sie vertreten."

Das Ergebnis von Uppsala

Die erste Frage, die jedem Vollversammlungsteilnehmer gestellt wurde, als er nach Hause zurückkam, lautete: „Und was ist nun dabei herausgekommen?" Diese Frage stellen sich auch viele Kommentatoren. Die einen sagen, man werde die Ergebnisse von Uppsala erst in 30 Jahren richtig einschätzen können, die anderen zweifeln sogar, ob es jemals in der Kirchengeschichte gelingen wird, diese Vollversammlung gerecht zu beurteilen. Die allermeisten jedoch sind der Meinung, daß die Ergebnisse von Uppsala davon abhängen, was die Gemeinden zu Hause aus den Anstößen machen werden, die von Uppsala ausgegangen sind. Auch hier ist nur die Wiedergabe einer ganz kleinen Auswahl von Stimmen möglich.

Zur Nacharbeit schreibt Reinhard Henkys *(epd,* hier zitiert nach *Einkehr, Bremer Kirchenzeitung,* Nr. 15 vom 28. Juli):

„Im Ganzen hat die Sacharbeit der Weltkirchenkonferenz allen Mitgliedskirchen Stoff genug gegeben, ihr eigenes Verhalten in den kommenden Jahren in vielen Punkten zu überprüfen. Wenn alles, was hier in Uppsala deklariert worden ist, sich wirklich voll im Leben der Weltchristenheit auswirkt, wären wir einen gewichtigen Schritt voran."

Der Schwarze Peter liegt jetzt eindeutig bei den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates, die die Beschlüsse und Impulse von Uppsala zu rezipieren haben. Richard Kolb ist *(Sonntagsblatt für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern,* Nr. 32) sogar der Meinung, „daß die konsequente Auswertung und Umsetzung dieser Empfehlungen auch für unsere lutherischen Kirchen und Gemeinden eine Schicksalsfrage ist".

Im Augenblick sieht es noch nicht so aus, als ob alle Kirchen erkannt hätten, daß es hier um eine „Schicksalsfrage" geht. Aber Erwin Wilkens mag schon recht haben, wenn er schreibt *(epd,* hier zitiert nach *Glaube und Heimat,* Nr. 32):

„Die Welt leidet nicht an einem Mangel an Erkenntnissen und Einsichten, sondern an ihrer Unfähigkeit, daraus die nötigen Schlußfolgerungen zu ziehen und so die Zukunft zu bewältigen ... Kann die Christenheit in der Welt einen Beitrag dazu leisten, der Welt über diese Schwelle der Unbereitschaft hinwegzuhelfen? Es gibt dabei auf jeden Fall", so meint Wilkens, „keine Lösungen ohne Schmerzen und Risiko."

Von einem „unbequemen, entbehrungsreichen Weg" spricht auch Annelore Schmid *(Evangelisches Gemeindeblatt für Württemberg,* Nr. 34), in deren Kommentar es u. a. heißt:

„Die Partnerschaft zwischen Weiß und Schwarz, zwischen Reich und Arm, zwischen Menschen entwickelter Industrienationen und jenen Brüdern in aufwachsenden jungen Ländern ruft auf einen unbequemen, entbehrungsreichen Weg. Nach Uppsala gibt es aber keinen anderen, der für Kinder des einzigen Vaters unserer Welt begehbar wäre ... Wer wurde nicht mitgerissen in den Aufbruch alter Denkvorstellungen auf eine Reise, deren Ende nicht abzusehen ist? Nur fiel das Loslassen lieben Besitzes schwer, nur klammerte man sich allzu schnell wieder fest an Gewohntem, und mancher kehrte zurück in sein Gehäuse, das ihm sicherer schien als der ungewisse Weg ... Wenn

Uppsala mehr war als eine repräsentative Konferenz, dann hat das Folgen für unsere Kirchen und für unser Volk! ... Wenn sich in Uppsala die Teilnehmer unter die Losung gestellt haben: ‚Siehe, ich mache alles neu!', dann muß hinter aller menschlichen Unzulänglichkeit im Verborgenen etwas geschehen sein, das sich auswirkt und das zur Veränderung und zur Unruhe unseres Lebens führt. Dann müssen sich die Predigten ändern, weil nun die ganze große Welt Gottes miteinbezogen wird; dann muß sich die Erziehung ändern, weil nun andere Maßstäbe gelten; dann muß sich die Einstellung zur Politik ändern, weil nun zuerst nach Gerechtigkeit und Frieden, nach Aufbruch und nicht nach Ruhe gefragt wird; dann muß sich die Einteilung des Geldes ändern, weil nun ein größerer Teil dem gerechten Ausgleich gehört; dann muß sich die Beziehung zu anderen Kirchen ändern, weil erlebte Begegnungen nicht mehr auszulöschen sind; dann muß sich das Beten ändern, weil Gott seinen Kindern über alle Grenzen hinweg ein neues Lied schenkt, weil wir nun keine Grenzen mehr kennen."

Nicht viel anders sieht das Urteil eines Kirchenführers aus (wenn es auch theologischer formuliert und nicht so leicht verständlich ist). So schreibt Hans Thimme *(Unsere Kirche)*:

„Wenn sich *eine* Sorge im Blick auf Uppsala nicht erfüllt hat, dann war es die, daß sich das Großaufgebot der Christenheit zu billigem Triumphalismus hätte verführen lassen. Natürlich gab es große Zahlen, bunte Gewänder, imponierende Gestalten, festliche Ereignisse, aber der Verlegenheiten waren zu viele, die Rat- und Hilflosigkeit war zu groß, der Eindruck von der Größe der gestellten Aufgaben zu erheblich, auch das Gefühl des Versagens, ja der Schuld zu tiefgreifend ... Ohne den Glauben an den Heiligen Geist ist das Gelingen einer ökumenischen Versammlung, wie sie in Uppsala beisammen war, kaum zu deuten. Ohne den Glauben an die Verheißung, daß ER — nicht wir — derjenige ist, der alles neu macht, ist das Geschehen von Uppsala tot und leer."

Freude und Besorgnis klingen aus den Worten Rainer Dederichs *(Leverkusener Anzeiger*, 22. Juli), der über das Ergebnis von Uppsala sagt:

„Im Mittelpunkt stand die intensive Neubesinnung der Kirchen auf den Menschen, auf den leidenden, hungernden, verfolgten, armen Menschen. Und würde all das Wirklichkeit, was auf etlichen hundert Blatt Papier in Erklärungen, Berichten und Resolutionen vorgeschlagen, angeregt, gefordert wird: das Himmelreich auf Erden wäre nicht mehr fern."

Dederichs fährt fort:

„Industrienationen sollen zahlen, der einzelne soll zahlen, die Kirchen wollen zahlen. Es soll keine Rassendiskriminierung und keine Kriege mehr geben — zumindest nur human geführte. Doch wird nicht allzuviel von diesem Papier auch Papier bleiben?"

Zuviel Papier und zuviel Reden! Dieser Tenor kam in manch einem Kommentar zum Tragen, und er steckt in gewisser Weise auch hinter dem an sich subtileren Beitrag von Wilhelm Schmidt, der in seiner Bilanz der Vierten Vollversammlung am 21. Juli im *Deutschlandfunk* über den ÖRK und diese Vollversammlung u. a. ausführte:

„Auf dieser Vollversammlung hat er (sc. der Ökumenische Rat) die Welt zwar viel beredet, ihre Nöte in sein Bewußtsein aufgenommen und sich aufgeschlossen gezeigt für neue Entwicklungen durch Industrialisierung und Wissenschaft. Aber er hat diesen Prozeß zu schnell in die alten theologischen Schemata seines Denkens eingeordnet und nicht ernst damit gemacht, daß die Säkularisation nicht nur ein Instrument ist, mit dem man Neues machen kann, sondern daß sie das Fundament der geschichtlichen Dynamik ist, die zu den ständig neuen Situationen führt, von denen diese Vollversammlung so fasziniert war. Die Frage, was das für die Zukunft der Kirchen bedeutet, zu beantworten, hat sich die Vierte Vollversammlung erspart, indem sie dieser geschichtlichen Dynamik ein Subjekt ihrer wortreichen Traditionen gab und allzu unüberlegt und naiv von Gottes Handeln in der Geschichte sprach."

Das abschließende Urteil dieser seiner ersten Bilanz faßt Schmidt so zusammen:

„Sie war eine Versammlung zur Integration der Kirchen. Soweit ist sie gelungen. Um allgemeine Bedeutung zu erlangen, hätte sie theologiekritischer sein und die säkulare Gesellschaft gründlicher begreifen müssen."

Wie sehr diese Integration gelungen zu sein scheint, sieht man in dem Begeisterungsruf von Kurt Schmidt-Clausen, der im *Berliner Sonntagsblatt Die Kirche*, Nr. 31, schreibt: „Die Kirchen sind näher beieinander, als der größte Optimist vor zwei Jahrzehnten hoffen konnte."

Ob das so stimmt, wird sich erweisen müssen. Wie fern die Kirchen einander in Uppsala tatsächlich gewesen sind und welcher Grund dahinter steckt, das versucht Gerhard Hoffmann *(Evangelische Missions-Zeitschrift*, Nr. 4, Oktober 68) u. a. so klarzumachen:

„Die Öffnung zur Welt hin, die in Uppsala vollzogen wurde, war ein in die Zukunft weisender Schritt. Ob er auch in die Zukunft führt, wird davon abhängen, ob wir im neu abgesteckten Welthorizont die unerledigte ökumenische Frage nun neu aufnehmen: die Frage der Ekklesiologie. Nur wenn die Kirche selbst zur ‚dynamischen Katholizität' durchstößt, nur wenn in der Kirche selbst die trennenden Schranken fallen, kann die Kirche einen Beitrag zur weltweiten Versöhnung leisten . . . Und wer inzwischen die Proteste der osteuropäischen Kirchen gegen die CSSR-Erklärung des Ökumenischen Rates verfolgt hat, wird festgestellt haben, daß sich diese Proteste von der jeweiligen offiziellen Regierungslesart nicht unterscheiden. Mit anderen Worten: Im Ernstfall gibt es offenbar keine ‚Christliche Internationale', sondern nur christliche Sanktionierung der bestehenden Verhältnisse, — wie gehabt! Wer sind wir Christen eigentlich, woher nehmen wir die Unverschämtheit, eine neue Menschheitsgesellschaft zu proklamieren, wenn wir als die Jünger desselben Herrn nicht eines Sinnes und eines Geistes sein können? Das ist vielleicht die Kardinalfrage, die uns Uppsala gestellt hat. Wir haben in Uppsala viele Antworten gefunden, wir haben noch nicht *die* Antwort gefunden, die alle anderen Antworten erst beglaubigen und bevollmächtigen könnte."

In ganz ähnlicher Richtung geht das Urteil des Katholiken Hermann-Joseph Rick *(Echo der Zeit*, Nr. 31, 4. August): Rick sagt im Anschluß an die Darstellung des neuen Ökumenezeichens:

„In diesem Koordinatensystem uralter Kreuzsymbolik, die im Zeichen der Erlösung Vertikale und Horizontale, Himmel und Erde verbunden sieht, stand die Arbeit der Vierten Vollversammlung. Es ging um Gott, und es ging um den Menschen... Weniger wäre mehr gewesen. Weder wurden die auf der Tagesordnung stehenden theologischen Probleme ausdiskutiert, noch haben die Stellungnahmen der Vollversammlung zur Entwicklungshilfe und zum Frieden in der Welt an Profil gewonnen. Die diesbezüglichen Dokumente scheinen eher die bisherigen Stellungnahmen zu wiederholen... Das gemeinsame Handeln verschiedener und unterschiedlicher Kirchen ist sicherlich ein beredtes Zeugnis vor der Welt; aber es würde an Gewicht und Überzeugung gewinnen, wären sich diese Kirchen erst einmal in den entscheidenden Punkten ihres Glaubens einig. Andererseits muß sich die bereits jetzt erreichte Gemeinsamkeit im Beten und Glauben auch vor der Welt manifestieren... Dieses — um einen vom nachkonziliaren deutschen Katholizismus her geprägten Begriff analog abzuwandeln — ‚Eingemeinden' der Empfehlungen aber muß verbunden sein mit einer eingehenden Gewissenserforschung der einzelnen Christen und der kirchlichen Gemeinschaft. Gerade in Uppsala hat sich gezeigt, wie hemmend die Enge des eigenen Kirchturmhorizontes sich auf das verantwortliche Handeln der Kirchen in der Diakonie an der Welt auswirkt. Von den Gemeinden, ‚von unten' her, muß sich ein neues Bewußtsein entwickeln, soll sich dieser Eklat nicht wiederholen."

Bevor wir eine Reihe von recht kritischen Äußerungen wiedergeben, sollen noch einige anerkennende (aber deswegen nicht weniger bedenkenswerte!) Stimmen laut werden.

So sagt Bernhard Ohse *(Weserkurier, Bremen,* 20. Juli) zwar lakonisch: „In Uppsala regierte der Kompromiß", er kommt dann aber trotzdem zu einem positiven Urteil:

„Nur zu Fragen der internationalen Entwicklung, zu Frieden und Gerechtigkeit in der Welt und zum Rassenproblem äußerte sich die Konferenz weniger zaghaft. Ansätze für ein weltweites soziales Engagement von hohem moralischen Gewicht wurden sichtbar. Hier lag der Schwerpunkt, hier liegt auch der eigentliche Ertrag der Vollversammlung von Uppsala."

Und Manfred Linz sagt über die Ergebnisse in seinem Bericht am 19. Juli im 1. *Programm des NDR/WDR:*

„Der Weltkirchenrat hat begonnen, die eine Menschheit zu denken. Er tut das nicht als Einziger und auch nicht als Erster, aber immerhin, er tut es; und das ist das wichtigste Ergebnis der Vierten Vollversammlung in Uppsala... Es hat die Konferenz Mühe gekostet, und mehr als ein Anfang ist es auch nicht geworden, aber in allen Beratungen und Beschlüssen haben die Delegierten versucht, sich nicht an Nationen zu orientieren, an Rassen, an Erdteilen, und auch nicht an der eigenen Konfession, sondern sich in die eine Welt einzuleben, die wir gemeinsam bewohnen werden."

Trotz des vielfältigen Redens von der „einen Menschheit" kommt die *Alt-Katholische Kirchenzeitung* (Nr. 9, September 68) zu dem Schluß:

„Die Vierte Vollversammlung des ÖRK ist nicht, wie man anfangs befürchtete, in eine Art von Panhumanismus verfallen, sie hielt ganz entschie-

den fest an der alten und immer wieder neuen Wahrheit, daß Gottes Wirken an dem Menschen das Entscheidende ist: ‚Siehe, *ich* mache alles neu!', und daß es an den Menschen liegt, zu dieser Erneuerung bereit zu sein."

Hans Thimme nennt Uppsala „einen Markstein in der Geschichte der ökumenischen Bewegung". Zu diesem Stichwort bringt Albert van den Heuvel in seiner Presseschau den bedenkenswerten Satz von André Babel *(Ecumenical Review,* Nr. 1/1969, Seite 45), in welchem Babel sagt: „Was tuts, ob ein Meilenstein großartig oder bescheiden ist, wenn es nur ein Meilenstein war."

Uppsala — ein Meilenstein? Das müßte sich u. a. an den hier vorgetragenen Urteilen ablesen lassen. Zunächst einmal war Uppsala jedenfalls Teil eines gemeinsamen Lernprozesses, wie Christian Schütze *(Evangelisches Gemeindeblatt für Württemberg,* Nr. 32) ausführt:

„Das nachwirkende, dauerhafte Ergebnis dieser Konferenz ist, daß sie ihren Teilnehmern eine Vorstellung von der Größe und Kompliziertheit der Welt vermittelt hat, ein Bewußtsein, wie das Liebe-Üben in der Praxis aussehen muß, vielleicht eine erste Ahnung davon, daß es auch eine falsche Liebe geben kann, die nichts anderes ist als Nachgiebigkeit gegenüber nationalistischen oder caritativen Spezialwünschen . . . So wäre denn die Einheit nur eine solche des Raumes, in dem man sich versammelt hat, nicht des Geistes? Wenn es nur diese wäre, müßte sie dennoch hochgeschätzt werden. Die Kirchen haben in Uppsala gemeinsam gelernt. Dazu aber bedarf es solcher Vollversammlungen, auch wenn sie ‚aufwendig' erscheinen. Es gibt keine Möglichkeit, ein Bewußtsein der Gemeinschaft zu schaffen, als durch gemeinsames Leben während zweier Wochen. Vollversammlungen sind im Augenblick immer enttäuschend, doch auf die Dauer unentbehrlich!"

Prozeß, Bewegung, das steht auch auf dem Hintergrund von Ulrich Ficks Urteil, der die Ergebnisse von Uppsala so sieht *(Evangelisches Gemeindeblatt für Württemberg,* Nr. 31):

„Es sind Begegnungen, die weitergehen; Muster des Gottesdienstes, die man da und dort weiter entwickeln wird. Fragen, die einen nicht loslassen, Anregungen, die neue Möglichkeiten aus sich heraussetzen. Verantwortung, deren man sich bewußt geworden ist; Gemeinsamkeiten, auf denen man aufbauen kann. Und in dem allen der Eindruck, daß quer durch alle Kirchen, quer durch die verschiedenen Ausprägungen des Stils und der Tradition, ein Fragen nach dem Dienst, dem Zeugnis im Gange ist, deretwegen Gott die Christen gesammelt hat. Daß die Ökumene kein Verein, keine Behörde, keine Zentrale, sondern eine *Bewegung* ist, das ist seit dieser Vollversammlung in Uppsala deutlicher als je zuvor."

Wie sehr man in Uppsala im Lernprozeß stand, geht aus diesem knappen Urteil Hans-Wolfgang Hesslers hervor *(epd,* abgedruckt in mehreren Zeitschriften): „Wenn einer, der in Uppsala dabei war, in seinen Ansichten nicht korrigiert oder verändert zurückkehrt, war er bei der falschen Versammlung."

Zu den dynamischen Vokabeln „Prozeß" und „Bewegung" kommt im Urteil von André Appel *(Lutherische Monatshefte,* Nr. 9/68) die weitaus wichtigere Vokabel „Erneuerung":

„Nichtsdestoweniger war diese Weltkirchenkonferenz ein bewußter Ansatz, an die Stelle introvertierter, selbstzufriedener doktrinärer Diskussionen konkrete Vorstellungen über die Kraft der Erneuerung aus dem Glauben treten zu lassen. Immerhin kann man die Frage aufwerfen, ob einige der Dokumente und der an die Kirchen gerichteten Empfehlungen der Vollversammlung in genügendem Maße auf Glauben gegründet sind, ob sie sich nicht allzu sehr auf einen allgemeinen menschlichen common sense und guten Willen berufen ... Weil die Vollversammlung einer Humanität, die Einheit erfahren möchte, obgleich sie an tragischen Spaltungen und Spannungen leidet, wirkliche Zeichen der Hoffnung setzte, hat Uppsala dem bisherigen Verständnis der Ökumenizität wichtige Dimensionen hinzugefügt."

Von vielen Seiten wird gefragt, ob der Ökumenische Rat der Kirchen wirklich noch Schrittmacher der ökumenischen Bewegung sei oder ob er nicht hinter vielem, was in den Mitgliedskirchen bereits weiter ist in der Diskussion, in Uppsala zurückgeblieben sei. Dazu meint Hans-Wolfgang Hessler, Chefredakteur des *epd:*

„Er darf aber über allzu großem Verständnis für die Langsamen auf dem ökumenischen Weg seine avantgardistische, seine über alte Grenzen vorwärtsdrängende Funktion und Kraft nicht einbüßen. Ökumene hat bis jetzt stets bedeutet, mutig neue Zielpunkte zu postulieren. Das sollte sie unbefangen und kraftvoll weiter tun. Es ist nicht unproblematisch, daß die offizielle Ökumene in einigen Fragen von der ökumenischen Ungeduld links oder rechts überholt wird."

Dynamisch sind schließlich auch die Attribute zu nennen, die Manfred Linz *(Radius,* Nr. 3, September 68) der Konferenz beilegt. Er nennt sie dort eine „ärgerliche, ermutigende, aufreizende Konferenz"; auch Karl Stürmer *(Weg und Wahrheit,* Nr. 36) sieht die Konferenz unter diesem Blickwinkel:

„Nicht dogmatische Definitionen von Ewigkeitswert betrachtete die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen als ihre Aufgabe. Sie wollte Impulse geben für die Bewußtseins- und Willensbildung der Kirchen in den nächsten sieben Jahren."

Eigentlich hätte man erwartet, daß mehr Kommentatoren Uppsala mit den vorhergehenden Weltkirchenkonferenzen verglichen hätten. Für die wenigen, die es tun, soll Christian Walther Sprecher sein *(Lutherische Monatshefte,* Nr. 9/1968):

„Vergleicht man zudem aber Uppsala mit den Weltkirchenkonferenzen von Amsterdam, Evanston und Neu-Delhi, dann haben sich eigentlich neue Gesichtspunkte nicht ergeben, außer, daß der Wille, sich mit den gegenwärtigen Wirklichkeitsstrukturen auseinanderzusetzen und dadurch eine theologische und kirchliche Wirklichkeitsfremdheit zu überwinden, radikaler formuliert worden ist."

Wie die Wochenzeitung *Die Zeit* (Hamburg, 26. Juli) meint, sei die Vierte Vollversammlung „sicher das weltlichste Konzil der Ökumene" gewesen. Und der Ertrag von Uppsala wird so skizziert:

„Der Ökumenismus — das wäre auf eine knappe Formel gebracht der Ertrag von Uppsala — ist auf dem Wege zum Humanismus."

Der Kommentar endet mit dem Satz:

„Die Probe steht noch aus, ob sich der Ökumenismus davor bewahren kann, zu einer Ersatzreligion abzugleiten, die zu nichts verpflichtet als zu wortreichen Deklamationen."

An verschiedenen Stellen ist darauf hingewiesen worden, daß in Uppsala der Minderheitenstatus der Christen in der Welt nicht ernst genug genommen wurde. Es fehlte, wie die *Herder Korrespondenz* (Nr. 8/68) schreibt,

„die selbstkritische Bestandsaufnahme über das wirkliche Können der Kirchen und ihren Einfluß auf die Welt. Das ‚kirchliche Establishment', so von Eugene C. Blake genannt, tat, was es vermochte", schreibt die *Herder Korrespondenz* weiter, „aber mit dem Tempo dieser Welt hält es nicht Schritt".

Und zu der vermeintlichen Tatsache, Uppsala habe sich mit der Tagesordnung der Welt befaßt, sagte Karl Volker Schmidt am 16. Juli im 2. *Programm des NDR:*

„Es zeigt sich ein großer Abstand zwischen dem Bewußtsein vieler Gemeinden — besonders in der Bundesrepublik — und dem Standort des Ökumenischen Rates in seinen hier fixierten Dokumenten. So gesehen sind die Gemeinden noch die Nachhut und der Weltrat der Kirchen die Vorhut. Dennoch — das kann heute schon gesagt werden — zeigt sich auch der Abstand zwischen dem Bewußtseinspegel, der hier in Uppsala erreicht wurde, und der tatsächlichen Tagesordnung der Welt."

Und Otto Löffler, der Uppsala schlicht mit der Herde, die in alle Winde verstreut ist, mit der verhagelten Ernte verglich, schreibt zum gleichen Thema:

„Auch die wohlmeinendsten Berichterstatter mußten bekennen, daß die Größe und Vielzahl schwerster Probleme von den klügsten Männern und Frauen aus aller Welt kaum umschrieben, keinesfalls gelöst werden konnten" *(Sonntagsblatt Bayern,* Nr. 36 vom 1. September 68).

Verglichen mit den bisherigen kritischen Stimmen ist das Urteil von Wolfgang Hammer *(Augsburger Allgemeine* vom 20. Juli) geradezu vernichtend:

„Die Versammlung in Uppsala war nicht nur geistlich die schwächste, sondern legte in ihrer Stagnation und dem rührenden Versuch, eben diese Stagnation mit gewaltigen Vorträgen und Diskussionen zu überwinden, die Realität der ökumenischen Bewegung unserer Zeit bloß. Zeigten die beiden Vollversammlungen der Zwischenzeit ein freudiges Zusammenströmen der getrennten Kirchen, wozu in Neu-Delhi die orthodoxen Kirchen des Ostblocks stießen, so gelang in Uppsala nach keiner Richtung irgendein weiterführender Schritt . . . In der Tat — die positive Bedeutung der Konferenz von Uppsala beruht darin, daß unausweichlich, durch die dickste Flut von Protokollen, Berichten und Deklarationen nicht kaschierbar die fundamentale Verlegenheit der nichtrömischen Kirchen aufschien. Die Einheit kam nicht vorwärts."

Nicht weniger kritisch, nur bildreicher ist Klaus Müllers Urteil *(Mannheimer Morgen* vom 27. 7. 68): „Uppsala glich einer Echternacher Springprozession: Zwei Schritte vor, zwei zurück. Manchmal wurde auch ein Schritt vor gewagt und zwei zurück."

Mit kritischen Urteilen waren die Jugendteilnehmer natürlich besonders freigiebig. Hier nur zwei davon. George Poikal, Indien, geht in der *Ökumenischen Diskussion* (Nr. 4/68) mit Uppsala gründlich ins Gericht. Aus der scharfen Kritik dieses Jugendteilnehmers nur einige der mildesten Sätze:

„Was hat nun Uppsala an Gutem bewirkt? Die Konferenz hat die Schwäche des ÖRK bloßgelegt, etwas mit sich selbst, mit der Welt Gottes, ganz zu schweigen vom Evangelium, anzufangen. Uppsala hat mich nicht von der Kirche, der ökumenischen Bewegung oder der Gesellschaft entfremdet, denn das hieße, diesem Zirkus zuviel Gewicht beizumessen. Andererseits hat die Vollversammlung mir in gewisser Weise dafür die Augen geöffnet, was dies überhaupt für eine Sache ist, wer sie beherrscht und was man hier tun sollte."

Ergänzend dazu die Meinung eines deutschen Jugendteilnehmers. Dieter Lenz schreibt in *Junge Stimme* (Nr. 15 vom 5. August):

„Die Vierte Vollversammlung des ÖRK in Uppsala war eine Bestandsaufnahme. Das Alte, Bestehende wurde durchleuchtet, teilweise scharf kritisiert, die Erneuerung der Kirchen aber fand nicht statt... Sucht man nach vorwärtsweisenden Ergebnissen, so liegen sie in der unbehaglichen Erkenntnis vieler Delegierter, daß die kirchlichen Strukturen und Arbeitsformen den neuen Aufgaben nicht entsprechen. Ob dieses Unbehagen sich nun in konkrete Beschlüsse umsetzt, wird über Erfolg oder Mißerfolg der Versammlung entscheiden."

Es ist nicht Aufgabe einer Presseschau, zu werten und zu be- und verurteilen (auch wenn das in diesem Versuch eines Überblicks über Presse-, Rundfunk- und Fernsehkommentare zu oft geschehen sein mag). Erst recht kann man von solch einem Überblick keine abschließende Wertung der Vierten Vollversammlung erwarten.

Als Schlußsatz bietet sich aber geradezu ein weiser, „abgewogener" Satz der *Evangelischen Kommentare* (Nr. 8/68) an:

„Im ganzen hielten sich Krisenzeichen und Ansätze zu Reformen, Zaghaftigkeit und Wagemut, altbekannte Positionen und neue Aspekte auf der Vierten Weltkirchenkonferenz die Waage."

Otmar Schulz

Chronik

(Oktober 1968 – März 1969)

Im Mittelpunkt der Verhandlungen des Exekutivausschusses des ÖRK vom 27. bis 30. Januar in Tulsa (Oklahoma) stand neben personellen und organisatorischen Fragen (s. u.) die tiefe Besorgnis um die internationalen Krisenherde, die eine zunehmende Bedrohung des Weltfriedens bedeuten. Im Oktober soll eine Konsultation stattfinden, die über die von den Kirchen aufgebrachten Mittel für Entwicklungshilfe beraten soll. Deutscherseits werden Pastor H. Diehl, Direktor O. Steinheil (beide vom Diakonischen Werk) und Bischof D. H. Meyer (Lübeck) daran teilnehmen.

Gleichfalls wurde in Tulsa ein 16köpfiger Strukturausschuß unter Vorsitz des methodistischen Bischofs James K. Mathews (Boston/USA) eingesetzt. Deutsches Mitglied ist Vizepräsident Dr. Rudolph Weeber (Stuttgart).

Der Präses der Evangelischen Landeskirche von Westfalen, D. Hans Thimme, wurde vom Exekutivausschuß des ÖRK zum Vorsitzenden des Abteilungsausschusses für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst gewählt.

Auf der gleichen Sitzung wurde dem englischen Dozenten Canon David E. Jenkins (Oxford) die Leitung der in Uppsala beschlossenen Humanum-Studien übertragen. Pfarrer Werner Simpfendörfer (Bad Boll) erhielt einen Ruf an das neugebildete „Büro für Erziehungsfragen", wo er sich dem Gebiet der theologischen Ausbildung widmen wird. Die Leitung des Gesamtbüros wird der presbyterianische Pfarrer Dr. William Bean Kennedy (USA) übernehmen.

Als Nachfolger von Dr. O. Frederick Nolde wird der südamerikanische Rechtsanwalt Leopold Juan Niilus am 1. Juli Direktor der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten werden.

Vom 21. bis 26. Oktober fand in Boldern bei Zürich eine von 25 Theologen besuchte Konsultation über die Autorität der Bibel statt, die die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung einberufen hatte, um den Rahmen der Studienarbeit abzustecken, die die Relevanz der Bibel für Kirche und christliches Leben klären soll.

Die Jahrestagung der Sekretäre der konfessionellen Weltbünde im November vergangenen Jahres erörterte eine engere Zusammenarbeit mit dem Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung. Auch die Siebenten-Tags-Adventisten waren erstmalig auf dieser Tagung vertreten. Außerdem wurde eine ausdrückliche Einladung an die bisher nur als Beobachter anwesende röm.-kath. Kirche zu dieser losen Arbeitsgemeinschaft der Weltbundsekretäre beschlossen.

Vertreter des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung und der Siebenten-Tags-Adventisten trafen sich vom 25. bis 27. November zu ihrer vierten Jahreskonsultation.

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe des ÖRK und der römisch-katholischen Kirche hielt ihre achte Tagung vom 1. bis 4. Dezember in Rom ab. Die in Uppsala beschlossene Erweiterung dieser Arbeitsgruppe schließt deutscherseits außer Professor D. Edmund Schlink auch Frau Dr. Liselotte Nold, die Leiterin des Mütterwerkes der bayerischen Landeskirche, ein.

Generalsekretär Dr. Blake überreichte Papst Paul VI. im Januar während einer Privataudienz im Vatikan ein in Leder gebundenes Exemplar des offiziellen Uppsala-Berichtes.

Zwölf Moslem-Gelehrte und eine entsprechende Zahl von Christen trafen sich auf Einladung des Sekretariats für

Glauben und Kirchenverfassung vom 2. bis 6. März in Cartigny bei Genf, um unter Vorsitz von Dr. Lukas Vischer theologische Fragen („Das Wort Gottes und die Heilige Schrift") und praktische Probleme („Religion in einem technologischen Zeitalter") miteinander zu erörtern. Ein Gespräch dieser Art war bereits im vergangenen Jahr im kleineren Kreise begonnen worden.

Vom 1. bis 12. März unternahm Generalsekretär Dr. Blake eine Nahost-Reise, um Möglichkeiten der Vermittlung und Hilfe des ÖRK zu prüfen.

Eine Konferenz für „Zusammenarbeit und Frieden unter den Nationen" soll auf Einladung von Patriarch Alexius, Oberhaupt der Russischen Orthodoxen Kirche, vom 1. bis 4. Juli in Sagorsk stattfinden, zu der nicht nur alle Kirchen- und Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion, sondern auch Persönlichkeiten und Vertreter von Organisationen aus dem In- und Ausland eingeladen werden, die sich aktiv um den Frieden bemüht haben.

Die Evangelische Kirche der Böhmischen Brüder beging Anfang Dezember in Prag mit einer Jubiläumsfeier ihr 50jähriges Bestehen, auf der sie sich in einer Erklärung erneut zu der damals vollzogenen lutherisch-reformierten Union wie auch zu einer „humanen Demokratie, in der soziale Gerechtigkeit, Gewissens- und Meinungsfreiheit, Rechtssicherheit und volle Religionsfreiheit verwirklicht werden", bekannte.

Die Bildung einer „Methodistischen Evangelischen Kirche" in Großbritannien haben zwei methodistische Gruppen für den Fall angekündigt, daß Methodisten und Anglikaner sich im Juli für die geplante Union beider Kirchen entscheiden.

Vom 28. bis 31. August wird in Taizé wiederum ein internationales Jugendtreffen unter dem Generalthema „Eine Herausforderung – hoffen" veranstaltet, zu dem rund 1600 Jugendliche erwartet werden.

Mit ökumenischer Hilfe, darunter auch aus Deutschland, konnte das von etwa 100 Studenten aller nichtrömischen Kirchen in Polen besuchte „Vereinigte Theologische Seminar" von Chylice nach Warschau verlegt und dort in einem Neubau untergebracht werden.

Nach dreijähriger Bauzeit wurde Mitte November in Rotterdam eine internationale ökumenische Sozialakademie, das „Dr. W. A. Visser 't Hooft Centrum", das von der „Aktion Sühnezeichen" erbaut wurde, seiner Bestimmung übergeben.

Bischof D. Niklot Beste (Schwerin/DDR) weihte am 11. November in Genf die von den Mitgliedskirchen in der DDR für die Kapelle des Ökumenischen Zentrums gestiftete Orgel ein.

Die Konferenz der deutschen katholischen Bischöfe hat auf ihrer Frühjahrskonferenz Anfang März beschlossen, der Einladung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland zu folgen und künftig Weihbischof Dr. Alfred Kleinermeilert (Trier) und Prof. Dr. Peter Bläser (Paderborn) als „Gäste und Vertreter" der deutschen Bischofskonferenz an den Sitzungen der Arbeitsgemeinschaft teilnehmen zu lassen. Prof. Dr. Peter Bläser wird auch dem der Arbeitsgemeinschaft angeschlossenen Deutschen Ökumenischen Studienausschuß angehören.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland wählte als Nachfolger des in den Ruhestand getretenen Bischofs Dr. Friedrich Wunderlich Bischof Dr. C. Ernst Sommer (beide Ev.-meth. Kirche) zu ihrem stellvertretenden Vorsitzenden.

Zum neuen Vorsitzenden des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses wurde Prof. D. H. H. Wolf (Bochum) gewählt.

Stellv. Vorsitzender blieb Prof. Dr. Werner Küppers (Bonn). Die früheren Vorsitzenden, Prof. D. Edmund Schlink (Heidelberg) und Prof. H.-D. Wendland (Münster), ernannte der Ausschuß zu Ehrenvorsitzenden.

Der deutsche Zweig der „Gesellschaft der Freude" *(Quäker)* hat sich der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland gastweise angeschlossen.

Auch in der Schweiz hat sich erstmalig eine „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen im Kanton Bern" gebildet, zu der die evangelisch-reformierte, die römisch-katholische Kirche, die christkatholische, die evangelisch-methodistische Kirche sowie die Heilsarmee sich zusammengeschlossen haben. Als erste Themen sind die Konversionspraxis, die gegenseitige Benutzung kirchlicher Gebäude, die gemeinsamen Aufgaben in den Entwicklungsländern sowie die Frage des theologischen Nachwuchses vorgesehen.

Die Auswertung von Uppsala war Gegenstand einer mehrtägigen Nacharbeitstagung des Kirchlichen Außenamtes der EKD Ende Oktober in Arnoldshain, auf der auch Generalsekretär Dr. Blake sprach, sowie der vier gut besuchten Regionaltagungen der Ökumenischen Centrale in Arnoldshain, Bad Boll, Mülheim/Ruhr und Loccum im Januar und Februar

Eine Anfang Januar mit Zustimmung des Rates der EKD veröffentlichte „Handreichung für evangelisch-katholische Begegnungen", die vom Catholica-Ausschuß der EKD erarbeitet wurde, „will den evangelischen Christen in Deutschland helfen, ihre ökumenische Verantwortung auf der privaten, der gemeindlichen und der gesamtkirchlichen Ebene wahrzunehmen".

Eine vom Rat der EKD gebildete Kommission deutscher Kirchenführer und Theologieprofessoren führte im März unter Leitung von Landesbischof D. Eichele ein erstes theologisches Gespräch mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel in Istanbul.

Von Personen

Der waldensische Pfarrer Valdo Galland, seit 1961 Generalsekretär des Christlichen Studentenweltbundes, ist zum „Sekretär für Mission und Dienst" im New Yorker Büro des ÖRK ernannt worden.

Pfarrer Daisuke Kitagawa, der bereits von 1956–1962 im Referat für Kirche und Gesellschaft tätig war, ist als Sekretär für Sozial- und Industriearbeit nach Genf zurückgekehrt.

Pfarrer David M. Gill, ein australischer Kongregationalist, trat als Sekretär in das Referat für Kirche und Gesellschaft ein.

Der aus Nordirland stammende Pfarrer der Methodistenkirche Wilbert Forker wurde Pressechef im Referat für Kommunikation.

Der holländische Titularbischof Jan Willebrands vom römischen Sekretariat zur Förderung der christlichen Einheit ist in das Kardinalskollegium berufen worden.

Prof. Dr. Ulrich Scheuner, seit langem einer der führenden deutschen Sachverständigen in der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten, wurde am 24. Dezember 65 Jahre alt.

Oberkirchenrat Heinrich Lohmann, Generalsekretär der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Weltmission, beging am 19. Januar seinen 65. Geburtstag.

Der württembergische Landesbischof, D. Erich Eichele, seit drei Jahren Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, vollendete am 26. Februar sein 65. Lebensjahr.

Als einen großen Verlust für die Christenheit bezeichnete Generalsekretär Dr. Blake die Ermordung des 49jährigen Präsidenten der Befreiungsfront für Mozambique, Dr. Eduardo Chivambo Mondlane, am 3. Februar. Dr. Mondlane war führend an der Genfer Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft im Jahre 1966 beteiligt.

Zum Tode des am 16. November im Alter von 85 Jahren verstorbenen Kardinals Augustin Bea siehe S. 252.

Zum Tode des 82jährigen Schweizer Theologen Prof. Karl Barth am 10. Dezember siehe S. 247.

Der seit 1959 im Ruhestand lebende 84jährige Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Polen, Dr. Karol Kotula, starb im Dezember.

Der weltbekannte Kirchen- und Missionshistoriker Dr. Kenneth Scott Latourette starb am 26. Dezember im Alter von 84 Jahren.

Am 30. Dezember wurde Kirchenpräsident D. Wolfgang Sucker, Präsident des Evangelischen Bundes und Gründer des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim, im Alter von 63 Jahren heimgerufen.

Der Bischof der „Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in der rumänischen Volksrepublik", D. Friedrich Müller, starb am 1. Februar im Alter von 84 Jahren.

Zeitschriftenschau*

H. S. Alivisatos, „The Roman Catholic Church as a Member of the World Council of Churches. An Orthodox View", The Ecumenical Review, No. 1/ Januar 1969, S. 3–6.

Emilio Castro, „Ökumenische Beziehungen in Lateinamerika", Lutherische Rundschau, Heft 4 / Oktober 1968, S. 331–341.

Ernst Dammann, „Nachchristliche religiöse Bewegung in Afrika", Zeitwende, Heft 2 / Februar 1969, S. 99–109.

Richard D. N. Dickinson, „Human Profile of an Assembly", The Ecumenical Review, No. 1/Januar 1969, S. 55–66.

B.-D. Dupey OP, „La sucession apostolique dans la discussion oecuménique", Istina, No. 3–4/1967, S. 391–401.

Reinhard Groscurth, „Anthropologie – eine neue Aufgabe für den Ökumenischen Rat der Kirchen", Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 20/Oktober 1968, S. 763–766.

Bernhard Häring CSSR, „Gewaltlosigkeit – die Revolution des Evangeliums", Stimmen der Zeit, Heft 2 / Februar 1969, S. 107–116.

Herder Korrespondenz, „Das Problem der konziliaren Autorität in ökumenischer Sicht", Heft 1 / Januar 1969, S. 38–43.

Albert H. v. d. Heuvel, „Survey of Press Comments – Reactions to the Fourth Assembly", The Ecumenical Review, No. 1 / Januar 1969, S. 32–54.

Joseph H. Koya, „Church and Society in Japan", frontier, Winter 1968/69, S. 257–259.

* Aus Raumgründen bringen wir in dieser Nummer ausnahmsweise keine Besprechung einzelner Artikel.

Jos. Lescrauwaet, „Ökumenischer Rat der Kirchen und Liturgiereform", Concilium, Heft 2 / Februar 1969, S. 117–122.

Gerardo Metsch, „Strukturen und Wandlungen im Katholizismus Brasiliens", Stimmen der Zeit, Heft 12 / Dezember 1968, S. 371–387.

Harding Meyer, „Weltluthertum und Unionsproblem", Lutherische Monatshefte, Heft 1 / Januar 1969, S. 6–15.

Nikodim, Metropolit von Leningrad und Nowgorod, „Die Russische Orthodoxe Kirche und die ökumenische Bewegung", Stimme der Orthodoxie, Heft 10 / Oktober 1968, S. 43–58.

N. A. Nissiotis, „La pneumatologie ecclésiologique au service de l'Unité de l'Eglise", Istina, No. 3–4/1967, S. 323 bis 340.

Ökumenische Diskussion, „Die Eucharistie im ökumenischen Denken", Band IV, Nr. 3 / 1968, S. 152–157.

Gerhard Podskalsky SJ, „Die Kritik der lutherischen Theologie in der griechischen Orthodoxie vom 16. Jahrhundert bis in unsere Zeit – ein geschichtlicher Überblick", Catholica, Heft 3/1968, S. 193–206.

Hermann Ringeling, „Afrikas Kirchen vor der Entwicklungsfrage", Lutherische Monatshefte, Heft 1 / Januar 1969, S. 23–27.

Olivier Rousseau, „Prophetentum und Ökumenismus", Concilium, Heft 8/9 1968, S. 537–544.

Walter Schmidt, „Die Einheit der Kirche und die Vielfalt der Konfessionen", Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 1/ Januar 1969, S. 7–10.

Liviu Stan, „Die Stellung des Laien in der Orthodoxen Kirche", Kyrios, Heft 1/ 2, 1968, S. 97–105.

Heinz Eduard Tödt, „Das christliche Verständnis vom Menschen im gegenwärtigen sozialen Umbruch", Evangelische Ethik, Heft 6 / November 1968, S. 333–348.

Wilhelm de Vries SJ, „Rom, Konstantinopel, Moskau heute", Stimmen der Zeit, Heft 1 / Januar 1969, S. 45–52.

Nachtrag zur Uppsala-Zeitschriftenschau von Januar 1969

Die neue Ordnung, Heft 6/1968, S. 416–424. *Albert Langner*, „Grundfragen der ökumenischen Sozialethik auf der Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968".

Zeitschrift für Evangelische Ethik, Heft 1 / Januar 1969, S. 1–13. *Klaus-Martin Beckmann*, „Die Kirchen vor den Problemen der Welt. Uppsala 1968".

Evangelisches Missions Magazin, Heft 3/4 1968, S. 169–179. *Fritz Raaflaub*, „Uppsala und die Mission".

Gemeenschap der Kerken, Heft 1, Januar 1969, S. 3–5. *H. van der Linde*, „de katholiciteit der kerk".

Internationale Kirchliche Zeitschrift, Jan.–März 1969, S. 34–54. *Werner Küppers*, „Die vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 4. bis 19. Juli 1968 in Uppsala Schweden".

Irénikon, Nr. 4 / 1968, S. 494–508. *P. Bazoche*, „Upsal: Quelles ‚choses nouvelles'?"

Kristen Gemenskap, Heft 4/1968, S. 183–196. *Per Lönning*, „Uppsala 68".

Lutherische Rundschau, Heft 1, Januar 1969, S. 71–82. *Per Lönning*, „Eine Stellungnahme zur 4. Vollversammlung des ÖRK in Uppsala".

Neue Bücher

UM GLAUBEN UND LEHRE

Benno Gassmann, Ecclesia reformata. Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften. (Ökumenische Forschungen, Erste Abtlg., Band IV.) Verlag Herder, Freiburg 1968. 480 Seiten. Leinen DM 48,-.

Benno Gassmann hat sich mit seiner Tübinger (kath.) Dissertation keine theologiegeschichtliche Fleißarbeit vorgenommen. Es geht ihm um die Aktualisierung einer Darstellung reformierter Bekenntnisaussagen in Richtung auf ein gegenwärtiges Befragen und Korrigieren, auf eine Überwindung der kirchentrennenden Unterschiede. In sieben Kapiteln werden 18 reformierte Bekenntnisschriften des kontinentaleuropäischen Raumes, die nach geographischen Bereichen und der spezifischen Situation der betreffenden Kirchen geordnet sind, behandelt. Dabei wird die jeweilige kirchengeschichtliche Lage umrissen, an die sich eine allgemeine Beurteilung der für jede Gruppe charakteristischen ekklesiologischen Aussagen und sodann deren nähere Ausarbeitung und Differenzierung anschließt. Eine Zusammenfassung der aufweisbaren gemeinsamen Grundlinien und Schwerpunkte des reformierten Kirchenverständnisses wird schließlich, im Zusammenhang mit einem exegetischen Abschnitt, ausführlich mit dem Kirchenverständnis der Konzilskonstitution über die Kirche verglichen. Angesichts der Neuansätze in „De Ecclesia" stellt Gassmann neue, weitreichende Übereinstimmungen beider Kirchenbegriffe heraus. Er kritisiert, vom streng biblischen Ansatz der reformierten Bekenntnisse ausgehend, die noch stark traditionalistischen Aussagen über die Gestalt des Amtes in „De Ecclesia" und weist andererseits, von der Konstitution ausgehend, auf den noch fehlenden Aspekt der Sendung der Kirche in die Welt bei seinem reformierten Gegenüber hin. Jedenfalls sieht er in „De Ecclesia" die Eröffnung eines Weges, auf dem die Überwindung der noch vorhandenen kirchentrennenden Unterschiede zwischen beiden Ekklesiologien in greifbare Nähe gerückt ist.

Der historische Teil ist mit äußerster Sorgfalt erarbeitet, und jedermann wird dankbar sein für diese umfassende, differenzierende und zusammenfassende Darstellung des klassischen reformierten Kirchenverständnisses. Der Vergleich mit „De Ecclesia", um dessen Problematik der Verfasser weiß, läßt m. E. einige Wünsche offen. Da Gassmann aufzeigen möchte, daß durch „De Ecclesia" bestimmte reformatorische Grundüberzeugungen gleichsam „eingeholt" worden sind, hätte auch der Status quo ante röm.-kath. Ekklesiologie umrissen werden müssen. Die Darstellung des Bildes der röm.-kath. Kirche in der Sicht einiger reformierter Bekenntnisse reicht hierfür offensichtlich nicht aus. Weiterhin wäre es m. E. nötig gewesen, über den Nachweis dieser „Einholung" hinaus in ein wirklich gegenwärtiges Gespräch zwischen den Ekklesiologien einzutreten. Hierfür müssen aber auch heutige, repräsentative Darstellungen reformierter Ekklesiologie mit einbezogen werden, um eine echte Gleichzeitigkeit zwischen den Gesprächspartnern herzustellen. Gewiß, die Arbeit eines einzelnen Mannes wird nicht alle Wünsche erfüllen können. Verstehen wir also diese Kritik als Desiderat für das weitere Gespräch über die Ekklesiologie. Wesentliche Voraussetzungen hierfür (jedenfalls im Blick auf die reformierte Tradition) hat dieses Buch, das in einer uns beschämenden und herausfordernden Offenheit und Bereitschaft zur Selbstkritik geschrieben ist, gelegt.

Günther Gaßmann

Max Thurian, La Foie en Crise. Les Presses de Taizé 1968. 121 Seiten. Kart. F. 12,—.

In diesem Buch wird in meisterhafter Weise dargelegt, daß die *Krise des Glaubens* nicht dazu führen darf, in von Selbstmitleid geprägtes Wehklagen zu versinken (S. 24), sondern in aller Anfechtung und Kritik eine Konfrontierung mit entscheidenden Problemen zu sehen. Dafür wird ein solides Fundament gelegt, indem der natürlichen Religion eine klare Absage erteilt wird (S. 29). Die oft beklagte Säkularisation wird als Hinweis zu einer Selbstprüfung und Selbstreinigung der Kirche verstanden; die zur Minderheit werdende Kirche in der Welt darf nachdrücklich auf ihre Vollmacht und Ausstrahlungskraft aufmerksam gemacht werden, die in ihrer Treue zum Evangelium (S. 36/37) und nicht in ihrer zahlenmäßigen Stärke oder institutionellen Bedeutung liegt. Die Erde braucht kein „Minichristentum", das den Bedürfnissen der Moderne angepaßt und so letztlich nur manipuliert wäre, sondern die Präsenz von Christen, die mit der Zusage Christi rechnen und ernst machen. „Zu ihrem Leben braucht die Erde, daß wir wirkliches Salz sind" (S. 36).

Zu dieser Treue gehört auch, daß die Kirche alle Herrschaftsgelüste sich verboten sein läßt; sie darf nicht nur vom *Dienen* reden, sondern muß es in ihrer ganzen Existenz bezeugen. Dabei darf die Verkündigung nicht der Versuchung erliegen, „das Außergewöhnliche des Wunders und Glaubens gewöhnlich zu machen" (S. 54). Sonst bleiben wir der Welt das entscheidende Zeugnis schuldig.

Deshalb muß der *Frage der Hermeneutik* ein wichtiger Platz eingeräumt werden. Denn in ihr geht es um das Bemühen, die Botschaft des Jesus von Nazareth aus einer Kulturwelt in eine andere zu übersetzen. Eine grundsätzliche Ablehnung dieses Übersetzungswerkes ist schlicht „ein Werk des Todes" (S. 61).

Dabei darf aber nicht vergessen werden, daß viele heute genannte Aspekte der Glaubenskrise noch nicht seine schlimmste Bedrohung darstellen; es spielt keine Rolle, ob man in diesem Zusammenhang vom Gebet, von der Institution, von der oft mangelhaften Präsenz der Christen in der Welt redet. Thurian legt den Finger auf den wunden Punkt, wenn er sagt: „Die größte Gefahr für die Christen von heutzutage besteht nicht in der Glaubenskrise, sondern im *Vergessen der Heiligung und in der Ablehnung des Opfers*" (S. 107).

Anders ausgedrückt: Es müßte sich ein Ernstnehmen des Evangeliums in einer ganz anderen Weise durchsetzen, und die Kirche müßte im Überdenken ihrer Institution und der Frage der *Einheit der Christenheit*, in den Überlegungen zu ihrer Predigt und Diakonie beunruhigt und bestürzt umgetrieben werden von der einen Frage: Tragen wir dazu bei, daß Christus der Welt verkündigt wird? Hier müßte dem Opfer im Abbauen von Positionen konkrete Bedeutung zuteil werden und sich auch in der Beweglichkeit des Verzichtens niederschlagen, damit *Einmütigkeit* sichtbar werde: „Die Zukunft des Christentums hängt davon ab, daß die Welt glaubt. Sie kann aber nicht glauben, wenn die Kirche noch lange Zeit getrennt ist. Sie kann nur glauben, wenn Liebe und Friede in einer echten Weise von der wiedergefundenen Einheit der Christen ausstrahlen" (S. 121).

Rudolf Pfisterer

Avenir de la Théologie, par F. Refoulé, C.-J. Geffré, J.-M. Rohier, C. Duquoc. 144 Seiten. F 12,–.

A la Recherche d'une Théologie de la Violence, par P. Blanquart, L. Beirnaert, Casamayor, P. Dabezies, A. Dumas, P. Lecocq. 156 Seiten. F 12,–.

Calvin et Vatican II, l'Eglise servante, par A. Ganoczy. 168 Seiten. F 14,–.

Collection „Avenir de la Théologie". Les éditions du cerf, Paris 1968. Paperback.

Diese drei Taschenbücher sind die ersten einer Reihe, die von einigen jüngeren Gliedern des Dominikaner-Ordens herausgegeben werden und sich einer Theologie verpflichtet wissen, die die Zukunft von Welt und Kirche mitbedenkt. Es geht dabei nicht um ein fertiges, anspruchsvolles Programm; es geht um einige Linien zukünftigen theologischen Denkens im Sinne des vorangestellten Newman-Wortes: „Ich begehre nicht das weitentfernte Geschehen zu sehen, ein einziger Schritt vorwärts ist genug für mich." –

Die 4 Aufsätze des ersten Bänddchens befassen sich mit den Themen: „Wort Gottes und Sprache der Menschen", „Grundzüge heutigen theologischen Denkens", „Die zeitgenössische Psychologie und die Anfrage des Glaubens", „Theologie und Sendung der Kirche".

Das zweite Bänddchen will zum Nachdenken über eine „Theologie der Gewalt" helfen, indem es einen Juristen, einen Marxisten, einen Militär, einen Psychoanalytiker und zwei Theologen (evang. und kath.) zu Wort kommen läßt; nicht, um abschließend Stellung zu nehmen, sondern zur Erhellung der Situation und zur Bewußtwerdung der dringenden Fragen, die die revolutionäre Bewegung in aller Welt der Christenheit stellt. Solche Bestandsaufnahme „ist ein erster, absolut notwendiger Schritt, mehr noch, es ist eine Anwendung der Methode, durch die allein die theologische Ethik ihre Zukunft gewinnen kann".

Die dritte Schrift beschäftigt sich mit den Vorstellungen Calvins über die Kirche und ihre Diener und setzt sie in Beziehung zu den Erkenntnissen von Vaticanum II über die „dienende Kirche". Sie ist ein Beispiel der hier angestrebten ökumenischen Theologie, die im kritischen und weiterführenden Dialog zwischen verschiedenen Theologien besteht und von der Überzeugung ausgeht, daß Calvins Ekklesiologie auch heute noch Entscheidendes beizutragen hat zum Verständnis des Dienstes der Christenheit in der Welt.

Trotz aller deutlichen Unterschiede zwischen Calvin und Vaticanum II meint der Verfasser zu sehen, daß sich auch im katholischen Denken der Akzent verlagert hat, weg von einem institutionellen hin zu einem funktionalen Verständnis der Kirche. „In dieser Richtung müßten vielleicht unsere Überlegungen weitergehen, um sich eines Tages zu einigen über eine dynamische Lehre vom Dienst und von den Dienern der Kirche."

Wer sich über das Gespräch der Christen untereinander und zwischen Kirche und Welt im französischen Raum auf dem laufenden halten will, wird gut tun, diese sachkundig und verständlich geschriebenen Versuche einer „kommenden Theologie" zur Kenntnis zu nehmen.

Friedrich Epting

Arend Th. van Leeuwen, Christentum in der Weltgeschichte. Das Heil und die Säkularisation. Kreuz Verlag, Stuttgart 1966. 372 Seiten. Leinen DM 25,–.

Dieses Buch ist von Sachkennern ein „Ereignis" genannt worden. Im Stabe des Ökumenischen Rates der Kirchen löste das Buch, das im Englischen 1964 mit dem Titel „Christianity in World History" erschienen war, eine lebhafte Debatte aus. Worin besteht das Ereignis?

1928 beschäftigte sich der Internationale Missionsrat auf seiner Weltkonferenz in Jerusalem mit der Säkularisierung und schlug vor, das Christentum solle gemeinsam mit den anderen Religionen zum Kampf gegen Säkularisierung und Materialismus in unserer Welt aufrufen. Dieser Gedanke fand damals und hat auch noch heute viele Anhänger. Er ist bezeichnend für die christliche Behandlung der Säkularisationserscheinungen. Unter dem Einfluß von J. H. Oldham wurde die Säkularisation in den Kreisen der ökumenischen Bewegung

1937 noch als modernes Heidentum verstanden. Mit dieser Art der christlichen Behandlung der Säkularisation will van Leeuwen abrechnen und mit seinem Buch dazu einen Beitrag liefern. Er beruft sich dabei auf Dietrich Bonhoeffer, der in seinen Gefängnisbriefen von einem „religionslosen Christentum" gesprochen hat. Bonhoeffers fragmentarische Äußerungen zu diesem Thema und der Frage der „mündig gewordenen Welt" sind erst allmählich ab 1955 in ökumenischen Kreisen bekanntgeworden. Van Leeuwen hat nun den Versuch gemacht, die Säkularisation biblisch positiv zu interpretieren. Beeindruckend ist an diesem Versuch seine gründliche religionsgeschichtliche und missionstheologische Durchführung. Der Versuch ist so faszinierend, daß er hier kurz skizziert werden soll.

Van Leeuwen geht von der Überzeugung aus, daß die Wurzeln der westlichen Geschichte in der Geschichte des Volkes Israel liegen, wie sie in der Bibel beschrieben und verkündigt wird. Diese Geschichte ist unwiederholbar. Aber wenn man die Geschichte des Westens gegen den Hintergrund der Geschichte Israels betrachtet, so entdeckt man Analogien, die auf eine Verwandtschaft schließen lassen. Darum beginnt van Leeuwen damit, im 2. und 3. Kapitel seines Buches die Bedeutung des Alten und Neuen Testamentes in ihrer schöpferischen Bezogenheit auf die Geschichte des Westens zu beschreiben. Nachdem er im 4. Kapitel dann die Grundzüge des fundamentalen Lebensmodelles gezeichnet hat, mit dem die biblische Botschaft von der Schöpfung radikal gebrochen hat, will er dann im 5. und 6. Kapitel den Gang der westlichen Geschichte in ihrem externen Kontrast zu ihrem Gegenüber und in ihrer internen Dynamik schildern. Im 7. Kapitel fragt er, wie in unserer Zeit die ganze Welt in den Lauf der westlichen Geschichte und damit in den Lauf revolutionärer Veränderungen einbezogen ist. Im letzten Kapitel schließlich versucht er, einige der wichtigsten Probleme zu formulieren, die das Christentum in der planetarischen Welt von heute und morgen zu lösen hat.

Er kommt zu dem Ergebnis, daß die revolutionäre Geschichte des Westens bis in unsere Tage ein einziger ununterbrochener, unaufhaltsamer und unumkehrbarer Prozeß der Säkularisierung ist. Damit sagt er gewiß nichts Neues. Aber fundamental ist für eine richtige Beurteilung dieses historischen Verlaufes die Einsicht, daß die entscheidenden Impulse des Prozesses der Säkularisierung aus der biblischen Botschaft stammen, ja daß dieser Prozeß in der Bibel selber beginnt.

Wenn es van Leeuwen mit seinem Buch darum gegangen ist, mit der bisher weitgehend vorherrschenden christlichen Behandlung der Säkularisationserscheinungen abzurechnen, so kann man nach der Lektüre seines faszinierenden Werkes nur sagen, daß ihm dies zweifellos gelungen ist.

Armin Boyens

Iring Fetscher (Hrsg.), Marxismusstudien. Fünfte Folge. (Schriften der Evangelischen Studiengemeinschaft 8.) J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1968. 226 Seiten. Kart. DM 16,50.

Die fünfte Folge der Marxismusstudien enthält als wichtigsten Beitrag eine längere Arbeit von Günter Rohrmoser über Grundpositionen expliziter und impliziter Marxismuskritik. Sie hat den programmatischen Titel „Stillstand der Dialektik". Rohrmoser unternimmt es in dieser Arbeit, eine bestimmte Studienphase der Marxismus-Kommission zusammenzufassen, in der die Geschichte der Kritik des Marxismus von sowohl marxistischer wie nichtmarxistischer Seite durchdiskutiert worden ist. Tatsächlich handelt es sich um eine umfassend angelegte Auseinandersetzung mit philosophischen Positionen

der Gegenwart in Beziehung auf den Marxismus, bei der Rohrmoser den Nachweis führt, der schon im Titel enthalten ist: Die kritische Fortführung oder Abwehr des Marxismus läuft in sich selbst tot, sofern sie die Grundvoraussetzung Marxscher Philosophie in sich aufgenommen hat, nämlich die Kategorie der Entfremdung und ihrer Überwindung. Die These von Rohrmoser läuft darauf hinaus, daß der Marxismus beim Worte genommen werden muß, d. h. daß die Aufhebung der Entfremdung als Ziel marxistischer Theorie und Praxis an den tatsächlichen Erfahrungen unserer Welt gemessen werden muß und davor bewahrt werden soll, in die Abwege und Aporien einer Theoriebildung gedrängt zu werden, die sich dort ergibt, wo die Aufhebung der Entfremdung nicht mehr ernsthaft ins Auge gefaßt werden kann. Die Positionen, mit denen Rohrmoser sich auseinandersetzt, sind zahlreich: Habermas, Lukacs, Bloch, Kolakowski, Sartre, Gehlen, Kojeve, Heidegger, Karl Schmitt, Hannah Arendt, Marcuse. Die außerordentlich einfallsreiche und originelle Auseinandersetzung mit diesen philosophischen Positionen ist für den Leser ungewöhnlich lehrreich und voll von Anregungen, die die Diskussion weiterführen. Nirgends bewegt sich Rohrmoser nur in einer referierenden Darstellung. Überall ist seine Arbeit von einem sehr hohen Niveau philosophischer Reflexion getragen, die aber auch eine Fülle von Durchblicken für die theologische Auseinandersetzung mit dem Marxismus enthält. Allerdings ist die ausdrückliche Auseinandersetzung mit der Theologie im Verhältnis zum Marxismus einer späteren Untersuchung vorbehalten. Aber wie in allen Arbeiten von Rohrmoser, so ist auch hier eine bestimmte theologische Stellungnahme offenkundig, die eine enge Verbindung der philosophischen mit der theologischen Fragestellung erzwingt. „Die Dialektik der Emanzipation, ständig die Bedingungen praktisch zu negieren, die sie selbst erst ermöglichen, hat einen Stand der menschlichen Dinge heraufgeführt, der den Streit zwischen Bewahrung und Veränderung, Tradition und Revolution, Fortschritt und Rückschritt, Konservativismus und Liberalismus als gegenstandslos erscheinen läßt." Philosophie, die nicht nur postulativen Charakter haben will, muß sich erneut mit einem substantiell Allgemeinen verbinden. Nach dem Zerfall des Staates als des substantiell Allgemeinen bleibt ihr nur die Möglichkeit, „sich als Träger der Vernunft des christlichen Glaubens in einer Welt zu begreifen, in der das Schicksal der Vernunft unlösbar mit eben diesem Glauben verknüpft ist". Die andere Möglichkeit, sich zum Träger des revolutionären Gedankens zu machen, ist durch die reale Geschichte des Marxismus und seines Grundbegriffes, der Entfremdung und ihre Aufhebung unmöglich geworden. Hier wie auch anderwärts erhebt Rohrmoser eine Forderung, die von der Theologie heute nur in sehr geringem Maße aufgenommen und gehört wird. Man wird darum mit Interesse seine Auseinandersetzung mit der Theologie in Beziehung auf den Marxismus erwarten dürfen.

Die anderen Beiträge dieses Bandes bringen vorzügliche und instruktive Referate über die marxistische Diskussion in Polen und Jugoslawien (Jordan und Vranicki) sowie einen Bericht über den Streit zwischen Moskau und Peking im Zusammenhang mit der Frage von Krieg und Koexistenz (Schroeder). Der Band wird geschlossen von einem Vortrag von Georg Siebert über „Sozial-ökonomische Möglichkeiten. Probleme ihrer Verwirklichung". Siebert setzt sich darin mit einer ganzen Reihe von Modellen ökonomischer Planung auseinander und plädiert selbst für einen gemäßigten Reformismus, der auf die plakative Wirkung revolutionärer Parolen verzichtet und statt dessen eine „vorsichtige, unvorhersehbare Fehlentwicklungen einigermaßen vermeidende

Praxis" erlaubt. Gerade an dem Beitrag von Siebert wird wieder einmal deutlich, daß sich die theoretische Diskussion des Marxismus auf einer sehr viel abstrakteren Ebene bewegt als die Diskussionen, die an der Ökonomie im engeren Sinne orientiert sind.

Aufs Ganze gesehen führt dieser fünfte Band der Marxismusstudien die Arbeit der bisherigen Bände in ausgezeichneter Weise fort. Allerdings wird man von der Kommission erwarten dürfen, daß sie in Zukunft wieder einmal stärker auf die den christlichen Glauben und die Theologie unmittelbar betreffenden Fragen eingeht.

Trutz Rendtorff

Dean Peerman (Hrg.), Theologie im Umbruch. Der Beitrag Amerikas zur gegenwärtigen Theologie. Chr. Kaiser Verlag, München 1968. 221 Seiten. Broschiert DM 15,–.

Daß der Beitrag Amerikas zur gegenwärtigen theologischen Diskussion sich nicht in den beiden bisher bei uns bekannt gewordenen Positionen der Gott-ist-tot-Theologie sowie der Theologie der Revolution erschöpft, sondern ein ganzes Spektrum differenzierter Systemansätze aufweist, machen die 24 Essays deutlich, die unter dem Titel „Theologie im Umbruch" veröffentlicht sind. Es handelt sich um eine Sammlung von Antworten profilierter Vertreter der jüngeren amerikanischen Theologengeneration auf das ihnen von der unabhängigen ökumenischen Wochenzeitschrift „The Christian Century" gestellte Thema „How I am making up my mind".

Angesichts der Vielfalt der repräsentierten Richtungen überrascht die Einmütigkeit in der Beurteilung der neuen Situation: die theologischen Lehrbücher der Barth-Brunner-Bultmann-Tillich-Niebuhr-Generation reichen in ihren Antworten nicht mehr aus; die gegenwärtigen Maßnahmen zur Kirchenreform behandeln nur Symptome und eliminieren die Möglichkeit eines radikalen Neuanfangs; die Zukunft der Theologie hängt von ihrer Fähigkeit ab, sich schöpferisch auf empirische Denkweisen und Methoden zu beziehen. Dieser dreifache Tenor verbindet Theologen wie Martin Marty, Langdon Gilkey, John B. Cobb, Jr., Paul van Buren, James M. Robinson, Thomas Altizer, Schubert Ogden, Harvey Cox, Malcolm Boyd, Gabriel Vahanian, Arnold Come, Richard Shaull und andere, ganz gleich ob sie sich von der analytischen Sprachphilosophie oder der Whiteheadschen Prozeßphilosophie, von Tillich oder auch noch von Heidegger die Voraussetzungen ihres Denkens haben geben lassen.

„Die Theologie muß aus ihrem Ghetto heraus und in die Mitte der gegenwärtigen menschlichen Erfahrung hinein und sich in neuer Weise auf sie beziehen ... Doch geht es hier nicht nur um ein Sprachproblem. Was mich in den letzten Jahren verfolgt hat, ist der Gedanke, daß unsere Definition der Probleme, die wir theologisch erarbeiten, weit hinter der Dynamik von Gottes erlösendem Handeln in der Geschichte zurückgeblieben ist. Selbst wenn wir versucht haben, zeitgemäß zu sein, haben wir uns in erster Linie an Kierkegaard und dem Existentialismus orientiert. Doch die gegenwärtigen Formen des menschlichen Selbstverständnisses sind ebenso sehr – wenn nicht mehr – beeinfluß durch F. Nietzsche, K. Marx und S. Freud. Und es könnte klug sein, diesen Männern mehr Aufmerksamkeit zukommen zu lassen, wie auch denen, die über sie hinaus in der von ihnen gewiesenen Richtung weitergegangen sind." Dieses Shaull-Zitat ist charakteristisch für die Tendenz der amerikanischen Theologie nach Karl Barth, von der A. Come sagt, sie werde viel aufregender sein als sie es jemals vor ihm war.

Die Beiträge sind verständlich geschrieben und eignen sich vorzüglich als Ein-

führung in die Diskussion der gegenwärtigen amerikanischen Theologie. Sie sollten auch Laien empfohlen werden, um einen Eindruck von der Vielfalt möglicher theologischer Antworten zu geben. Allerdings leistet der Band auch nicht mehr als eine erste Einführung, denn unbedingt notwendige Präzisierungen bleiben an vielen Stellen aus.

Rüdiger Reitz

Gespräch über Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Textbuch. Herausgegeben von Heinz Zahrnt. R. Piper & Co. Verlag, München 1968. 496 Seiten. Leinen DM 22,–.

Zur Grundlegung, Fortführung wie auch als Materialbeleg seines aufsehenerregenden Buches „Die Sache mit Gott" (1966; vgl. ÖR 2 / 1967, S. 222 f.) hat der Verf. dieses an Umfang und Inhalt gleich gewichtige Textbuch herausgebracht. Überzeugend begründet er sein Vorhaben schon im ersten Satz des Vorworts: „Mit dem bloßen Bekennen und Behaupten ist es nicht mehr getan; die Menschen wollen heute auch über das Wie und das Warum des christlichen Glaubens Bescheid wissen." Und dieses Interesse ist erstaunlich groß: „Gott ist in unseren Tagen neu ins Gespräch gekommen." Darum stellt sich das Textbuch eine dreifache Aufgabe: Es will zunächst der „theologischen Information" dienen, da „ein großer Nachholbedarf an theologischem Grundwissen entstanden" ist. Sodann will es ein „Gespräch über Gott" sein, denn „Wahrheit gibt es unter Menschen immer nur in der lebendigen Auseinandersetzung, aber eben gerade darin in der gemeinsamen Bemühung um die Wahrheit".

Bei der Auswahl der Quellen, die der Verf. durch Zwischentexte zu einem Gesamtbild zusammenzufügen bemüht gewesen ist, war er auf Allgemeinverständlichkeit nach der Art einer „Vorlesung für Hörer aller Fakultäten" bedacht, um dazu beizutragen, „daß der unbiblische Gegensatz zwischen Theologen und Nichttheologen überbrückt" wird. Damit erstrebt das Textbuch seinen dritten Zweck, die „Erbauung", nicht im herkömmlichen Sinne, sondern aus der eigenen Erfahrung heraus, „daß die Erkenntnis von Wahrheit trösten kann".

Um drei große Leitgedanken gliedert sich der Stoff: I. Gott hat geredet (Offenbarung, Jesus Christus, Bibel, Religion, Kirche, Mensch und Welt); II. Hat Gott geredet? (Die historisch-kritische Methode, Glaube und Geschichte, Die existentiale Interpretation, Die Frage nach dem historischen Jesus); III. Wie können wir von Gott reden? (Das Problem der Sprache, Streit um die Wirklichkeit, Kirche und Politik, Ende der Religion?, Theologie nach dem „Tode Gottes", Gott im Diesseits, Warten auf Gott). Ein Quellennachweis sowie ein ergiebiges Personen- und Sachregister beschließen den Band.

Daß die theologischen Grundlinien und Schwerpunkte des vorangegangenen Buches „Die Sache mit Gott" mehr oder weniger auch diese Zusammenstellung bestimmen, ist verständlich, so ergänzungsbedürftig oder einseitig manches auch gelegentlich erscheinen mag. Vor allem wird man wiederum die Beschränkung auf die deutsche protestantische Theologie im heutigen ökumenischen Gesprächsstadium als einen wirklichen Mangel verzeichnen müssen. Aber das ändert nichts an dem Gesamturteil, daß uns hier nicht nur eine auf reifem Urteil und profunder Sachkenntnis beruhende Quellensammlung in die Hand gegeben ist, deren Wert für das so unübersichtlich gewordene theologische Gespräch der Gegenwart kaum überschätzt werden kann, sondern darüber hinaus eine geistliche Anleitung und Wegweisung, die ihr letztes Ziel dann als erreicht ansieht, „wenn aus dem ‚Gespräch über Gott' ein Gespräch zu Gott wird".

Kg.

KIRCHENORDNUNG UND SAKRAMENTE

Konzile und die ökumenische Bewegung. Studien des Ökumenischen Rates Nr. 5. Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1968. 117 Seiten. Geh. DM 6,80.

In der gesamtökumenischen Diskussion schiebt sich, noch wenig bemerkt von der breiten Öffentlichkeit, jedoch mit überzeugender Notwendigkeit die Frage nach dem „rechten und wirklichen Konzil" mehr und mehr in den Vordergrund: In welchem Verhältnis steht das neue Zusammenrücken der vielen Kirchen zur alten Geschichte konziliarer Entscheidungen? Wirken diese Entscheidungen heute für die Einheit förderlich oder hemmend nach? Kann die alte Konzilsgeschichte in der Neuökumene der Gegenwart fortgesetzt werden, und in welchen Formen sollte dies möglich sein? Jedenfalls findet sich auch in den Abschnitten 17–19 des Sektionsberichtes I von Uppsala über „Das Ringen um die Einheit der ganzen Kirche" der Hinweis auf ein kommendes, wahrhaft ökumenisches Konzil.

Es ist deshalb dankenswert, daß gerade jetzt der Ökumenische Rat in seinem Studienheft 5 einen Zwischenbericht über eine von Montreal 1963 angeregte Faith and Order-Studie über die Konzile, vor allem in der frühen Kirche, vorlegt. Das Heft enthält einen ersten Bericht der Studiengruppe, der in Bristol 1967 vorgelegt werden konnte, mit einer Auswahl von Arbeitsbeiträgen ihrer Mitglieder, J. Anastasiou, Saloniki; Zizioulas, Genf; Greenslade, Oxford; L. Stan, Bukarest; Küppers, Bonn; Kantzenbach, Straßburg; eingeleitet von Lukas Vischer.

Das Heft kann nicht mehr bieten als den kurzen Einblick in eine Werkstatt, in der man – bildlich gesprochen – Montageteile, Modelle und Planskizzen in noch ungeordneter Weise nebeneinander erkennt. Deutlich werden jedoch Gewicht und Fruchtbarkeit des Themas im Blick auf die Frage kirchlicher Einheit.

Zizioulas vertritt mit Entschiedenheit die These einer mit dem ersten Dasein der Kirche gegebenen „Urkonziliarität", die er schon im Neuen Testament am Beispiel des 1. Korintherbriefes glaubt aufzeigen zu können und bis zum 1. Nicänum 325 in ihrer Verbindung mit dem gottesdienstlichen Leben verfolgt.

Anastasiou und Greenslade behandeln verschiedene Elemente des konziliaren Vorganges, speziell den Begriff des Ökumenischen und der Autoritäten, auf die sich die vier ersten ökumenischen Konzile berufen haben.

Kantzenbach erinnert daran, welch intensives Interesse für das Konzil im 16. Jahrhundert auf seiten der Reformatoren war.

Mehr systematisch ist das Interesse in den Beiträgen von Stan und Küppers: Hier geht es um die Frage der sog. „Rezeption" der Konzile durch die Kirche, d. h. also die Frage, wie und wodurch wird das Konzil in der Kirche und für die Kirche bedeutsam. Es ist aber gerade diese Frage, die an das neuerwachende Interesse an den konziliaren Möglichkeiten des kirchlichen Lebens der Gegenwart und ihrer weiteren Entfaltung heranführt.

Werner Küppers

Ivar Asheim / Victor R. Gold (Hrsg.), Kirchenpräsident oder Bischof? Untersuchungen zur Entwicklung und Definition des kirchlichen Amtes in der lutherischen Kirche. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968. 208 Seiten. Kart. DM 19,80.

Der Eintritt der röm.-kath. Kirche in die ökumenische Diskussion und Mitarbeit, die Suche eigenständig gewordener junger Kirchen nach einer ihrer Situation und Sendung gemäßen Gestalt, die zuneh-

mende Zahl der Unionsgespräche und =verhandlungen zwischen Kirchen mit bi=schöflicher Verfassung und Kirchen ohne historischen Episkopat — diese und andere Entwicklungen sorgen dafür, daß das Pro=blem des Amtes und besonders des histo=rischen Episkopats auch weiterhin ein wichtiger Punkt auf der Tagesordnung ökumenischer Theorie und Praxis bleibt. Es ist daher nur zu begrüßen, daß der Lutherische Weltbund sich dieser Frage angenommen hat und den Versuch einer Klärung, Koordinierung, gegensei=tigen Befruchtung und Weiterführung der individuellen, örtlichen und häufig auch isolierten Bemühungen um Lösungen in dieser Frage unternehmen will.

Ein erstes Ergebnis dieses neuen Ver=suchs ist der vorliegende Aufsatzband, der zunächst nur eine Bestandsaufnahme dessen, was war und was ist, vornimmt. Leonhard Goppelt und Erich Beyreuther behandeln die Entstehung und Entwick=lung der Kirchenleitung und des Bischofs=amtes in den ersten drei Jahrhunderten und vom 4. Jahrhundert bis zur Reforma=tionszeit, während die Beiträge von Bern=hard Lohse und Kurt Schmidt=Clausen dem Verständnis und der Gestalt des lei=tenden Amtes im deutschen Luthertum von 1517 bis 1918 und dann seit 1918 bis zur Gegenwart gewidmet sind. Die übri=gen Beiträge behandeln das kirchen=leitende Amt in den lutherischen Kirchen Skandinaviens (Martti Parvio, Svend Bor=regaard), Nordamerikas (Theodore G. Tap=pert), Osteuropas (Hans=Martin Thimme) und Lateinamerikas, Afrikas, Asiens und Australiens (Arne Sovik). In einer Zu=sammenfassung und Bewertung dieser Beiträge folgert Jerald C. Brauer, daß unter den lutherischen Kirchen eine Man=nigfaltigkeit der Formen des kirchen=leitenden Amtes besteht, daß eine jure divino Begründung einer bestimmten Form dieses Amtes, ganz zu schweigen von der des historischen Episkopats, der lutherischen Tradition fremd ist und daß andererseits, gerade wegen dieser Vielfalt und Offenheit, auch keine prinzipielle Ablehnung des historischen Episkopats, solange er nicht als zum „esse" der Kirche gehörig gefordert wird, notwendig ist. Wenngleich die Argumente zugunsten einer „bene esse"=Konzeption des histo=rischen Bischofsamtes nicht vor der histo=rischen Wirklichkeit bestehen können, sollten die lutherischen Kirchen doch, so meint Brauer, die Übernahme des histo=rischen Episkopats ernsthaft erwägen, da ohne diese eine Einigung mit bestimmten Kirchen nicht möglich sein wird.

„Untersuchungen wie die vorliegenden können im letzten Grunde nichts Neues bringen" (Brauer). Gewiß. Dennoch bietet der vorliegende Band mit seinen vorzüg=lichen historischen Beiträgen einen umfas=senden Überblick, wie er zu diesem Thema bisher noch nicht vorlag und den wohl auch niemand, der sich eingehender mit der Frage des Amtes beschäftigt hat, in diesem Maße besessen hat. Die Veröffent=lichung dieses Buches ist also uneinge=schränkt zu begrüßen. Es ist aber keine Frage, daß Bestandsaufnahmen, so not=wendig sie für das Bewußtsein des bis=herigen Weges sind, nur bedingt Weg=weisung für die Zukunft sein können. Das heißt aber, daß diesem Band konstruk=tive Erwägungen auf der Ebene des Luth. Weltbundes zur Begründung und Gestalt des kirchenleitenden Amtes im Kontext des ökumenischen Gesprächs und der Ein=heitsbemühungen folgen müßten. Diese sollten nicht eine bloße Anpassung an den historischen Episkopat im Blick haben, sondern sie sollten angesichts der in anglikanischen und röm.=kath. Kreisen aufgebrochenen neuen Diskussionen über Theologie und Struktur des Amtes eine gemeinsame theologische Bemühung um eine für alle Traditionen zu suchende und zu findende erneuerte Gestalt des kirchen=leitenden Amtes zum Ziele haben.

Günter Gaßmann

Jakob Plooij, Die Mysterienlehre Odo Casels. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch der Kirchen. Deutsche Ausgabe besorgt von Dr. Oda Hagemeyer OSB. Verlag Ph. C. W. Schmidt, Neustadt an der Aisch 1968. 222 Seiten. Gebunden DM 32,–.

Es ist schon erstaunlich, daß zwei Jahrzehnte nach dem Tod eines Mannes immer wieder alte und neue Veröffentlichungen von ihm und über ihn erscheinen. Allein schon die Liturgie-Konstitution des II. Vatikanischen Konzils beweist, wie Casels Lehre ihre Wirkungen hat.

Plooij, ein Schüler von G. van der Leeuw und heute Seelsorger in Haarlem, entfaltet im ersten Teil seiner gründlichen Studie Casels Mysterienlehre. Der Zusammenhang mit heidnischen Mysterien wird dargestellt, aber auch der Unterschied ihnen gegenüber betont. Casel hat empfunden, daß er sich weniger auf die Überlieferung vom Alten Testament her stützen kann. War ihm die neuere Psalmenforschung mit ihren Hinweisen auf die Epiphanie Gottes im Kult noch unbekannt? Um so mehr stützt sich Casel auf die griechischen Kirchenväter, aber auch auf Augustin.

Entscheidend ist für Pater Odo die Erfahrung des transitus Christi im Kreuz und in der Auferstehung, die representatio dieses Geschehens, die sich in der Liturgie vollzieht. Dieser Vorgang entzieht sich rationaler Erklärung. Wie Liebe nur in vollzogener Hingabe erlebt wird, so auch das Teilhaben am Geheimnis Christi.

Das Mysterium realisiert sich in der Taufe, in Salbung und Handauflegung, vor allem aber im eucharistischen Opfer. Entsprechend heben sich im Kirchenjahr die Feste der Auferstehung und der Erscheinung des Herrn heraus. Gegenwart und künftiger Äon, irdisches und ewiges Opfer sind unlöslich verbunden.

In einem zweiten kritischen Teil untersucht der Verfasser das Verhältnis von mysterion und sacramentum, danach den Gedanken der Vergegenwärtigung angesichts der Einmaligkeit des historischen Geschehens. Die Frage, ob Pius XII. mit seiner Enzyklika „Mediator Dei" Casels Mysterienlehre hat zurechtrücken wollen, bleibt unentschieden.

Plooij hat mit großem Fleiß die innerkatholischen Auseinandersetzungen um die Mysterienlehre verfolgt und auch zahlreiche evangelische Literatur herangezogen (K. Barth u. a.). Er bedauert, daß Casel seine Erkenntnisse nicht genügend durch einschlägige exegetische Arbeit am Neuen Testament geklärt hat.

Wenn Pater Odo auch nicht unmittelbar im ökumenischen Gespräch stand, so hat er durch seine entschlossene Konzentration auf die Mitte, auf das Kreuz und die Auferstehung Jesu Christi, das ökumenische Denken befruchtet. Sowohl reformatorische wie auch orthodoxe Theologie finden bei ihm wesentliche gemeinsame Ansatzpunkte. Die Liturgiewissenschaft hat erheblich durch ihn einen hohen Stellenwert bekommen. – Plooij ist dabei anscheinend entgangen, in wie hohem Maß die von der Michaelsbruderschaft ausgehende Neuentdeckung der eucharistischen Feier sich dankbar auf Odo Casel beruft; er erwähnt nur die von W. Vos in Rotterdam herausgegebenen „Studia Liturgica" (S. 16).

Es dürfte heilsam sein, daß Casels Stimme nicht verstummt. Manches Votum in Uppsala sowohl aus dem Mund katholischer wie lutherischer und orthodoxer Delegierter hat die Weltchristenheit daran erinnert, über ihrem leidenschaftlichen Engagement für die Horizontale ökumenischer Bemühungen die Vertikale, die Sammlung um die Mitte, nicht zu vergessen. Denn Zeugnis und Dienst in der Welt können nicht leben ohne die Liturgie, in der wir am geschichtlichen, gegenwärtigen und die Zukunft einschließenden Geheimnis Christi teilhaben.

Reinhard Mumm

George Beasley-Murray, Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart. Aus dem Englischen von Dr. Günter Wagner. J. G. Oncken Verlag, Kassel 1968. 546 Seiten. Leinen DM 38,–.

Auch im letzten Jahr erschien wieder eine schier unübersehbare Literaturflut zum Thema „Taufe" (vgl. dazu den Buchbericht von Helmut Ruppel in „Pastoraltheologie", Heft 9, September 1968, S. 423 ff.).

Wie zwei Leitsterne heben sich in diesem Wirrwarr die Arbeiten Karl Barths (Kirchliche Dogmatik IV, 4) und George Beasley-Murrays ab, und der Kundige wird nicht einmal erstaunt sein über das Maß der Übereinstimmung zwischen dem reformierten Kirchenvater aus Basel und dem Baptisten aus London. Das Faith and Order-Gespräch wird hinter diese beiden Arbeiten nicht zurückkönnen.

Beasley-Murray führt einen durchaus eigenständigen und gründlichen Dialog mit den bis dahin erschienenen Monographien und Zeitschriftenaufsätzen, und die Auseinandersetzung mit den kontinentalen Arbeiten kommt über jener mit der angelsächsischen Literatur nicht zu kurz (dem Übersetzer gebührt besonderes Lob für die sorgfältige Umstellung auf die nicht-englischsprachigen Quellen!).

In einem breitangelegten Entwurf (380 Seiten) stellt Beasley-Murray das Taufverständnis des Neuen Testamentes vor. Auf dieser Grundlage setzt er sich dann in irenischer Weise mit der Frage der Kindertaufe auseinander, und wer fortan Material in dieser Angelegenheit sucht, braucht eigentlich nur nach diesem Buch zu greifen.

Zu den feinsten Stücken des Buches gehören die zehn Seiten Nachwort „Taufreform und zwischenkirchliche Beziehungen", wo Beasley-Murray vorsichtige Wege aus jener Sackgasse heraus anzudeuten versucht, in der „Gewissen mit Gewissen" zusammenstößt, in der Vertreter der verschiedenen Taufauffassungen ihr *non possumus* sprechen.

Alles in allem eine wissenschaftlich sorgfältige, entschiedene, aber von einem sehr versöhnlichen Ton getragene Arbeit zu einem der gewichtigsten ökumenischen Themen.

Otmar Schulz

J. I. Packer (Hrsg.), Fellowship in the Gospel. Evangelical Comment on Anglican-Methodist Unity and Intercommunion Today. The Marcham Manor Press, Appleford 1968. 95 Seiten. Broschiert 15/6 sh.

In Großbritannien ist es zur guten Gewohnheit geworden, von evangelikaler Seite Kommentare zu kirchlichen und säkularen Ereignissen abzugeben. Hier liegt eine ausführliche evangelikale Stellungnahme dreier Anglikaner vor zu zwei Berichten, die aus den anglikanisch-methodistischen Unionsverhandlungen erwachsen sind („Anglican-Methodist Unity" und „Intercommunion Today"). Zwei der Kommentatoren haben selbst an der Entstehung der Dokumente mitgearbeitet und sind von daher besonders qualifiziert für ihren Kommentar.

Diese Kommentare lassen etwas von den Schwierigkeiten ahnen, denen sich die Unionsverhandlungen gegenübersehen, und sie machen deutlich, warum diese Verhandlungen zur Zeit so sehr stagnieren.

Eine gute Einführung in Fragen, die so oder ähnlich bei allen Unionsverhandlungen auftauchen.

Otmar Schulz

KIRCHE IN DER WELT VON HEUTE

Hans-Ruedi Weber, Kirche im Kampf um den Frieden. Laien und Geistliche in der frühen Christenheit und heute. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1968. 104 Seiten. Paperback DM 7,80.

Womit sich eine spezielle Arbeitsgruppe des ÖRK beschäftigt, das wird hier der *ganzen* Kirche, ihren „Laien" und ihren „Geistlichen" als Aufgabe gestellt: das „Handeln des dreieinigen Gottes in der Weltgeschichte und Christi Gegenwart inmitten der weltlichen Ereignisse" zu entdecken und sich entsprechend zu engagieren. In der Bewältigung dieser Aufgabe müsse die Gemeinde aufbrechen aus ihren sicheren Lagern und sich auf den Weg machen zur Welt von morgen. Was damit gemeint ist, veranschaulicht der Verf. zu Beginn jedes Kapitels an einem Beispiel aus der Frühchristenheit. In einer sich jeweils anschließenden biblischen Grundlegung entfaltet er unter besonderer Benützung der aus dem militärischen Bereich genommenen Bilder des NT seine Vision der gegen die „Gewalten und Mächte" *kämpfenden Kirche*. In der Taufe (1. Kap.) empfangen die Glieder der kämpfenden Kirche den Auftrag zur vollen Hingabe an Zeugnis und Dienst in der Welt, wobei kein wesentlicher Unterschied ist zwischen Geistlichen und Laien. Zeugnis und Dienst aller werden inhaltlich bestimmt als *Friedensdienst* (2. Kap.), wobei Friede im umfassenden Sinn verstanden wird. Dabei ist nicht der innerkirchliche Dienst das Wichtigste für die durch die Taufe ordinierten „Laien" der kämpfenden Kirche (eher liegen da die Sonderaufgaben der ordinierten „Geistlichen"), sondern der Dienst der Liebe in den Beziehungen der Menschen, Völker, Rassen und Gesellschaftsschichten. Das fromme Tun der Christen wird von der Fixierung auf Gottesdienstliches im engeren Sinn befreit und auf die Gestalt der bestehenden politischen und sozialen Strukturen bezogen, in denen die geheimen Verführer („die Mächte und Gewalten" von Eph. 1, 21 u. a.) am Werke sind. Es gilt, sie zu entmythologisieren und den Menschen, der Technik, der Wirtschaft und Gesellschaft zu helfen, zu ihrer wahren Bestimmung als Teilen der guten Schöpfung Gottes zu finden. Mit D. v. Oppen spricht der Verf. hier von „Frömmigkeit als Sachlichkeit" (3. Kap.). Zurüstung hierfür gehört wieder mehr in den Bereich der ordinierten „Geistlichkeit".

In einem 4. Kap. wird der Weg der für den Frieden kämpfenden Kirche als Wagnis beschrieben, als „Abenteuer des Glaubens" in Solidarität mit denen, die zweifeln oder nicht glauben, und als Bereitschaft zum Aufbruch aus dem Status quo und zur Aufgabe von Sicherungen, kurz als *Opfer* in der Nachfolge dessen, der ganz den Weg des Opfers gegangen ist, um der Welt den Frieden zu bringen. Solche sich verschwendende Hingabe im Dienst als „Freude im Herrn" zu verstehen, weil so „die zukünftige Herrlichkeit und die Vollkommenheit des Gottesreichs in die Gegenwart einbricht", dazu leitet das 5. und letzte Kapitel an.

Die militärische Bildersprache der Vorlesungen eröffnet in der Tat einige interessante Aspekte, besonders etwa im 2. Kapitel. Hier wird die neutestamentliche militärische Redeweise von der der Qumranrolle vom „Krieg der Söhne des Lichts gegen die Söhne der Finsternis" abgehoben und sichtbar gemacht, daß die militärische Bildersprache des Neuen Testaments nirgends der Gefahr erliegt, die gemeinte Sache zu pervertieren in Richtung einer den Krieg rechtfertigenden Kirche. Ob der Verf. selber dieser Gefahr ganz entgangen ist, dort wo er zu den Fragen des Kriegsdienstes der Christen Stellung nimmt und seine Posaune keinen deutlichen Ton gibt? Vielleicht ist es kein Zufall, daß es ein Schweizer ist, der so unbefangen das Ganze von Zeugnis und Dienst der Christen in diesen Bildern darzustellen unternimmt.

Hans Rücker

Volker Hochgrebe (Hrsg.), Christliche Verantwortung. Eine ökumenische Bestandsaufnahme zeitgemäßer Ethik. Arena-Verlag, Würzburg 1968. 472 Seiten. Leinen DM 28,–.

Wenn nicht alles täuscht, hat sich das Schwergewicht der christlichen Existenz in den letzten Jahrzehnten verlagert. Die Erinnerung etwa an die Glaubenskriege des 17. Jahrhunderts zeigen, daß im Mittelpunkt des Christenlebens der *rechte Glaube* zu stehen hatte. Heute fragen die Kirchen primär nach dem, was sie *tun* sollen, und denken selbst über so brisante Themen nach wie die Beteiligung des Christen an revolutionären Akten. In diese geistige Landschaft paßt ein Buch, das vor einigen Wochen im Arena-Verlag, Würzburg, erschienen ist unter dem Titel „Christliche Verantwortung" und dem Untertitel „eine ökumenische Bestandsaufnahme zeitgemäßer Ethik". Es ist ein Buch, das aus einer Rundfunksendereihe hervorgegangen ist, an der sich eine ganze Reihe bekannter und weniger bekannter Autoren beteiligt haben. Zu nennen wären etwa: Martin Niemöller, Franz Böckle, Dietrich von Oppen, Walter Dirks und Wolfgang Sucker.

Unterteilt ist es in verschiedene Kapitel; so sind 3 Beiträge der Einführung in das Thema gewidmet. Über Ehe und Familie sind 5 Abhandlungen aufgenommen; über die Gesellschaft wird unter 9 verschiedenen Gesichtspunkten nachgedacht; Staat und Politik werden in weiteren 7 Beiträgen abgehandelt, und 9 Vorträge beschäftigen sich schließlich mit der Kirche. Ein Autorenverzeichnis, in dem die menschliche Neugierde angemessen befriedigt wird, schließt den Band ab, den der Herausgeber, Volker Hochgrebe, mit einem Vorwort versehen hat, in dem er die mit diesem Buch verbundene Absicht so erläutert: „Evangelische und katholische Autoren, Fachwissenschaftler und Praktiker der verschiedensten Lebensbereiche haben sich zusammengefunden, um nach einem möglichst genau ausgearbeiteten Plan gemeinsam zu untersuchen, was christliche Verantwortung heute bedeutet. Gewiß sind nach wie vor Bücher nötig, in denen einzelne Wissenschaftler ethische Systeme oder Einzelprobleme behandeln. Sie können versuchen, neue Grundansätze ausfindig zu machen und denkend zu erproben. Daneben wird es aber zunehmend Gemeinschaftsarbeit geben müssen, weil ein noch so genialer einzelner einfach nicht mehr in der Lage ist, die Menge an Stoff, die Fülle an Problemen zu überschauen, um in der immer näher zusammenrückenden Welt von heute die Notwendigkeit christlichen Handelns zutreffend zu beurteilen. Als Modell, von dem zu erhoffen ist, daß es anregend wirkt, sei hier eine derartige Gemeinschaftsarbeit vorgelegt."

Man wird nicht unbedingt sagen können, daß das Buch diese hohen Ziele des Herausgebers erreicht hat. Die Lektüre vermittelt aber doch den Eindruck, daß hier eine Reihe recht anregender Einzelbeiträge zu einem Band zusammengefaßt ist.

Die Autoren dürften untereinander kaum in sehr intensiver Gemeinschaftsarbeit gestanden haben. Aber auch so ist es für den Leser, der zu den zahlreichen Problemen unserer Gesellschaft christliche Gedanken kennenlernen möchte, ein Buch, das er nicht ohne Gewinn wieder aus der Hand gibt.

Wilhelm Schmidt

Stimmen aus der Kirche der ČSSR. Dokumente und Zeugnisse. Herausgegeben von Bé Ruys und Josef Smolik. Chr. Kaiser Verlag, München 1968. 208 Seiten. Paperback DM 14,50.

Dieser Bericht aus den protestantischen Kirchen der Tschechoslowakei hat durch die jüngsten politischen Ereignisse ungeahnte Aktualität gewonnen. Es ist ein verdienstliches Buch. Jahrelang hatte im Westen die Auffassung vorgeherrscht, die Kirchen in der ČSSR – wie überhaupt mehr oder weniger in jedem sozialistischen Land – seien innerlich unfrei, gelähmt oder wohl gar opportunistisch. Die

23 Beiträge, Predigten und Dokumente dieser Sammlung (einschließlich moderner Lyrik!) lassen einen Blick in die innere und äußere Situation des tschechoslowakischen Protestantismus tun: in seine Geschichte, in seine gegenwärtige Stellung inmitten einer sozialistischen Gesellschaftsordnung, in sein Ringen um neue Formen des Gemeindelebens und der Verkündigung. Hervorgehoben seien hier nur die Artikel über den christlich-marxistischen Dialog, den „Pfarrer in der offenen Gemeinde" und die Jugendarbeit, die in besonderer Weise über Brennpunkte kirchlicher Neuorientierung Aufschluß geben, einer Neuorientierung, die im wesentlichen durch Prof. Hromadka und seine Schüler inspiriert und geistig ausgeformt wurde.

Das gerade in seiner lockeren Zusammenstellung reizvoll und lebendig wirkende Buch spiegelt eindrucksvoll wider, was die Kirchen in der ČSSR unter dem Druck umwälzender Ereignisse lernen mußten, aber nun auch bewußt bejahen und als – sicher selbst noch nicht voll ausgeschöpfte – Erfahrung an uns weitergeben: die grundsätzliche Freiheit des Evangeliums von geschichtlichen und gesellschaftlichen Bindungen, indes auch die Notwendigkeit, es in die jeweiligen Zeitverhältnisse hinein neu zu übersetzen und zu bezeugen.

Kg.

ZEUGNIS UND DIENST

Frauen unterwegs in die Zukunft. Berichte – Erzählungen – Aufgaben aus vielen Ländern. Herausgegeben von Hedwig Thomä. Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart 1968. 264 Seiten mit 28 Abbildungen. Leinen DM 15,80.

In ihrem im letzten Sommer erschienenen Buch hat Hedwig Thomä, die seit vielen Jahren im Dienst der Basler Mission – Deutscher Zweig – steht, Berichte und Erzählungen von deutschen Missionarinnen und Christinnen in allen Kontinenten zusammengestellt. Dazwischen findet der Leser einige grundsätzliche Beiträge über Familienprobleme in Afrika, über die arbeitende Frau im Umbruch Lateinamerikas und über ein neues Leitbild der Frau in Indonesien.

In vier Abschnitten, die wiederum in verschiedene Beiträge unterteilt sind: 1. Die Frau in der Familie, 2. Die Frau in der Gemeinde, 3. Die Frau in Ausbildung und Beruf, 4. Die Frau in kirchlichen Werken, kommen über dreißig Frauen zu Wort. So verschieden sie untereinander sind, so verschieden die Traditionen und Kulturen sind, aus denen sie kommen – eines ist ihnen gemeinsam: der Mut und die Tapferkeit, die sie instand setzen, ihren oft sehr mühsamen Weg mit einer erstaunlichen Sicherheit zu gehen. Mit Recht sagt Hedwig Thomä in ihrem Vorwort, daß der Aufbruch der Frauen nicht erst heute beginnt, sondern daß er eigentlich immer – bewußt oder unbewußt – sich da ereignet hat, wo Frauen Jesus Christus und seinem freimachenden Evangelium begegnet sind.

Der besondere Reiz des Buches liegt in der Farbigkeit der einzelnen Berichte. Natürlich sind es durch Bildung und Qualifikation besonders herausgestellte Frauen, von denen wir hören. Wir dürfen auch nicht übersehen, daß bis jetzt nur eine kleine Zahl von Frauen die Voraussetzungen für führende Stellungen erfüllen kann. Das genügt aber nicht. Diese Bildung der Mädchen und Frauen auf breiter Basis ist eine brennende Frage in den Ländern der Dritten Welt. Von hier aus bekommen alle Bildungsprojekte für Frauen, die aus Opfern des Weltgebetstags mitfinanziert werden, ihr besonderes Gewicht.

Obwohl die Konzeption für dieses Buch schon vor Uppsala entworfen wurde, kann man dankbar feststellen, daß es einen

Beitrag liefert für die dort neuerkannte Aufgabe unserer Verantwortung füreinander in einer klein gewordenen Welt.

Hildegard Leuze

Heirat mit Ausländern – Afrika und Asien –, herausgegeben von Norbert Zimmer. (Schriften des Auslandskurier Bd. 5. Erfahrungsberichte, praktische Hinweise, Ehegesetze afrikanischer und asiatischer Staaten.) Verlag des Auslandskurier, Hofheim/Ts. 1968, Geh. DM 6,80.

Für jeden, der mit Auslandsarbeit, mit Problemen jenseits der Grenzen, sei es ökonomischer, wissenschaftlicher, kultureller oder kirchlicher Art, zu tun hat, ist die Zeitschrift „Der Auslandskurier" von Bedeutung. Die Schriftenreihe und die Reisetabellen dieses sorgfältig und gekonnt arbeitenden Verlages sind bereits vielfältig im Gebrauch und gut beurteilt. Das jetzt erschienene Büchlein sollte der Anfang sein für eine Reihe solcher Schriften über Heiraten mit Ausländern. Bisher gibt es neben einer Reihe von Faltblättern eigentlich nur eine Arbeit zu dieser Frage: „Ehen mit Ausländern" von Walter Beck im Hoheneck-Verlag. Obgleich sich das Außenamt der EKD auf seinen „Konferenzen für Ausländerfragen" schon mehrfach und intensiv mit diesem Problemkreis beschäftigt hat und jeder Teilnehmer seine Dringlichkeit und sein Gewicht erkannte, blieb das Handwerkszeug gering. So wahr die Ökumene vor der Haustür und in der Mischehe beginnt, wissen wir nun schon seit geraumer Zeit, daß die Ausländerheirat eigentlich immer auch eine Mischehe ist und nicht nur mit römisch-katholischen Partnern große Schwierigkeiten und Nöte bringt, sondern daß auch bei einer Fülle von Denominationen so dicke Bücher geschrieben werden könnten, wie über die katholisch-evangelische Mischehe.

Wie jede Beratungsarbeit fordert das Gespräch mit den jungen Menschen, die einen Ausländer heiraten wollen, umfangreiche Sachkenntnis, und deshalb gehört das Büchlein des Auslandskuriers eigentlich in die Hand eines jeden Pfarrers und Sozialarbeiters. Es kann aber auch den „Betroffenen" in die Hand gegeben werden, denn sein Inhalt ist klar, knapp und wird kaum die Empfindlichkeit unserer Freunde aus Asien und Afrika verletzen. Sorgfältige Quellenangaben und Literaturhinweise sind wertvoll.

Karl-Heinz Heß

Ernst Dammann, Das Christentum in Afrika. Siebenstern-Taschenbuch Nr. 116. 180 Seiten. DM 3,60.

Ernst Dammann hat den Versuch unternommen, in diesem Taschenbuch die gesamte Missionsbewegung in Afrika darzustellen und die Hauptprobleme der daraus hervorgegangenen jungen Kirchen herauszuarbeiten. Er fängt beim Altertum an und führt bis in die Gegenwart. Der geschichtliche Teil umfaßt etwas mehr als die Hälfte. Dann folgen fünf weitere kürzere Abschnitte: Der Bereich des Christentums; Probleme bei der Christianisierung; Die Auseinandersetzung des Christentums mit andern Mächten; Anfechtungen des Christentums; Abschließende Fragen.

Dammann sagt im Vorwort, daß er beim Versuch, einen geschichtlichen Überblick zu geben und mit den heutigen Problemen vertraut zu machen, nicht den Anspruch erhebe, das Thema erschöpfend behandelt zu haben. Dies wäre in der Tat undenkbar. Es soll eine Übersicht sein und nicht mehr. Es soll das Werden der jungen Kirchen und ihre heutigen, oft äußerst komplizierten Lebensbedingungen jedem nahebringen, der sich dafür interessiert, und dazu anregen, an einzelnen Punkten weiter in die Tiefe zu forschen. Das Büchlein ist deshalb einfach und volkstümlich geschrieben – gelegentlich fast ein bißchen im traditionellen Missionsstil, wenn etwa die Missionsleute als „Geschwister" bezeichnet werden (S. 88). Dammann hat,

zur Auswahl gezwungen, die Arbeit der deutschen Missionen weit stärker berücksichtigt als die andern. Das ist verständlich. Ob es jedoch im Zeitalter der Ökumene ganz richtig ist, ist eine andere Frage.

Die Knappheit des Raums und der volkstümliche Charakter haben zur Folge, daß nicht alle Teile gleich ansprechen. Der historische Teil wird da und dort zu einer bloßen Aufzählung historischer Fakten und hinterläßt bei demjenigen, der die Verhältnisse etwas kennt, ein nicht ganz befriedigendes Gefühl. An einzelnen Stellen blickte man gerne noch etwas tiefer in die Probleme hinein, trotz der Knappheit der Darstellung, so etwa bei der überaus komplexen Frage des Paternalismus (S. 143–145). Ab und zu erwartet man fast automatisch einen weiteren Hinweis, etwa auf S. 136, wo die Gefahr unterstrichen wird, daß die dramatische Darstellung, die Anschaulichkeit des Kultes als „Wiederholung des Heilsgeschehens" empfunden werden könne. Warum folgt nicht sofort der Hinweis auf die katholische Messe?

An einzelnen Stellen decken sich die Angaben nicht ganz mit der Wirklichkeit. Die Missionare der Goßner-Mission haben 1914 vor Ausbruch des Weltkriegs noch nicht mit ihrer neuen Arbeit in Kamerun begonnen, sondern bereiteten sich erst dafür vor (S. 61). 1955 fand keine Vollversammlung der Allafrikanischen Kirchenkonferenz in Ibadan statt (S. 94). In Ghana wurde das kirchliche Schulwesen bis heute nicht verstaatlicht (S. 120), und die dortige Kirchenunion ist erst in Vorbereitung, besteht aber noch nicht (S. 178).

Im ganzen aber sagen die allgemeinen Kapitel auf knappem Raum Wesentliches aus. Es sei besonders auf den ausgezeichneten Abschnitt über den Islam hingewiesen, der die „Vorteile" der Lehre Mohammeds für die afrikanische Welt sehr deutlich herausstellt.

Wohltuend ist die sachlich-abwägende Beurteilung gewisser kritischer Themen. Dies gilt etwa für die Kirchenzucht (S. 114), die Bedeutung des Schulwesens (S. 118 ff.), das Verhältnis von Mission und Kolonialregierung (S. 144).

Der große Wert des Büchleins, über dessen Erscheinen wir uns freuen, liegt in der knappen Zusammenfassung, was heute jeder, der sich für die Kirchen in Afrika interessiert, wissen muß. Einzelne Kapitel des zweiten Teils eignen sich auch sehr gut für Gruppenarbeit.

Fritz Raaflaub

Gerd Heinz-Mohr, Christsein in Kommunitäten. J. F. Steinkopf Verlag, Stuttgart 1968. 140 Seiten. Kart. DM 7,80.

Dieses Buch möchte, wie der Verfasser selbst im Vorwort sagt, „dazu beitragen, die neuen evangelischen Kommunitäten besser kennen zu lehren: in ihren Zielvorstellungen, ihrem Selbstverständnis und in ihrer Praxis" (S. 7). Das wird dann auch gründlich versucht, wobei der Verfasser die Kommunitäten, die Schwestern- und Bruderschaften, nachdem er sie kurz aufgezählt und beschrieben hat, von verschiedenen Aspekten her betrachtet.

Im ersten Kapitel beschreibt Heinz-Mohr diese mehr oder weniger kleinen Gruppen im deutschen und außerdeutschen Raum (Schweiz, Frankreich, Großbritannien und Skandinavien), wobei er die Ansicht äußert, es handele sich bei diesen Gruppen um ein „Phänomen ökumenischen Ausmaßes".

Taizé, Grandchamp, die „Bruderschaft vom gemeinsamen Leben", die „Christusbruderschaft", die „Evangelische Marienschwesternschaft", die „Iona Community", die „Comunità d' Agape" und die vielen anderen Schwestern- und Bruderschaften passieren auch im zweiten und dritten Kapitel noch einmal Revue unter jeweils neuen Vorzeichen. In all dem werden sie beschrieben als „Antworten des 20. Jahr-

hunderts auf Fragen des 20. Jahrhunderts" (S. 40), indem sie heute versuchen, den Dreiklang der „Evangelischen Räte" (Armut, Keuschheit, Gehorsam) neu lebendig zu machen.

Das Büchlein bietet eine erste, gute und vielleicht sogar für manche herausfordernde Übersicht über jene Gruppen, die Gerd Heinz-Mohr zusammen mit Hans-Eckehard Bahr zumindest teilweise (in „Brüder der Welt", Zürich 1965) schon einmal dargestellt hatte und die in größerer Breite in dem bekannten Buch von Lydia Präge „Frei für Gott und die Menschen" wiedergegeben sind.

Literaturhinweise im Anhang erleichtern die Weiterarbeit zu den in diesem Buch angeschnittenen Fragen.

Otmar Schulz

Karl Heinz Voigt, Die diakonische Verantwortung der Evangelisch-methodistischen Kirche. (Methodismus in Dokumenten. Eine Sammlung zum Verständnis von Glaube und Leben einer Freikirche, Heft 11.) Mit einem Vorwort von Bischof Dr. Carl Ernst Sommer. Christliche Vereinsbuchhandlung, Zürich 1968. 39 Seiten. Kart. Schw. F. 3,50.

Karl Heinz Voigt, Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche und lange Jahre hindurch Hauptgeschäftsführer des Hilfswerkes der ehemaligen Methodistenkirche in Deutschland, unternimmt hier den angesichts der Gesprächslage in seiner Kirche mutigen Versuch, die Konzeption einer „missionarisch-diakonischen" Kirche vorzutragen. Dieses Büchlein ist ein einziger Aufruf, zu den Anfängen dieser Freikirche zurückzukehren und damit zur Wahrnehmung der diakonischen Verantwortung, wie sie innerhalb der missionarischen Struktur der Kirche gegeben ist. Voigt stellt eindeutig heraus, was lange Zeit (nicht nur in seiner Kirche) vergessen worden ist, daß zum Zeugnis der Kirche in gleicher Weise wie Kerygma und Didache auch Koinonia und Diakonia gehören. Wo man meint, auf eines dieser Elemente verzichten zu können oder es besonders herausstellen zu müssen, da wird „die Gestalt der Kirche verzerrt", da verliert sie die Kräfte „zur Erfüllung ihres umfassenden Auftrages" (S. 20). Von dieser theologischen Grundlegung ausgehend, versucht Voigt, die gegenwärtige Praxis seiner Kirche an dem neugewonnenen Maßstab zu messen und mögliche Konsequenzen für die Zukunft aufzuzeigen.

Dieses Büchlein ist deutlich am ökumenischen Gespräch ausgerichtet und stellt ein Musterbeispiel der Rezeption ökumenischer Gedanken durch eine der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates dar.

Otmar Schulz

CATHOLICA

Gerrit Cornelis Berkouwer, Das Konzil und die neue katholische Theologie. Chr. Kaiser Verlag, München 1968. 324 Seiten. Geh. DM 23,–, Leinen DM 26,50.

Dieses unter dem Eindruck des Konzils entstandene Buch ist schon abgeschlossen gewesen, ehe das II. Vaticanum seine Beschlüsse faßte. Um so interessanter ist die gelehrte Analyse, die der Verf., Dogmatiker an der von den Gereformeerde Kerken in Nederland getragenen Freien Universität Amsterdam, unternimmt und durch den Ausgang des Konzils bestätigt sieht. Ihr Inhalt ist die spannungsreiche und immer noch unentschiedene Auseinandersetzung mit der „neuen Theologie" in der römisch-katholischen Kirche, die sich mit den Namen von Rahner, Schillebeeckx, Congar, Küng u. a. verbindet und auch in den Konzilsdokumenten ihren Niederschlag gefunden hat. Im Mittelpunkt stehen die Fragenkreise „Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit des Dogmas", „Schrift und Tradition", „Exegese und Lehrautorität", „Primat und Episkopat", „Das Mysterium der Kirche" und „Mariologie". In einem für die deut-

sche Ausgabe geschriebenen „Epilog" zieht der Verf. die Linien in die nachkonziliare Situation aus. Darin macht er nochmals deutlich, was schon seine gesamte Darstellung durchzieht, daß es sich zutiefst nicht um eine innerrömische Kontroverse handelt, sondern um Probleme, die ganz wesentlich die Stellung Roms zu anderen Kirchen betreffen und denen sich letztlich alle Kirchen heute gemeinsam gegenübergestellt sehen.

Die Erkenntnisse, die der Verf. aufzeigt, sind zwar nicht in allen Stücken neu, wohl aber hier zu einer sorgfältig erschlossenen und gut belegten Gesamtschau der theologischen Ausgangsposition verbunden. Die Gedanken- und Beweisführung des Buches besticht durch die souveräne Beherrschung des vielschichtigen Stoffes, das verständnisvolle Einfühlungs- und Interpretationsvermögen und nicht zuletzt durch die ökumenisch weite und verpflichtende Offenheit. Solche in die Tiefe der Substanz eindringenden Untersuchungen behalten ihren Wert für das zwischenkirchliche Gespräch über den Schnittpunkt zeitgeschichtlicher Ereignisse hinaus, an dem sie immer wieder auftauchende Grundfragen christlichen und kirchlichen Selbstverständnisses exemplifizieren.

Kg.

Ulrich Kühn, Die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1967. 175 Seiten. Leinen DM 12,80.

Unter den zahlreichen Konzilsberichten sollte dieses in der DDR erschienene Buch nicht unerwähnt bleiben. Es „will nicht mehr als eine erste vorläufige, wenn auch kritische, Einführung in die Hauptprobleme ökumenisch besonders wichtiger Konzilsdokumente aus evangelischer Sicht sein", wobei es sich „in gleicher Weise an Theologen und Nichttheologen" wendet (Vorwort). Von dieser Grundkonzeption her findet der Verfasser einen ausgewogenen Mittelweg zwischen exakter Wissenschaftlichkeit und allgemeiner Verständlichkeit, um dem Leser das Wesentliche der Konzilsverhandlungen und -ergebnisse zu erschließen und die ökumenisch weiterführenden Impulse aufzuzeigen, die zum Überprüfen der eigenen kirchlichen und theologischen Positionen herausfordern.

Den Rahmen für die fünf Kapitel, die den Gottesdienst, die Offenbarung, das Selbstverständnis der Kirche, die ökumenische Öffnung und die Gegenwart der Kirche in der Welt von heute behandeln, bilden eine Einführung in den Konzilsverlauf und eine abschließende Zusammenstellung der wichtigsten Daten sowie der Wortlaut der Mischehen-Instruktion vom 18. März 1966.

Ein Buch, das durch seine klaren und sorgfältigen Analysen verläßlich informiert und kritisch nachdenken läßt.

Kg.

Hans Küng. Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche. (Kleine ökumenische Schriften 1.) Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1968. 240 Seiten. Kart. DM 12,80.

Wenn der bekannte Tübinger Theologe Hans Küng sich in diesem ebenso mutigen wie faszinierenden Buch mit beeindruckender Leidenschaftlichkeit zum Sprecher derer macht, die sich für die Aus- und Weiterführung der Beschlüsse des II. Vaticanums verantwortlich wissen, so — wie es im Vorwort heißt — „aus theologischem Pflichtbewußtsein" und „aus Liebe zu dieser Kirche". Seine als „brüderlicher Appell" und „helfendes Wort" gedachte Schrift ist „von einer großen, unerschütterlichen Hoffnung getragen: daß die katholische Kirche auch aus den nachkonziliaren Krisen erneuert hervorgehen wird." Denn mit vielen anderen inner- und außerhalb seiner Kirche fürchtet er, daß der Impuls des Konzils versanden,

den Worten keine Taten folgen und die Kirche (will hier und künftig immer heißen: die katholische Kirche) darüber ihren Auftrag in der modernen Welt verfehlen könnte: „Was die moderne Welt gerade von der Kirche nach dem Konzil erwartet, sind konkrete *Entscheidungen*. Allgemeine Prinzipien sind wichtig, angewandte Imperative wichtiger, unbestreitbare Fakten am allerwichtigsten. Wir müssen Fakten setzen" (S. 65 f.).

Küng weiß, daß die notwendige Neuorientierung unvermeidliche Unruhe mit sich bringt: „Wir standen allezu lange unter einer autoritativ verfügten Problemstauung und einem daraus folgenden Problemdruck, als daß ein Senken des Wehrs nicht einiges Brausen, manche Wirbel und Stromschnellen zur Folge hätte. Und an stehende Gewässer gewöhnt, wird manch einem das Schwimmen im schnellen Strom einer oft unberechenbaren Geschichte zunächst nicht ganz leichtfallen" (S. 163). Darin sieht der Verfasser jedoch keine Gefahr, wenn sich der Katholizismus in der Haltung unbedingter Wahrhaftigkeit den Erfordernissen der heutigen Zeit stellt. An der „Wahrhaftigkeit" der Kirche gegenüber sich selbst, ihrer Struktur und ihrer Tradition, wird sich nach Küngs Ansicht ihre Zukunft entscheiden. Unter diesem Leitgedanken zieht er in thematisch breiter Fächerung und sprachlicher Brillanz eine Fülle praktischer Konsequenzen aus seiner 1967 erschienenen Studie „Die Kirche" (vgl. ÖR 4/1967 S. 401 f.). Die von ihm vorgetragene Deutung der kirchlichen Funktionen, Lehrmeinungen und Lebensformen ist ausgerichtet am Evangelium, denn nur „dann ist die Kirche für die Zukunft in der Wahrheit, wenn sie in der je neuen Zeit das Evangelium Jesu Christi selber hinter sich hat" (S. 230). Dankbar und mit Nachdruck unterstreicht Küng die positiven Entwicklungstendenzen, die sich im nachkonziliaren Katholizismus in dieser Richtung abzeichnen Aber auch seine mit erregendem Freimut an den herkömmlichen kirchlichen Strukturen, Denkkategorien und Verhaltensweisen geübte Kritik gründet sich von dieser Ausgangsbasis her auf die Gewißheit, es gebe „ein grundlegendes Bleiben der Kirche in der Wahrheit, das auch von einzelnen Irrtümern nicht aufgehoben wird" (S. 176).

So läßt Küng vor unseren Augen das Bild eines dynamischen und ökumenisch offenen Katholizismus entstehen, das damit zugleich zu einer Herausforderung für die anderen Kirchen wird. Denn man kann seine Ausführungen nicht aus einer abwartenden Zuschauerhaltung heraus lesen — sie zwingen unerbittlich zur Überprüfung des eigenen Standorts wie auch zur Besinnung auf den gemeinsamen Weg des Volkes Gottes in die Zukunft.

Kg.

Ulrich Valeske, Hierarchia Veritatum. Theologiegeschichtliche Hintergründe und mögliche Konsequenzen eines Hinweises im Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch. Claudius Verlag, München 1968. 207 Seiten. Kartoniert DM 18,—.

Hat das Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils die Möglichkeit eines zwischenkirchlichen Dialogs an einer Stelle eröffnet, wo man es nicht vermutete? Oder was besagt der Satz: „Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, daß es eine Rangordnung oder Hierarchie der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens"? Ulrich Valeske, durch umfangreiche ekklesiologische Veröffentlichungen als profunder Kenner der ökumenischen Bewegung bereits ausgewiesen, geht dieser Frage mit einer gründlichen wissenschaftlichen Untersuchung der hier angebotenen Konzeption und mit aller

gebotenen Behutsamkeit, was den Erfolg betrifft, nach. Die Auffassung, daß Glaubenswahrheiten einen unterschiedlichen Stellenwert besäßen, taucht bei mehreren Konzilsvätern und -theologen auf. Sie verursachte in der nachkonziliaren Interpretation Skepsis und emphatische Hoffnung. Sie ist allerdings, wie Valeske sehr gründlich herausarbeitet, nicht neu. Schon Thomas von Aquin gliederte und wertete Glaubenswahrheiten nach ihrer Gottbezogenheit und Heilsbedeutung. Der Catechismus Romanus folgte ihm noch, aber dann verlagerte sich das Glaubensverständnis auf ein mehr formales, das – gegenreformatorische Reaktion! – die Gleichwertigkeit aller Glaubensartikel betonte. Noch 1928 warnte Pius XI. davor, christliche Einheit auf der Unterscheidung von fundamentalen und nichtfundamentalen Glaubenslehren zu suchen. In der Reformation verlief die Entwicklung ähnlich. Auch hier bildete sich nach einer zunächst unterschiedlichen Wertung, für die Christi Person und Werk das Kriterium bot, die Lehre von fundamentalen und nichtfundamentalen Glaubensartikeln heraus. Das blieb aber nicht unbestritten. Es scheint, als ob Luthers christologisch begründete Unterscheidung bzw. die qualitative Betonung des Zentrums die Frage nach dem fundamentum fidei als Einheitsbasis unabweisbar stellt. Wenn Valeske recht hat, würden sich hier römische und nichtrömische Einheitsbemühungen treffen, indem sich von einem Wertsystem der Glaubenswahrheiten die Frage nach der Erneuerung der Konfession aus der Mitte der Schrift geradezu aufdrängt.

Valeske hat auf einen sehr wichtigen Ansatz des II. Vaticanums aufmerksam gemacht; trotzdem bleiben Bedenken. Er selber weist nach, daß die Unterscheidung in fundamentale und nichtfundamentale Glaubensaussagen in keiner Konfession unbestritten war, und sie ist es auch heute nicht. Ja, es ist sogar umstritten, welcher Kategorie einzelne Glaubensaussagen jeweils zuzuordnen sind. Mag der Ausgangspunkt hoffnungsvoll sein, der Weg ist nicht leichter geworden.

Hans Weißgerber

Dietrich von Hildebrand, Das Trojanische Pferd in der Stadt Gottes. Aus dem Englischen übertragen von Josef Seifert. Verlag Josef Habbel, Regensburg 1968. 390 Seiten. Leinen DM 24,80.

In der römisch-katholischen Kirche wird offen von einer Glaubens- und Autoritätskrise gesprochen, und selbst viele Katholiken fragen, was denn eigentlich noch katholisch sei. Der fast achtzigjährige Philosoph Dietrich von Hildebrand, der 1914 zum römischen Katholizismus konvertierte und seit Jahrzehnten in New York lebt, faßt in diesem aufsehenerregenden Werk seine Sorgen über die „progressistischen" Strömungen in der römisch-katholischen Kirche zusammen. Er wendet sich „an alle, die sich noch der metaphysischen Situation des Menschen bewußt sind" (S. 10). Angesichts der Krise fordert er das unverrückbare Festhalten an dem unfehlbaren Lehramt der Kirche; diese Position „hat als unbezweifelte Grundlage den Glauben, daß in der von Gott geoffenbarten Lehre der Kirche keine Veränderung möglich ist". Wer das leugnet, ist „nicht ein fortschrittlicher, sondern *kein* Katholik mehr" (S. 23).

Leidenschaftlich kämpft von Hildebrand gegen die Versuche, die christliche Offenbarung dem Geist unserer Epoche anzupassen. „Viele der progressistischen Katholiken, die heutzutage nach einer ‚neuen Philosophie' verlangen, scheinen nämlich keine Ahnung von dem wirklichen Verhältnis zwischen den Wahrheiten des katholischen Glaubens und einer Philosophie zu haben, die die Kirche als natürliche Führerin zur Wahrheit und als Hilfe für den Glauben empfehlen kann" (S. 97 f.). Zwar gibt es ein Wachsen der expliziten dogmatischen Formulierungen und auch von Zeit zu Zeit eine Reform als Rück-

kehr zu Christus, aber grundsätzlich ist die Kirche dabei eine Wirklichkeit, „die dem Auf und Ab der Kulturen und dem Rhythmus der Geschichte enthoben ist" (S. 23). So ist beispielsweise das jüngste Konzil von den früheren Konzilien her zu interpretieren: jedes Aufgeben der Dogmen unter dem Titel einer „postkonziliaren Kirche" bedeutet einen Abfall vom Glauben. Die Hauptgefahr unserer Zeit ist für von Hildebrand die Säkularisierung des Christentums. Dieses „Pseudo-Aggiornamento" führt zu einem immanenten Verfall (S. 217 ff.), zur Untergrabung der Wahrheit (S. 230 ff.), zum Amoralismus (S. 246 ff.) und zum falschen Irenismus (S. 259 ff.). Der Wissenschaftsfetischismus hat uns den historischen Relativismus, die Entmythologisierung, den Teilhardismus und überhaupt die Rationalisierung des Mysteriums, die „Furcht vor dem Heiligen" beschert. Der Dialog und der Ökumenismus in ihrer eigentlichen Bedeutung sind zwar etwas Großes und Schönes, aber sie erlauben ganz und gar nicht eine Änderung der Lehre. Das Ziel des Ökumenismus kann nach von Hildebrand „nur eine Einheit mit orthodoxen Protestanten sein ... Begegnungen mit säkularisierten Protestanten können in keiner Weise als Beweise eines echten Ökumenismus betrachtet werden" (282 f.).

Mit solcher Klarheit wird heute selten im römisch-katholischen Bereich gesprochen, und viele evangelische Christen sind geneigt, nur noch die fortschrittlichen Stimmen im Katholizismus zu hören. Die Freude, mit der von Hildebrands Werk bereits in 2. Auflage aufgenommen wird, zeigt jedoch, daß die konservative Linie noch stark vertreten ist. Das Buch liest sich wegen der klaren Sprache sehr gut und ist als hervorragende Instruktion über die innerkatholische Situation und die allgemein christliche Glaubenskrise sowohl Theologen als auch Nichttheologen zu empfehlen.

Reinhard Frieling

Heinz-Dietrich Wendland, Die ökumenische Bewegung und das II. Vatikanische Konzil. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 145.) Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1968. 38 Seiten. Broschiert DM 4,60.

Der Ökumenismus sei heute nicht mehr nur ein religiöses oder moralisches Postulat, sondern vielmehr eine werdende gesamtchristliche Wirklichkeit. Heinz-Dietrich Wendland beleuchtet diese seine These am Dekret über den Ökumenismus und im Vergleich der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" mit den Ergebnissen der Genfer Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft". Wie die anschließende Diskussion des Vortrags lehrt, fand die kritisch-abgewogene Darstellung auch auf katholischer Seite Zustimmung. Wendland vermag zu zeigen, wie es ohne den „falsus irenimus", der die Gegensätze verdeckt, heute möglich geworden ist, ein produktives Gespräch zwischen den Konfessionen zu führen. Das hat nach Wendland seine theologische Prämisse in der vorgängigen Wirklichkeit, welche Christus und sein gegenwärtiges, lebendiges Wirken für die Kirchen bedeutet. Das hat seinen soziologischen Grund in der „Situationsgemeinschaft", in welcher sich die zeitgenössischen Kirchen befinden. Das hat seine Perspektive zugleich eschatologisch wie historisch in einer ökumenischen Sicht, die das Wirken des Heiligen Geistes an den Kirchen daran erkennen läßt, „daß wir uns *miteinander* auf einen *neuen* Weg machen, dem Ziel der Einheit entgegen, nicht aber, daß die einen zu den anderen zurückkehren".

Interessant ist dazu Prälat B. Köttings Bemerkung in der Aussprache, daß sich unabhängig vom Konzil in der katholischen Theologie in den letzten Jahren die Auffassung durchgesetzt habe, die in der Offenbarung niedergelegte Wahrheit müsse stets neu gesagt und im Glauben lebendig gemacht werden. Die Vorstellung

von der existentiellen Bedeutung der Wahrheit habe sich Bahn gebrochen und werde zu einem entscheidenden Antrieb zum interkonfessionellen Gespräch, das der Erhellung der Wahrheit dienen soll. In der Tat liefert Wendland für dies Bemühen ein Beispiel.

Hermann Ringeling

UPPSALA

Gerhard Bassarak, Uppsala 1968. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in einer hungernden Welt. Schriftenmissions-Verlag, Gladbeck 1968. 104 Seiten. Kart. DM 4,80.

Während nach den ersten drei Vollversammlungen an gemeinverständlichen Interpretationen nicht gerade Überfluß herrschte, hat Uppsala nun schon eine ganze Anzahl von Kurzdarstellungen und -wertungen im Gefolge gehabt. Auch Gerhard Bassarak gehört mit seinem Taschenbuch in diese Reihe, obwohl er in dem gegebenen Rahmen „kaum mehr als Randglossen" bieten kann. Vor allem ist er sich aber „der Delikatesse durchaus bewußt gewesen, als ein im Osten und für den Osten engagierter Theologe für Leser im Westen zu schreiben" (S. 9). Wenn er allerdings meint: „Hier wird scharf, manchmal und für manchen vielleicht schroff geurteilt" (ebd.), so tritt dies kaum als gar zu provozierend in den Vordergrund. Es gibt „westliche" Stimmen, die sicherlich ebenso Kritisches über Uppsala gesagt haben, wie es hier geschieht, wobei man noch gar nicht einmal an Gollwitzers herausfordernden Vorstoß zu denken braucht.

Bassarak ist ein aufmerksamer Beobachter und kritischer Betrachter, der seine Eindrücke lebendig zu verarbeiten und wiederzugeben weiß. Der Teilnehmer wird vieles bestätigt und erneut ins Bewußtsein gerückt finden, der Außenstehende sich ein annäherndes Bild machen können, das ihm – gerade aus den kritischen Anmerkungen – eine Vorstellung von dieser großen Weltbewegung der Christenheit mit allen ihren bedrängenden Problemen verschafft.

Freilich weist das Büchlein einen erheblichen Mangel auf: Zwei Drittel des Inhalts beschäftigen sich mit den Vorträgen (deren Wirkung auf die Vollversammlung B. doch wohl um einiges unterschätzt; vgl. S. 63), während z. B. den 6 Sektionen ganze 14 Seiten gewidmet sind (Sektion V und VI erhalten sogar nur je eine halbe Seite!). Hier scheinen die Proportionen wirklich durcheinandergeraten zu sein. Das ist deswegen zu bedauern, weil die Schrift – frei von kurzschlüssigen Ressentiments und um ein Eindringen in die Sache ehrlich bemüht – sonst das Prädikat „lesenswert" durchaus verdient.

Kg.

KIRCHE UND JUDENTUM

Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen. (Herausgegeben von Karl Heinrich Rengstorf und Siegfried von Kortzfleisch, Bd. I.) Ernst Klett-Verlag, Stuttgart 1968, 504 Seiten. Leinen DM 56,–.

Die Herausgeber erläutern in der Einleitung den Sinn und die Absicht ihres Unternehmens. Ein neuer Abschnitt der Beziehung von Juden und Christen hat begonnen. Man versucht, zu einem Dialog zu kommen. Dafür ist die Zeit günstig. Der Dialog setzt Freiheit der Partner und Offenheit der Situation voraus. Beides bahnt sich an. Zu den wichtigsten Voraussetzungen des Dialogs gehört die Auf-

arbeitung der annähernd 2000jährigen Geschichte. Dieser Aufarbeitung will das Handbuch dienen. Am Anfang der Planung stand ein Auftrag der Synode der EKD an die Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart, eine „Handreichung" über den Antisemitismus herauszugeben. Ursprünglich war für das Handbuch nur eine Zusammenstellung von Dokumenten geplant, die einen kurzen, erläuternden Text erhalten sollten. Dies wäre aber nicht genug gewesen. Es ist in der Tat zu begrüßen, daß nun unter Mitarbeit von Karl Heinrich Rengstorf, Bernhard Blumenkranz, Bernhard Kötting, Winfried Cramer, Willehad Paul Eckert, Erwin I. J. Rosenthal, Wilhelm Maurer und Gerhard Müller in sich geschlossene Darstellungen entstanden sind, die durch die Dokumente erhellt werden.

Der erste Band reicht bis zur Orthodoxie, also ungefähr bis zum Ende des 17. Jahrhunderts. Der zweite Band soll bis 1930 reichen.

Für das neutestamentliche Gebiet sind, wahrscheinlich im Hinblick darauf, daß das Neue Testament jedem Leser zur Hand ist, die Dokumentationen etwas kurz gehalten. Es wäre zu fragen, ob in einer späteren Auflage nicht einige besonders markante Texte in etwas größerer Breite wiederzugeben wären. Die Beiträge selbst wollen in einer möglichst objektiven Darstellung, die vor allem die christliche Seite nicht schont, eine Fülle von Vorurteilen und eingefahrenen Argumentationsgleisen, ihre Gründe und ihre Auswirkungen, die Verwirrung der Geister, aber auch die Verquickung des christlichen und jüdischen Schicksals aufdecken. Es ist eine im Grunde erschütternde Geschichte, die sich hier auftut. Nicht nur Fakten, sondern auch Zeitströmungen und geistige Einstellungen werden beschrieben.

Das Buch ist wesentlich von christlichen Autoren verfaßt und schildert die christliche Seite in ihrem, zum großen Teil verfehlten Verhalten zur Judenschaft. Nur in dem Beitrag von Rosenthal „Jüdische Antwort" kommt das Judentum selbst zu Wort, und auch nur für die Zeit der spätmittelalterlichen theologischen Auseinandersetzungen. Es wäre gut gewesen, wenigstens bei einigen anderen Kapiteln solch eine jüdische Ergänzung folgen zu lassen. Zwar ist es Hauptaufgabe des Buches, das jüdisch-christliche Gegenüber, das Gespräch und die gegenseitige Beeinflussung und Anregung darzustellen. Aber da es sich „Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden" nennt, sollte es eine Darstellung der Konsolidierung des Judentums in der neutestamentlichen Zeit und in der darauf folgenden Epoche bringen. Der Leser müßte hier in einer jüdischen Darstellung etwas von dem Selbstverständnis des Judentums, von seiner Abgrenzung gegen Apokalyptik, Enthusiasmus und Christentum erfahren. Einige charakteristische Dokumente aus der Mischna, besonders aus dem Traktat Pirque Aboth, der hierfür geradezu programmatische Sätze enthält, sollten diese Abgrenzung illustrieren.

Besondere Aufmerksamkeit wird der Leser dem von W. Maurer bearbeiteten Teil widmen, „Die Zeit der Reformation". Hier werden vor allem Lutherschriften zur Judenfrage behandelt, übrigens in erfreulicher Offenheit. Es wird das mittelalterliche wirtschaftliche Denken Luthers und seine Fehlurteile in Sachen seiner Ratschläge betont. Es wird allerdings nicht die Frage gestellt, woher im tiefsten Grunde eigentlich diese Entgleisung Luthers kommt, ob sie nicht ihren Grund darin hat, daß Luther, seinen eigenen Prinzipien entgegen, hier nur den Zorn und nicht die Gnade verkündet, also das Gesetz ohne das Evangelium. Denn es handelt sich doch in seinen Schriften, auch in der letzten, um einen betonten und feierlichen Gebrauch des Wortes der Schrift nach seiner doppelten Seite, der Gnaden- und der Gerichtsseite hin. Erfreulich ist die allseitig

gut orientierende Darstellung sowohl der wirtschaftlichen und sozialen Seite der Sache im 16. Jahrhundert wie der Hauptpositionen Luthers, seiner Geschichtstheologie, seines Verständnisses vom Alten Testament und der Einheit der Schrift und seines trinitarischen Gottesverständnisses.

Kleine Druckfehler seien zwischendurch für eine spätere Auflage angemerkt: S. 55 unten: Fasttage, nicht Festtage, S. 350 Mitte: Markus 15, 34 nicht Matthäus 17, 34, S. 369 oben: Derenburg, nicht Derenberg, S. 377 oben: Stöhr, nicht Stohr.

Aufs Ganze gesehen ist das Handbuch eine achtenswerte Leistung, für die man den Mitarbeitern Dank sagen muß. Dies Handbuch, in dem auch der Kenner viel neues Material unter den Dokumenten und z. T. ausgezeichnete Informationen, z. B. in Eckerts Ausführungen über die Inquisition oder in Rosenthals Darstellung von Efodi, findet, wird wirklich zur Hand genommen werden und wird für Vorträge und Gespräche ein wichtiges Hilfsmittel sein.

Günther Harder

Waldemar Molinski (Hrsg.), Unwiderrufliche Verheißung. Die religiöse Bedeutung des Staates Israel. Paulus Verlag, Recklinghausen 1968. 96 Seiten. Kart. DM 6,80.

Die Veröffentlichung verdankt ihre Entstehung einer Tagung der Katholischen Akademie am 27./28. Januar 1968 in Berlin.

1. Kurt Sontheimer geht dem Verhältnis von Staat und Religion in Israel nach. Seit dem Bestehen des Staates ist das Spannungsverhältnis einem verfassungsrechtlichen Ausgleich nicht nähergekommen. Die diametral entgegengesetzten Stellungnahmen werden präzise formuliert durch Rabbi Levine: „Es gehört zum Wesen des jüdischen Volkes, daß es nicht wie andere Völker ... Wenn die Zeit für eine auf der Thora beruhende Verfassung nicht reif ist, so laßt uns lieber gar keine Verfassung machen." Ein Vertreter der Mapai, Ben Ascher, formuliert die Gegenposition: „... wie können wir den Grundwerten der Pioniergeneration, die unsere Unabhängigkeit errungen hat, das Siegel nationaler Autorität aufdrücken?" (S. 20)

Verf. bemerkt mit Recht, daß es angesichts der scharfen Konfliktlage als beachtliche Leistung des israelischen Staates und Volkes gelten müsse, daß dieser Konflikt weitgehend auf geistige Auseinandersetzungen beschränkt bleibe. Da diese Beschränkung in erster Linie durch den vorrangigen Existenzkonflikt aller Israeli mit den Arabern verursacht ist, stehen wir vor Konfliktproblemen in den Bereichen der politischen Theologie oder der Theologie des Politischen, worauf schon Molinski am Ende seiner Einführung hinweist. Um diese Zusammenhänge kreisen auch die Ausführungen von H. L. Goldschmidt. Sie heben die Bedeutung des aktuellen Geschehens „Israel" für das Judentum in der ganzen Welt hervor. Jüdisches Selbstbewußtsein ist neu entstanden, wieder entdeckt, gestärkt, neu orientiert und mit Hoffnung beschenkt worden. Goldschmidt unterstreicht die unvergängliche Hoffnung inmitten der vielfältig bewegten Stellungnahme zu Israel, besonders am Beispiel Martin Bubers.

2. Die Vorträge von K. H. Schelkle und G. Harder zeigen wieder einmal, wie beglückend rasch biblische Theologie und Exegese katholischer und evangelischer Gelehrter auf dem Weg partnerschaftlichen Erkennens, Auslegens und Deutens einander nahegekommen sind. Viele evangelische Theologen sind sich in der Israeldeutung heute noch weit weniger einig als die beiden Professoren, die hier zu Wort kommen. Zusammen mit dem jüdischen Gelehrten H. L. Goldschmidt kommen sie

zum Ergebnis, „daß die Verheißung des Sinaibundes unwiderruflich ist und die Heilsgeschichte des Alten und Neuen Bundes umfaßt" (vgl. S. 6).

3. Interessant und für die Klärung der komplexen Zusammenhänge hilfreich ist das Aufeinanderfolgen und die Gegenüberstellung der Begriffe „Erwählung" (bei Schelkle) und „Erwähltheit" (bei Harder), die beide aus Röm. 9–11 entwickelt werden. Aus der sich aufdrängenden Verbindung zwischen einer Erwähltheit „Israels" einerseits und dem Entstehen, der Bedrohung und den Siegen von „Staat und Volk Israel" andererseits ergeben sich Fragen, die mitten in die Bereiche einer Theologie des Politischen und einer politischen Theologie hineinführen. Harder wagt sich aus Anlaß des Junikrieges 1967 wagemutig in diese unerforschten Regionen vor (vgl. S. 60 ff.).

Die Tagung in der Berliner Katholischen Akademie hat klare Einblicke in die heutige Lage vermittelt und, wenn auch noch recht vereinzelt, den Blick in neue Horizonte zu öffnen gesucht. Alle am Verhältnis von Christen und Juden Interessierten dürfen den Veranstaltern und Sprechern dankbar sein. Der Rezensent erlaubt sich den Zusatz, daß er eine rasche und sorgfältige Untersuchung des besonderen Engagements für notwendig hält, das von uns als Deutschen und als Christen in Sachen Israels gefordert, bejaht und verneint wird. In diesem Zusammenhang gilt es, einen Modellfall für einen sich abzeichnenden Generationskonflikt anzufassen. Wir sind unüberhörbar nach unserem Beitrag zu einem ehrlichen und dauernden Frieden zwischen Israel und seinen Nachbarn gefragt.

Adolf Freudenberg

NACHSCHLAGEWERKE

Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lexikonoktav, Teil III: Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, Dekret über Dienst und Leben der Priester, Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, Votum über das Sakrament der Ehe, Exkurs über die Enzyklika „Humanae vitae", Geschäftsordnung des Konzils, Chronik des Konzils, Die Entstehungsgeschichte der vorbereiteten Schemata, Konzilsliteratur, Register. 768 Seiten, geb. in Leinen DM 98,–, geb. in Halbleder DM 108,–. Verlag Herder, Freiburg/Basel/Wien 1968.

Mit diesem III. Band wird die epochale Veröffentlichung und Kommentierung der Konzilstexte, die der Herder Verlag in Ergänzung zum „Lexikon für Theologie und Kirche" herausbrachte, abgeschlossen (vgl. ÖR 4/1968 S. 412). Dem Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche folgt das Dekret über Dienst und Leben der Priester, während der Hauptteil der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute gewidmet ist. Alle Dokumente sind wiederum von namhaften Gelehrten fachkundig kommentiert. Meilensteine der nachkonziliaren Entwicklung werden durch vier Exkurse über die Enzyklika „Populorum progressio", die Kommission „Justitia et pax", die „Kirche der Liebe" und die Enzyklika „Humanae vitae" herausgehoben.

Der ausführliche Anhang umreißt den Rahmen, in dessen Gefüge und aus dem heraus sich das gesamtkonziliare Geschehen überhaupt erst verstehen läßt. Dazu gehören in erster Linie die Geschäftsordnung des Konzils, die Chronik und nicht zuletzt Entstehungsgeschichte und Inhalt der vorbereiteten Schemata, die in dieser detaillierten Breite erstmalig sein dürften.

Für die wissenschaftliche Weiterarbeit findet der Benutzer neben der Zusammenstellung von Konzilsliteratur eine wichtige Hilfe im „Index terminologicus", der die gebräuchlichsten lateinischen Konzilsbegriffe zusammenfaßt, und zugleich auch im deutschen Sachregister, in dem alle jene Stichworte des „Lexikons für Theologie und Kirche" (ca. 700) durch Kursivdruck hervorgehoben sind, die durch das Konzil eine dokumentarisch belegte Ergänzung und Fortführung erfahren haben. Das Namensregister schließlich verknüpft Texte und Debatten mit den Persönlichkeiten, die sie erarbeitet und gestaltet haben.

Papst Paul VI. hat vor einem Jahre das vorliegende Kommentarwerk als „derzeit beste wissenschaftliche Konzilsausgabe" gerühmt. Der III. Band bestätigt dieses Urteil vollauf.

Kg.

Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis in vier Bänden. Deutsche Ausgabe herausgegeben von Karl Rahner und Adolf Darlap. Band 2: Existentialphilosophie — Kommunismus. Lexikonoktav, 1404 Spalten. Ermäßigter Subskriptionspreis gebunden in Leinen DM 98,—. Verlag Herder, Freiburg/Basel/Wien 1968.

Dieses auf vier Bände berechnete Nachschlagewerk will der Praxis der Verkündigung dienen, wie sie von dem Prozeß der nachkonziliaren Besinnung gefordert und gefördert wird (vgl. ÖR 4/1968 S. 425 f.). Auch die 164 Artikel des jetzt vorliegenden zweiten Bandes — mehr auf die Klärung der „Grund- und Schlüsselbegriffe" als auf lexikographischen Perfektionismus bedacht — gliedern sich um die gleichen Kristallisationspunkte. Es ist selbstverständlich, daß es sich hierbei nicht um säuberliche Abgrenzungen handeln kann (das beweisen ja schon die zahlreichen Querverbindungen des „Systematischen Index" im Vorspann zum ersten Band), sondern um Fragenkreise, die vielfach ineinanderliegen, unter den verschiedensten Aspekten zu beurteilen sind und sich dadurch gegenseitig ergänzen.

So treten zu den biblischen Schriften — wir können im folgenden nur je einige Beispiele herausgreifen — prinzipielle Kategorien wie Formgeschichte, Heilsgeschichte, Kanon und Kerygma. Die kirchen- und dogmengeschichtlichen Abhandlungen — darunter so interessante Artikel wie „Inquisition" und „Katholische Reform und Gegenreformation" — verbinden sich mit der theologischen Grundlegung (z. B. Fundamentaltheologie, Friede, Gerechtigkeit, Gesetz, Glaube, Gnade, Häresie, Heiligkeit, Hoffnung), Praktische Theologie (Firmung, Katechese), Gemeindeleben (Katholische Aktion, Klerus und Laien), Frömmigkeit (Fasten, Gebet, Gelübde, Gewissen, Jungfräulichkeit) stehen neben dem Kirchenrecht: Finanzwesen, Gerichtswesen, Hierarchie, Jurisdiktion, Kirche und Staat, Kirchenrecht, Kirchenverfassung (die letztgenannte mit Erik Wolf als protestantischem Korreferenten). Außer Philosophie und Geistesgeschichte (Existentialphilosophie, Freiheit, Geschichtsphilosophie, Glaube und Geschichte, Hermeneutik — wobei man die Bezugnahme auf das Stichwort „Biblische Hermeneutik" im ersten Band vermißt —, Historischer Materialismus, Humanismus, Idealismus, Ideologie) nehmen die modernen Gesellschaftsprobleme einen breiten Raum ein, wie Familie, Freizeit und Freizeitgestaltung, Geburtenregelung und Geburtenkontrolle (noch vor „Humanae vitae" abgefaßt), Gemeinwohl, Geschäftsmoral, Geschlechtlichkeit, Gesellschaft, Industrialismus, Kirche und Welt, Kolonialismus und Entkolonialisierung, Kommunismus.

Die Namen der international anerkannten Autoren, die übersichtliche Gliederung wie auch das Bemühen um eine nicht gar zu fachwissenschaftliche Sprache verbürgen

den Dienst, den dieses Lexikon an Theologen und Nichttheologen – der Prospekt spricht gar zu bescheiden von „theologischer Erwachsenenbildung" – innerhalb wie auch außerhalb der katholischen Kirche zu leisten vermag.

Kg.

Handbuch der Kirchengeschichte. Herausgegeben von Hubert Jedin.

Band III: Die mittelalterliche Kirche. Zweiter Halbband: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Lexikonoktav, XXIX und 784 Seiten. Subskriptionspreis geb. in Leinen DM 92,–.

Band IV: Reformation, katholische Reform und Gegenreformation. Lexikonoktav, XXXII und 723 Seiten. Subskriptionspreis geb. in Leinen DM 85,–.

Verlag Herder, Freiburg / Basel / Wien 1968 bzw. 1967.

Wenn es einen Prüfstein für das neue Verhältnis zwischen den Konfessionen gibt, dann sind es Erforschung und Darstellung der geschichtlichen Zusammenhänge und Entwicklungen, Spannungen und Begegnungen zwischen den Konfessionen. Gerade an den beiden vorliegenden Bänden aus dem „Handbuch der Kirchengeschichte" läßt sich das am eklatantesten erweisen. In seinem Vorwort zu Band III/2 bemerkt der Herausgeber, Hubert Jedin, mit Recht, daß insbesondere hier „die Verbindungslinien zur Reformation sichtbar" werden. „Die versäumte Kirchenreform, der Konziliarismus, der entscheidende Anteil der Staaten an der Liquidierung des Basler Konzils, die Verstrickung des Papsttums in die italienische Territorialpolitik sind unmittelbare Voraussetzungen der Reformation, nicht weniger als das Aufkommen der neuen humanistischen Bildung und der Renaissance, die sozialen und wirtschaftlichen Umschichtungen im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts. Der ganze Komplex der ‚Ursachen', richtiger wohl: ‚Voraussetzungen' der Reformation wird transparent. Aber auch die Wurzeln der katholischen Erneuerung im 16. Jahrhundert reichen in diese Zeit zurück." Um wenigstens ein Beispiel der Neuorientierung katholischer Kirchengeschichtsschreibung herauszugreifen, sei nur auf Jan Hus hingewiesen, für den sich auf Grund neuester Forschungen „eine wesentlich mildere Beurteilung, um nicht zu sagen Rehabilitierung angebahnt" habe (S. 558).

Hatten sich in die Arbeit am Band über die vorreformatorische Zeit fünf Autoren geteilt (Hans-Georg Beck, Karl August Fink, Josef Glazik, Erwin Iserloh, Hans Wolter), so wird Band IV im wesentlichen von Erwin Iserloh (Reformation) und Hubert Jedin (Katholische Reform und Gegenreformation) bestritten (Josef Glazik steuerte den Abschnitt über die Mission bei). Iserloh sagt schon im Vorwort, es solle hier „keine ökumenische Kirchengeschichte geboten werden, sondern eine Geschichte der Kirche in katholischer Sicht, freilich in ökumenischem Geist". Was dann schon im ersten Kapitel über die „Ursachen der Reformation" gesagt ist, zeigt eine ebenso tiefschürfende Analyse der Zeitverhältnisse wie eine schonungslose Offenheit gegenüber dem Versagen der damaligen Kirche. Luthers reformatorischer Protest sei nach Iserloh ganz wesentlich von dem damals herrschenden Nominalismus ausgelöst, „der Luther in verflachter und moralistisch zurechtgebogener Form von Gabriel Biel vermittelt wurde" (S. 10). Nicht beschönigt wird auch z. B. die düstere Epoche der Gegenreformation, doch es ist unmöglich, in diesem Rahmen auf Einzelheiten einzugehen. Das Werk erfüllt durch seine unbestechliche, wenn wie gesagt ihren Standpunkt auch nicht verleugnende Sachlichkeit und den immensen wissenschaftlichen Apparat, auf dessen wohl nahezu lückenlose Quellen-

und Literaturangaben sich die Darstellung gründet, die höchsten Ansprüche moderner Geschichtsforschung. Man wird es E. Iserloh danken müssen, daß er in der ökumenischen Verantwortung, aus der heraus er die Reformation zu verstehen sucht, indes „nicht eine Nivellierung der Gegensätze, sondern eine gesteigerte Verpflichtung zur Wahrheit" im Sinne von Eph. 4, 15 sieht. Das ist nach Jahrzehnten gegenseitiger Polemik eine verheißungsvolle Basis für eine sicherlich noch lange nicht abgeschlossene, aber weiterführende Sachdiskussion, die nicht nur die Fachgelehrten etwas angeht.

Kg.

Der Neue Herder. Neu in sechs Bänden. Bd. 1: A – Chrodegang; Bd. 2: Chrom – Ginsberg; Bd. 3: Ginseng – Kolosseum; Bd. 4: Kolostomie – Orion; Bd. 5: Orissa – Setzlatte; Bd. 6: Setzling – Zz. Verlag Herder, Freiburg / Basel / Wien 1965–1968. Subskriptionspreis je Band geb. in Leinen DM 64,–, in Halbleder DM 74,–.

Eine Würdigung, wie sie dieses 6bändige Nachschlagewerk von der inhaltlichen wie von der technischen Seite her verdienen würde, läßt sich im Rahmen unserer Zeitschrift nur andeuten (von den unter dem Titel „Wissen im Überblick" vorgesehenen Zusatzbänden „Die Natur", „Das Leben", „Der Mensch" und „Die Technik" ist der erste auch bereits erschienen). Was hier mit modernsten Mitteln und nach dem neuesten Stand durch Vollständigkeit des Stoffes, Klarheit der Darstellung und bildliche Veranschaulichung dem Benutzer zur wissensmäßigen Erläuterung und Bereicherung geboten wird, dürfte auf dieser hohen Ebene bisher kaum in einem Lexikon mittleren Umfangs erreicht sein. Die stattliche Zahl von 130 000 Stichwörtern wird durch 9 000 Textabbildungen, 300 farbige Tafeln und Landkarten, über 100 Schwarz-Weiß-Tafeln sowie durch eine große Zahl von der Erklärung dienenden Zeichnungen vervollständigt. Eine schon auf das Jahr 1827 zurückgehende lexikographische Erfahrung des Herder-Verlages trägt hier ihre reichen Früchte.

Den Leser unserer Zeitschrift wird nun aber vor allem interessieren, in welchem Maße und Geiste ökumenische Entwicklungen, Begriffe und Namen in einem solchen ebenso komprimierten wie zeitgemäßen Lexikon behandelt worden sind. Man wird sich dabei vergegenwärtigen müssen, daß an ein Lexikon begrenzten Umfangs im Rahmen seiner Gesamtkonzeption nur begrenzte Ansprüche in dieser Hinsicht gestellt zu werden vermögen. Andererseits ist im Auge zu behalten, daß auch und gerade dem gebildeten „Normalverbraucher" keine Spezialwerke zur Verfügung stehen, sondern er auf ein Nachschlagewerk allgemeiner Art wie etwa des vorliegenden angewiesen sein wird.

Uns will scheinen, daß die Redaktion aufs Ganze gesehen eine vorbildliche Auswahl getroffen hat, sowohl was die Vollständigkeit der Stichwörter wie auch die Exaktheit der Angaben betrifft. Es ist selbstverständlich, daß wir uns hier nur auf einige Beispiele beschränken können, wobei kritische Anmerkungen im Blick auf eine spätere Neuauflage keineswegs verschwiegen werden sollen.

Die Begriffe Ökumene, „Ökumenik" (E. Benz), ökumenisch und ökumenische Bewegung machen den Anfang, wobei im letztgenannten Artikel der falsche Eindruck erweckt wird, als handele es sich um „evangelische Einigungsbestrebungen", während doch von den Anglikanern und Orthodoxen zunächst sogar stärkere Impulse ausgegangen sind als von den im engeren Sinne „evangelischen" Kirchen. Auch die Wurzeln und Gliederungen der ökumenischen Bewegung wie Life and Work, Faith and Order, Internationaler Missionsrat, Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten, Kommis-

sion für Weltmission und Evangelisation usw. werden gesondert aufgeführt.

Unter „Weltrat der Kirchen" ist bedauerlicherweise die Basis des Ökumenischen Rates fehlerhaft wiedergegeben. Vollzählig genannt sind die Weltkirchenkonferenzen einschl. Uppsala. Die großen Weltbünde, Denominationen und Gruppierungen werden sachgemäß und übersichtlich dargestellt (z. B. Lutherischer Weltbund, Reformierter Weltbund, Lambethkonferenzen, Orthodoxe, Anglikaner, Lutheraner, Reformierte, Methodisten, Baptisten usw. bis hin zu den Missouriern, der Evangelischen Allianz und dem Fundamentalismus). Auch die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland ist nicht ausgelassen, wohl aber die 1947 gegründete Ökumenische Centrale in Frankfurt/M. als gemeinsames Studien- und Forschungszentrum der deutschen Landes- und Freikirchen sowie der altkatholischen Kirche (die übrigens auch von Anfang an zur Arbeitsgemeinschaft gehört hat!). Weiter vermißt man die Erwähnung der seit Jahrzehnten die ökumenische Bewegung wesentlich mittragenden und -fördernden Gleichfalls wären die Konferenz Europäischer Kirchen und Christlicher Kirchen und die Prager Christliche Friedenskonferenz, die beide in der Ökumene des letzten Jahrzehnts eine erhebliche Bedeutung gewonnen haben (auch der Artikel „Friedensbewegung" läßt übrigens ökumenische Friedensorganisationen wie den „Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen" und den „Internationalen Versöhnungsbund" aus), der Erwähnung wert gewesen – ebenso wie die von Abbé Couturier schon vor dem ersten Weltkrieg ins Leben gerufene und 1920 von der Gesamtökumene übernommene Gebetswoche für die Einheit der Christen, die sich neben und eben schon lange vor der Una-Sancta-Bewegung als die stärkste Brücke der Annäherung zwischen der Kirche Roms und den nichtrömischen Kirchen erwies.

Konfessionelle Kirchen- und Dogmengeschichte älterer und neuerer Zeit (von der „Erlanger Schule" bis zur „Dialektischen Theologie"!) kommen zu ihrem Recht. Besonders hervorgehoben zu werden verdient die Tatsache, daß in den systematischen Artikeln wie Taufe, Abendmahl, Abendmahlsgemeinschaft, Kirche, Marienverehrung, Mission usw. auch die Standpunkte der anderen Konfessionen jeweils in sorgfältig abgewogener Prägnanz verzeichnet werden, so daß der Benutzer in aller gebotenen Kürze ein objektives Bild erhält (wobei in diesem Zusammenhang auf das nützliche Literaturverzeichnis am Ende von Band 6 verwiesen sei).

Groß ist schließlich die Zahl ökumenischer Persönlichkeiten, die das Lexikon in seine Spalten aufgenommen hat (u. a. Fry, Heiler, Hromadka, Lilje, Michelfelder, Mott, Niemöller, Siegmund-Schultze, W. Stählin, Visser 't Hooft).

Alles zusammengenommen zeugt die Einbeziehung der Ökumene in den „Neuen Herder" von dem Geist des II. Vaticanums, der auch dieses „profane" Lexikon in einer so ermutigenden Weise durchzieht und prägt, daß man es nicht allein um seines hervorragenden Inhalts und seines geistigen Ranges, sondern auch um der Weite seiner Gesinnung willen nur vorbehaltlos empfehlen kann.

Kg.

JAHRBÜCHER

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1966. Herausgegeben von Joachim Beckmann. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1968. 460 Seiten. Leinen DM 48,–.

Neben den üblichen Berichten zur kirchlichen Zeitgeschichte von Gottfried Niemeier und Erwin Wilkens liegt die Besonderheit des Jahrbuchs diesmal auf der

umfassenden Rechenschaftsablage „Drei Jahre ‚Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Weltmission'", verfaßt von ihrem Generalsekretär Heinrich Lohmann (erschienen auch als Sonderdruck in der Schriftenreihe „Weltmission heute", Heft 35/36, Ev. Missionsverlag, Stuttgart, DM 3,80). Daran kann man die „schrittweise Annäherung" an das Ziel der „Integration von Kirche und Mission" auch in den deutschen Kirchen ablesen, was freilich „wesentlich ein Prozeß innerer Art" und nicht „mit organisatorischen Maßnahmen allein" zu erreichen ist (S. 379).

Der Band enthält außerdem eine interessante Untersuchung von Kurt v. Raben „Zur Nachwuchsfrage beim Pfarrerstand", die zu dem Ergebnis kommt, „daß eine Verminderung des gegenwärtigen Gesamtbestandes aller Voraussicht nach nicht zu erwarten ist" (S. 399). Die übliche „Kirchliche Statistik" bildet den Abschluß.

Kg.

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. (In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut herausgegeben von Robert Stupperich, Band 11–1968.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968. 205 Seiten. Leinen DM 17,80.

Die bewährte Mischung von geschichtlichen Forschungen und aktuellen Fragestellungen kennzeichnet den Inhalt auch dieses Bandes, mit dem das Jahrbuch das zweite Jahrzehnt seines Erscheinens beginnt. Unter den Hauptbeiträgen seien hervorgehoben: Robert Stupperich „Die Kirche des Alten Rußland in ihrer nationalen Eigenart", Peter Hauptmann „Die Orthodoxe Kirche auf ihren Wegen ins tschechische Volkstum", Toomas Pöld „Protestantische Bibelübersetzungen in Nordosteuropa" und Mihály Bucsay „Reformierte Kirche und reformierte Frömmigkeit im heutigen Ungarn" (ein Artikel, den man sich freilich wesentlich ausführlicher gewünscht hätte). Eine Fundgrube konzentrierter Information ist wie immer die Chronik des kirchlichen Lebens in Osteuropa und Griechenland 1966/67. Die abschließenden Buchbesprechungen lassen den Leser die Fühlung mit der einschlägigen Fachliteratur halten. Alles in allem ein verheißungsvoller Auftakt für die Arbeit des Ostkircheninstituts im zweiten Dezennium seines Bestehens!

Kg.

Oekumenica. Jahrbuch für ökumenische Forschung 1968. (Herausgegeben vom Institut für Ökumenische Forschung Straßburg durch Friedrich Wilhelm Kantzenbach und Vilmos Vajta.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Augsburg Publishing House, Minneapolis, Minn., Editions Delachaux et Niestlé, Neuchâtel. 362 Seiten. Leinen DM 38,–.

Das Jahrbuch des Ökumenischen Instituts in Straßburg erscheint nun schon zum dritten Male und hat seinen Platz in der ökumenischen Literatur gewonnen. Es ist diesmal dem Präsidenten der Stiftung für ökumenische Forschungen, Landesbischof D. Dietzfelbinger, anläßlich seines Geburtstages gewidmet. Der Präsident des Lutherischen Weltbundes, Dr. Schiotz, schreibt in seinem Grußwort, daß die Vollversammlung in Minneapolis nicht gerade begeistert gewesen war, als sie jene Stiftung beschloß. Aber inzwischen hat sich herausgestellt, wie wichtig dieser Beschluß war und wie stark die Straßburger Arbeiten in das ökumenische Gespräch hineinwirken.

Auch dieser Band gibt davon Zeugnis. Die Thematik der in ihm vereinigten 13 Beiträge konzentriert sich auf Fragen der Reform der Kirche, wobei durch einzelne Beiträge versucht wird, historische Bezüge herzustellen. Gerade an den historischen Beiträgen zeigt sich, daß hier nicht nur an und für sich geforscht wird, sondern daß die Durchdringung der Vergangenheit auch der Erhellung der Gegenwart dient.

Da die Autoren verschiedenen Konfessionen angehören, zeigt der Band auch in dieser Hinsicht die Spannweite des ökumenischen Gesprächs. Das Jahrbuch gibt einen Eindruck, wie ökumenischer Dialog nicht nur in der Öffentlichkeit ökumenischer Versammlungen, sondern auch in der Zurückgezogenheit wissenschaftlichen Gesprächs geschieht.

Hans Weißgerber

Jahrbuch Evangelischer Mission 1968. Verlag der Deutschen Evangelischen Missions-Hilfe. Kart. DM 3,–.

Verglichen mit Jahrbüchern anderer kirchlicher Einrichtungen und Arbeitszweige führt das „Jahrbuch Evangelischer Mission" ein unverdientes Schattendasein. Auch der jetzt vorliegende Band für 1968 bietet wiederum beachtliche Beiträge, diesmal neun an der Zahl, unter dem verbindenden Thema „Dialog mit Menschen anderen Glaubens", vor allem auf regionaler Ebene. Am Anfang steht die übliche „Rundschau über die Arbeit Deutscher Evangelischer Mission" von Niels-Peter Moritzen. Literaturschau, Statistiken und Anschriften bilden den Abschluß.

Kg.

ÖKUMENISCHE PERSÖNLICHKEITEN

Bernhard Ohse, Der Patriarch. Athenagoras I. von Konstantinopel, ein ökumenischer Visionär. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen / Fr. Pustet, Regensburg 1968. 236 Seiten mit 24 Bildtafeln, Leinen DM 16,80.

Die erste Biographie des großen epochemachenden orthodoxen Ökumenikers, Patriarch Athenagoras I. von Konstantinopel, des Ehrenprimas der orthodoxen Christenheit – der als 83jähriger soeben sein 20jähriges Amtsjubiläum feierte –, gestaltet aus Interviews mit dem und über den Patriarchen, dessen Name dem Reporter alle Türen und Münder öffnete von Papst Paul VI. und Dr. Visser 't Hooft bis zum Istanbuler Taxischauffeur.

Die lebhafte Darstellung ist vor den knapp skizzierten Hintergrund des Gesamtphänomens der 14häuptigen Kirche des Ostens gestellt und gipfelt in einer Diskussion über Athenagoras' Leitmotiv, die „christliche Internationale", die sich im „Dialog der Liebe um die Hl. Eucharistie sammelt wie die Artus-Ritter um den hl. Gral" (Richard Wagners Parzival). Das Ganze ist charakterisiert durch vorzügliche Auffassungsgabe und eine christlich bestimmte, gesund abwägende Urteilskraft: eine wertvolle und aktuelle Ergänzung zu dem auch zitierten, umfassenderen Buch von F.-W. *Fernau,* „Patriarchen am Goldenen Horn" (1967, s. ÖR 1/1968), an dessen klarem Blick Verf. sich offenbar geschult hat. (Einige sekundäre Schiefheiten: die Alternative „Liberaler" oder „Pietist", S. 58, paßt weder-noch auf den traditionsbewußten orthodoxen Ökumeniker und Mystiker Athenagoras; die griechische Zoe-Bewegung ist antithetisch verzeichnet, S. 59 und 81; der untheologische Athos, S. 77, hat vielmehr die Hochblüte der byzantinischen Theologie hervorgebracht; die „Kronen", welche Patriarchen und Geistliche im orthodoxen Gottesdienst tragen, sind nicht das Erbe des untergegangenen Kaisertums, S. 139, sie entsprechen den Kronen der 24 Ältesten/Presbyter (Offb. Joh. 4, 4) und sind parallel zum byzantinischen Kaiserornat entwickelt; der Vertiefung bedarf besonders das Kapitel „Wittenberg", S. 195 ff.)

Neueste Statistik, gut ausgewählte, knappe Dokumentation und Bibliographie, charakteristische Fotos. Kein Theologenwerk, aber ein nützliches ökumenisches Lese- und Studienbuch für weiteste Kreise.

Hildegard Schaeder

Heinrich Grüber, Erinnerungen aus sieben Jahrzehnten. Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln/Berlin 1968. 429 Seiten. Leinen DM 20,–.

Zu den Namen, die in dunkelsten Zeiten nationalsozialistischer Verfolgung für ungezählte Menschen jüdischer Abstammung Hoffnung und Hilfe bedeuteten und darum heute noch in aller Welt mit Dankbarkeit genannt werden, gehört Heinrich Grüber. Was das „Büro Grüber" in jenen Jahren unter Einsatz von Leib und Leben geleistet hat, wird in dieser fesselnd geschriebenen Autobiographie unserer schnellebigen Zeit wieder ins Gedächtnis gerufen. Aber mit dem Namen des Autors verbindet sich auch noch eine andere Tätigkeit, die mittlerweile in gleicher Weise in die Kirchengeschichte eingegangen ist: seine Funktion als Beauftragter der EKD bei der Regierung der DDR in den Jahren 1949–1958. Auch hier erfährt der Leser eine Fülle aufschlußreicher Einzelheiten, lernt bisher verborgen gebliebene Hintergründe kennen und begegnet namhaften zeitgenössischen Persönlichkeiten aus Kirche und Politik. Das allein macht dieses Buch zu einer überaus interessanten Lektüre, zumal die beiden Schwerpunkte der Wirksamkeit Heinrich Grübers eingebettet sind in ein reich bewegtes Leben, das den Verfasser von der Vierländerecke bei Aachen schließlich nach Berlin führte, ihn im Pfarramt wie in der kirchlichen Sozialarbeit sich bewähren und im Konzentrationslager wie in der öffentlichen Verantwortung seinen Mann stehen ließ. Mag auch die eigene Rolle gelegentlich gar zu überbetont erscheinen, manches Urteil zu kurzschlüssig gefällt und die eine oder andere Ungenauigkeit unterlaufen sein, so hat doch Heinrich Grüber sein Leben unter dem Gesichtspunkt gesehen und als Gottes Führung hingenommen – wie er einmal zu Albert Schweitzer sagte –, „daß wir nur auf diesem Weg den Menschen finden konnten, der ‚unter die Räuber gefallen' ist, den hilfsbedürftigen Menschen" (S. 422). Als ein aus solchem Glaubensgehorsam gelebtes Tatzeugnis ist es damit über den persönlichen und zeitgeschichtlichen Rahmen hinaus zu einem zeichenhaften Beispiel christlicher Existenz in unserem unruhigen und verwirrten Jahrhundert geworden.

Kg.

ÖKUMENE IM UNTERRICHT

Alfred Läpple (Hrsg.), Kirchengeschichte in Längsschnitten. Kösel-Verlag, München 1968. 256 Seiten. Leinen DM 24,–.

„Um dem (katholischen) kirchengeschichtlichen Unterricht der gymnasialen Oberstufe neue Impulse zu geben, erscheint erstmals diese Kirchengeschichte mit acht thematischen Längsschnitten. – Um zu einer dokumentarischen Auseinandersetzung und gleichzeitig zum selbständigen, wissenschaftlichen Arbeiten anzuleiten, wurde in den Anmerkungen immer wieder hingewiesen auf die umfangreiche Quellensammlung von Alfred Läpple, Kirchengeschichte in Dokumenten" (Vorwort). Unter diesen Gesichtspunkten haben 6 Verfasser insgesamt 8 Themenkreise dargestellt: Geschichte der Päpste – Missionsgeschichte – Kirche und Staat – Geschichte der Konzilien – Die Einheit der Kirche Christi in der Geschichte – Geschichte der Orden – Theologie und Frömmigkeit – Christliche Kunst.

Der beschränkte Raum zwingt vielfach zu starker Zusammenfassung; eine gewisse Ausnahme bilden nur die Abschnitte „Missionsgeschichte" und „Geschichte der Orden", in denen stärker auf Einzelheiten eingegangen wird. Alle übrigen Kapitel beschränken sich im wesentlichen auf eine Aufreihung von Daten, Namen und Geschehnissen, die hin und wieder durch kurze Zitate oder knappe graphische Darstellungen, Tabellen usw. ergänzt werden.

Da das Buch für die Hand der Schüler gedacht ist, fragt man sich freilich, ob eine solche gedrängte Aufreihung wirklich hilfreich für den Schüler sein kann: der weitgehende Verzicht auf die Verklamme-

rung mit der Geistes- und Theologiegeschichte, die Beschränkung in den meisten Fällen auf die innerkatholischen Bezüge verursachen eine Engführung der Themen, durch die das Buch im Unterricht nur kompendienhafte Bedeutung haben kann (z. B. ist das Verhältnis von Kirche–Staat ausschließlich unter juristischen Gesichtspunkten dargestellt), ohne zu einer fruchtbaren Frage- und Erkenntnishaltung anzuregen.

Bedauerlich ist die oberflächliche und z. T. sachlich falsche Darstellung der Reformation im Kapitel „Die Einheit der Kirche Christi in der Geschichte". Nach dem kurzen Urteil über Luther: „Aus seinem persönlichen Erleben schafft er ein allgemein gültiges Interpretationsprinzip für das Verständnis der Heiligen Schrift" (S. 143), wird unter diesem Gesichtspunkt des subjektiven Ansatzes dann auch Thomas Müntzer als „Lutheranhänger" dargestellt und am Wirken der Zwickauer Propheten die Problematik des „im Wort Gottes gefangenen Gewissens und seiner Autonomie" aufgezeigt (S. 144 f.) Ebensowenig sind eine Reihe von Sachinformationen richtig, z. B. daß sich die Calvinisten „im Unterschied zu den evangelischen Christen" reformiert nennen; sowie daß in einigen deutschen Landeskirchen es zur Union der Calvinisten mit den Lutheranern kam „in Gestalt einer evangelisch-reformierten Kirche" (S. 147).

Als Unterrichtsbuch – gar als Grundlage eines gemeinsamen evangelischen und katholischen Gesprächs im Religionsunterricht – erscheint das Werk wenig oder gar nicht geeignet. Sehr erwünscht wäre freilich ein Unterrichtswerk, das einen Teil der genannten Themenkreise – evtl. noch um einige erweitert – anhand von exemplarischen Texten an den Knotenpunkten der Geschichte darstellen würde, um von dort aus Verbindungslinien aufzuzeigen, nicht nur im Bereich des eigentlichen Themas, sondern in die ganze Breite der Geistes-, Theologie- und Profangeschichte hinein. Wenn es gelänge, ein solches Werk in wirklich ökumenischem Geist zu verfassen, besäßen wir die notwendige Grundlage für gemeinsame Gespräche in den Klassen der gymnasialen Oberstufe.

Hans-Martin Thelemann

Heinz Vonhoff, Die Geschichte der Kirche im Unterricht der Schule. Chr. Kaiser Verlag, München 1966. 154 Seiten. Leinen DM 13,50.

Dieses Buch mit dem Untertitel „Handreichung für Religionslehrer an Volksschulen und Realschulen" verzichtet ausdrücklich auf eine Diskussion der theologischen Grundlegung des kirchengeschichtlichen Unterrichts; vielmehr stehen didaktische und unterrichtspraktische Fragen ganz im Vordergrund, die in 6 Abschnitten dargestellt werden: Die Methode und ihre Hilfsmittel – Heimatkundliche Kirchengeschichte – Einführung in die Kirchengeschichte – Kirchengeschichtliche Längsschnitte – Kirchengeschichtliche Querschnitte – Kirchliche Zeitgeschichte. 8 exemplarische Stundenbilder, in denen der Verfasser an konkreten Modellen zeigt, wie er sich die Durchführung seiner Konzeption vorstellt, runden den darstellenden Teil ab. Umfangreiche Angaben über Filme, Lichtbildreihen, Tonbänder, Schallplatten, sowie Zeittafeln beschließen das Buch, das darüber hinaus in jedem Kapitel reichliche Literaturangaben zur eigenen Weiterarbeit, graphische Darstellungen und Tabellen sowie viele hilfreiche Hinweise auf für den Unterricht wesentliche Fakten und biblische Bezüge enthält. Man spürt auf jeder Seite sehr deutlich, daß der Verfasser ein erfahrener Praktiker ist, der in diesem Buch seine eigenen Überlegungen, Erkenntnisse und Erfahrungen anderen zugänglich machen möchte.

Das Hauptinteresse des Verfassers und damit das Schwergewicht des Buches liegt auf der Herausarbeitung von 5 kirchen-

geschichtlichen Längsschnitten: Missionsgeschichte – Diakoniegeschichte – Geschichte der verfolgten Kirche: Märtyrergeschichte – Geschichte der gottesdienstlichen Gemeinde – Geschichte der kirchlichen Reformbewegung. Sachlich trifft der Verfasser damit wesentliche Themen der Kirchengeschichte für den Religionsunterricht; indem er nicht ein lückenloses Geschichtsbild innerhalb dieser Längsschnitte anstrebt, sondern an exemplarischen Stoffen den Zugang zu diesen kirchengeschichtlichen Themen eröffnen möchte, die im Wege weiterführender Orientierung ergänzt werden sollen, gewinnt er einen didaktisch praktikablen Ansatz. Unglücklich jedoch erscheint dagegen der biblisch orientierte Ansatz dieser Längsschnitte, die der Verfasser alle aus Apostelgeschichte Kap. 1–12 heraus zu entwickeln versucht. Dadurch entsteht eine Engführung, die die Verflechtung mit den zeitgeschichtlichen, kulturellen, geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten stark in den Hintergrund treten läßt. Daß der Verfasser selbst dies nicht unbedingt beabsichtigt, zeigen seine leider nur sehr kurzen Ausführungen über die kirchengeschichtlichen Querschnitte. Dennoch dürfte der didaktische Ansatz, der konsequent von der Gegenwart der Kirche aus historisch und kritisch in Längsschnitten zurückfragt, der Fragestellung des Schülers angemessener sein. Es würde dann auch nicht nur ein kurzes Stundenbild über das Thema „Einführung in die Geschichte der Ökumene" enthalten sein, sondern ohne Zweifel auch ein notwendiger Längsschnitt über die Einheit der Kirche und die Vielzahl der Kirchen erforderlich werden. – Doch insgesamt ein hilfreiches Buch, das vielfache Anregungen zu geben vermag.

Hans-Martin Thelemann

Orthodoxer Katechismus. Mit dem Segen Seiner Hochheiligkeit, des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. Herausgegeben von Archimandrit Joh. Peterfalvy. P. und V. Kreger, München 1968. 135 Seiten.

Eine verkürzte und z. T. verbesserte Fassung des von V. Kreger 1948 hg. „Orthodoxen Handbuches", dessen Weitererscheinen s. Zt. wegen berechtigter sachlicher Beanstandungen eingestellt wurde. Die 5 „Teile": „Glaubenslehre – Sakramente – Christliches Leben – Gebet – Gottesdienst" sind soweit tunlich in Frage und Antwort gefaßt.

Die fundamentalistisch-schulmeisterliche Haltung ist nicht vor platten, z. T. auch schiefen Gedanken und Ausdrucksformen geschützt, z. B. 1. Frage und Antwort zu den 10 Geboten: „Wie legt die christliche Lehre das 1. Gebot aus? – Daß Gott immer an die erste Stelle gesetzt werden soll." Das Vater-Unser ist leider nicht in der Fassung gegeben, auf die sich die beiden anderen Konfessionen in Deutschland geeinigt haben. Das beigegebene Anschauungsmaterial wendet sich hauptsächlich an orthodoxe Russen; in der Erläuterung zur Eucharistie wird behauptet, die Griechische Kirche habe die Epiklese nicht (S. 126); das Einleitungskapitel „Grundbegriffe" ist leicht vulgärkatholisch-scholastisch überfremdet.

Wer sich durch solche Mängel nicht anfechten läßt, findet dennoch auf engem Raum vielerlei Wissenswertes und auch Beherzigenswertes. Als Muster für weitere Verbesserungen in kommenden Auflagen sei auf das wertvolle Pariser orthodoxe Religionslehrbuch in russischer Sprache „Zakon boshij, YMCA Press" hingewiesen, das auch in Deutschland im russischen orthodoxen Religionsunterricht benutzt wird.

Die seit zwei Jahrzehnten angemeldete Aufgabe, einen Katechismus zu schaffen, auf den sich die orthodoxen Diasporachristen in Deutschland einigen könnten, ist noch nicht erfüllt.

Hildegard Schaeder

Nachwort der Schriftleitung

Mit diesem Heft schließen wir die Berichterstattung über Uppsala im engeren Sinne ab. Ernst Lange greift in seinem Beitrag noch einmal die Problematik von Sektion V (Gottesdienst) auf, die uns in der bisherigen Diskussion ein wenig zu kurz gekommen zu sein scheint. Otmar Schulz hat sich der nicht leichten Mühe unterzogen, das Fazit aus dem Echo der Presse-, Rundfunk- und Fernsehkommentare zu ziehen, die Uppsala begleiteten oder folgten. Günter Jacob berichtet über die Aufnahme, die Uppsala in den Kirchen der DDR gefunden hat, und löst damit Überlegungen aus, die auch im Westen Beachtung verdienten, um die ökumenischen Perspektiven vor Verengung und Einseitigkeit zu bewahren.

Einen ersten Schritt auf die in Uppsala beschlossene Humanum-Studie zu unternimmt die Untersuchung von Paul Verghese, die gerade um mancher ihrer herausfordernden theologischen Thesen willen einen anregenden „Einstieg" in die jetzt anlaufende Diskussion zu bieten vermag. Und wenn man die Anstöße von Uppsala im Blick auf die Erneuerung von Kirche und Gemeinde ernst genommen hat, wird man den Artikel von Rüdiger Reitz über konkrete Ansätze der Kirchenreform in den USA nicht distanziert zur Kenntnis nehmen können, sondern auf die eigene Situation beziehen müssen.

Über die Ansprachen von W. A. Visser 't Hooft und Hans Küng bei der Trauerfeier für Karl Barth ist oben schon einiges gesagt. Wir glaubten aber auch, dem heimgegangenen Kardinal August Bea eine Würdigung schuldig zu sein, die die Tiefen seines Wesens und Wirkens ausleuchtet, aus denen seine ökumenische Verantwortung erwuchs. August Hasler, einer seiner jungen Mitarbeiter im Einheitssekretariat, hat uns freundlicherweise diesen Dienst getan.

Ein Wort des Dankes darf an dieser Stelle nicht fehlen – nicht nur an diejenigen, die uns mit ihren Erfahrungen und ihrem Fachwissen geholfen haben, unsere Leserschaft so sorgfältig auf Uppsala vorzubereiten und später darüber so gründlich und weiterführend zu informieren, sondern auch an kirchliche Stellen, die es uns ermöglichten, die Hefte des letzten Jahres in einem Umfange erscheinen zu lassen, der durch die Bezugsgelder nicht entfernt hätte gedeckt werden können. Wir werden uns in Zukunft wieder mehr „nach der Decke strecken" müssen, um nicht in die „roten Zahlen" zu geraten, – es sei denn, daß wir durch freundliche Spenden in die Lage versetzt werden, unseren Dienst ökumenischer Information in jener Breite und Weite fortzusetzen, wie wir es im Interesse unserer Leser gerne tun würden und diese es auch sicher begrüßen würden. Außerdem würden wir durch solche zusätzlichen Gaben in die Lage versetzt, unsere Zeitschrift in größerer Zahl in jene Kirchen zu schicken, die zu einem Bezug aus währungstechnischen Gründen nicht in der Lage sind. Wünsche dieser Art werden an uns in einem Maße herangetragen, das wir aus eigener Kraft nicht zu erfüllen vermögen. Unsere Konten, auf die wir gegebenenfalls freundliche Spenden einzuzahlen bitten, lauten: Girokonto Stadtsparkasse Frankfurt/M. 66–30969; PS: Frankfurt/M. Nr. 119910, OKR Dr. H. Krüger, Sonderkonto: Ökumenische Centrale.

Nachzutragen bleibt die Mitteilung, daß die *„Ökumenische Diskussion"*, das bisherige Organ der Genfer Studienarbeit, sein Erscheinen mit Beginn dieses Jahres eingestellt hat. Nur die englische Ausgabe *„Study Encounter"* wird fortgesetzt, aus der in Zukunft die wichtigsten Beiträge von uns oder von anderen deutschen kirchlichen Zeitschriften übernommen werden sollen (so stammt der in dieser Nummer enthaltene Beitrag von Paul Verghese aus *„Study Encounter"* Nr. 1/1969).

Am Schluß sei ein Hinweis von P. Laurenz Volken mitgeteilt, daß ihm in seinem Artikel im Uppsala-Heft (Nr. 1/1969) bei der Aufzählung der Abschnitte von Sektion I zwei kleine Fehler unterlaufen seien: Auf S. 32 muß es in Zeile 11 von unten 19 (statt 29) und in Zeile 7 von unten 23–24 (statt 13–14) heißen. Wir bitten um entsprechende Berichtigung.

Gerade bei Redaktionsschluß erfahren wir soeben mit Freude und Dankbarkeit, daß Prof. Dr. *Heinrich Fries*, der Leiter des Institutes für Ökumenische Theologie der Universität München mit Genehmigung seiner Eminenz Lorenz Kardinal Jaeger sich bereiterklärt hat, als römisch-katholisches Mitglied in den Herausgeberkreis unserer Zeitschrift einzutreten. Damit kommt in unserer Zeitschrift jetzt auch äußerlich die Spannweite zum Ausdruck, die das ökumenische Gespräch heute umfaßt.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Pastor Dr. Armin Boyens, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Dekan Friedrich Epting, 74 Tübingen, Neckarhalde 27 / Pfarrer i. R. Dr. Adolf Freudenberg, 6368 Bad Vilbel-Heilsberg, Friedensstr. 19 / Dr. Reinhard Frieling, 614 Bensheim, Postfach 82 / Dr. Günther Gaßmann, Institut für ökumenische Forschung, 8 rue Gustave-Klotz, F–67 Straßburg / Prof. D. Dr. Günther Harder, 1 Berlin 37, Fischerhüttenstr. 24 / P. Dr. August Hasler, Sekretariat für die Einheit der Christen, Vatikanstadt / Herr Karl-Heinz Heß, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Generalsuperintendent D. Günter Jacob, 75 Cottbus, Seminarstr. 26 / Prof. Dr. Hans Küng, 74 Tübingen, Gartenstraße 103 / Prof. Dr. Werner Küppers, 53 Bonn, Arndtstr. 23 / Pfarrer Ernst Lange, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Frau Hildegard Leuze, 712 Bietigheim, Berliner Str. 8 / Kirchenrat Dr. Reinhard Mumm, 8 München 2, Meiserstr. 13 / Oberpfarrer D. Rudolf Pfisterer, 717 Schwäb. Hall, Breslauer Weg 42 / Missionsdirektor Fritz Raaflaub, CH 4000 Basel, Missionsstr. 21 / Pfarrer Rüdiger Reitz, 6078 Neu Isenburg 2, Meisenstr. 4 / Prof. Dr. Trutz Rendtorff, 8 München 71, Linastr. 3 / OKR Dr. Hermann Ringeling, 2 Hamburg 1, Bugenhagenstr. 21 / Pfarrer Hans Rücker, 7333 Ebersbach a. d. Fils, Büchenbronner Str. 34 / Prof. Dr. Hildegard Schaeder, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Herr Wilhelm Schmidt, Deutschlandfunk, 5 Köln-Marienburg, Lindenallee 7 / Pastor Otmar Schulz, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Pfarrer Hans-Martin Thelemann, 6 Frankfurt/Main, Parkstr. 14 / Rev. Father Paul Verghese, Syrian Orthodox Theological Seminary, Kottayam, Indien / Pfarrer Dr. W. A. Visser 't Hooft, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Pfarrer Dr. Hans Weißgerber, Evangelische Akademie, 3055 Loccum.

Gotteslob

Ein Sing- und Betbüchlein für Kindergarten,
Haus und Schule
Herausgegeben von Jörg Erb

132 S., kart. mit buntem Umschlag, 8,40 DM,
ab 10 Expl. 7,80 DM, ab 25 Expl. 7,20 DM

Diese vierte Auflage des weitverbreiteten Büchleins ist ein ganz neues Buch geworden: Das bewährte Gut an Liedern und Gebeten ist zwar beibehalten, aber um viele neue Texte und Melodien ergänzt. So sind achtzig der hundertundsechzehn Weisen neu. Texte und Weisen sind dem kindlichen Verständnis angepaßt und sind aus dem Umgang mit Kindern erwachsen. Neu sind die zahlreichen Begleitmodelle für Orffsches Instrumentarium, aber auch für alle möglichen anderen Instrumente. Einige wenige Psalmen mit Wechselgesängen führen in Neuland. Wer braucht das Büchlein? Alle, die mit Kindern singen und beten wollen. Inhalt: Gott loben, das ist unser Amt / Am Morgen / Mein Herz ist bereit / Gottes Segen auf deinen Wegen / Gottes Welt / Das Jahr des Herrn / Unser täglich Brot / Am Abend / Psalmgebet und Wechselgesänge / Über einem Kinde.

JOHANNES STAUDA VERLAG · KASSEL-WILHELMSHÖHE

H. GREEVEN
J. RATZINGER
R. SCHNACKENBURG
H.-D. WENDLAND

Theologie der Ehe

Mit einem Vorwort von Kardinal Lorenz Jaeger und Bischof Wilhelm Stählin
Hrsg. Reinhard Mumm

Aus dem Inhalt: Heinrich Greeven (ev.): Die Ehe nach dem Neuen Testament / Joseph Ratzinger (kath.): Zur Theologie der Ehe / Rudolf Schnackenburg (kath.): Die Ehe nach dem Neuen Testament / Heinz-Dietrich Wendland (ev.): Zur Soziologie der Ehe.
Mit diesem Band legt der „Ökumenische Arbeitskreis katholischer und evangelischer Theologen" zum ersten Mal die Vorträge einer seiner Tagungen geschlossen der Öffentlichkeit vor.
Im Gemeinschaftsverlag mit Fr. Pustet, Regensburg. *1969. Etwa 210 Seiten, kartoniert etwa 10,80 DM*

H.-D. WENDLAND

Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft

Arbeiten aus dem Mitarbeiter- und Freundeskreis des Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaft an der Universität Münster

Die Aufsätze, die sich teils mit Grundsatzfragen befassen, teils historische und systematische Einzelstudien darstellen oder den Bereich der kirchlichen Praxis tangieren, wollen zur Fortentwicklung der christlichen Sozialethik beitragen, die besonders bei ökumenischen Fragen durch das II. Vatikanische Konzil und durch die Genfer Konferenz „Kirche und Gesellschaft" des Oekumenischen Rates der Kirchen neue Impulse empfangen hat.
1969. 320 Seiten, Leinen etwa 42,— DM

REINHARD FRIELING

Uppsala 1968

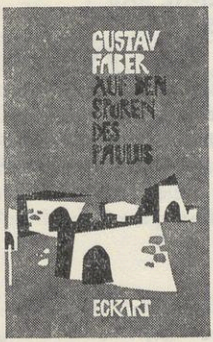
Erneuerung der Welt?

Ergebnis der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala vom 4. bis 19. Juli 1968

Das Buch bietet besondere Vorzüge durch die mit Stichworten stark gegliederte, übersichtliche Darstellung. Reinhard Frieling gibt eine Übersicht der drei großen Hauptthemen: ‚Die Erneuerung der Welt als theologisches Problem' / ‚Die Erneuerung der Menschheit zu einer gerechten Gesellschaft' / ‚Die Erneuerung der Christenheit zu der einen Kirche'.
(Bensheimer Hefte 37) 1969. kart. 4,80 DM

VANDENHOECK & RUPRECHT
IN GÖTTINGEN UND ZÜRICH

Bücher – Geschenke zur Konfirmation



156 S., Leinen, DM 9,80

Mit der Apostelgeschichte als „Reiseführer" legte Gustav Faber die 20 000 Kilometer der paulinischen Reisewege zurück. Ein Bericht, der nicht nur fesselt, sondern dem Leser weit mehr gibt als nur gute Unterhaltung.

176 Seiten, Linson, DM 8,–

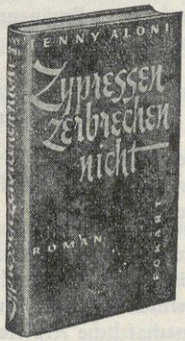
Manchem Nichtberliner mag die Stadt heute in ziemlich weiter Ferne liegen – in den Notizen, Erinnerungen, Gedichten, Reden und Aufsätzen von 25 Schriftstellern unserer Tage rückt plötzlich dieses ferne Berlin sehr nahe – herznahe, hautnahe!

372 S., Leinen, DM 16,80

Menschen und ihre Schicksale, das Zusammenwachsen zur wirklichen Einheit im jungen Staat vermitteln ein besonders anschauliches Bild von dem Leben in Israel, wo sich das Junge, Neue durchsetzt.

380 S., kart., DM 6,80

Christlicher Humor quer durch Deutschland – eine Freude für jedermann.



252 S., Leinen, DM 12,80

Schicksal einer jungen deutschen Jüdin, der es noch 1939 gelingt, nach Israel zu emigrieren.

ECKART-VERLAG · 581 WITTEN · POSTFACH 1865

Michael Schmaus **Der Glaube der Kirche**

Handbuch katholischer Dogmatik in zwei Bänden

Band 1: 792 Seiten, Leinen DM 48,–, Hueber-Nr. 7058
Band 2: erscheint im Herbst 1969, ca. DM 55,–

Bis zum Erscheinen von Band 2 gewähren wir bei gleichzeitiger Bestellung beider Bände einen Subskriptionsrabatt von 10%.

Dieses neue, zweibändige Werk unterscheidet sich in vielen Punkten von der großen „Katholischen Dogmatik" von Professor Schmaus, nicht nur in der Kürze, sondern vor allem im Aufbau und in der Darstellung.

Anton Antweiler **Zölibat**

Ursprung und Geltung

157 Seiten, Linson DM 7,80, Hueber-Nr. 7191

Trotz des Dranges der Gegensätze und trotz des Druckes der Affekte, die sich bis heute mit der Zölibatsfrage verbinden, ja gerade ihretwegen wird hier versucht, das Problem des Zölibats kosmologisch, soziologisch, religiös und kirchenorganisatorisch einzuordnen und zu werten.

Max Hueber Verlag · 8 München 13 · Postfach 680

Kirche zwischen Gott und Welt

Vorträge in Uppsala 68 in Ergänzung des Uppsala-Berichtsbandes
Herausgegeben von Dr. Hanfried Krüger

Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 9/10, 184 Seiten, kart. DM 6,–.
Für Bezieher der Ökumenischen Rundschau DM 5,–.

Von den 22 Reden während der 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala, Juli 1968, wurden nur einige Hauptreferate in den Berichtsband des Ökumenischen Rates aufgenommen.

Als Ergänzung zu dem Band sind die übrigen wichtigen Reden hier aufgenommen. Die Texte, die teilweise schon in Zeitschriften in der vorläufigen Fassung bzw. Übersetzung erschienen sind, wurden korrigiert und stilistisch überarbeitet, so daß diese Fassung für Zitate und wissenschaftliche Arbeiten bleibende Bedeutung hat.

Besonders die Vorträge von Barbara Ward, James Baldwin, K. D. Kaunda und vielen Vertretern der jungen Kirchen gewinnen wachsendes Interesse im Rahmen der verstärkten zwischenkirchlichen Hilfe.

EVANG. MISSIONSVERLAG 7 STUTTGART 1

„Eine Predigtsammlung besonderer Art

aus europäischen, asiatischen, afrikanischen, nord- und südamerikanischen Kirchen, die der Ökumene angehören. Es zeigen sich signifikante Eigentümlichkeiten, wie etwa Predigten aus der russisch-orthodoxen Kirche. Ihre Sprache ist streng kirchlich, nie wird der Versuch gemacht, konkrete Aussagen zu machen. Man weiß offenbar, was Keuschheit, Demut, Geduld, Liebe ist. Wie anders eine Predigt aus der Kirche von Südindien, die am Tag nach dem Ausbruch des indisch-chinesischen Krieges 1962 gehalten wurde und Schuld Schuld und Gnade Gnade nennt. Oder man betrachte eine Predigt aus Ghana zum Tag der Republik, voll vom sozialen Pathos der aufstrebenden afrikanischen Nation. Ich halte dieses Buch für einen außerordentlich gelungenen Versuch, den deutschen Theologen mit seiner einigermaßen festen Predigttradition mit der Vielfalt der Möglichkeiten zu konfrontieren, mit der heute das Evangelium in der weiten Welt durch Predigt verkündigt wird."

Friedemann Merkel in Pastoraltheologie über

HANFRIED KRÜGER / CLAUS KEMPER (Hg.)

Zeugnis für alle Völker

Predigten aus der Ökumene
270 Seiten, kart. DM 18,50

*

„Man wird an die Briefe des Apostels Paulus erinnert,

wenn man liest, wie der Präsident des Kirchlichen Außenamtes den Gemeinden in allen Kontinenten das ewige Evangelium von der Wirklichkeit und Wirksamkeit des in Christus erschienenen und durch Christus handelnden Gottes kompromißlos predigt und zugleich realistisch auf die jeweiligen Umstände, Verhältnisse, Sorgen und Aufgaben eingeht. In ebenso schlichte wie lapidare Worte gefaßt, erreicht das, worauf es ankommt, die Hörer in ihrer konkreten Situation wie ein wohlgezielter Pfeil. Eine weltweite, ‚globale' Einstellung ist mit einer radikalen Ausrichtung auf das Zentrale verbunden. Man ahnt etwas davon, was Gott durch diesen Zeugen (der in einem Vierteljahr 60 000 km flog) in zwölf Jahren gewirkt hat, und bittet Gott, durch ihn weiterhin Großes geschehen zu lassen, damit die Amtsbrüder in der weiten Welt in ihrem Zeugendienst geklärt und gestärkt und viele Gemeindeglieder zu ihrem ‚Mandat' in der Welt entzündet werden."

Wilhelm Knevels im Deutschen Pfarrblatt über

ADOLF WISCHMANN

Zeugendienst in aller Welt

96 Seiten, kart. DM 8,40

EHRENFRIED KLOTZ VERLAG STUTTGART

Neuerscheinungen 1968

GERHARD SCHÜLER

Revolution um Gott und den Glauben

Aspekte existentialer Theologie

140 Seiten, broschiert, DM 11,50

Das durch die historisch-kritische Theologie tiefgreifend gewandelte Bild von Gott und dem christlichen Glauben, vom christlichen Weltverständnis und Weltverhältnis allgemeinverständlich darzustellen, das ist G. Schüler, einem in der DDR lebenden Theologen, mit diesem Laienbrevier der Theologie unserer Zeit tatsächlich gelungen. Der flüssige Stil und die gute sachliche Information und Interpretation der existentialen Theologie verbinden sich hier mit einer engagierten, bejahenden Stellungnahme, die um der Sache willen Provokation nicht scheut. Ein Bekenntnisbuch eigener Art, das zur Auseinandersetzung reizt und das der Verlag zur Diskussion stellt.

HEINZ FLÜGEL

Die Botschaft des Partisanen

120 Seiten, Leinen, DM 9,80

Ähnlich „erdachten Gesprächen" handelt es sich hier um Identifikationen mit Gestalten und Figuren aus dem NT und im Anfangs- und Schlußkapitel auch um exemplarische Gestalten unserer Zeit (um einen Ketzer und einen Partisanen), um monologische und dialogische Essays, in denen es, wie immer bei H. Flügel, um die Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben geht. Der Autor provoziert, verfremdet und fordert heraus — auch zum Widerspruch. Noch zugespitzter als in den früheren Hörspielen wird hier gefragt, noch radikaler dem redlichen Zweifel nachgegangen, nicht um der Kritik, sondern allein um der Wahrheit willen, der auch das „Plädoyer eines Ketzers" und die „Botschaft des Partisanen" gilt. Eine wahrhaft aufregende Lektüre für alle, die sich diesen Fragen stellen und ihnen standhalten.

WILHELM STÄHLIN

Die Bitte um den Heiligen Geist

132 Seiten, broschiert, DM 9,80

Theologieprofessor und Altbischof Wilhelm Stählin will hier keine Lehre vom Heiligen Geist entwickeln, sondern durch eine gründliche Besinnung dazu helfen, daß der Christ bei der Bitte um den Heiligen Geist sich nicht nur irgend etwas, sondern etwas Richtiges denkt. Er ist mit dem NT der Meinung, daß die Bitte um das Kommen des Heiligen Geistes und der Glaube an seine wirkende Kraft für die Kirche Jesu Christi grundlegend und entscheidend wichtig ist. Zugleich versucht er, die vielen Mißverständnisse zu beseitigen, die sich im Zusammenhang mit dieser Frage im Lauf der Jahrhunderte vor allem bei den evangelischen Christen eingestellt haben.

Evangelisches Verlagswerk Stuttgart

Vorwort

Dieses Heft ist Hanns Lilje, dem Mitherausgeber unserer Zeitschrift und seit Uppsala einem der Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen, zu seinem 70. Geburtstag am 20. August 1969 von Freunden und Weggefährten in aller Welt gewidmet. Die vielfältige Thematik wurde bewußt nicht auf persönliche Erinnerungen abgestellt, sondern ist aus dem ökumenischen Gespräch unserer Tage erwachsen, das geistig vorzubereiten, mitdenkend und mithandelnd zu gestalten und zutiefst engagiert daran teilzunehmen seit mehr als vier Jahrzehnten zu dem Inhalt des reichen Lebens von Hanns Lilje gehört hat.

Zugleich grüßen Mitherausgeber, Schriftleitung und Verlag den Jubilar mit diesem Heft als einem Zeichen bleibender und dankbarer Arbeitsverbundenheit.

Hanfried Krüger

Axiome ökumenischer Geschichte

VON HENRY P. VAN DUSEN

I.

Keine Äußerung eines Christen unseres Jahrhunderts ist öfter zitiert worden als die folgende:

„Als wolle er Vorbereitung treffen für eine Zeit wie diese, hat Gott eine christliche Gemeinschaft aufgebaut, die nun fast in jede Nation hineinreicht und Bürger aus all diesen Nationen in wahrer Einheit und gegenseitiger Liebe zusammenbindet. Dies geschah nicht durch menschliches Planen. Es ist das Ergebnis des großen missionarischen Aufbruchs der letzten hundertfünfzig Jahre ... Fast beiläufig ist die große Weltgemeinschaft entstanden; sie ist das große neue Faktum unseres Zeitalters ...

Hier ist ein bedeutender Grund zur Hoffnung für kommende Tage — diese weltweite christliche Gemeinschaft, diese ökumenische Bewegung ...

Es ist dringend notwendig, daß wir uns ihrer bewußt werden, daß wir sie in jeder uns möglichen Weise fördern und daß wir durch sie unser Teil dazu beitragen, dem Geist Christi das Instrument zu schaffen, durch das er die Welt verändern kann."[1]

Diese Worte sind so oft wiederholt worden, daß ihnen für das auf ökumenische Gespräche eingestimmte Ohr eine gewisse monotone Vertrautheit anhaftet, als erklängen sie aus den abgenutzten Rillen einer zu häufig gespielten Lieblingsplatte. Für diese Wiederholungen gibt es mindestens zwei Gründe. Einmal enthalten diese Worte in bemerkenswerter Prägnanz und Genauigkeit die wichtigsten Wahrheiten über „das große neue Faktum unseres Zeitalters", das sie verkünden. Zum anderen geben sie die Überzeugung des wahrscheinlich bedeutendsten christlichen Staatsmannes unseres Jahrhunderts wieder, der wie kein anderer befugt war, zu diesem Thema zu sprechen — der verstorbene William Temple, dessen Nachfolger als Erzbischof von York über ihn sagte: „Erzbischof Temple hat wohl mehr als jeder andere Mensch vor ihm für die christliche Einheit getan"[2].

Jene Worte bekunden eine historische Tatsache; in diesem Sinne sind sie zeitlos und werden wahrscheinlich noch viele Jahre lang zitiert werden. Sie sind jedoch noch interessanter und wiegen um so schwerer durch die Umstände, unter denen sie geäußert wurden. Es war in einer der dunkelsten und unsichersten Perioden des Zweiten Weltkrieges; hierauf bezieht sich „eine Zeit wie diese" im

ersten Satz. Aber der unmittelbare Anlaß war die Einführung William Temples als Erzbischof von Canterbury in ein Amt innerhalb der Kirche von England, so daß man hätte erwarten können, der neue Primas werde sich in Thema und Inhalt seiner ersten Predigt auf die inneren Angelegenheiten dieser Kirche oder zumindest der Anglikanischen Gemeinschaft beschränken. Es konnte keinen eindrucksvolleren Beweis für die Bedeutung geben, die William Temple selbst dem beimaß, was er kühn als „ein bedeutender Grund zur Hoffnung für kommende Tage", „diese ökumenische Bewegung", bezeichnete, als daß er gerade diese Gelegenheit benutzte, um jene Worte zu äußern; mehr noch, sie zum Thema und Kern seiner Predigt zu machen — zum Schlußstein, zu dem alles hinführte, was er außerdem zu sagen für wichtig hielt, oder aus dem es sich ergab.

Die Erklärung Erzbischof Temples weist auf zwei Erkenntnisse hin, die für das richtige Verständnis des Entstehens des ökumenischen Christentums von höchster Wichtigkeit sind — einerseits die *Neuheit*, die Ungewöhnlichkeit der modernen Bemühung um christliche Einheit; andererseits gewisse zu wenig bekannte und anerkannte Züge, die die gesamte Entwicklung bestimmt haben. Ich möchte von *„Axiomen" ökumenischer Geschichte* sprechen, und zwar besonders von vier solcher Axiome.

II.

Erzbischof Temple sprach von dem „großen neuen Faktum unseres Zeitalters" und betonte damit dessen *Neuheit*. Aber das Ideal christlicher Einheit ist natürlich so alt wie das Christentum selbst. Seit Jesus am Vorabend seiner Kreuzigung seinen vertrauten Jüngern (wie im vierten Evangelium berichtet) die wahre Beziehung seiner Nachfolger zu ihm und untereinander erläuterte, eine Beziehung, die so vertraut und notwendig ist wie die zwischen einem Weinstock und seinen Reben; seit der Apostel Paulus nicht nur einmal, sondern immer wieder[3] die Kirche mit einem Organismus verglich, dessen Glieder in Charakter und Funktion verschieden sind, jedoch so untrennbar wie die Glieder und Organe eines menschlichen Körpers zusammengehalten werden — Paulus gab damit der Kirche den normativen Begriff für ihre eigene Wirklichkeit —, seitdem anerkennen Christen aller Parteien und Überzeugungen die Verpflichtung, ja Notwendigkeit christlicher Einheit; sie fühlen sich unter dem zwingenden Gebet ihres Herrn, „daß alle eins seien", und sie sprechen begeistert von der Kirche als dem „Leib Christi".

Was zeigt aber die Geschichte? Während die *Stimme* der Christen die Verpflichtung zu christlicher Einheit verkündete, war das *Leben der christlichen Kirche* durch immer zahlreichere, schärfere und oft auf beiden Seiten feindliche Spaltungen gekennzeichnet. Das Bild einer ursprünglichen „ungeteilten Kirche" ist ein reines Märchen (das einer frommen, von Sachkenntnis unbelasteten Gut-

gläubigkeit aufgebunden wurde). Die Geschichte kennt keine solche Wirklichkeit. Es hat niemals eine „ungeteilte Kirche" gegeben. Es gab sogar unter den ersten fünfzehn Jahrhunderten kaum eines, das nicht zumindest einen neuen größeren und permanenten Riß im „Leib Christi" erlebte. Seit der protestantischen Reformation haben sich die Spaltungen in jedem Jahrhundert so vervielfacht, daß allein in den Vereinigten Staaten heute die bekannte, aber darum nicht weniger erschreckende Zahl von etwa 250 getrennten Denominationen erreicht ist. Auf der anderen Seite ist das Bild für viele überraschender und noch erschreckender: in diesen ersten achtzehn Jahrhunderten findet sich kaum ein einziges Beispiel für eine Kirchenunion — oder, um genau zu sein, nur ein einziges: die Wiedervereinigung zweier für kurze Zeit getrennter Zweige der westlichen Christenheit im Jahre 1415. Kurz, in nahezu achtzehnhundert Jahren hat die *Praxis* der Christen in der Frage der Einheit der Kirche Christi ihrem *Bekenntnis* fast genau widersprochen. *Dies* ist der „Skandal unserer unglücklichen Spaltungen", von dem wir so oft und so geläufig reden.

Dann begann vor etwa anderthalb Jahrhunderten unauffällig eine Gegenbewegung einzusetzen. Vor Beginn zweier großer Weltkirchenkonferenzen im Jahre 1937 schrieb der vielleicht berühmteste politische Wissenschaftler der englischsprechenden Welt, Sir Ernest Barker von der Universität Cambridge, einen Brief an die Londoner *Times*, der mit der bemerkenswerten Feststellung begann: „Unser Jahrhundert hat seine traurigen Merkmale. Es gibt jedoch ein Merkmal in seiner Geschichte, das nicht traurig ist, nämlich die steigende Flutwelle christlichen Zusammenschlusses." Sir Ernests Bild von der Flutwelle ist gut gewählt. Es ist, als ob vor etwa hundertfünfzig Jahren mächtige Oberflächenströmungen, die während der vorangegangenen achtzehn Jahrhunderte die Christen in immer zahlreichere entfremdete Gruppen aufgespalten hatten, allmählich den Tiefenströmungen gewichen wären, die während der letzten eineinhalb Jahrhunderte die Führer eben jener Kirchen (bis vor etwa drei Jahren allerdings mit Ausnahme der größten, nämlich der Kirche von Rom) immer enger zueinander zogen, so daß heute der größere Teil der führenden Männer in der protestantischen und orthodoxen Christenheit stärker eins ist — in Verständnis und gegenseitigem Vertrauen, in Zusammenarbeit und gemeinsamer Planung, sogar in der Organisation für gemeinsames Handeln —, als dies zu irgendeinem früheren Zeitpunkt in der Geschichte des Christentums der Fall war.

Es muß festgehalten werden, daß diese Flutbewegung christlicher Einheit gleichzeitig in viele Kanäle geströmt ist, und in zwei im besonderen: auf der einen Seite brachte sie den tatsächlichen Zusammenschluß früher getrennter Kirchen, die *Kirchenunion;* auf der anderen die Zusammenarbeit von Kirchen durch die Schaffung von Kirchenräten und vielen andersgearteten Organisationen, in denen verschiedene christliche Gruppen sich nicht nur zu Beratung und

Gemeinschaft, sondern auch zu vereintem Handeln zusammenschließen — in Ortsgemeinden und Städten, in Bezirken und Staaten, in Nationen, in der ganzen Welt. *Organische Kirchenunion* und *kirchliche Zusammenarbeit* oder *Föderation* — die heutige Bewegung zu christlicher Einheit muß immer in diesen beiden parallelen und einander ergänzenden Ausdrucksformen gesehen werden.

Zwei Paare geschichtlicher Gegensätze mögen lebendig und deutlich machen, wie beispiellos und weitreichend diese beiden Entwicklungen in der Einheit der Christen sind.

a) Wir haben gesagt, daß jedes der ersten achtzehn Jahrhunderte christlicher Geschichte mindestens eine größere dauernde Spaltung in der Kirche zu verzeichnen hatte und daß es seit der Reformation in jedem Jahrhundert viele davon gab; dieselben Jahrhunderte brachten genau einen Fall einer Kirchenunion hervor. Die letzten einhundertfünfzig Jahre sahen einige neue Denominationen entstehen — wie viele es sind, wie wichtig und wie dauerhaft sie sein werden, können wir noch nicht sagen. Viel bemerkenswerter ist jedoch, daß diese vergangenen anderthalb Jahrhunderte mehr als einhundert volle und dauerhafte Zusammenschlüsse früher getrennter nationaler Denominationen erlebt haben. Die frühesten waren natürlich Wiedervereinigungen von Kirchen desselben Typs, die sich früher aufgrund eines „Familienstreites" getrennt hatten — so zum Beispiel die Union der Hauptzweige des Methodismus in den Vereinigten Staaten, in England, in den britischen Dominions und in verschiedenen Ländern Asiens; in jüngster Zeit die Presbyterianische Kirche, USA, und die Vereinigte Presbyterianische Kirche, die sich zur Vereinigten Presbyterianischen Kirche in den USA zusammengeschlossen haben. Seit einiger Zeit jedoch ist ein ständig wachsender Prozentsatz von einer viel schwierigeren und bedeutsameren Art — Unionen von Kirchen aus verschiedenen Kirchenfamilien, von denen viele seit der Reformation getrennt voneinander existiert haben. So vereinigt zum Beispiel die Vereinigte Kirche von Kanada seit 1925 alle Kongregationalisten, alle Methodisten und bis auf einen kleinen Teil alle Presbyterianer, und was noch bedeutsamer ist, die Kirche Christi in Japan (die 1945 umgebildet wurde) umschließt seit 1941 ganz oder teilweise etwa fünfzehn bisher unabhängige Kirchen, deren Glieder etwa die Hälfte aller Protestanten in Japan ausmachen; in der Kirche von Südindien sind seit 1947 Anglikaner, Kongregationalisten, Presbyterianer und Reformierte vereint, und der jüngste Zusammenschluß ist die Vereinigte Kirche Christi in den Vereinigten Staaten.

In den ersten achtzehnhundert Jahren gab es zahllose Spaltungen und eine Kirchenunion; in den letzten einhundertfünfzig Jahren einige neue Spaltungen, aber über einhundert *Kirchenunionen!* Dies ist der erste Gegensatz, die erste lebendige Illustration für die „steigende Flut christlichen Zusammenschlusses", ein Aspekt des „großen *neuen* Faktums unseres Zeitalters".

b) Der andere Ausdruck der Bewegung für christliche Einheit mag sich jedoch letztlich als bedeutsamer erweisen — nämlich der der *Zusammenarbeit* und *Föderation*.

Ein anderer historischer Gegensatz mag helfen, unserer schwerfälligen Vorstellung die Neuheit und mitreißende Kraft dieser Entwicklung lebendiger zu machen. Wäre im Jahre 1795 der berühmte Marsmensch auf diese Erde gekommen, so hätte er sie der Länge und Breite nach, von einem Ende zum anderen und von Pol zu Pol durchreisen und dabei jeden Kontinent, jede Nation, jede Stadt und jeden Weiler besuchen können, ohne eine einzige Organisation oder Gruppe in einer Ortsgemeinde, geschweige denn in einer Nation oder auf weltweiter Ebene zu entdecken, in der Christen verschiedener Glaubensgemeinschaften über konfessionelle Grenzen hinweg zusammenkamen. Kämen heute er oder sein Ururenkel noch einmal zu uns, so fänden sie Tausende interkonfessioneller Gremien — Kirchenräte in Städten und Großstädten, allein in den Vereinigten Staaten nahezu 1000, über 200 in Großbritannien und eine ständig wachsende Zahl in anderen Ländern; sodann Bezirks- und Regionalkirchenräte und in mindestens siebzig Ländern nationale Kirchenräte. Außerdem fände er Hunderte von interkonfessionellen Kuratorien, Förderungsschulen, Universitäten, Krankenhäusern, theologischen Seminaren, Zeitungen und Veröffentlichungen, landwirtschaftlichen Einrichtungen, Sozialdiensten, Radio- und Fernsehgesellschaften, besonders unter den jungen Kirchen in Asien, Afrika, Lateinamerika und Ozeanien — einen sehr großen Teil der kühnsten, prophetischsten, dynamischsten und bedeutsamsten Projekte der Christenheit in der ganzen Welt. Diese ganze vielfältige und verwirrend komplizierte Struktur christlicher Zusammenarbeit und Union erreicht ihren Höhepunkt im Ökumenischen Rat der Kirchen.

Im Jahre 1800 gab es kaum einen interkonfessionellen Verband; 1969 leisten Tausende davon einen nicht geringen Teil der wichtigsten kirchlichen Pionierarbeit. Das ist der zweite Gegensatz, ein weiterer greifbarer Beweis für die „steigende Flut christlichen Zusammenschlusses" in den letzten Jahren, eine weitere Illustration des vielseitigen „großen neuen Faktums unseres Zeitalters".

Soviel zur *Neuheit*, zur Einmaligkeit der modernen *Bewegung für christliche Einheit*. Worauf ist sie zurückzuführen? Diese Frage bringt uns zu der Suche nach den tieferen Gründen, nach der Erklärung für diese erstaunliche, völlig beispiellose Umkehrung des früheren Geschehens.

III.

Wer mit der ökumenischen Geschichte nicht vertraut ist, nimmt oft ganz natürlich an, daß die Bewegung für christliche Einheit unmittelbar von den Kirchen geschaffen sei, die durch ihre offiziell ernannten und bevollmächtigten Mitarbeiter handeln. Nun mag uns die Vorliebe für klare Strukturen und glatte Erklärungen

zu der Annahme verleiten, daß irgendwo, irgendwie, zu einem bestimmten Zeitpunkt oder in einem bestimmten Zeitabschnitt, vermutlich in den letzten Jahrzehnten des neunzehnten oder Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts der Sinn der Kirchen oder ihrer Führer von der Erkenntnis ergriffen wurde, daß die Kirche Christi eins sein *sollte* und daß daraus das heutige Bemühen um christliche Einheit entstanden ist.

Nichts wäre weiter von der Wahrheit entfernt. Niemand begreift vielmehr richtig die gerade angedeuteten erstaunlichen Erfolge, die Umkehrung der alten Gewohnheit zunehmender Teilung und immer häufigerer Spaltungen in der Christenheit, die sich über die Jahrhunderte entwickelt haben, bis er erkennen lernt und sich stets daran erinnert, daß die gesamte Entwicklung durch vier unerwartete und oft unbemerkte Fakten ermöglicht und gelenkt wurde — jene Fakten, die die „Axiome" der ökumenischen Geschichte genannt werden können:

1. Die Bewegung für christliche Einheit war buchstäblich in jeder wichtigen Hinsicht das Kind der *modernen Missionsbewegung.* Um dasselbe umgekehrt zu sagen: die *christliche Weltmission* war *sowohl Vorläufer als auch Erzeuger des Bemühens um christliche Einheit.*

2. Das Bemühen um christliche Einheit entstand nicht innerhalb der regulären Strukturen der bestehenden Kirchen und unter der Leitung ihrer bevollmächtigten Mitarbeiter. Größtenteils entstand es außerhalb dieser Strukturen, weithin durch die Initiative *vorausschauender und prophetischer einzelner,* die zwar gläubige Christen und treue Kirchenglieder waren, jedoch nicht den kirchlichen Hierarchien angehörten.

3. Diese einzelnen, deren Vision, Initiative, Hingabe und Entschlossenheit das Bemühen um christliche Einheit sein Entstehen verdankt und unter deren Leitung die ersten Erfolge christlicher Einheit fast ausnahmslos zustande kamen, empfingen sowohl ihre Vision, ihre Überzeugung und ihre Hingabe an die christliche Einheit als auch ihre Vorbereitung auf die Führungsstellung durch die nichtkirchlichen, nichtkonfessionellen oder interkonfessionellen *christlichen Studentenbewegungen.* Diese Bewegungen selbst waren bahnbrechend und demonstrierten die Möglichkeit und die Strukturen christlicher Einheit. Durch sie wurden die Männer und Frauen begeistert und ausgerüstet, die die kirchlichen Mitarbeiter von parallelen Möglichkeiten in ihren Kirchen überzeugen sollten — die dann wiederum die Übersetzung ähnlicher Strukturen in die Gegebenheiten der Kirchen in Angriff nahmen.

4. Die ganze Entwicklung läßt sich ohne das Zugeständnis, daß Gottes Hand im Spiel war, weder verstehen noch erklären.

Erzbischof Temple liefert einen so großartigen Ausgangspunkt für unsere Überlegungen, weil das erste und letzte dieser vier ökumenischen Axiome in seiner oft zitierten Erklärung vorweggenommen ist. Das zweite und dritte war in ihm

selbst eindrucksvoll verkörpert. Der bestimmende Einfluß dieser Axiome wird klar und bedeutsam durch die Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen aufgezeigt. Die unmittelbaren Vorläufer des Rates waren die beiden früheren ökumenischen Bewegungen — der Weltrat für Praktisches Christentum und die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung — und beide wurden durch ihre Mitgliedskirchen gegründet. Beide Vorläufer jedoch verdankten ihr Entstehen der großen Weltmissionskonferenz von Edinburgh im Jahre 1910, den prophetischen Männern, die durch die Möglichkeit *kirchlicher* Zusammenarbeit dorthin gerufen worden waren und die fast alle innerhalb der christlichen Studentenbewegungen auf diese Möglichkeit aufmerksam gemacht und vorbereitet worden waren; in all diesem Geschehen ist eine göttliche Führung zu erkennen.

Betrachten wir diese vier Axiome der Reihe nach.

1. Die sorgfältige Lektüre der Erklärung William Temples (mit der wir begannen) enthüllt, daß er in erster Linie überhaupt nicht von der Bewegung für christliche Einheit sprach. „Diese ökumenische Bewegung", die er als „das große neue Faktum unseres Zeitalters" pries, als „einen bedeutenden Grund zur Hoffnung für kommende Tage", ist „eine christliche Gemeinschaft, die nun fast in jede Nation hineinreicht und Bürger aus all diesen Nationen in wahrer Einheit und gegenseitiger Liebe zusammenbindet", „diese weltweite christliche Gemeinschaft, diese ökumenische Bewegung, wie sie genannt worden ist".

Und er erklärt, wie sie entstanden ist:

„Dies geschah nicht durch menschliches Planen. Es ist das Ergebnis des großen missionarischen Aufbruchs der letzten hundertfünfzig Jahre. Weder die Missionare noch diejenigen, die sie aussandten, beabsichtigten die Schaffung einer weltweiten Gemeinschaft, die die Nationen durchdrang, die Risse zwischen ihnen überbrückte und ihren Rivalitäten Einhalt zu gebieten versprach. Während fast der ganzen Zeit war es das Ziel gewesen, so vielen Menschen das Evangelium zu predigen, wie nur erreicht werden konnten, damit denen, die für die Nachfolge Christi gewonnen werden konnten, das ewige Heil zuteil würde. Fast beiläufig ist die große Weltgemeinschaft entstanden. Jetzt jedoch, aus der großen missionarischen Bewegung mit ihrer Verkündigung der Liebe Gottes und ihrem Ruf zur Selbstunterwerfung als unsere Antwort auf diese gute Botschaft, entsteht in einem bisher auf der Welt nicht gekannten Ausmaß die christliche Gemeinschaft."[4]

Daß dies immer Erzbischof Temples tiefe Überzeugung war, wird dadurch bestätigt, daß er auf der Konferenz von Utrecht 1939, auf der die Pläne zum Zusammenschluß der Bewegungen für Glauben und Kirchenverfassung und für Praktisches Christentum zum Ökumenischen Rat der Kirchen ausgearbeitet wurden, erklärte: „Es wird beiden von Nutzen sein, ihre spezifischen Probleme gegen den Hintergrund der ursprünglichen Aufgabe der Kirche, nämlich Evangelisierung der Welt, zu sehen."

Mit charakteristischer Kenntnis und Einsicht legte Temple hier den Finger fest und beharrlich auf das wichtigste Einzelfaktum hinsichtlich der Bewegung für christliche Einheit: sie war innerhalb der *christlichen Weltmission* entstanden, hatte in ihr ihren frühesten wegweisenden Ausdruck gefunden und sich sogar als ihr Nebenprodukt weiterentwickelt. So erklärt die offizielle *Geschichte der Ökumenischen Bewegung:* „Mission und ökumenische Haltung sind untrennbar. Erweckung, Mission, christliche Einheit, das alles gehört notwendig zusammen"[5]. Dieses umgreifende Faktum ökumenischer Geschichte erweist sich als wahr in fast jeder der aufeinanderfolgenden Phasen immer engerer und bedeutsamerer christlicher Zusammenarbeit und Union, die auf der elementarsten Ebene der *Beratung* beginnt, dann über das *Einvernehmen* (d. h. Übereinkunft zur Verteilung der Verantwortung, Vermeidung von Überschneidungen und Konkurrenz) zur *Zusammenarbeit* im Planen und Handeln, zu einer Art *Bund*, d. h. tatsächlichem Zusammenschluß von Strukturen und Mitteln für bestimmte Zwecke und Projekte und schließlich zu jener Form christlicher Einheit führt, die gewöhnlich als der Höhepunkt angesehen wird, nämlich der organischen *Kirchenunion*[6].

Zu diesem historischen Axiom, daß die verschiedenen Typen und Formen des vielfältigen Bemühens um christliche Einheit innerhalb der christlichen Weltmission entstanden, gibt es eine einzige, aber höchst wichtige Ausnahme: den *Verband*, die Schaffung von *Christenräten* und *Räten von Kirchen*, das, was zunehmend mit dem recht häßlichen Ausdruck „konziliare Ökumenizität" bezeichnet wird. Hier findet sich der erste formale Zusammenschluß konfessioneller kirchlicher Körperschaften in der Welt überhaupt zur Wahrnehmung gemeinsamer Aufgaben in den Vereinigten Staaten, in der Schaffung des Bundesrates der Kirchen Christi im Jahre 1908, Vorläufer und in beträchtlichem Maße auch Vorbild der nationalen Christenräte und Räte von Kirchen in der ganzen Welt und letztlich auch des Ökumenischen Rates der Kirchen. Die wahre Rolle und Bedeutung dieser Form christlicher Einheit ist heute eines der umstrittensten und wichtigsten Probleme im ökumenischen Christentum.

2. Die moderne Missionsbewegung selbst ist eine Illustration des zweiten Axioms. Die frühesten und bahnbrechendsten missionarischen Wagnisse in der modernen Zeit entstanden nicht aus den Kirchen heraus, sondern durch die Initiative und unter der Leitung von Menschen und Gruppen außerhalb der kirchlichen Strukturen. Jedes einzelne der frühesten Beispiele für die Organisation christlicher Zusammenarbeit war nicht nur missionarisch in Ideen und Zielsetzung; es war *nichtkirchlich* in seinem Ursprung und in seinen Förderern. Die ersten dieser Einrichtungen — die 1795 gegründete London Missionary Society, die amerikanischen Kuratorien für Innere und Äußere Mission, die verschiedenen nationalen Bibel- und Traktatgesellschaften — sie alle wurden von Einzelpersonen aus mehreren verschiedenen Denominationen geschaffen, die privat und nicht als

Vertreter ihrer verschiedenen Kirchen handelten. Tatsächlich waren alle diese frühesten, kühnsten, prophetischsten und erfolgreichsten Expressionen des missionarischen Vorstoßes im neunzehnten Jahrhundert im strengen Sinne des Wortes *nicht*konfessionell. Erst später wurden ihre Weitsicht und ihre Erfolge in die etablierten Kirchenstrukturen einbezogen und angepaßt, und sie wurden *inter*konfessionell. Wiederum später gaben einige von ihnen den Denominationen Anregung und Ansporn zu einer neuen und vertieften Anerkennung der missionarischen Verantwortung und brachten sie dadurch zur Schaffung von Missionsgesellschaften innerhalb ihrer jeweiligen Kirchen. In verschiedenen Fällen zogen sich die Kirchen, die an interkonfessionellen Gremien beteiligt gewesen waren, schließlich aus dieser Zusammenarbeit zurück und lenkten ihre Aktivität ganz in ihre eigenen konfessionellen Gesellschaften. Dr. Richey Hogg beschreibt das Geschehen richtig: „Mit dem Anwachsen des konfessionellen Bewußtseins im neunzehnten Jahrhundert jedoch wurde der größte Teil dieser Zusammenarbeit wieder preisgegeben"[7]. Mit anderen Worten, die konfessionelle Initiative brachte nicht die Förderung, sondern die Ablehnung des interkonfessionellen, d. h. des „ökumenischen" Fortschritts.

Die Entwicklung der *christlichen Einheit* folgte nicht nur als ihr Nachkomme den *christlichen Missionen.* Sie wiederholte auch großenteils ihre Grundstruktur. Sie verdankte ihre Entstehung zur Hauptsache frommen Christen und treuen Kirchengliedern, die jedoch in ihren jeweiligen Kirchen weder besonderen Status noch Verantwortung hatten. Natürlich erinnert man sich sofort an Ausnahmen, die diese Regel ungültig zu machen scheinen — Erzbischof Söderblom aus Schweden, Bischof Charles H. Brent von der amerikanischen Episkopalkirche, Erzbischof Temple selbst. Aber jeder dieser Männer hätte den bestimmenden Einfluß anderer auf ihn selbst hervorgehoben — John R. Mott, William Adams Brown, J. H. Oldham, William Paton, W. A. Visser 't Hooft, um nur einige zu nennen — deren keiner ein kirchliches Amt innehatte. Mehr noch: jeder von ihnen hätte bezeugt, daß er seine erste Begegnung mit der Realität christlicher Einheit, durch die er von ihrer Möglichkeit und der Pflicht, ihr zu dienen, überzeugt wurde und ihrer Erfüllung sein Leben widmete, einem von zwei weiteren zusammengehörigen Einflüssen verdankte, die in Charakter und Geisteshaltung nichtkirchlich waren — entweder der *Missionsbewegung* wie bei Bischof Brent oder der *Christlichen Studentenbewegung* wie bei Erzbischof Söderblom und Temple. Mit anderen Worten, die Ausnahmen bestätigen die Regel. Erst in jüngster Zeit ist die bestimmende Leitung der Bewegung für die christliche Einheit von den kirchlichen Vertretern der Kirchen übernommen worden. Die meisten von ihnen haben sich erst verhältnismäßig spät von ihr beanspruchen lassen. Sie haben das Erbe der nichtkirchlichen Pioniere und Pfadfinder angetreten. Und ihrer Ausbildung für die ökumenische Führung fehlt in vielen, wenn nicht allen Fällen eben die

Vorbereitung, die für ihre Vorgänger bestimmend war — leidenschaftliche Hingabe an die Weltmission und Ausbildung in der Christlichen Studentenbewegung.

3. So kommen wir zu dem dritten Axiom: die Initiatoren und Schöpfer des Bemühens um christliche Einheit empfingen fast ausnahmslos sowohl ihre erste Sicht und ihre Bestimmung als auch ihre Vorbereitung auf ihre führende Stellung in den nichtkirchlichen, nichtkonfessionellen oder interkonfessionellen *Christlichen Studentenbewegungen,* besonders im Christlichen Studentenweltbund. Waren die christlichen Missionen Vorläufer und Schöpfer der christlichen Einheit, so war die Christliche Studentenbewegung gleichermaßen ihr Vorläufer und ihr Kindermädchen, das Übungsgebiet ihrer frühesten schöpferischen, prophetischen und pionierhaften Führungskräfte.

Die offizielle Historikerin der *Ökumenischen Bewegung* sagt im Zusammenhang mit dem *Christlichen Studentenweltbund:*

„Diese Bewegung sollte die große Masse der führenden Leute der modernen ökumenischen Bewegung hervorbringen, der Männer und Frauen, die ihre charakteristischsten Erscheinungen ins Leben rufen sollten . . . Wer da meint, es gehe zu weit, dies der Christlichen Studentenbewegung zuzuschreiben . . . der schaue auf die folgenden Namen"[8], und sie führt über zwanzig der einflußreichsten auf[9]:

John R. Mott, selbst der wichtigste Architekt des Christlichen Studentenweltbundes und der Weltmissionsbewegung; später bis zu seinem Tode Ehrenpräsident des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Erzbischof Nathan Söderblom, der als junger schwedischer Lutheraner im Jahre 1891 an einer Studentenkonferenz in Northfield teilnahm und dort in sein Tagebuch schrieb: „Herr, gib mir Demut und Weisheit, dem großen Ziel der freien Einheit Deiner Kirche zu dienen."

J. H. Oldham, der seine ökumenische Laufbahn als Sekretär der Britischen Christlichen Studentenbewegung begann und einmal einem Kollegen gestand, daß er in Ausschüssen der Christlichen Studentenbewegung erst „denken gelernt" habe; heute ist er buchstäblich der letzte Überlebende* dieser Pioniere und Pfadfinder, seit vielen Jahren Ehrenpräsident des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Bischof Azariah, geduldiger, entschlossener „Vater" der Kirche von Südindien.

Erzbischof Germanos, Hauptvertreter der östlichen Orthodoxie bei allen frühen Planungen für den Ökumenischen Rat der Kirchen, der erste Kontakte zu Christen anderer Traditionen auf einer Konferenz des Christlichen Studentenweltbundes in Konstantinopel im Jahre 1911 aufnahm, als er Präsident des Orthodoxen Seminars in Halki war.

William Adams Brown, Vertreter einer ganzen Generation führender ameri-

---

* J. H. Oldham wurde am 16. Mai im Alter von 94 Jahren heimgerufen.

kanischer Ökumeniker, erhielt seine Ausbildung in den Christlichen Studentenkonferenzen von Northfield.

William Temple, dessen Biographie überreiches Zeugnis für den formenden Einfluß der *Christlichen Studentenbewegung* auf seine ökumenische Überzeugung und Treue ablegt. Er nahm 1910 an der Konferenz von Edinburgh als Steward der Christlichen Studentenbewegung teil.

Wen sollen wir noch nennen? Der Raum reicht nicht aus, von *Marc Boegner* zu sprechen, dem Präsidenten des Französischen Protestantischen Kirchenbundes, einem der ersten Präsidenten des Ökumenischen Rates, von *David Yui* und *R. Z. Koo* aus China, von *Michi Kawai* aus Japan und zahllosen anderen frühen Pionieren.

Kommen wir zur zweiten Generation, so ist es das gleiche Bild:

William Paton, ging wie sein älterer Kollege J. H. Oldham aus der britischen Studentenbewegung hervor.

Robert Mackie, Generalsekretär der Britischen Christlichen Studentenbewegung und des Christlichen Studentenweltbundes, bevor er Stellvertretender Generalsekretär des ÖRK wurde.

W. A. Visser 't Hooft, in der Holländischen Christlichen Studentenbewegung und dann als Generalsekretär des Christlichen Studentenweltbundes für das Generalsekretariat des Ökumenischen Rates ausgebildet.

Hanns Lilje, Generalsekretär der Deutschen Christlichen Studentenbewegung, ehe er lutherischer Bischof und Präsident des ÖRK wurde.

Samuel McCrea Cavert, Henry Smith Leiper und ihre Generation führender amerikanischer Ökumeniker.

Ein einziges Beispiel mag dramatisieren, wie sehr die Bewegung für christliche Einheit der Christlichen Studentenbewegung zu Dank verpflichtet ist. Während der Konferenz von Oxford im Jahre 1937, der gewichtigsten in der Kette neuzeitlicher ökumenischer Versammlungen, schweifte mein Blick zufällig über die etwa zwanzig Männer aus fast ebenso vielen Ländern, die in der ersten Reihe des Guildhall-Podiums saßen — die Gruppe, die gemeinsam die Konferenz leitete:

William Temple, Bischof Azariah, John R. Mott, Hendrik Kraemer, J. H. Oldham, Henry Sloane Coffin, Francis C. M. Wai, Henry Smith Leiper, Visser 't Hooft, Adolf Keller, John Mackay, T. Z. Koo, Reinhold Niebuhr, Max Huber. Wie war es geschehen, daß jeder dieser Männer eine Sicht christlicher Einheit im Denken und Handeln gewonnen hatte? Dann fiel mir eine weitere Gemeinsamkeit der Gruppe auf. Sie waren fast alle alte Freunde. Wie war es zu so vertrautem Kennenlernen gekommen? Natürlich waren sie in jüngerer Zeit oft im Zusammenhang mit den einen oder anderen Interessen der von ihnen vertretenen Kirchen zusammengetroffen. Aber diese Freundschaften gingen auf die Zeit zurück, als sie junge Männer waren. Plötzlich war mir die Antwort klar: Durch die ge-

meinsame Hingabe an eine Aufgabe während der Studentenzeit hatten sie sich kennen und aneinander glauben gelernt. So war es in fast jeder weltweiten christlichen Zusammenkunft des letzten halben Jahrhunderts gewesen. Die Gruppe konnte unter anderem deshalb Vorstöße unternehmen, weil ihre Führer alte und vertraute Freunde waren. Man hat gesagt, daß im dritten und vierten Jahrhundert die ökumenischen Konferenzen, zu denen die Bischöfe der Christenheit zusammenkamen, fast wie Treffen alter Schulkameraden gewesen seien; fast alle waren sie in der theologischen Schule von Alexandria ausgebildet worden. Wenn in unseren Tagen die führenden Männer der protestantischen und orthodoxen Christenheit zusammenkamen, war das auch wie ein Treffen alter Schulkameraden. Die große Mehrheit war innerhalb der Gemeinschaft des Christlichen Studentenweltbundes ausgebildet worden.

Die offizielle Historikerin der *Ökumenischen Bewegung* beschließt ihre Teilaufzählung mit den Worten:

„Diese alle und Hunderte mehr begannen ihren Weg in die Ökumene als Mitglieder oder Mitarbeiter in einer christlichen Studentengruppe oder wurden für die Ökumene durch eine Berührung mit der Bewegung gewonnen."[10]

Fragt man, „Warum haben sich die Christlichen Studentenbewegungen als so außerordentlich gute Nachwuchs- und Ausbildungsstätten für ökumenische Führungskräfte erwiesen?", so ist die Antwort nicht schwer zu finden.

Die offizielle Historikerin der *Ökumenischen Bewegung* stellt dieselbe Frage:

„Welche Züge machten aber nun gerade diese christliche Jugendorganisation (den CSWB) zu dem Werkzeug, durch das der Kirche eine neue ökumenische Konzeption geschenkt wurde, und was gab ihr die Kraft, ökumenische Führer hervorzubringen?"[11]

Sie berichtet ein Beispiel dafür, mit welchem Unbehagen, ja Mißtrauen die Christlichen Studentenbewegungen von einigen Kirchenführern angesehen wurden:

„Wenn Studenten der ersten Semester erlaubt würde, sich zum Zwecke der Verbreitung von Bibelkenntnis zu organisieren, so würde es nicht lange dauern, bis sie sich zusammentäten, um aufrührerische politische Ideen zu verbreiten."[12] (sic!) (Das Datum dieses caveat war 1806!)

Sie beantwortet dann ihre eigene Frage:

„Mit gesundem Menschenverstand und frommer Unbekümmertheit zugleich wagten die Studenten ökumenische Unternehmungen, von denen die offiziellen Kirchen sich nichts träumen ließen. . . . Die Bewegung schuf Versuchslaboratorien, in denen eine neue ökumenische Haltung der einzelnen wie der Gemeinschaft als solcher entwickelt wurde. Solche Laboratorien waren die Konferenzen der Studentenbewegung. Studenten kamen dahin und fanden, daß sie in engster Bruderschaft mit Gliedern vieler Kirchen lebten, die anders waren als die eigenen."[13]

Indem sie die Phantasie der Jugend mit den Idealen und der Hoffnung auf eine vereinte Christenheit beflügelten, aber viel mehr noch, indem sie sie in lebendige und prophetische Gemeinschaften einführten, die über alle konfessionellen und theologischen Barrieren hinausreichten, haben diese Verbände die christliche Jugend von der absoluten Durchführbarkeit ihres Ideals überzeugt und ihnen die eine wirksame Entgegnung für Spötter und Separatisten gegeben: „Ich weiß, weil ich es erfahren habe."

4. Ein weiteres, *viertes* — und *letztes* — *„Axiom"* dieser ökumenischen Chronik. Und das weitaus wichtigste; denn dieses allein bestimmt und erklärt alles übrige.

Erzbischof Temple nannte es in den ersten Worten seiner Erklärung:

„Als wolle er Vorbereitung treffen für eine Zeit wie diese, hat *Gott* eine christliche Gemeinschaft aufgebaut . . . Dies geschah nicht durch menschliches Planen."

Wer mit den Einzelheiten der Geschichte völlig vertraut ist, wird der Aussage Temples zustimmen müssen. Er ist gezwungen, das Wirken einer Hand, nicht einer menschlichen Hand oder einer Menge menschlicher Hände, sondern einer göttlichen Hand, in dem Entstehen und der Entwicklung des ökumenischen Christentums zu erkennen.

Das früheste und elementarste Zeugnis dafür findet sich in seinen Ursprüngen. Das Bemühen um christliche Einheit war anfangs nicht eine einzige Bewegung — ein mächtiger Strom, der an einem bestimmten Punkt von Raum und Zeit hervorbricht und die Jahrzehnte hinunterströmt. Es verdankt sein Entstehen vielmehr zahllosen Quellen, die oft weit entfernt und anscheinend bedeutungslos über die Erdoberfläche verstreut waren und zu verschiedenen Zeiten auftauchten — Quellen, aus denen Bäche entstanden, oft winzig und anscheinend ohne Belang, die manchmal ganz unabhängig voneinander dahinflossen und allmählich zusammenfanden, um zunächst die vereinigten Gremien der Christlichen Weltmission, dann die beiden unmittelbaren Vorläufer des Ökumenischen Rates der Kirchen zu bilden und schließlich diese beiden Hauptströme in Neu-Delhi zu einem erweiterten Ökumenischen Rat zusammenzuführen. Um dasselbe ohne Metapher zu sagen: in einer Periode von anderthalb Jahrhunderten, in einer Vielfalt von Orten und Umständen und in zahlreichen und verschiedenen Formen manifestierten sich Impulse, über historische christliche Trennungen hinwegzureichen, und die Überzeugung, daß ein solches Handeln notwendig sei. Es könnte keinen eindrucksvolleren Beweis für das bestimmende Wirken des lebendigen Geistes Gottes geben als gerade die *Mannigfaltigkeit* und *Verschiedenheit* der Ursprünge dessen, was wir seit kurzem als eine einzige historische Entwicklung erkennen gelernt haben und was wir als die *Bewegung für christliche Einheit* bezeichnen.

Derselbe beflügelnde und leitende Impuls ist nachweisbar an vielen Stellen entlang des Weges zu erkennen. Gewiß, nicht alles ist unter göttlicher Führung

getan worden. Es ist im Rückblick nicht unmöglich, entscheidende Punkte festzustellen, wo die falsche Entscheidung getroffen worden sein mag oder, wie wir vielleicht sagen können, getroffen worden *ist*. Das menschliche Irren mag in falscher Beurteilung oder in absichtlicher Eigenmächtigkeit, meist jedoch in mangelndem Glauben oder der Anhänglichkeit an überholte Strukturen gelegen haben. Ob dies zu tadeln ist oder nicht, wir können nicht zweifeln, daß es im Grunde Blindheit oder Taubheit gegenüber der angebotenen Führung des Heiligen Geistes war oder die Ablehnung oder Verneinung dieser Führung.

Wir müssen glauben, daß Gott nicht willentlich seine Hand von dieser erstaunlichen Entwicklung abgezogen hat, die er so augenscheinlich behütete, daß die in der Vergangenheit so überreich angebotene Führung des Heiligen Geistes jetzt zurückgehalten wird. Im Gegenteil, unser Glaube, der durch die Geschehnisse der letzten anderthalb Jahrhunderte so sehr bestärkt worden ist, zwingt uns, sicher zu sein, daß Er heute ganz bestimmte Pläne, Wünsche und Hoffnungen für die *Bewegung für christliche Einheit* in der Zukunft bereithält.

Für diejenigen, die von den Lehren der Vergangenheit her die Zukunft voraussehen und den Fortschritt der christlichen Einheit in den kommenden Tagen abschätzen wollen, gibt es zwei überragende Fragen, auf die Antwort gesucht werden sollte: Welches ist *Gottes* Sicht, sein Zweck, seine Absicht, sein Wille für die Einheit der Kirchen Christi? *Und* wirken die heutigen menschlichen Führungskräfte bei dieser kostbaren, uns von Gott anvertrauten Aufgabe weiterhin in der Überzeugung und im Gehorsam gegenüber seinem Heiligen Geist?

ANMERKUNGEN

[1] William Temple, The Church Looks Forward, S. 2–4.

[2] C. F. Garbett, In an Age of Revolution, S. 267, zitiert in Joseph Fletcher, William Temple: Twentieth Century Christian, S. 274.

[3] 1. Kor. 10, 17; 12, 12; Röm. 12, 5; Eph. 1, 22; 4, 12; 5, 23; Kol. 1, 18; 2, 19; 3, 15.

[4] Temple, a.a.O.

[5] Rouse/Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung. Bd. I, Göttingen 1963, S. 424.

[6] Eine ausführlichere Begründung dieser historischen Verallgemeinerung findet sich in meinem Buch *One Great Ground of Hope: Christian Mission and Christian Unity*, S. 23–46.

[7] William Richey Hogg, Mission und Ökumene. Stuttgart 1954, S. 24.

[8] Geschichte der Ökumenischen Bewegung, S. 470.

[9] Biographische Profile von Mott, Söderblom, Brent, Azariah, Germanos, Temple und anderen hat Stephen Neill in *Männer der Einheit*, Kassel 1961, gezeichnet.

[10] S. 470.

[11] S. 473.

[12] S. 473.

[13] S. 473/474.

Dynamische Faktoren in der ökumenischen Situation

VON W. A. VISSER 'T HOOFT

Die ökumenische Bewegung ist noch jung. Geboren 1910, hat sie sich der Öffentlichkeit um das Jahr 1925 vorgestellt, wurde 1948 von einer ziemlich großen Anzahl von Kirchen angenommen, aber erst zwischen den Jahren 1961 und 1964 „all-christlich", d. h. von allen Kirchen akzeptiert. Für alle, die diese geschichtliche Entwicklung mitgemacht haben, bleibt das Fortschreiten der Bewegung ein erstaunliches Phänomen. Sie hatten niemals geglaubt, daß die Dinge sich so schnell entwickeln würden. Aber für die neue Generation ist das Bild der ökumenischen Lage ganz anders. Sie kennen die Zeiten nicht, wo die Kirchen nichts voneinander wußten. Sie sind also nicht durch die Tatsache beeindruckt, daß die Kirchen Dialoge miteinander führen und zusammenarbeiten. Sie wollen konkretere Resultate sehen. Wann kommt die wahre Einheit?, fragen sie, und sie sagen offen: Wenn die Kirchen nicht endlich das Problem ihrer Einheit lösen, gehen wir voran, aber ohne Kirche.

Wir haben also schwerwiegende Gründe, uns nicht auf unseren Lorbeeren auszuruhen. Wir müssen uns fragen, wie wir auf das gemeinsame Ziel zugehen können. Darum bringe ich hier einige Gedanken über die dynamischen Faktoren in der derzeitigen ökumenischen Situation. Es versteht sich von selbst, daß ich nicht alle Faktoren behandeln kann, die angeführt werden können, aber ich habe drei Faktoren ausgewählt, die mir als die wichtigsten erscheinen.

Den ersten dieser Faktoren nenne ich: *Die Wiederaufnahme des Dialogs mit der Welt.*

Warum Wiederaufnahme? Weil die Kirchen die Welt während sehr langer Zeit entweder ignoriert oder verdammt hatten. Über die Konferenz für Praktisches Christentum von 1925 in Stockholm sagte Dr. Patijn, daß es ein Wiedersehen zwischen Kirche und Welt nach Jahrhunderten des Pietismus gewesen sei. Das ist vielleicht übertrieben. Wahr ist aber, daß heute eine neue Begegnung zwischen den Kirchen und der Welt stattfindet. Die Kirchen strengen sich an, diese Welt zu verstehen, sie zu hören, und fragen sich, wie sie in der historisch neuen Situation ihren besonderen Dienst leisten können.

Handelt es sich im wesentlichen um eine Neuorientierung, die ihren Ursprung im Leben der Kirche hat? Oder muß man zugeben, daß die Kirchen nur gezwungen wurden, eine positivere Einstellung der modernen Welt gegenüber einzunehmen? Die Begegnung mit der Welt kann nicht als ein wirklicher dynamischer

Faktor in der heutigen ökumenischen Situation angesehen werden, wenn diese Begegnung nur eine Frage der kirchlichen Taktikänderung ist. Ich werde nicht erwidern, daß die neue Haltung der Kirchen einzig und allein die Frucht einer theologischen und geistlichen Entwicklung sei. Die Kirchen haben sicherlich eine Lektion dazu gelernt durch die Entwicklung der modernen Welt. Sie haben zweifellos durch die Geschichte unserer Zeit eine Warnung gehört. Und es gibt gar keinen Grund sich zu schämen, der Wirklichkeit ins Gesicht zu blicken. Aber ihr Wunsch, der Welt zu begegnen, bleibt dennoch eine geistliche Tatsache, ein erstrangiger Faktor in ihrem eigenen Leben. Die Kirchen hätten die Begegnung mit der Welt zurückweisen können. Sie haben es nicht getan, weil sie in ihrem eigenen Glauben profunde Gründe gefunden haben, diese Begegnung zu akzeptieren. Sie besannen sich auf die Wahrheit hinsichtlich des Willens Gottes für die Menschen, die einen wesentlichen Bestandteil der biblischen Botschaft darstellt. Sie haben die prophetische Aufgabe der Kirche wiederentdeckt, eine Aufgabe, die nicht nur im Niederwerfen und Zerstören dessen besteht, was gegen den göttlichen Willen geht, sondern auch im Aufbauen und Anpflanzen nach diesem Willen (Jeremias 1, 10).

Bemerkenswert ist, daß diese tiefe Änderung der Einstellung gegenüber der Welt wirklich von ökumenischer Dimension ist. In der katholischen Kirche geht die Entwicklung vom Syllabus Papst Pius IX. mit seiner pauschalen Verdammung der beherrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts bis zu „Gaudium et Spes", welches die Türe zur Zusammenarbeit der Kirche mit der modernen Welt öffnet. In den anderen Kirchen reicht die Entwicklung von den Betrachtungen von Friedrich Julius Stahl in Deutschland oder von Groen van Prinsterer in Holland, die in der Geschichte ihrer Zeit einen Ausbruch des Unglaubens und zerstörender Revolution sahen, bis zur Konferenz „Kirche und Gesellschaft" 1966 und der Vollversammlung in Uppsala 1968, wo die Rolle der Kirche auf dem Gebiet der Weltentwicklung zu einem Hauptthema wird, und wo man selbst von einer Theologie der Revolution spricht.

In der ökumenischen Situation liegt ein dynamischer Faktor, weil die Kirchen, die ihre Berufung zum Dienste der Menschheit annehmen, zur Zusammenarbeit verpflichtet sind. In der Botschaft der Konferenz für Praktisches Christentum 1925 in Stockholm hieß es bereits: „Die Welt ist für getrennte Kirchen zu stark." Ein etwas gefährlicher Ausdruck, denn dies könnte bedeuten, daß die Kirchen sich aus Angst gegen die Welt zusammenschlössen und es sich also um eine Frage der Verteidigungstaktik handelte. Man wollte damit jedoch etwas anderes sagen. Man wollte unterstreichen, daß die Kirchen in dieser Welt nicht mit Autorität sprechen oder ihr ein Beispiel wahrer menschlicher Brüderlichkeit geben könnten, solange sie getrennt seien. Mgr. Willebrands hat dies mit anderen Worten gesagt: „Die Säkularisation stellt alle Christen vor eine Aufgabe, die

keine Kirche alleine, eine neben der anderen oder selbst gegen die andere, ausführen könnte." Er fügt hinzu: „Die ökumenische Zusammenarbeit auf diesem Gebiet ist gleichzeitig eine Notwendigkeit, von menschlicher Seite aus gesehen, und eine göttliche Gnade" (Seminarium VIII, 3, S. 334).

Ja, Notwendigkeit und Gnade! Gott benutzt diese historische Situation, um die Kirchen zusammenzubringen. In der Geschichte der ökumenischen Bewegung haben wir gesehen, daß die Kirchen, die gemeinsam eine große Aufgabe in der Welt in Angriff nehmen, sich einander zu nähern beginnen. Heute öffnen sich die Tore für eine Zusammenarbeit aller Kirchen auf weiter Ebene. Die Koordinierung der Hilfswerke und insbesondere die Ausarbeitung großer gemeinsamer Projekte durch die Kommission „Justitia et Pax" der römisch-katholischen Kirche und der entsprechenden Einrichtungen des Ökumenischen Rates stellt eine neue Etappe in den Beziehungen zwischen den Kirchen dar. Es ist so viel zu tun. In dem Moment, wo die reichen Nationen immer weniger bereit erscheinen, ihre Verantwortung einer angemessenen Hilfe für die armen Nationen zu übernehmen, um ihnen Entwicklungsmöglichkeit zu geben, müssen die Menschen zu einer wirklichen menschlichen Solidarität, welche selbst Opfer mit einschließt, umgewandelt werden. Gleichzeitig muß das Licht des Evangeliums auf die Frage nach dem Sinn der Entwicklung fallen. Welche Entwicklungsform sollen wir fördern, welche ablehnen? Die Kirchen, die die Verteidiger der Menschenwürde sein sollen, haben auf diese Frage noch keine klare Antwort gegeben. Und wir sehen noch viel beunruhigendere Probleme auf uns zukommen: die Probleme, die in den futurologischen Instituten behandelt werden. Die Kirchen können nicht stumm bleiben, wenn man alle Arten von Zukunftsplänen vorschlägt, wonach der Mensch eine „Lochkarte" wird und die ihm von Gott gegebene Verantwortung für sein eigenes Leben verliert.

Wir können darum wirklich sagen, daß die Begegnung mit der Welt ein dynamischer Faktor in der heutigen ökumenischen Situation ist. Man muß jedoch hinzufügen, daß dieser Faktor nur wirklich dynamisch und konstruktiv sein wird, wenn wir alle gemeinsam eine gute Theologie hinsichtlich der Aufgaben der Kirche in der Welt ausarbeiten. In der Geschichte der ökumenischen Bewegung haben wir schon gelernt, daß eine gemeinsame Aktion, die nicht auf gemeinsamen Überzeugungen beruht, fruchtlos ist. Die Idee, welche einige zu Beginn der Bewegung hatten, daß Aktion verbindet und Lehre trennt und wir daraufhin zusammenarbeiten können, ohne grundlegende Fragen zu stellen, mußte aufgegeben werden. Die Wahl und die Entscheidungen, die wir treffen müssen, hängen von grundlegenden Eigenschaften ab. Wir müssen deshalb hoffen, daß die großen Möglichkeiten gemeinsamer Aktion uns nicht in die Versuchung eines Aktivismus fallen lassen, sondern daß im Gegenteil die gemeinsame Aktion uns zu gemeinsamem Nachdenken über die Berufung der

Kirche in unserer Zeit führen wird. Aber es ist noch mehr. Der dynamische Faktor, von dem wir sprechen, darf nicht von den anderen Faktoren, von denen später noch die Rede sein wird, isoliert werden. Es gibt heute Stimmen, die vorschlagen, den Ökumenismus mit kirchlichem Charakter durch einen Ökumenismus mit säkularem Charakter zu ersetzen. Andere verwenden eine andere Terminologie für dieselbe Idee und sagen, daß wir in die nach-ökumenische Epoche eintreten, da der Ökumenismus sich für die Beziehungen der Kirchen interessierte, jedoch heute die einzige wichtige Frage die gemeinsame Aktion in der Welt ist. Ich möchte nur kurz anführen, daß dieser Gesichtspunkt eine tiefe Unkenntnis der Geschichte des Ökumenischen aufzeigt. Denn die ökumenische Bewegung hat immer zwei Dimensionen: die Einheit der Kirche und die gemeinsame Aktion in der Welt. Aber ich bin davon überzeugt, daß diese ganze Auffassung der ökumenischen Aufgabe falsch ist. Denn wenn man darauf verzichtet, für die Einheit der Kirchen zu arbeiten, sägt man den Ast ab, auf welchem man sitzt. Anstatt wirklich in die Geschichte einzutreten, stellt man sich außerhalb. Die Welt wird wirklich zu stark für Christen ohne Kirche oder jene in der Kirche, die sie nicht wirklich ernst nehmen.

Ich fürchte, eine nach-ökumenische Bewegung könnte in der Tat eine vor-ökumenische Bewegung werden. Ich verstehe die Ungeduld derjenigen, die meinen, daß die derzeitigen Strukturen der Kirchen einem Fortschritt zur Einigkeit hin im Wege stehen, den wir brauchen, um unsere Aufgabe in der Welt zu erfüllen. Aber die Schlußfolgerung, die wir aus dieser Situation ziehen müssen, heißt nicht, daß ohne die Kirchen vorangeschritten werden muß, sondern vielmehr, daß die Anstrengungen verdoppelt werden müssen, um den Strukturen den Weg zur Einheit zu ermöglichen.

Wir haben gesehen, daß die Begegnung mit der Welt wirklich ein dynamischer Faktor ist, aber wir dürfen diesen Faktor nicht von anderen, noch wichtigeren isolieren. Zusammenarbeit ist gut, solange sie nicht als ein Ziel für sich angesehen wird. Sie kann nicht aus sich selbst heraus die tiefe und dauerhafte Einheit schaffen, die wir finden müssen.

Ich gehe nun auf den zweiten dynamischen Faktor über, den ich wie folgt nennen will: *Das gemeinsame Bemühen, die bleibende Glaubensgrundlage in neuer Form auszudrücken.*

Das Problem der Anpassung, d. h. der Neuauslegung des Evangeliums für Menschen eines Milieus, in welches das Evangelium zum ersten Mal eindringt, oder einer Generation, die dabei ist, Kategorien neuer Gedanken zu entwickeln — dies ist kein neues Problem. Die Apostel Paulus und Johannes sind die ersten, die Anpassungen vornehmen mußten. Sie übersetzten das Evangelium aus der palästinensischen Umwelt in die Sprache der hellenistischen Oikoumene. In der Geschichte der Kirche gibt es mehrere große Epochen, in denen sie eine Neu-

Anpassung vornimmt. Diese Anpassungen sind nicht einfach, denn es gibt immer einen Flügel, der nicht mitmachen will, der die letzte Anpassung als endgültig ansieht und meint, daß diejenigen, welche neue Formulierungen vorschlagen, das Evangelium verraten. Seine Devise heißt „semper eadem".

Ende des 19. Jahrhunderts und zu Beginn unseres Jahrhunderts war die Zeit reif für eine neue Anpassung. Die Welt war so verändert. Aber die Kirchen waren zu einem allgemeinen Aggiornamento nicht bereit. Dadurch wurde die Krise unvermeidlich. Diese Modernisierungskrise ist zu einer lang andauernden Krise in den protestantischen Kirchen geworden. In der katholischen Kirche wurde der Modernismus sehr schnell zurückgewiesen. Das sollte jedoch nicht heißen, daß das unter den Tisch gefallene Problem gelöst wäre, sondern vielmehr, daß dieses Problem während vierzig Jahren nicht öffentlich diskutiert werden konnte.

Kann man sagen, daß dieser Modernismus eine akzeptable Lösung anbot? Ich glaube nicht. Ich würde vielmehr sagen, daß er eine gute Frage stellte und eine schlechte Antwort auf diese Frage gab. Die Frage war, ob die Zeit nicht gekommen sei, die Botschaft des Evangeliums so neu zu formulieren, daß der moderne Mensch davon wirklich berührt wird. Aber als Antwort auf ihre eigene Frage hatten die Modernisten die Tendenz, diese moderne Welt nicht nur als den Adressaten des Evangeliums anzusehen, als Milieu, welches durch eine verständliche Sprache erreicht werden müßte, sondern zu gleicher Zeit als Prüfstein der Wahrheit. Sie sagten nicht nur: Wir müssen in diese neue Welt eindringen und zu ihr in der Art und Weise sprechen, daß sie den Ruf des Evangeliums als zeitentsprechend versteht. Sie sagten zugleich: Wir dürfen die Menschen nicht bitten zu glauben, was nicht mit ihren philosophischen Voraussetzungen vereinbar ist. So wurde der Modernismus ein Versuch der Anpassung, der Hauptelemente preiszugeben riskierte. Ich denke da an Harnack, welcher in seinem „Wesen des Christentums" sagte, daß Jesus selbst nicht zum Evangelium gehöre. Und ich denke an die Beurteilung, die von Hügel, ein Freund mehrerer katholischer Modernisten, über die allgemeine Tendenz der modernen Theologie abgegeben hat. Er warf ihnen vor zu vergessen, daß der christliche Glaube nicht aus einer gewissen Anzahl von Ideen bestände, sondern aus der Verkündigung der Tatsachen. Seiner Meinung nach verstünde der Modernismus das Ereignishafte nicht, welches die Botschaft des Evangeliums charakterisiert.

Das Problem stellt sich natürlich besonders bei der missionarischen Arbeit. Kann man, darf man das christliche Zeugnis anderen Kulturen in der Form anbieten, wie sie im Westen ausgearbeitet worden ist? Man kennt den großen Konflikt in der Arbeit der Jesuiten in China, der nahezu 100 Jahre gedauert hat. Es scheint mir, daß man in diesem Falle auch sagen muß, die Frage war gut, doch die Antwort zweideutig. Der Versuch, für die Chinesen chinesisch zu wer-

den, war bewunderungswürdig, aber es ist weniger sicher, ob man eine gute angepaßte Theologie ausgearbeitet hatte, die einerseits eine überlieferte phantasielose Verwestlichung vermied und andererseits auch einen Synkretismus, der mit dem Evangelium unzuvereinbarende Elemente einführte. Leider muß man sagen, daß die Missionen der verschiedenen Kirchen im allgemeinen den einfachsten Weg beschritten haben, d. h. die Botschaft in ihrer westlichen Form zu bringen. Es gab einige große Wegbereiter. Aber sie blieben selten. Darum befinden wir uns heute in der Situation, daß unsere jungen Kirchen in Afrika und Asien von vielen Asiaten und Afrikanern als Inseln westlicher Kultur angesehen werden. In dem Augenblick, wo die Nationen dieser Kontinente ihre eigene Identität bestätigen wollen, stellen sie uns die Frage: Wenn das Christentum wirklich so universal ist, wie ihr es vorgebt, warum bietet ihr dann das Christentum in der Form an, die offensichtlich das Resultat einer Anpassung des Evangeliums an die westliche Kultur ist?

Es scheint mir, daß wir nun nach Jahrhunderten der Unsicherheit auf diesem Gebiet an einen Wendepunkt kommen. Die Kirchen verstehen heute, daß die bleibende Glaubensgrundlage je nach Ort und Zeit verschieden ausgedrückt werden muß. Es handelt sich nicht darum, den Inhalt, sondern die Form zu ändern. Es gilt das zu tun, was die großen Pioniere Paulus und Johannes gemacht haben: sich kühn in das Leben der Menschen zu versenken, mit denen man in Berührung kommen soll, jedoch niemals zu vergessen, daß das Evangelium uns nicht gehört, daß es uns ein für allemal gegeben worden ist.

In den Kirchen der Reformation dreht sich die ganze Diskussion heute um diesen Mittelpunkt. Bonhoeffer ist eine Art moderner Kirchenvater geworden, da er das Problem der Anpassung so brutal gestellt hat. Ich bin persönlich davon überzeugt, daß es absolut falsch ist, ihn, wie es manche getan haben, unter die radikalen Modernisten zu klassifizieren, welche eine Liquidierung der zentralen Glaubenswahrheiten fordern. Er hat die ganz und gar christozentrische Theologie, die in seinen Werken vorherrscht, nicht verleugnet. Er bittet uns ernst zu nehmen, daß der heutige Mensch, dieser a-religiöse Mensch, in anderer Form evangelisiert werden muß als seine Eltern oder Großeltern. In der katholischen Kirche hat das Zweite Vatikanische Konzil eine neue Situation auf diesem Gebiet geschaffen. Die Worte Papst Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsrede bleiben von größter Bedeutung. Denn wenn man unterscheiden kann und muß zwischen dem „depositum fidei", der fortdauernden Glaubenssubstanz, und der Form, in welcher sie dargebracht wird, dann ist die Kirche dazu aufgerufen, in jeder neuen Situation die dieser Lage angemessene Form zu suchen. „Gaudium et Spes" hat diese Worte des Papstes wieder aufgenommen und sagt ebenfalls, „verbi revelati accomodata praedicatio" (die angepaßte Predigt des geoffenbarten Wortes) muß das Gebot der gesamten Evangelisation bleiben (1:4:44). Das will sicherlich

heißen, daß das Bestreben, die Grundlage des Evangeliums in neuer Form zum Ausdruck zu bringen, gefördert wird.

Diese ganze Entwicklung ist für die ökumenische Lage von sehr großer Bedeutung. Es ist kein Zufall, daß das Dekret über den Ökumenismus die berühmte Unterscheidung von Papst Johannes anwendet. Im Blick auf die Erneuerung der Kirche – Erneuerung eines ganz besonderen ökumenischen Wertes – und der verschiedenen Formen, welche diese andauernde Reform annehmen muß, heißt es in dem Dekret, falls bei der Auslegung der Lehre einige Punkte weniger aufmerksam beachtet worden seien, müsse dem zu gegebener Zeit abgeholfen werden. Dies ist eine außerordentlich vorsichtige Formulierung, die jedoch einer theologischen Erneuerung die Türe öffnet und dem Dialog unter den Kirchen eine neue Bedeutung gibt. Denn wenn die Glaubensgrundlage in verschiedener Art ausgedrückt werden kann, können wir zwei ökumenische Schritte unternehmen. Einer besteht darin, uns zu fragen, ob unsere Unterschiede grundlegender und wesentlicher Art oder vielmehr Unterschiede der Formulierung sind. Professor Schlink formulierte dies im Namen der Beobachter auf dem Konzil wie folgt: „Ich bin davon überzeugt, daß unsere geteilte Christenheit mehr gemeinsame Substanz besitzt, als es auf den ersten Blick nach unseren verschiedenen Formulierungen den Anschein hat." Es gibt Verschiedenheiten, die mehr verbal als real sind. Der andere Schritt ist, uns zu fragen, ob wir gemeinsam die Wahrheiten des Glaubens neu auslegen wollen, um zu einer gemeinsamen Formulierung zu gelangen.

Aber es handelt sich nicht nur um zwischenkirchliche Verbindungen. Es handelt sich auch um unsere gemeinsame Aufgabe in der Welt. Wir haben gerade erst begonnen, die Verkündigung des Glaubens in Asien und Afrika anzupassen. Zu oft wurden diese Anpassungsversuche von den Kirchen getrennt unternommen, so daß wir Verwirrung hervorgerufen haben. Ist die Zeit nicht gekommen, um dieses Problem in ökumenischer Art anzugehen? Könnten wir nicht Zentren und theologische Fakultäten in diesen Ländern gründen, wo wir gemeinsam versuchen würden, neue Formen der Verwurzelung des Glaubens in den asiatischen und afrikanischen Kulturen zu finden?

Ich glaube, daß uns ein gutes Beispiel von den Bibelübersetzern gegeben ist. Der letzte Bericht über die Zusammenarbeit der Vereinigten Bibelgesellschaften und der päpstlichen Abteilung für Bibelarbeit informierte uns, daß 110 verschiedene Übersetzungsentwürfe ganz und gar ökumenische Entwürfe geworden sind. Mit anderen Worten, Menschen aller Kirchen arbeiten zusammen an der Übersetzung der Bibel in 110 verschiedenen Sprachen. Ist das nicht eindrucksvoll? Ist dies nicht eine sehr klare Erläuterung dafür, daß die Aufgabe der Neuformulierung des Evangeliums wirklich ein dynamischer Faktor in der ökumenischen Situation ist? Jede Übersetzung der Bibel ist eine Aufgabe der Anpassung. Der Übersetzer

muß gleichzeitig ein treuer Diener von Gottes Wort sein und ein Mensch, der sich kühn und mit viel Einbildungskraft mit einer neuen Welt identifiziert. Aber wenn wir diese schwierige Arbeit gemeinsam machen können, wenn wir uns gemeinsam über die Quelle unseres Glaubens neigen können und, indem wir die Bibel in einer neuen Art sprechen lassen, ein gemeinsames Zeugnis ablegen, müssen wir nicht noch weiter gehen und den Versuch unternehmen, die biblische Offenbarung gemeinsam auszulegen? Schon in der ausgezeichneten französischen ökumenischen Übersetzung haben die Übersetzer den Mut gehabt, eine gemeinsame Exegese zu geben. Und das Resultat ist unerwartet. Dieser Römerbrief, der Gegenstand so vieler Kontroversen war, spricht durch diese Exegese eine allgemeine und ökumenische Sprache.

Wir kommen nun zum dritten dynamischen Faktor, den ich wie folgt nennen will: *Die Konzentration auf die Grundlage der Kirche.*

Es wäre natürlich falsch zu sagen, diese Konzentration wäre ein Phänomen und noch nie dagewesen. Paulus sagt, niemand kann einen anderen Grund legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. Thomas von Aquin unterscheidet zwischen Glaubensartikeln, die sich direkt, und solchen, die sich indirekt auf das ewige Leben beziehen. Und im 17. und 18. Jahrhundert war das Problem der Grundartikel eines der Hauptthemen der Kontroverse in und zwischen den Kirchen. Aber die Tendenz der vorherrschenden Theologie in den Kirchen war im allgemeinen, den Glauben als einen monolithischen Block anzusehen. Derjenige, der einen einzigen, von der Kirche gelehrten Glaubenspunkt nicht annimmt, ist ein Ungläubiger. Luther sagte einmal: „Man muß geradezu sagen: du glaubst alles, oder du glaubst nichts. Der Heilige Geist läßt sich nicht teilen" (RGG, Glaube VI). Und Papst Leo XIII. sagte in seiner Enzyklika „Satis cognitum": „Wenn es einen Punkt gibt, der von Gott deutlich geoffenbart worden ist, und wenn wir den Glauben daran zurückweisen, dann glauben wir nichts von dem göttlichen Glauben."

Es ist interessant festzustellen, daß diese Frage eine bedeutende Rolle in den ersten Gesprächen zwischen der Katholischen Kirche und einer Kirche der Reformation gespielt hat, d. h. den Mechelner Gesprächen. Während der 4. Sitzung, 1925, stellte Bischof Gore von der Anglikanischen Kirche die Frage, ob die Wiedervereinigung seiner Kirche mit der Katholischen Kirche auf der Annahme der Grundlehrsätze basieren könnte, und er gab einige Beispiele, was er unter wesentlichen und unwesentlichen Doktrinen verstünde. Ihm wurde erwidert, dies sei nicht möglich. Und drei Jahre später bestätigte die Enzyklika „Mortalium animos" diese Antwort durch die Aufnahme der Beispiele von Bischof Gore. In der Enzyklika hieß es, es sei nicht rechtmäßig, zwischen grundlegenden und nicht wesentlichen Artikeln zu unterscheiden. Alle Glaubensartikel müßten mit dem gleichen Glauben geglaubt werden.

Das Zurückweisen dieser Unterscheidung war verständlich. Denn diese Unterscheidung war von einigen angewandt worden, um eine Art doktrinären Minimalismus auszuarbeiten. So war der große Philosoph John Locke zu dem Schluß gekommen, daß nur ein einziger wichtiger Artikel existiere, d. h., daß Jesus Christus der Messias ist. Bei der Anwendung einer solchen Theorie auf die ökumenische Situation käme man dahin, eine Vereinigung der Kirchen auf der Basis des unerläßlichen Minimums, d. h. des gemeinsamen Nenners, vorzuschlagen. Aber ein solcher Ökumenismus wäre keine Bereicherung, sondern vielmehr eine Verarmung der Kirche. Das große Mißverständnis zwischen der Katholischen Kirche und der ökumenischen Bewegung um das Jahr 1928 rührt daher, daß zu diesem Zeitpunkt noch nicht klar genug geworden war, daß die moderne ökumenische Bewegung keine reduzierende und nivellierende Bewegung, sondern im Gegenteil eine Bewegung der Wiedereinsetzung, der Gemeinsamkeit der Charismen ist.

Denn die Eigentümlichkeit der Bewegung besteht ausdrücklich in der Tatsache, daß sie die Bedeutung der doktrinären Verschiedenheit nicht leugnet, daß sie nicht sagt, das Ringen um die Wahrheit muß aufhören, sondern daß die Kirchen trotz der Verschiedenheiten miteinander durch die zentrale Wahrheit tief verbunden sind. Die ökumenische Bewegung betont also die Konzentration, die Grundlage des Glaubens.

Darum hat der Ökumenische Rat der Kirchen eine *Basis*. Diese Basis behauptet nicht, ein „Glaubensbekenntnis" zu sein. Sie sagt nicht: Hier ist die einzige Wahrheit, die man glauben muß, die einzige Wahrheit die man benötigt, um ein treuer Christ zu sein. Sie sagt vielmehr, daß der ökumenische Dialog nur auf der Grundlage eines gemeinsamen Gehorsams demselben Herrn gegenüber möglich ist. Daraus ergibt sich die Folgerung, daß die ökumenische Bewegung nicht das Ergebnis einer Initiative auf dem Gebiet der Kirchenpolitik ist, sondern vielmehr die Antwort der Kirchen auf den Ruf des Herrn, der die Seinen zusammenbringt. In diesem Sinne will die Basis auf den entscheidenden dynamischen Faktor in der ökumenischen Situation hinweisen. Sie spricht von unserem Herrn als Gott und Erlöser, denn unsere einzige Hoffnung, zur Einheit zu gelangen, ist, daß dieser lebende und durch den Heiligen Geist handelnde Christus seinen Willen, daß alle eins seien, geltend macht.

Es ist interessant festzustellen, daß das Dekret „De Oecumenismo" des Zweiten Vatikanischen Konzils mehr als einmal auf diese grundlegende Formulierung des Ökumenischen Rates anspielt, und zwar in positivem Sinne. Noch wichtiger ist jedoch, daß das Konzil seine eigene Antwort auf die Frage nach der Glaubensgrundlage formuliert hat. Ich denke dabei natürlich an die Sätze über die „hierarchia veritatum". In „De Oecumenismo" heißt es: „Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, daß es eine Rangordnung oder

‚Hierarchie' der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens. So wird der Weg bereitet werden, auf dem alle in diesem brüderlichen Wettbewerb zur tieferen Erkenntnis und deutlicheren Darstellung der unerforschlichen Reichtümer Christi angeregt werden." Um diese Worte richtig zu verstehen, muß man wissen, wie sie in diesen Text gelangt sind. In der ersten und zweiten Version des Dekrets sprach man nicht von dieser Hierarchie der Wahrheiten. Erzbischof Pangrazio sagte in der Diskussion über das Schema, es sei richtig, den *Mittelpunkt* anzugeben, auf den die in den anderen Kirchen erhaltene kirchliche Realität bezogen werden müsse und ohne den sie unverständlich bleibe. Er unterstrich, daß dieser Mittelpunkt Christus selbst ist, den alle Christen als Herrn der Kirche anerkennen. Und er kam zu dem Schluß, daß man, um die schon bestehende Einheit unter den Christen und die noch bestehende Verschiedenheit unter ihnen genau zu erkennen, auf die hierarchische Ordnung unter den geoffenbarten Wahrheiten achten muß. Dadurch würde die Einheit, die bereits unter allen Christen herrscht, die eine durch die ursprünglichen Wahrheiten der christlichen Religion bereits vereinte Familie sind, besser sichtbar.

Diese Rede zeigte ein sehr tiefes Verständnis für die Bedeutung des Ökumenismus und ermutigte mehrere Priester, einen Modus bezüglich der Hierarchie der Wahrheiten vorzuschlagen. Und dieser Modus wurde angenommen. Wolfdieter Theurer, ein katholischer Theologe, der eine ausgezeichnete Studie über die Geschichte und den Sinn der Basis des Ökumenischen Rates geschrieben hat, glaubt von einer „Begegnung" des Konzils und der Basis des Ökumenischen Rates sprechen zu können*. Denn, indem es so die Bedeutung der Glaubensgrundlage hervorhebt und dieser Bestätigung eine Anspielung auf die Basisformel des Rates folgen läßt, billigt das Konzil die Überzeugung, die zur Entstehung des Ökumenismus unserer Zeit geführt hat, daß eine tiefe Verbundenheit zwischen denen besteht, die den Dreieinigen Gott und Christus, Gott und Erlöser, bekennen.

Wenn das Dekret „De Oecumenismo" von einer „fraterna coniunctio" (Nr. 5), einer brüderlichen Verbindung, sprechen kann, die bereits unter den Christen besteht, so nur dank der Erkennung der Hierarchie der Wahrheiten, wonach die Hauptwahrheit ist, daß Christus Alpha und Omega ist.

Karl Rahner sagte, diese Bestätigung hinsichtlich der Hierarchie der Wahrheiten sei „eine der Großtaten des Konzils". Joseph Lortz und Oscar Cullmann gehen noch weiter und sprechen von der „verheißungsvollsten Idee". Es ist also nicht übertrieben, wenn man sagt, daß wir es bei dieser Konzentration auf die

---

* Wolfdieter Theurer, Die trinitarische Basis des ÖRK, Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim 1967, S. 240.

gemeinsame Grundlage mit einem wirklichen dynamischen Faktor in der derzeitigen ökumenischen Situation zu tun haben.

Ich weiß wohl, daß es sich nicht um ein magisches Rezept handelt, welches uns plötzlich die Lösung aller unserer ökumenischen Probleme gibt. Das haben wir an der Geschichte des Ökumenischen Rates gesehen. Denn es ist eines, die Existenz der gemeinsamen Grundlage zu erkennen, und etwas anderes, daraus die Konsequenzen zu ziehen. Aber ich weiß auch, daß es trotzdem ein großer Augenblick sein wird, wenn die Kirchen nicht mehr sagen: „Da dogmatische Unterschiede zwischen uns bestehen, kann keine Art von Brüderlichkeit oder Gemeinsamkeit zwischen uns bestehen", sondern vielmehr sagen: „Da wir denselben Herrn haben, müssen wir trotz der tatsächlich bestehenden Verschiedenheiten in brüderliche Verbindung zueinander treten." Und ich glaube zugleich, daß es sich um einen wirklich *dynamischen* Faktor handelt. Denn die gemeinsame Grundlage ist kein grundlegender „Artikel", sondern es ist der Herr selbst, der in allen Kirchen ist und (nach den Worten von Erzbischof Pangrazio) dort Wunder durch seinen Heiligen Geist vollbringt und sie zusammenführt. Dynamisch auch deshalb, weil der so verstandene Ökumenismus uns ein neues Verständnis der Proportionen gibt. Wir haben uns so lange mit unseren Verschiedenheiten befaßt, daß wir den Eindruck hervorgerufen haben, daß diese Unterschiede viel wichtiger als unsere gemeinsamen Überzeugungen seien. Wir sind erst am Anfang, das Gewicht unseres gemeinsamen Glaubens zu erkennen. Und es ist nicht zu früh, denn wir haben es mit einer Welt zu tun, die sich von der christlichen Tradition entfernt, die keine Zur-Schau-Stellung unserer Verschiedenheit braucht, sondern die zentrale Botschaft des Evangeliums, von den Kirchen mit der Autorität übereinstimmender Verkündigung gebracht, hören können muß.

Habe ich dem Dekret über den Ökumenismus hinsichtlich der Hierarchie der Werte zuviel Gewicht beigemessen? Vergaß ich nicht, in diesem Absatz von dem Prinzip zu sprechen, das in dem Moment anzuwenden ist, wenn man die Dogmen vergleicht, d. h. mehr ein Prinzip für die Arbeit der Theologen als für das Gesamtleben der Kirchen? Ich bemerke jedoch voll Freude, daß das Dekret gleich nach unserem Absatz eine sehr allgemeine Anwendung gibt: „Vor der ganzen Welt sollen alle Christen ihren Glauben an den einen dreifaltigen Gott, an den menschgewordenen Sohn Gottes, unsern Erlöser und Herrn, bekennen und in gemeinsamem Bemühen in gegenseitiger Achtung Zeugnis geben für unsere Hoffnung, die nicht zuschanden wird." Klarer kann man nicht von der gemeinsamen Berufung aller Kirchen reden, von dem, was sie vereint, von dem, was sie verpflichtet, auf dem Wege einer tieferen und sichtbareren Einheit voranzugehen.

Wir haben von einigen großen dynamischen Faktoren in der gegenwärtigen ökumenischen Situation gesprochen. Diese Faktoren wirken nicht rein automa-

tisch. Sie öffnen nur die Türen. Werden die Kirchen zögern, durch diese Türen zu gehen in dem Gedanken, daß man nicht genau wissen kann, was sie auf der anderen Seite erwartet? Oder werden sie Mut beweisen und diese Gelegenheit, die Gott unserer Generation gibt, aufgreifen und entscheidende Schritte zur Einheit des gesamten Gottesvolkes tun? Dies ist die große Frage, die sich heute stellt.

Uppsala 1968 und die gegenwärtige theologische Lage

VON M. M. THOMAS

Die Kritik an der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala, sie habe der Theologie nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet, ist berechtigt. Man sollte diesen Sachverhalt jedoch im Rahmen der tiefen Krise sehen, vor der die gesamte theologische Welt heute steht und welche die gegenwärtige theologische Lage bestimmt. Welches sind einige Faktoren, die zu dieser Lage beigetragen haben? Man kann drei von ihnen nennen:

1. Die moderne neutestamentliche Wissenschaft steht vor der Schwierigkeit, die objektive Historizität der in den Evangelien berichteten, grundlegenden Elemente des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu von Nazareth zu bestätigen, Elemente, die den christlichen Glauben in einem einzigartigen Sinn, wie er vielen anderen Religionen unbekannt ist, zu einem historischen Glauben machen. In der schwierigen Lage der historischen Ungewißheit stand der theologischen Wissenschaft der Weg radikaler Trennung von Heilsgeschichte und säkularer Geschichte offen. Sie vollzog diese Trennung, indem sie entweder eine in der Subjektivität Gottes vorhandene Urgeschichte postulierte, die nur dem Glauben bekannt sei, oder indem sie die Geschichte innerhalb des subjektiven Selbst des Menschen verinnerlichte. In beiden Fällen steht der säkular-historische Ereignischarakter der Fleischwerdung und Erlösung vor einer Krise, welche die zeitgenössische Theologie nicht zu überwinden vermochte. Es handelt sich dabei um eine Krise der Unversehrtheit des Kerns des christlichen Glaubens selbst.

2. Auf einer anderen Ebene führte der durch Wissenschaft und Säkularisierung hervorgerufene Zusammenbruch mythologischer und metaphysischer Denkkategorien zur Unsicherheit des klassischen Theismus, in dessen Begriffskategorien die klassischen christlichen Bekenntnisse und Glaubenssysteme erarbeitet worden

waren. Die radikale „Gott=ist=tot"=Theologie und die Konzentration der Theo=logen auf die säkulare Bedeutung des Evangeliums ist ein Zeichen dafür, daß die klassischen Formulierungen mit einer Ontologie des menschlichen Seins und seiner geschichtlichen Existenz beginnen müssen, obwohl sie nicht notwendiger=weise auf diese Begriffe beschränkt zu bleiben brauchen. Hier sind Heidegger, Whitehead und Hartshorn, sowie Karl Marx von Bedeutung, weil sie je voneinander verschiedene Kombinationen eines philosophischen Rahmens für die Neuformulierung des christlichen Glaubens bieten. Die Frage lautet: Wie kann man von der Wirklichkeit Gottes und seines Christus in diesem Kontext sprechen? So steht die zeitgenössische Theologie wahrscheinlich vor einer Wachstumskrise, sicherlich aber vor einer Krise des radikalen Wandels und des Übergangs mit allen damit verbundenen Ungewißheiten.

3. Im Kontext des Auseinanderbrechens der traditionellen Integration von Kirche, Gemeinschaft und Staat in der westlichen Christenheit und des Aufwachsens nichtwestlicher Völker zu ihrem Selbstsein wird die gesamte Theologie vom Verlust der Missionstheologie der Kirche bedrängt. Die vom Menschen vollzogene revolutionäre Eroberung der Natur durch Wissenschaft und Technik, die radikale Revolution sozialer Strukturen und menschlicher Beziehungen sowie der daraus folgende Prozeß der Säkularisierung hat die in konfessionstheologischen Systemen der Kirchen ausgedrückte traditionelle und statische Vorstellung von Funktion und Sendung der Kirche in der Gesellschaft völlig zerstört zurückgelassen. Die Wiedergeburt nichtwestlicher Nationen, Kulturen und Religionen und das Entstehen selbständiger Kirchen in ihnen, die sich dessen bewußt sind, daß die historischen Bekenntnisse irrelevant sind und der Glaube in neuen Formen einheimischen Lebens und einheimischer Kultur bekannt werden muß, haben die traditionellen römisch=katholischen, protestantischen und sektiererischen christlichen Theologien der Mission in einer nichtchristlichen Welt geschwächt.

Angesichts dieser dreifachen Auflösung der traditionellen Sicherheit christlicher Theologie erblicken nur wenige rückwärts gerichtete Traditionalisten in einer umfassenden Behauptung des einen oder anderen traditionellen theologischen Systems eine zureichende Antwort. In Uppsala sind viele von ihnen gewesen (Die in der Sektion II mit der Missionstheologie Beschäftigten waren anscheinend sehr vernehmbar). Im ganzen hat aber selbst in der römisch=katholischen Kirche dieser Ansatz nach dem II. Vatikanischen Konzil, das mit der Notwendigkeit einer neuen theologischen Orientierung über das Verhältnis von Kirche und gegenwärtiger Welt rechnete, seine Kraft verloren. Mir scheint deshalb, daß Uppsala '68 sehr gut daran tat, die Gewißheiten der Systeme christlicher Theologie nicht aufmarschieren zu lassen, nachdem diese schon so ungewiß geworden sind, und statt dessen das Bild einer Theologie darbot, die sich im Prozeß der Neuformulierung befindet.

In einer Situation, in der die Theologie vor der Aufgabe ihrer Neuformulierung steht, ist es wesentlich, daß die Kirche zu ihrem Grund zurückkehrt: zur Wahrheit und Bedeutung der Person Jesu Christi als des Einen, in dem Gottes Absicht für die Welt offenbart und erfüllt ist. Das Evangelium heißt, daß Gott die Welt so sehr liebte, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, um sie zu retten, daß Gott in Christus war und die Welt mit sich versöhnte. In erster Linie ist christliche Theologie deshalb nicht mit der Metaphysik des göttlichen Seins beschäftigt, sondern mit dem Willen Gottes in Christus, die Welt zu retten. Zu einer Orientierung der Theologie auf die christlichen Grundlagen muß deshalb notwendigerweise ein neuer Blick auf das biblische Verständnis der Absicht Gottes für die Welt in Jesus Christus, auf die Wirklichkeit des zeitgenössischen Menschen und seiner Welt und auf das gegenseitige dialektische Verhältnis beider gehören. Wie man es auch immer ansieht, die Zukunft der christlichen Theologie hängt davon ab, daß die Kirche sich mit der theologischen Auslegung des gegenwärtigen Menschen und der modernen Welt beschäftigt, die den einzigen Rahmen für die Entstehung einer neuen lebendigen Theologie bildet. In diesem Zusammenhang muß man die Beschäftigung mit der Welt, die in Uppsala geschah, als wesentlich für die theologische Aufgabe sehen, die die Kirchen und die ökumenische Bewegung erwartet.

Welches sind einige der theologischen Einsichten von Uppsala, die für die zukünftige ökumenisch-theologische Aufgabe von Wert sind?

1. Das Reich Gottes gründet in einer vom gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus ausgehenden dynamischen Bewegung in der Weltgeschichte, wodurch diese beherrscht und zu ihrer Vollendung gebracht wird; Glauben heißt, Gott in seiner Bewegung durch die Geschichte zu folgen. Diese dynamische und fort und fort in Bewegung befindliche Erscheinungsweise der Gottesherrschaft ergibt sich, wenn man die eschatologische Sicht ernst nimmt. Sie steht in auffälligem Gegensatz zu den statischen Ansätzen, welche für die mit der Schöpfung und ihren Ordnungen und Gesetzen beginnenden theologischen Systeme charakteristisch sind. Das Evangelium wurde in Uppsala richtig gesehen als die Bewegung der Königsherrschaft Christi, die die Sünde, alle Strukturen des Bösen und schließlich den Tod selbst überwindet und zum Endereignis hinführt, nämlich zur Bekehrung und Verwandlung der Reiche dieser Welt in das Reich Gottes durch Christus (1. Kor. 15, 20–28). Der Akzent lag offensichtlich auf dem Evangelium nicht als einer etablierten Ordnung, sondern als einer Bewegung Gottes, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Person Jesu Christi miteinander verbindet; so wurde die gegenwärtige Situation der Menschheit und der Welt im buchstäblichen Sinne des Wortes voll der Verheißung und Kraft der Erneuerung in Christus – „Siehe, ich mache alles neu". Da die Wirklichkeit, auf welche unser Glauben und unsere Hoffnung ausgerichtet sind, kein statisches Sein, sondern

ein dynamisches Kommen ist, kann es kein endgültiges theologisches System geben, welches das Verhältnis zwischen Gott, Christus, Kirche und der Welt festlegt. Karl Barth hat die göttliche Bewegung mit „einem fliegenden Vogel" verglichen, dessen Bewegung niemand in einem Gemälde festhalten und dann sagen kann: „So sieht es aus, wenn er fliegt", denn bis das Gemälde vollendet ist, ist der Vogel schon wieder geflogen; Gott ist schon wieder in einer neuen Richtung vorangegangen, und man hat es mit einer neuen theologischen Wirklichkeit zu tun. Dieser Grundlinie entsprechend gab Uppsala theologischen Systemen einen geringen Wert und suchte statt dessen, die Bewegung des Reiches Gottes in der zeitgenössischen Geschichte wahrzunehmen. Der Glaube beinhaltet ein nie endendes Abenteuer theologischen Entdeckens, und dazu ruft Uppsala auf. Ohne Zweifel gibt es Gefahren bei dieser dynamischen Auslegung des Verhältnisses von Gott, Christus, Kirche und Königsherrschaft, die diskutiert werden müssen. Aber dies weist doch auf eine wertvolle theologische Einsicht hin, die nur von jenen als untheologisch beiseitegeschoben werden kann, die glauben, Theologie meine statische Systeme, selbst wenn diese bedeutungslos wären.

2. Uppsala erklärt unmißverständlich, daß man Leben, Dienst und Sendung der Kirche nicht verstehen kann, wenn die Kirchen nicht bereit seien, ihre volle Solidarität mit der Welt zu bekräftigen. Das Arbeitsergebnis der europäischen Studiengruppe über die missionarische Struktur der Gemeinde lautete: „Gottes grundlegendes Verhältnis ist dasjenige zur Welt, und der Brennpunkt des göttlichen Planes ist die Welt und nicht die Kirche"; deshalb „lebt die Kirche von Gottes Handeln mit der Welt". Von Uppsala 1968 scheint dies im allgemeinen als ein theologisches Prinzip für die Überlegungen über die verschiedenen Lebens- und Sendungsbereiche der Kirche anerkannt worden zu sein. Das heißt, die Kirche wird Kirche in ihrer Antwort auf die Welt. Dies zieht sich in Uppsala wie ein roter Faden durch das ganze Nachdenken über das Wesen der Kirche. Über das Streben der Kirche nach Katholizität heißt es im Bericht der Sektion I: „Wir betrachten heute diese Welt als den Ort, wo Gott bereits am Werk ist, alles neu zu machen, und wo er uns auffordert, mit ihm zusammen zu arbeiten"[1]. Deshalb „brauchen (die Kirchen) eine neue Offenheit für die Welt mit ihrem Streben, ihren Leistungen ... und ihrer Verzweiflung"[2]. Der Bericht über die Sektion „Gottesdienst" sagt: „Da die Kirche ihre Solidarität mit der Welt sichtbar machen muß, sollten Gemeindegottesdienste und persönliches Gebet alle Freuden und Schmerzen, alle Leistungen, Zweifel und Enttäuschungen der heutigen Menschheit mit Danksagung und im Glauben in sich aufnehmen"[3]. Parallel zu den hier in der Diskussion über die Kirche gesetzten Akzenten wird in den Berichten, die sich besonders mit den Weltproblemen beschäftigen, bekräftigt, daß die Welt ihr wahres Leben und Sein nicht ohne die erlösende Macht Christi und seiner Königsherrschaft erlangen kann. Hierfür ist die Kirche vor allen

Dingen Zeuge, und dieses Zeugnis bestimmt die Sendung der Kirche an die Welt und in ihr. Der Bericht der Sektion VI „Auf der Suche nach neuen Lebensstilen" weist darauf hin, daß selbst alles, was die Welt als neu ansieht, der Erneuerung in Jesus Christus bedürfe[4]. Der Bericht II „Erneuerung in der Mission" spricht von dem Widerspruch im menschlichen Geist, der die dem Menschen von Gott gegebene Herrschaft in Ausbeutung und Harmonie in Entfremdung in allen Lebensbereichen verkehre und so zu einem Zustand führe, in dem „der Mensch in all seiner erstaunlichen Machtfülle an einer unausweichlichen Angst vor seiner eigenen Hilflosigkeit" leidet und nach der befreienden und versöhnenden Kraft Christi ruft, welche die Kirche bezeugt[5].

Dieses doppelte Anliegen des wahren Lebens und Seins der Kirche in Solidarität mit der Welt und des wahren Lebens und der Erfüllung des Seins der Welt durch Antwort auf die erlösende Macht, von der die Kirche zeugt, ist in der Tat von ausschlaggebender Wichtigkeit für die theologische Neuformulierung des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt in unserer Zeit.

3. Wahrscheinlich werden alle theologischen Einsichten von Uppsala stehen oder fallen mit dem Begriff des Menschlichen und dem Versuch, ihm geschichtliche und eschatologische Weite zu geben, indem er einerseits zu dem Ringen des modernen Menschen um sein Menschsein und andererseits mit dem neuen Menschen Jesus Christus und der neuen Menschheit in ihm in Beziehung gebracht wird. Der Konflikt zwischen dem eschatologischen Ziel der Menschheit und der Verantwortung für das geschichtliche Ringen um die Menschheit existiert bereits seit langem, so daß, wenn der in Uppsala laut gewordene Gedanke von einer teilweisen Verwirklichung der eschatologischen Menschheit in der Geschichte und von der Kirche als deren Vorgeschmack und Zeuge theologisch durchgehalten werden kann, dieses einen wesentlichen Durchbruch in Theologie und theologischer Ethik bedeuten würde. Das Kernproblem lautet, ob der Ansatz von Uppsala die doppelte Gefahr des Ausweichens vor der geschichtlichen Verantwortung und des utopischen Triumphalismus in der Geschichte vermeidet. Viele Theologen meinen, daß er der letzteren Gefahr verfalle. Aber bei genauerem Hinsehen hat man den Eindruck, daß sie eine Art Strohpuppe des Humanismus von Uppsala angreifen, die sie selbst geschaffen haben. Obwohl Uppsala auf ganz schmalem Grat wandelt und gelegentlich nach der einen oder anderen Seite stolpert, gibt es doch kaum Anzeichen dafür, daß es in irgendeinen alten liberal-utopischen Humanismus verfiele. In Uppsala waren Kennzeichen der Vorstellung vom Humanen die folgenden:

a) Die klare Erkenntnis, daß der Sauerteig des Evangeliums bei der Schaffung der Kategorie des Humanen und bei den grundlegenden Umwälzungen unserer Zeit, die durch Technologie, soziale Gerechtigkeit, weltweite Gemeinschaft und Säkularisierung dargestellt werden und in denen der moderne Mensch darum

ringt, neue Bereiche menschlicher Würde und in ihnen die Verheißung Christi für ein umfassenderes menschliches Leben zu verwirklichen, eine große Rolle gespielt hat.

b) Die ebenso klare Erkenntnis, daß gewaltige Kräfte der Entmenschlichung in diesen Umwälzungen am Werke sind, die die humanen Ziele zerstören können, welche die Menschen suchen.

c) In diesem Zusammenhang ein tiefes Bewußtsein von der Bedeutung dessen, wie die Kirche Jesus Christus als den neuen Menschen versteht und darstellt, in dem Gott eine neue Menschheit sowohl im Sinne eines neuen Humanismus als auch einer neuen menschlichen Gemeinschaft anbietet, und von sich selbst als der Vorausahnung der neuen Menschheit; so wird Christus zum Kriterium des Humanen, zur erlösenden Macht im menschlichen Ringen um Humanität und zum Maßstab für eine Humanisierung der Lebensstrukturen.

d) Die Kirche steht unter dem göttlichen Gericht wegen ihres Mangels an Solidarität mit den Menschen in ihrem Ringen und wegen ihrer Unfähigkeit, der Vorgeschmack der neuen Menschheit in Christus zu sein.

e) Es gibt jedoch keinen einzigen Punkt, an dem eine Kontinuität zwischen der innerhalb der Geschichte verlaufenden Suche der Menschen oder ihren dort erreichten Errungenschaften in der Humanisierung und der eschatologischen Menschheit Jesu Christi bestünde. Das eine steht immer unter dem Gericht und der Gnade des anderen, welches immer Gottes Verheißung und Angebot in Jesus Christus bleibt.

Man könnte diese charakteristischen Züge der Vorstellung von Uppsala über das Menschliche ohne Schwierigkeiten belegen, obwohl wir in den einzelnen Berichten von Uppsala verschieden gesetzte Akzente finden mögen. Man nehme z. B. den Bericht „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche". Als seinen Zugang zur Diskussion über die Katholizität sieht er die Einheit der Menschheit, die durch Technik, menschliche Unabhängigkeit und „säkulare Katholizitäten" geschaffen worden ist[6]. Er spricht von „dem furchtbaren Schauplatz der gegenwärtigen Geschichte", in dem wir „das Wirken dämonischer Kräfte, die gegen die Rechte und Freiheiten des Menschen kämpfen" und „die Wirksamkeit des lebenspendenden Geistes Gottes" sehen[7]. Die „Teilnahme" der Kirche mit Gott in seinem Wirken in der Welt wird der Kirche helfen, „neue Folgerungen des Einsseins, der Heiligkeit, der Katholizität und Apostolizität zu sehen, die in enger wechselseitiger Abhängigkeit das glaubwürdige Leben der Kirche schon immer charakterisiert haben". Sie sind sowohl Gottes Gabe als auch unsere Aufgabe[8]. „In einer Zeit, in der die Menschen so offensichtlich voneinander abhängig sind, ist es um so dringlicher, die Bande sichtbar zu machen, die die Christen in einer universalen Gemeinschaft zusammenführen"[9]. Daß die Menschen „in eine einzige säkulare Kultur" hineingeführt werden, fordert die Kirche dazu heraus,

die Einheit der Menschheit in der in Schöpfung und Versöhnung durch Christus gegebenen Einheit zu bekräftigen und sie in der Verwerfung der „tragischen Entstellungen des Menschseins im Leben der Menschheit", wie dem Rassismus, zu manifestieren[10]. Der Bericht „Erneuerung in der Mission" beginnt mit einem Satz über die Menschheit, „die leidenschaftlich und vernehmbar nach einem wahrhaft menschlichen Leben ruft"; er fährt fort mit der Aussage, daß die Möglichkeiten, solch wahrhaft menschliches Leben zu erlangen, „stärker als je zuvor ... von einer wachsenden Vielfalt zerstörerischer Kräfte bedroht" werden. „Die Sendung Gottes, an der wir teilhaben, muß heute als Gabe einer neuen Schöpfung beschrieben werden, die eine radikale Erneuerung der alten ist, als Einladung an die Menschen, in ihr volles Menschsein in dem neuen Menschen Jesus Christus hineinzuwachsen"[11]. „Jesus Christus, der Fleischgewordene, der Gekreuzigte und Auferstandene, ist der neue Mensch. ... In der Auferstehung Jesu wurde eine neue Schöpfung geboren. In ihr ist das letzte Ziel der Geschichte – Christus als das neue Haupt der Menschheit, in dem alle Dinge zusammengefaßt werden – zugesichert worden"[12]. Der Bericht sieht „Teilaspekte der Erneuerung des wahren Menschseins in Christus" in den „erfolgreichen Bemühungen um größere Gerechtigkeit, Freiheit und Würde unter den Menschen"[13]. Und die Kirche erfährt „die Zeichen des wahren Menschseins", wenn sie „in der festen Gewißheit der Hoffnung, daß die in unserem auferstandenen Herrn und Erlöser offenbarte neue Menschheit in ihm ihre herrliche Vollendung finden wird", sich „zu Dienst und Zeugnis in echter Solidarität der ganzen Menschheit" öffnet[14]. Der Bericht „Wirtschaftliche und soziale Weltentwicklung" beginnt wiederum mit einer positiven theologischen Bewertung der in der Welt wirksamen gesellschaftlichen und technischen Kräfte, sieht „die Wirklichkeit der Sünde und das Ausmaß ihrer Macht über menschliches Wesen", was zu verstärkter Ausbeutung und zu Strukturen von schwerwiegender Ungerechtigkeit führt und eine Entwicklung ermöglicht, „die den Menschen zum Objekt des Wirkens mechanischer Kräfte macht"[15]. In dieser Situation verzweifelt die Kirche nicht, denn „in Christus ist Gott in unsere Welt mit allen ihren Strukturen hineingekommen und hat schon den Sieg über alle ‚Fürstentümer und Gewalten' errungen"[16]. An anderer Stelle heißt es: „In ihrem Glauben an das kommende Reich Gottes und in ihrer Suche nach seiner Gerechtigkeit sind die Christen gefordert, am Kampf von Millionen Menschen um größere soziale Gerechtigkeit und um die Weltentwicklung teilzunehmen"[17]. Der Bericht endet, indem er betont, daß es für die Theologie notwendig sei, „zu der konstruktiven und destruktiven Macht" der technischen und sozialen Revolutionen unserer Zeit Stellung zu nehmen und die tieferen Bereiche der Menschennatur zu verstehen[18].

Mit all diesem will ich nicht sagen, die theologischen Einsichten von Uppsala über den Menschen seien in irgendeiner Weise bereits völlig durchgearbeitet.

Sie sind es nicht. Und genau aus diesem Grunde ist die ökumenische Humanum-Studie von so großer Bedeutung für die theologischen Aufgaben der Kirchen in der Zukunft. Aber wenn es eine lebendige Theologie menschlicher Existenz in diesen umwälzenden Zeiten hervorbringen soll, müssen bei ihrer Bearbeitung Systematiker mit Vertretern anderer Humanumwissenschaften zusammenarbeiten und auf die Überlegungen von Menschen achten, die an der Veränderung des Menschen und der Gesellschaft aktiv beteiligt sind.

4. Die christologischen Überlegungen von Uppsala definieren Jesus Christus als den Neuen Menschen, durch welchen Gott die Neue Menschheit geschaffen hat und sie zu ihrer Vollendung bringt. Ohne Zweifel ist dies das Ergebnis der Suche nach einer christologischen Aussage, die für den Menschen der Gegenwart von Bedeutung ist, aber die Frage für die Theologie lautet, ob diese Aussage wahr sei. Natürlich sagt keine Christologie erschöpfend etwas über die Wirklichkeit der Person und des Werkes Jesu Christi aus, so daß das Problem bleibt, ob sie die für die historischen Christologien der Kirche grundlegenden Gedanken vermittelt. Oscar Cullmanns Studie mit dem Titel „Der Menschensohn" und die Traditionen der Ostkirchen über Christus als den Gottmenschen oder die göttliche Menschheit machen deutlich, daß wir uns hier auf einem Boden bewegen, welcher der biblischen und der traditionellen Christologie nicht völlig fremd ist. Und Dr. Berkhofs Studie über „Gott in Natur und Geschichte" hat sowohl die Bedeutung als auch die Rechtgläubigkeit dieser christologischen Vorstellung herausgestellt. Er fordert eine systematische Erarbeitung des Evangeliums als „einer großen Bewegung von unten nach oben, die durch Entfremdung und Krisen, aber auch durch Versöhnung und Errettung hindurchgeht und so auf ihr letztes Ziel, eine verherrlichte Menschheit in voller Gemeinschaft mit Gott, ausgerichtet ist. Für dieses Ziel ist der auferstandene Christus der Garant und die Erstgeburt". Solange der gekreuzigte und auferstandene Jesus von Nazareth als der Einzige gesehen wird, durch den Menschen Vergebung, Kindschaft und wahre Menschheit empfangen, bleibt er der andere und das Ziel. Weder die Transzendenz noch die Eschatologie werden hier geleugnet. Und der Vorwurf des Liberalismus, Pantheismus oder Historizismus, der durch die Hintertür hineinschleiche, trifft augenscheinlich nicht zu. Jedenfalls bedarf die in Uppsala formulierte Christologie nicht der Verwerfung, sondern der weiteren theologischen Erforschung. Diese Aufgabe haben Metropolit Hazim und Dr. Berkhof in ihren Vorträgen in Uppsala gut begonnen. Aber sie muß fortgeführt werden.

An einem Punkt hat Uppsala nach meinem Gefühl das theologische Kernproblem noch gar nicht einmal berührt, nämlich in der Ausweitung des Dialogs über den Neuen Menschen Christus oder über die Neue Menschheit in Christus auf nichtwestliche Kulturen und Religionen, die selbst als Ergebnis des Einflusses, den das menschliche Ringen um Humanität in ihnen ausübt, eine Wieder-

geburt erleben. Wie Martin Conway in seinen Kommentaren über Uppsala festgestellt hat: „Die ‚anderen Religionen' erscheinen in den Sektionsberichten nur im Hintergrund der Debatte über die Evangelisation; wir haben noch nicht begonnen, sie in jene Art schöpferischen Dialoges eintreten zu lassen, wie Kirche und Gesellschaft das im Falle des Marxismus in reichlichem Maße getan haben. Schließlich ist der Marxismus ein westliches Kulturphänomen und deshalb für uns im Westen viel leichter verständlich. Mir fällt auf, daß wir noch viel mehr lernen und zuhören müssen, bevor wir Seite an Seite mit Buddhisten oder mit jenen stehen können, für die die ‚Urvision' Afrikas noch eine lebendige Tradition ist. Kann ich in Fortsetzung dieses Anliegens bei gleichzeitiger Wertschätzung der Pläne für die Humanumstudie der starken Kritik an dem Ausdruck geben, was im Ausschuß für missionarische Studien getan wurde, was aber, so fürchte ich, kaum gehört worden sein wird? Sogar in jenem Ausschuß hatten wir nur allzuwenig nichtwestliche Teilnehmer, aber wir hatten z. B. John Taylor und Kenneth Cragg als bekannte Ausleger anderer Religionen und kultureller Traditionen; sie bestanden darauf, daß die ganze Art und Weise, in der über die Studie gesprochen wurde, sie bereits völlig in eine verwestlichende Richtung umbog und so deshalb zu einer Übung in der eigenen Nabelschau, nicht aber zu einem schöpferischen Dialog machte."

Uppsala 1968 spiegelte in der Tat die Krise in der weltweiten theologischen Situation wider; aber es hat versucht, als Antwort auf die Herausforderung durch die Weltsituation neue Linien theologischen Fragens für die kommenden Tage zu finden. Gewiß muß die ökumenische Bewegung „um der Welt willen theologischer werden", aber dies muß dadurch geschehen, daß die theologischen Einsichten von Uppsala noch tiefer erforscht werden. Statt von dem Mangel an Theologie in Uppsala zu sprechen, was nur bei vorgefaßten theologischen Definitionen möglich ist, wäre es viel produktiver, wenn die Theologen über die neuen, von Uppsala geöffneten theologischen Wege sprechen würden und über jene, die noch in der ökumenischen Bewegung geöffnet werden müssen, damit die vor den Kirchen stehende weltweite theologische Aufgabe wirklich gesehen wird.

ANMERKUNGEN

[1] Bericht aus Uppsala 1968. Offizieller Bericht über die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala, 4.–20. Juli 1968. Genf, Ökumenischer Rat der Kirchen 1968, S. 9.

[2] a.a.O., S. 15.
[3] a.a.O., S. 86.
[4] Vgl. a.a.O., S. 94.
[5] Vgl. a.a.O., S. 27.
[6] Vgl. a.a.O., S. 15.
[7] Vgl. a.a.O., S. 9.
[8] Ebd.
[9] a.a.O., S. 14.
[10] a.a.O., S. 15.
[11] a.a.O., S. 26.
[12] a.a.O., S. 27.
[13] a.a.O., S. 28.
[14] a.a.O., S. 36 u. 28.
[15] a.a.O., S. 46 u. 51.
[16] a.a.O., S. 46.
[17] Ebd.
[18] a.a.O., S. 56.

Pluralismus innerhalb der Kirche

VON EUGENE C. BLAKE

Der Pluralismus ist sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft eine Realität. Anscheinend werden immer mehr Kirchenführer mit der Tatsache konfrontiert, daß es innerhalb des Gemeindelebens Gruppen von Menschen gibt, die das Evangelium in der Theorie wie auch in der Praxis unterschiedlich verstehen. Manchmal handelt es sich bei diesen Unterschieden um bloße Nuancen der Meinungsbildung oder der Praxis, die der Kirche eine bereichernde Fülle des Zeugnisses verleihen. Aber heutzutage scheint sich eine Polarisierung zwischen diesen verschiedenen Gruppen innerhalb der Kirchen zu vollziehen, die einander in solcher Radikalität der Meinungsverschiedenheit gegenüberstehen, daß der Kirchenleitung damit ein ernsthaftes Problem aufgegeben ist.

Wenn z. B. in den Vereinigten Staaten ein Pastor innerhalb seiner Schar eine Gruppe von progressiven jungen Leuten vorfindet, die die Passivität der Gemeinde angesichts des Ringens zwischen den Schwarzen und dem Establishment in vielen Großstädten herausfordert, und eine viel größere Gruppe von zufriedenen Gemeindegliedern, die das weiße Establishment unterstützen, dann ist eine Situation vorhanden, die vom Pastor irgendeine Antwort oder Entscheidung fordert. Oder wenn es in Deutschland anscheinend innerhalb der Kirche lautstarke oder sogar organisierte Gruppen von Gemeindegliedern gibt, zwischen denen tiefe Unterschiede in ihrem theologischen Verständnis des Evangeliums bestehen, wobei die eine Gruppe auf einer pietistischen Ausdrucksform der persönlichen Heilsgewißheit beharrt, während die andere Gruppe den Glauben in seiner Welt- und Gesellschaftsbezogenheit versteht, dann kann der Führer einer Kirche sich nicht darauf beschränken zu sagen, daß auf beiden Seiten in der Argumentation Wahrheit liegt. Wenn eine solche Konfrontation innerhalb der Kirche stattfindet, dann muß die Kirchenleitung normalerweise eine Position beziehen.

Theoretisch stehen einem Kirchenführer, der sich in einer solchen Situation befindet, verschiedene Wege offen:

1. Er kann eine offene und klare Entscheidung oder positive Aktion vermeiden und damit riskieren, seine Führungsposition zu verlieren.

2. Er kann versuchen, eine übergeordnete Synthese der Meinungsverschiedenheiten oder einen Kompromißweg zu finden, der in gewisser Weise beide Teile befriedigt. Der Erfolg bei einem solchen Versuch hängt von zwei Faktoren ab: von der Aufgeschlossenheit und Fähigkeit der führenden Persönlichkeit und dem Grad der Polarisierung, wie sie in den miteinander ringenden Gruppen innerhalb der Kirche gegeben ist.

3. Er kann aus Überzeugung selber zu einer der beiden Seiten in der Debatte gehören. In diesem Falle kann er mit wechselndem Erfolg die Opponenten von seiner eigenen Auffassung überzeugen. Auch hier wiederum hängt der Erfolg von dem Charisma der führenden Persönlichkeit selber ab und von dem Grad der Unbeugsamkeit, mit dem die miteinander ringenden Gruppen an ihren entgegengesetzten Überzeugungen festhalten.

In dieser dritten Kategorie befinden sich die meisten kirchlichen Persönlichkeiten in Zeiten eines um sich greifenden Pluralismus und einer zunehmenden Polarisierung. Selbst wenn sie es vorziehen würden, den Fragen aus dem Wege zu gehen, können sie sich doch gewöhnlich diesen Luxus nicht erlauben. Die Führerpersönlichkeit ist manchmal in der Lage — eben auf Grund ihrer Größe und Überzeugungskraft —, ihre Einsichten bei Meinungsverschiedenheiten so zum Tragen zu bringen, daß die engen Grenzen der sich gegenüberstehenden Gruppen transzendiert werden. Aber die meisten Persönlichkeiten finden sich in der dritten Kategorie. Hier begegnen wir nicht nur großen und tüchtigen Männern, die sich auf die eine Seite einer solchen Auseinandersetzung stellen, weil sie davon überzeugt sind, daß dies das Richtige ist, sondern auch viele weniger begabte Männer, die nicht fähig sind, die Ideen der Partei, zu der sie sich hingezogen fühlen oder zu gehören gewohnt sind, zu transzendieren.

Untersuchen wir einmal das Problem des Pluralismus und der Polarisierung, wie es sich einem Kirchenführer (Pastor, Superintendent oder Bischof) stellt, der seine eigene Position den zunehmenden Angriffen aus den Reihen seiner ihm anvertrauten Kirche oder Gemeinde ausgesetzt sieht und es für notwendig hält, sich zu widersetzen. Wie ich bereits ausgeführt habe, kann sich diese Notwendigkeit entweder aus der Stärke seiner eigenen Überzeugung oder aber aus der Tatsache ergeben, daß er nicht in der Lage war, überzeugend genug auf die Oppositionsgruppen einzuwirken.

In beiden Fällen geht es hier nicht um eine theoretische Frage. Tausende von Pastoren und Pfarrern in der ganzen Welt ringen mit diesem Problem. Mit steigendem Bildungsniveau der christlichen Gemeinschaft wächst auch die Anzahl der in ihr vertretenen ausgeprägten, in Opposition stehenden Gruppen. Mit der zunehmenden Kommunikation über kulturelle und geographische Grenzen der

Gesellschaft hinweg werden diese entgegengesetzten Positionen noch verstärkt, indem sie voneinander lernen und sich gegenseitig unterrichten. Wir müssen darum mit einer zunehmenden Fülle von Überzeugungen innerhalb der Kirche und der Kirchen in der nächsten Zukunft rechnen. Kann man kirchlichen Persönlichkeiten irgendeine Wegweisung geben, um ihnen in ihrer Konfrontation mit dem wachsenden Pluralismus und der Polarisierung unter den Gläubigen zu helfen?

Aber mit dem Gebrauch des Ausdruckes die „Gläubigen" zur Beschreibung der Gemeinde haben wir genau den zentralen Ausgangspunkt für unsere Diskussion. Irgendwo muß man eine Linie ziehen zwischen denjenigen in der Kirche, die man gemeinhin als die Schar der Gläubigen bezeichnet, wie anstößig, seltsam oder gefährlich sie auch sein mögen, und denjenigen, die Zentren eines endgültigen Unglaubens sind — Zentren von krebsartiger Beschaffenheit, die Gesundheit und Leben des ganzen Leibes der Gläubigen bedrohen, wenn man ihn wachsen läßt.

Sehen wir uns das Neue Testament an, so finden wir im 5. Kapitel der Apostelgeschichte eine klassische Stelle, die zu unserem Thema paßt. Wie man sich erinnert, hatte der Hohepriester einige Apostel verhaftet. Diese Aktion war besonders von der Partei der Sadduzäer unterstützt worden. Die Apostel wurden von einem Boten Gottes befreit und von ihm angewiesen, in den Tempel zurückzukehren und ihre tägliche Verkündigung dort fortzuführen. Sie gehorchten, wurden wieder verhaftet und vor den Hohen Rat gebracht. Auf die leidenschaftlich vorgebrachte Anklage des Hohenpriesters gegen sie, antwortete Petrus als Sprecher der Apostel: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen" und verschärfte die Situation noch durch sein Zeugnis, daß Gott den Jesus von den Toten auferweckt habe, den der Hohepriester und der Hohe Rat umbringen ließen dadurch, „daß sie ihn an das Holz hängten" (Apg. 5, 29 ff.). Und Petrus fuhr fort: „Wir sind Zeugen von diesen Dingen und auch der Heilige Geist, welchen Gott denen gegeben hat, *die ihm gehorchen.*"

Die erste Reaktion der Mitglieder des Hohen Rates war Zorn. Sie waren wütend und wollten die Apostel töten lassen. In diesem Augenblick trat Gamaliel, ein Pharisäer und Mitglied des Hohen Rates, auf (man beachte, daß die Anwesenheit von Sadduzäern und Pharisäern im Hohen Rat diesen bereits zu einem pluralistischen Gremium machte) und hielt seine berühmte Rede. Zuerst erinnerte er daran, daß Gruppen von Dissidenten unter anderen Führern sich gelegentlich erhoben hatten, aber nach dem Tode ihrer Führer zersprengt worden waren. Gamaliels Rat an die Kirchenführer lautete: „Laßt ab von diesen Leuten (den Aposteln) und gebt sie frei, denn wenn ihr Vorhaben und Wirken nur von Menschen ist, so wird es untergehen; ist es aber von Gott, dann könnt ihr es

nicht zugrunde richten, ja ihr lauft Gefahr, als solche erfunden zu werden, die gegen Gott streiten" (Apg. 5, 33–39).

Zu beachten ist an Gamaliels Rat die Tatsache, daß dieser Rat auf Gamaliels Glauben an Gott beruhte, nämlich auf dem Glauben, daß Gott zu seiner Zeit – durch seinen Segen oder durch sein Verlassen der Apostel – die Wahrheit in dieser Frage deutlich machen würde. Man beachte weiter, daß Gamaliels Rat nicht lautete, die Wahrheit sei in solch einer Frage nicht von Wichtigkeit. Vielmehr bestand er darauf, daß Gottes Wahrheit in diesem Augenblick einer kirchlichen Entscheidung nicht eindeutig verfügbar sei. Darum unterstrich er die Bedeutung kirchlicher Zurückhaltung durch seine Warnung in dem abschließenden Satz: „Ihr lauft Gefahr, als solche erfunden zu werden, die gegen Gott streiten."

Im Gegensatz dazu vergleiche man den Brief des Paulus an die Galater. In der Kirche in Galatien war eine Gruppe von Menschen aufgetreten, die der Lehre des Apostels mit der Behauptung Widerstand leisteten, daß Christen sowohl das jüdische Zeremonial als auch das Moralgesetz beachten müßten. Anscheinend hatten sie einigen Erfolg gehabt, die ganze Kirche von der Richtigkeit ihrer Behauptung zu überzeugen. Paulus beginnt seinen Brief mit den Worten: „Ich wundere mich, daß ihr euch so schnell abwenden laßt von dem, der euch berufen hat in die Gnade Christi zu einem anderen Evangelium, das es nicht gibt. Nur gibt es etliche Leute, die euch verwirren und das Evangelium Christi verdrehen wollen" (Gal. 1, 6 u. 7).

Beim Lesen des ganzen Briefes wird deutlich, daß der Apostel die Wahrheit des Evangeliums mit seinem eigenen Verständnis vom Evangelium identifiziert hat, das ihm durch direkte Offenbarung und nicht einmal durch die Apostel zuteil geworden ist (vgl. Kap. 1, 15–24). Paulus schrieb: „Wenn jemand euch eine andere Heilsbotschaft bringt als die, die ihr empfangen habt, der sei verflucht" (Vers 9).

Der Unterschied zwischen dem Rat Gamaliels und dem des Paulus und ihrer Haltung ist klar genug, und es gibt eine Reihe von Lösungsmöglichkeiten dafür. Man kann sagen, Gamaliel war ein Jude, und der Weg des Paulus ist offensichtlich der christliche Weg, Irrtum zu behandeln. Oder man kann sagen, die Umstände waren verschieden, im Falle des Gamaliel war die Wahrheit Gottes in Gefahr, vom Hohen Rat verfolgt zu werden, während in der Gemeinde in Galatien das Evangelium Gottes von Menschen verdreht wurde. Oder man kann sagen, daß der Rat des Gamaliel offensichtlich ein schlechter Rat für die Führer des Judentums war, da er die Ausrottung der christlichen „Häresie" verhindert hat, die seither das Judentum und die Juden quält. Oder man kann sagen, Gott benutzte den Heidenapostel in diesem entscheidenden Augenblick der Wahrheit dazu, das Evangelium in die Lage zu versetzen, das Judentum zu transzendieren und katholisch und universal zu werden. Andererseits kann man sagen, daß

Paulus sich als zu individualistisch und emotional zeigt und daß eines der Resultate seiner Führung darin bestand, daß die Kirche sehr bald die Möglichkeit verlor, sowohl Judenchristen als auch Heidenchristen in einer Gemeinschaft zusammenzuhalten.

Es gibt zwei andere Stellen im Neuen Testament, die mit unserer Frage zu tun haben. Im Matthäusevangelium erzählt das 12. Kapitel die Geschichte der Heilung eines blinden und stummen Besessenen durch unseren Herrn. Die Pharisäer beschuldigten Jesus jedoch, daß seine Vollmacht nicht von Gott, sondern von Beelzebub, dem Obersten der Dämonen, stamme. Jesus verwies sie auf das „Reich, welches in sich selbst uneins wird" und das darum „zerfallen" muß, und sagte, „daß eine jede Stadt oder ein Haus, worin Uneinigkeit herrscht, nicht bestehen kann" (Verse 25 u. 26). Sein Argument scheint darauf hinauszulaufen, die operative Entfernung der Opposition durch christliche Führer zu unterstützen, wenn er mit den Worten schließt: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich; und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut" (Vers 30). Obgleich es im Lukasevangelium eine Parallelstelle gibt (Luk. 11, 14–23), so findet sich auch bei Lukas (und bei Markus 9, 38–41) eine andere Stelle, an der unser Herr das Gegenteil zu lehren scheint. Johannes sprach: „Meister, wir sahen einen, der in deinem Namen Dämonen austrieb, und wir wehrten es ihm; denn er hält sich nicht zu uns. Jesus aber sprach zu ihm: ‚Wehret es nicht, denn wer nicht wider euch, der ist für euch'."

Die Versöhnung dieser scheinbar widersprüchlichen Haltungen unseres Herrn ist leicht zu bewerkstelligen. Man beachte, daß es in den Stellen bei Matthäus und Lukas um eine Anklage gegen unseren Herrn selbst geht, während in den Berichten bei Markus und Lukas zwei Gruppen, die beide im Namen des Herrn handeln, miteinander im Widerstreit liegen. Bei Matthäus 12 folgen auf unsere angeführte Stelle die Verse über die Sünde, die nicht vergeben wird, d. h. die Sünde gegen den Heiligen Geist, während bei Markus auf unsere Stelle unmittelbar die Versicherung folgt, daß demjenigen, „der euch einen Becher Wasser zu trinken gibt auf meinen Namen hin, weil ihr Christus angehört, sein Lohn nicht mangeln soll".

Wenn wir damit richtig verstanden haben, warum unser Herr das eine Mal sagte, „wer nicht mit mir ist, der ist wider mich" und somit die harte Haltung gegenüber dem Irrtum andeutete, und warum er im anderen Falle zu seinen Jüngern sagte, „wer nicht wider euch ist, der ist für euch" und damit eine elastischere und duldsamere Haltung gegenüber anderen Gruppen von Gläubigen andeutete, dann werden wir damit zu der grundlegenden Frage zurückgeführt: wie unterscheiden wir zwischen verschiedenen Formen christlichen Glaubens und Handelns, die von Gott sind und darum „für uns", und solchen Formen, denen wir Widerstand leisten müssen, weil sie sich gegen Christus selber richten. Die

angeführten Stellen scheinen mir deutlich zu machen, daß es für Kirchenführer gefährlich ist, für selbstverständlich zu halten, daß ein Anathema immer richtig oder falsch oder ein Hinhalten immer richtig oder falsch ist. Alle Stellen zusammen warnen uns davor, daß auch die Neigung gefährlich ist, nur eine Stelle zu zitieren, die unser Handeln bekräftigt, und die anderen zu vergessen.

Nach diesem kurzen biblischen Überblick über einige adäquate Stellen kehren wir jetzt zu dem Thema dieses Aufsatzes „Pluralismus innerhalb der Kirche" zurück. Es geht darum, all denjenigen unter uns eine Hilfe zu geben, die die Last kirchlicher Entscheidung im Hinblick auf Gruppen innerhalb unserer Jurisdiktionen tragen, mit denen wir auf die eine oder andere Weise fertig werden müssen. Denken wir an die Fülle von Problemen, denen wir uns heute gegenübersehen. Wie verhält man sich gegenüber einem Theologen, der die „Gott-ist-tot"-Theologie vertritt, und seinen Jüngern, die die Fundamente des Glaubens selber angreifen? Wie verhält sich ein lutherischer Bischof gegenüber Gruppen innerhalb seiner eigenen Kirche, die ökumenisch zu sein behaupten, ihm aber im Grund genommen häretisch zu sein scheinen? Was tut ein Presbyterium oder eine Diözese, wenn pfingstliches Zungenreden in einer Reihe von Gemeinden ausbricht und Unordnung und Anarchie unter den Gläubigen verursacht? Was tut ein Kirchenführer, wenn er sich den Vorwürfen von Jugendlichen gegenübersieht, die ihn der Häresie oder der Immoralität im ärgsten Sinne des Wortes zeihen? Was tut der Papst, wenn eine große Anzahl von Bischöfen, Priestern und Laien seiner kirchlichen Autorität Widerstand leisten?

Ich glaube nicht, daß man auf der Basis der Erfahrung oder der Heiligen Schrift eine einfache oder automatische Antwort geben kann. Ich bin jedoch der Meinung, daß die von mir zitierten Schriftstellen zusammen mit vielen anderen Stellen, die man hinzufügen könnte, uns die Basis für einige Richtlinien oder Prinzipien geben, die hilfreich sein können. Ich möchte einige solche Richtlinien aufführen.

1. Wichtig ist, daß alle kirchlichen Entscheidungen aus einer tiefen Achtung vor der Wahrheit getroffen werden. Einen Relativismus der Wahrheit als Lösung für das Problem des Pluralismus einzuführen, ist gefährlich und kann katastrophale Folgen haben.

2. Aber diese Achtung vor der Wahrheit darf nicht zur emotionalen Basis werden, die unterstellt, daß jeder Jünger Christi, ohne Rücksicht auf seine Position in der Kirche zu jedem Augenblick die ganze Wahrheit in Christus erfaßt hat. Ein Christ wird zuwarten, bis er wirklich dessen sicher ist, daß eine augenscheinliche Ablehnung unseres Herrn tatsächlich Ablehnung ist, bevor er sich daran

macht, das abzuschneiden, was er für ein krebsartiges Geschwür in der Kirche halten muß.

3. Wichtig ist, daß kirchliche Entscheidungen mit einer tiefen Achtung vor den Menschen gefällt werden. Das trifft ganz besonders dann zu, wenn eine Oppositionshaltung von Menschen vertreten wird, mit denen man leicht in Konflikt geraten kann. Außenstehende, die einen kirchlichen Meinungsstreit beobachten, sehen viel leichter als die Beteiligten selber, wie gefühlsmäßige Bindungen und Feindschaften die Frage der Wahrheit verdunkeln.

4. Wichtig ist, daß kirchliche Entscheidungen nur nach persönlichem Gespräch oder Dialog gefällt werden. Gott jedenfalls scheint niemals in einer solch großen Eile zu sein, wie Menschen es gerne sind. Jeder Kirchenführer sollte die Warnung des Gamaliel ernst nehmen: „Ihr möchtet sonst als solche erfunden werden, die wider Gott streiten". Die Bereitschaft mit denjenigen, die einen angreifen, auch weiterhin im Gespräch zu bleiben, ist etwas ganz anderes als einfaches Hinausschieben oder auf Zeitgewinn hin arbeiten. Kirchliche Amtsträger sollten sich immer die Tatsache vor Augen halten, daß es soviel leichter ist, ein Schisma zu bewerkstelligen als eine Wiedervereinigung nach einem erfolgten Schisma zu erreichen.

5. Kirchliche Amtsträger, die die oben angeführten Grundsätze akzeptieren, tun besser daran, mutig zu handeln und Risiken einzugehen, als aus Furcht oder Apathie Entscheidungen zu vermeiden.

6. Und schließlich werden alle kirchlichen Entscheidungen am besten im Kontext des Gebetes, der Buße, der Bitte, der Fürbitte und der Danksagung gefaßt. Besonders ist das Bekenntnis der eigenen Sünde im Rahmen der Entscheidung notwendig. Egoismus, Stolz, Zorn und Selbstsucht, die allen Menschen anhaften, sind noch häßlicher, wenn sie Teil einer kirchlichen Entscheidung werden. Kein Mensch kann allen Versuchungen hier völlig aus dem Wege gehen, aber alle Menschen können sich durch Gebet, das Gottes Vergebung erfleht und empfängt, helfen und reinigen lassen.

Über die eine ökumenische Bewegung

Einige Gedanken zur Diskussion über die Möglichkeit einer Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im Ökumenischen Rat der Kirchen

VON NIKOS A. NISSIOTIS

Der zweite Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen setzt den „Dienst an der einen und einzigen ökumenischen Bewegung" als Kriterium für das bisherige Verhältnis zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche und führt ihn auch als Grund für eine zukünftige, intensivere Annäherung an (vgl. S. 399). Damit ist die Frage anzuschneiden, ob die engere Zusammenarbeit, wie sie sich in zunehmendem Maße in allen Bereichen der Ökumene zwischen dem ÖRK und Rom verwirklicht hat, in der Zukunft zu einer sichtbaren Form der gemeinsamen Zugehörigkeit zu dieser einen ökumenischen Bewegung führen sollte.

Da der zweite Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe von der Tatsache ausgeht, daß es nur eine ökumenische Bewegung gibt, müssen wir uns mit folgenden Punkten auseinandersetzen:

1. dem Wesen der einen ökumenischen Bewegung,
2. inwieweit und inwiefern der ÖRK und die römisch-katholische Kirche daran teilhaben und
3. welche Rückwirkungen eine Mitgliedschaft, besonders für Rom, hätte.

1. *Über das Wesen der einen ökumenischen Bewegung*

Es gibt heute die verschiedensten Ausdrucksformen der ökumenischen Bewegung; dabei sind folgende Bereiche ökumenischer Tätigkeit besonders deutlich erkennbar:

a) die inoffizielle und spontane Bewegung unter christlichen Laien und kirchlicher Jugend verschiedener Konfessionen auf örtlicher Ebene;

b) der bahnbrechende Ökumenismus in weltumfassenden Organisationen wie z. B. CVJM, CVJF, Christlicher Studentenweltbund usw.;

c) die bilateralen Kontaktaufnahmen zwischen Konfessionen oder zwei Kirchen mit dem Ziel einer Wiedervereinigung;

d) der gemeinsame Einsatz und Dienst von zwei oder mehr Kirchen bei einer gegebenen Not- und Katastrophensituation;

e) die pro-ökumenische Ausrichtung einer Kirche und ihr Beitrag zur Förderung der ökumenischen Beziehungen durch entsprechende Entscheidungen oder Aktionsprogramme;

f) die Gemeinschaft der Kirchen, die die Kirchen einander verpflichtet, dem einen ökumenischen Ziel zu dienen, d. h. das eine Evangelium zu verkünden und so ihre gemeinsame Berufung zu erfüllen.

Aus dieser Aufstellung geht hervor, daß alle diese Bewegungen spezifische Ausdrucksformen des einen, grundlegenden Ereignisses unserer Zeit sind: der einen und einzigen ökumenischen Bewegung, deren treibende Kraft sich auf das Wirken des Heiligen Geistes gründet. Diese Bewegungen sind Versuche getreuer Kirchenmitglieder in der ganzen Welt zur Erfüllung ihrer gemeinsamen Aufgabe, sich, vom charismatischen Wirken des Geistes angefacht, für die Erneuerung kirchlichen Lebens durch eine Annäherung der getrennten Christen einzusetzen. Ein und dasselbe charismatische Wirken des Geistes und ein und dasselbe Ziel bilden die Grundlage, den Ursprung und die letztliche Seinserfüllung dieser verschiedenen Ausdrucksformen der Ökumene: die Wiederherstellung seiner ständig erneuerten und dynamisch überall in der Welt gegenwärtigen Gemeinschaft. Hinter diesen verschiedenen Ausdrucksformen der einen Ökumene kann man somit deren tiefere Verwurzelung in ein und demselben Wirken des Geistes erkennen und existentiell erfahren.

Dabei können folgende konstitutive Elemente unterschieden werden:

a) es gibt nur eine Gemeinschaft der an Christus durch den Geist Glaubenden;

b) die Kirche ist universell eins und offenbart sich als solche an jedem Ort;

c) keine christliche Gemeinschaft kann abgesondert und losgelöst von anderen Christen und christlichen Gemeinschaften leben;

d) alle christlichen Gemeinschaften bedürfen der Erneuerung und tiefgreifenden Umwandlung, um ihrer missionarischen Aufgabe gerecht zu werden; kirchliche Einheit kann nur durch persönliches Engagement und Dienst an der Welt verwirklicht werden;

e) die beiderseitige und aufrichtige Buße ist eine notwendige Voraussetzung für einen Dialog über dogmatische Probleme zwischen getrennten Christen;

f) die sakramentale Gemeinschaft ist Grundlage und Krönung der einen ökumenischen Bewegung.

2. Teilhabe an der einen ökumenischen Bewegung

Obgleich diese verschiedenen Formen ökumenischen Einsatzes in dem gleichen Wirken des Geistes wurzeln, stehen sie doch nicht notwendigerweise auf gleicher Ebene, noch haben sie alle im gleichen Maße an diesem Wirken teil. Damit soll kein ontologisches, qualitatives Gefälle unter ihnen angedeutet werden, sind sie

doch, wie gesagt, nur verschiedene Bezeugungen des einen Wirkens des Geistes; trotzdem muß ein Unterschied gemacht werden, je nachdem wie sie die eine ökumenische Bewegung repräsentieren, nach der Art und Weise, wie sie ihrer Funktion gegenüber ihren Gliedern nachkommen und inwieweit sie allen Kirchen erlauben, gleichberechtigt in diese eine ökumenische Gemeinschaft hineinzuwachsen.

Wir haben gesehen, daß die ökumenische Bewegung wegen ihrer Verwurzelung in dem einen Wirken des Geistes eins ist. Diese Einheit darf nicht nur als ideelle, verborgene, unsichtbare und mit verschiedenen Ausprägungen versehene verstanden werden, sondern sie hat notwendigerweise eine sichtbare, konkrete, historische Ausdrucksform. Das bedeutet jedoch nicht, daß diese besondere Form die gesamte ökumenische Bewegung allein vertreten will oder den Anspruch stellen könnte, mit der einen, durch den Heiligen Geist gegründeten ökumenischen Bewegung identisch zu sein. Mit anderen Worten: man kann und darf die heutige ökumenische Situation nicht durch ein ideelles Schema sehen. Die eine ökumenische Bewegung ist keine Idee im Sinne eines Urbilds und kein unerreichbares Ziel, noch sind die oben angeführten Ausdrucksformen der Ökumene ihre einfachen, vorläufigen, einander gleichgestellten Ausprägungen, sondern es muß eine konkrete Ausdrucksform der ökumenischen Bewegung geben, sei sie auch noch so vorläufig und unzureichend ökumenisch. Dank ihrer grundlegenden Prinzipien und der in ihr enthaltenen Möglichkeit, alle anderen Ausprägungen zu Worte kommen zu lassen, kann diese konkrete Ausdrucksform als repräsentativ für die eine ökumenische Bewegung angesehen werden, solange sie

a) eine Bewegung der Kirchen (und nicht nur einzelner Christen oder bahnbrechender Organisationen) ist, die in einer ekklesialen Gemeinschaft miteinander verbunden sind;

b) eine Bewegung ist, die in ihrer Gemeinschaft alle Kirchen als gleichberechtigt ansieht und allen die gleiche Möglichkeit zum Sprechen und Handeln einräumt (im Vergleich zu einer pro-ökumenischen Einstellung von nur einer Kirche gegenüber den anderen Kirchen);

c) eine Bewegung ist, in deren Mittelpunkt die eine, in allen Orten und zu allen Zeiten katholische und apostolische Kirche steht (im Vergleich zu einer Bewegung, deren Mittelpunkt ein historisches, christliches Zentrum mit besonderer ekklesiologischer Bedeutung ist);

d) eine Bewegung ist, in der besondere Ausprägungen anderer Formen der ökumenischen Bewegung — die inoffizielle Ökumene, die ökumenischen Jugend- und Laienbewegungen und der bilaterale Ökumenismus zwischen zwei Kirchen — ihren eigenen Platz einnehmen und doch als untrennbare und positiv beitragende Glieder der Gemeinschaft der Kirchen angesehen werden;

e) eine Bewegung ist, die keine Aktionsmaxime oder Grundsätze für die Erneuerung und Wiedervereinigung der Kirchen vorschreibt, sondern die als Gemeinschaft eine Grundlage für die verschiedenen Ausprägungen der einen ökumenischen Bewegung bildet.

Die eine ökumenische Bewegung ist heute schon, obwohl noch unvollkommen, sichtbar und konkret in der Form einer wachsenden Gemeinschaft der Kirchen unter uns erkennbar. Der Ökumenische Rat der Kirchen weist alle Wesenszüge dieser beschriebenen konkreten Ausdrucksform auf, die sich anschickt, mit der einen ökumenischen Bewegung identisch zu werden; er vereint die oben angeführten Prinzipien in sich und steht deshalb voll im Dienst der einen ökumenischen Bewegung. Der Rat ist eine ekklesiale, nicht zentralisierte Gemeinschaft von Kirchen, die allen Kirchen und Konfessionen in der Welt offensteht.

Deshalb macht der zweite Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe in den Abschnitten 5 und 6[1] einen Unterschied in der Definition der ökumenischen Bewegung, wie sie vom ÖRK und von Rom vertreten wird. Er lautet: „Der ÖRK ist ein Instrument der ökumenischen Bewegung, das in seiner Art einzig ist", abgesetzt gegen: „Auch die römisch-katholische Kirche liefert einen bemerkenswerten Beitrag zur ökumenischen Bewegung". Im Falle des ÖRK muß der Akzent sowohl auf das Element des Instrumentseins als auch auf die Einzigartigkeit als solche gesetzt werden. Gerade diese „Einzigartigkeit" bringt ihn als eine Gemeinschaft der Kirchen der einen ökumenischen Bewegung näher. Der Beitrag Roms wird als „bemerkenswert" bezeichnet, da Rom als weltweite Kirche mit ausgeprägtem Kirchenverständnis nach dem Zweiten Vaticanum eine positive Haltung gegenüber der ökumenischen Bewegung eingenommen hat.

Die Unterscheidung zwischen dem ÖRK und der römisch-katholischen Kirche beruht offensichtlich auf der Tatsache, daß sich der Rat als Gemeinschaft von Kirchen auf Prinzipien gründet, die auf einem Konsensus zwischen kirchlichen Traditionen verschiedenster Ausrichtung — von den „katholischsten" bis hin zu den „evangelikalsten" — beruht, während Rom als Kirche seine eigenen ökumenischen Prinzipien hat, die, obwohl „ökumenisch", doch eindeutig in Entwurf und Ausführung eine bestimmte kirchliche Tradition widerspiegeln.

Bei einer Unterscheidung zwischen den verschiedenen Ausprägungen der ökumenischen Bewegung und einer Charakterisierung des ÖRK als dem einzigartigen Instrument und Roms als einer Kirche, die einen „bemerkenswerten Beitrag liefert", müßte man auch einen Unterschied machen zwischen der einen ökumenischen Bewegung als einer wachsenden Gemeinschaft von Kirchen und der Frage der Wiedervereinigung. Beide sollten niemals miteinander verwechselt oder gleichgesetzt werden, obwohl sie untrennbar miteinander verbunden und von-

[1] Protokoll der Zentralausschußsitzung des ÖRK, Heraklion/Kreta 1967, S. 251.

einander abhängig sind. Das Problem der Einheit stellt sich innerhalb der Gemeinschaft neu und anders. Die Mitgliedskirchen dieser Gemeinschaft sind in einer Atmosphäre der Liebe, des gegenseitigen Verständnisses und der existentiellen, gemeinsamen Teilhabe an ihrem kirchlichen Leben aufgerufen, es aus einer neuen Sicht zu betrachten. Trotzdem muß sich jede Konfession die Frage nach der Wiedervereinigung erst einmal selbst stellen und im Rahmen ihrer Möglichkeiten, einen Beitrag aus ihrer ekklesiologischen Sicht heraus zu leisten, eine Entscheidung suchen.

3. *Die Frage der Mitgliedschaft im ÖRK*

Bei einer Unterscheidung zwischen einem „in seiner Art einzigem Instrument" und „einen bemerkenswerten Beitrag liefern" und auch bei einem Verständnis der einen und einzigen ökumenischen Bewegung, deren notwendige, konkrete Ausdrucksform die Gemeinschaft von Kirchen im ÖRK ist, stellt sich unweigerlich die Frage nach einer Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche. Damit soll keiner Nicht-Mitgliedskirche die Ökumenizität abgesprochen, sondern lediglich betont werden, daß diese Gemeinschaft von Kirchen gegenwärtig die beste Ausdrucksform der einen ökumenischen Bewegung ist. Da der Ökumenische Rat keiner besonderen Konfession angehört, ist er eine ständige Aufforderung an alle außenstehenden Kirchen, ihm beizutreten und ihn durch ihren Beitrag, entsprechend ihren Gnadengaben und ihren eigenen ökumenischen Prinzipien, zu gestalten.

Diese Zugehörigkeit ermöglicht allen Kirchen, ungeachtet ihrer ekklesiologischen Besonderheiten, am besten an der einen und einzigen ökumenischen Bewegung teilzuhaben. Eine Mitgliedschaft steht dabei im Belieben jeder individuellen Kirche und erfolgt nicht auf Einladung einer anderen Kirche oder eines Verwaltungsorgans des Rats. Es spielt auch keine Rolle, welche Kirchen den Rat ursprünglich ins Leben gerufen haben, sondern das ausschlaggebende Element ist allein, ob sich eine Kirche, in Übereinstimmung mit ihrem besonderen kirchlichen Leben und Handeln und ihrer eigensten institutionellen Struktur, in den bestehenden organisatorischen Aufbau des ÖRK einfügen kann. Dabei ist dieser Aufbau nicht als endgültig zu betrachten, sondern er muß von den Mitgliedskirchen immer wieder den gegebenen Anforderungen gemäß umstrukturiert werden, denn eine solche — ekklesiale, aber nicht ekklesiastische — Gemeinschaft von Kirchen kann niemals von einer starren Struktur abhängen. Allein das Leben dieser Gemeinschaft, das von neuen Mitgliedern nur bereichert wird, kann Grundlage für eine Umstrukturierung sein.

Natürlich könnte man vorbringen, daß ein Gesuch um Mitgliedschaft eine reine legalistische Formsache sei und daß insbesondere für die römisch-katholische

Kirche, die bereits in zunehmendem Maße an der wesentlichen Arbeit des Rates teilnimmt, keine Notwendigkeit bestehe, sich formell um einen Beitritt zu bemühen. Aber trotz dieser Formsache und trotz der Tatsache, daß eine Kirche auch außerhalb der Gemeinschaft des ÖRK einen – eigenen – Ökumenismus verfolgen kann, hat ein formeller Beitrittsantrag m. E. eine tiefere Bedeutung für das Wesen und den Ausdruck der einen ökumenischen Bewegung. Obwohl die ekklesiologische Einstellung jeder Kirche gegenüber einer anderen unverändert bleibt und obwohl keine Verlautbarung des ÖRK, wie z. B. das Dokument von Toronto, von irgendeiner Kirche verlangt, die anderen Mitglieder als Kirchen anzuerkennen, bedeutet eine Mitgliedschaft im Rat für jede einzelne Kirche die Einsicht, daß

a) sie, unabhängig von Größe, Geschichte und Ekklesiologie, aus der Isolierung in die Gemeinschaft der Kirchen hineinfindet;

b) sie nicht länger allein auf sich gestellt und bezogen leben kann, sondern daß auch die anderen christlichen Gemeinschaften vom Heiligen Geist mit besonderen Gaben begnadet sind;

c) die universale Kirche über die Grenzen der einen Kirche hinausreicht;

d) sie nun bereit ist, alle Äußerungen der Selbstgenügsamkeit zu überwinden und an dem neuen Leben in Christus gemeinsam mit anderen getrennten Christen teilzuhaben.

Damit eröffnet die formelle Entscheidung einer Kirche, dem Rat beizutreten, neue Möglichkeiten, direkter an der einen ökumenischen Bewegung teilzuhaben. Es ist Aufgabe jeder einzelnen Mitgliedskirche, durch die Gabe des Heiligen Geistes, den formalen, legalen Aspekt zu überwinden und sich ständig in eine tiefere Verwurzelung der einen Gemeinschaft der Kirchen hineinzuleben.

Auf dieser Grundlage soll es erlaubt sein, eine weitergefaßte Exegese der – in der Hauptsache paulinischen – Bibeltexte über die ausschließliche Existenz des Christen als Glied des einen Leibes vorzunehmen und diese Texte auf die heutigen Kirchen in ihrer neuen Gemeinschaft anzuwenden. Diese Exegese ist zwar bibelwissenschaftlich nicht ganz genau; sie ist eher typologisch und metaphorisch zu verstehen. Der einzelne Christ muß die Erneuerung seines persönlichen Lebens in dem Bemühen suchen, die Bedeutung der Gliedschaft in der einen Kirche als dem Leib Christi besser zu verstehen. Analog, d. h. mit einer entsprechenden Akzentverschiebung, denn der ÖRK ist keine sakramentale Gemeinschaft und hat keine allen gemeinsame doktrinäre Grundlage, muß eine Kirche, die an der Gemeinschaft der Kirchen im ÖRK teilhat, unter Beibehaltung ihrer kirchlichen Eigenart in diese Gemeinschaft hineinwachsen. So kann man diese Texte metaphorisch auf das anwenden, was innerhalb dieser Gemeinschaft der Kirchen durch ihre gemeinsame Anrufung des Heiligen Geistes und ihr gemeinsames Gebet und Handeln geschieht. Die Kirchen können einander als auf dem Wege zur gegenseitigen Gliedschaft betrachten (Röm. 12, 4–13), indem sie, jede auf ihrer Seite,

ihre besonderen Gnadengaben für die gemeinsame Sache in Christus anwenden (1. Kor. 12, 12), um den einen Leib als seine Glieder aufzubauen (Eph. 4, 15; 4, 25; 5, 30). Eine bibelwissenschaftliche Exegese dieser Texte ließe eigentlich nur eine Bezugnahme auf ein Geschehen innerhalb der einen Kirche und unter einzelnen Christen zu; aber wenn wir wirklich anerkennen, daß der Heilige Geist auch in anderen Kirchen wirksam ist und daß die universale Kirche über die Grenzen der historischen Kirche, zu der wir gehören, hinausreicht, dann müssen wir auch zugeben, daß diese Texte nicht nur für die zwischenmenschlichen Beziehungen innerhalb einer Kirche gültig sind, sondern auch für die zwischenkirchliche Realität, wie sie in der einen ökumenischen Bewegung und ihrer direkten Ausdrucksform, der Gemeinschaft der Kirchen, wachsen und ausgelebt werden muß.

Der Weg zur Teilnahme an dieser Gemeinschaft steht allen offen. Kein Mitglied darf einer anderen Kirche, die die Basis der Gemeinschaft anerkennt, den Zutritt verwehren noch eine Kirche aus der Gemeinschaft ausschließen, solange diese sich nicht selbst durch Handlungen ausgliedert, die mit dem Evangelium unvereinbar sind.

Deshalb hindert nichts die römisch-katholische Kirche daran, ihren „bemerkenswerten Beitrag" zu der einen und einzigen ökumenischen Bewegung durch deren „in seiner Art einzigen Instrument", d. h. der Gemeinschaft der Kirchen im ÖRK, zu liefern. Natürlich werfen der ekklesiologische Zentralismus der römisch-katholischen Kirche, ihre Art, Entscheidungen über ethische und doktrinäre Belange zu verlautbaren, ihre Größe und der Vatikan als Staat schwierige Fragen auf, die eingehend vor dem Hintergrund der Gemeinschaft der Kirchen untersucht und neu interpretiert werden müssen. Das bedeutet jedoch keinesfalls, daß man eine Umstrukturierung im römischen Katholizismus als Voraussetzung für eine Mitgliedschaft Roms verlangen oder erwarten könnte. Andererseits aber darf auch Rom nicht eine Umstrukturierung des ÖRK als Bedingung für seinen Beitritt stellen.

Eine andere, oft vorgebrachte Erschwernis ist die Möglichkeit Roms, durch päpstliche Verlautbarung über ethische und doktrinäre Fragen unabhängig von anderen Kirchen in der Öffentlichkeit Stellung zu nehmen. Hier darf man jedoch nicht vergessen, daß auch die jetzigen Mitgliedskirchen des ÖRK das Recht haben, Entscheidungen der verschiedenen Organe des Rats anzunehmen oder abzulehnen.

Auch die Größe der römisch-katholischen Kirche sollte kein Hindernis darstellen. Rom könnte entweder durch seine nationalen Bischofskonferenzen (obwohl diese nicht ganz den vom Rat geforderten „autonomen Kirchen" entsprechen) oder als eine konfessionelle Kirche mit einer proportionellen Anzahl von Repräsentanten vertreten sein, zumal Abstimmungen in der Vollversammlung und im Zentralausschuß sowieso nicht blockgebunden sind, sondern nach per-

sönlicher, individueller Ansicht erfolgen und die Proportionen nicht genau der Größe der jeweiligen Kirche entsprechen (z. B. ist die orthodoxe Kirche nicht ihrer Mitgliederzahl angemessen vertreten). Außerdem spielen der Zeitpunkt des Beitritts und insbesondere die Zugehörigkeit zum ÖRK seit seiner Gründung bei der Repräsentation einer Kirche eine gewisse Rolle.

Selbst die zweifellos große Schwierigkeit, die sich aus der für die anderen Kirchen wesensfremden „Existenz" des Vatikanischen Staates ergibt, kann im Falle einer Mitgliedschaft von Rom selbst gelöst werden, wenn die römisch-katholische Kirche dem spirituellen Charakter der ekklesialen Gemeinschaft des ÖRK Rechnung trägt.

Mit dieser Argumentation soll nicht behauptet werden, daß es in der Frage einer Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche keine Probleme gebe; aber alle Schwierigkeiten stellen meines Erachtens kein unüberwindliches Hindernis dar und können mit gutem Willen auf beiden Seiten abgebaut werden. Die Grundprinzipien der Gemeinschaft haben für Rom die gleiche Gültigkeit wie für die protestantischen, anglikanischen und orthodoxen Kirchen. Der Unterschied liegt rein in der pragmatischen Anwendung dieser Prinzipien: im Falle Roms bilden sie die Grundlage ökumenischen Handelns nur einer Kirche, während sie im Fall des ÖRK allen Mitgliedskirchen, die sich gegenseitig in einer Gemeinschaft verpflichtet haben, als Kriterium dienen. Anders als die römisch-katholische Kirche besitzt die Gemeinschaft der Kirchen keine gemeinsame ekklesiologische Basis und hat kein Dekret über den Ökumenismus veröffentlicht, das von einer besonderen ekklesiologischen Tradition oder historischen Kirchenstruktur getragen ist. Damit soll nicht die römisch-katholische ekklesiologische Grundlage in „De Oecumenismo" als ein negatives Element für die ökumenische Bewegung oder für eine Mitgliedschaft abgestempelt werden, sondern das Dekret war wohl im Gegenteil der erste Schritt in die Richtung einer Ökumenizität, die über die eigenen ekklesiologischen Grenzen hinausreicht in eine zwischenkirchliche Realität, die bereits vor der Verfassung des Dekrets für alle Kirchen bestand und noch besteht: die eine und einzige ökumenische Bewegung der Kirchen auf dem Wege zu ihrer volleren Ausdrucksform durch die Gemeinschaft im ÖRK.

Gemeinsam handeln

VON JANET LACEY

Die Überschrift dieses Artikels ist dem letzten Abschnitt eines Buches von Bischof G. K. A. Bell entnommen. Das 1952 veröffentlichte Buch enthält eine Reihe von Vorlesungen, die 1946 an der Universität Uppsala gehalten wurden. Es befaßt sich mit der christlichen Einheit und der Haltung der anglikanischen Kirche dazu und ist darum etwas einseitig auf eine Kirche ausgerichtet. Dennoch gelten Bischof Bells prophetische Worte über die zukünftigen Aussichten für alle Kirchen in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts. Er schrieb u. a.: „Man wird wählen müssen zwischen Christus und dem Antichristen. Es kann sein, daß jene, die auf der Seite Christi stehen, sich schneller, als wir es heute annehmen, auch sichtbar zusammenfinden müssen, trotz denominationeller Unterschiede. Gemeinsames Handeln und gemeinsames Wollen um Christi willen werden wenigstens den Anfang zur Erfüllung seines Gebetes ‚daß sie alle eins seien' darstellen." Diese Worte wurden unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg niedergeschrieben. Europa begann wieder zu leben, begann sich zu erholen von zerstörten Städten, jenen schrecklichen Zeugen der Qualen, von den Verlusten geliebter Menschen, von tiefem Haß, von fast völliger Verwirrung. Es war dankbar, daß die Bombardierung und das Schießen ein Ende hatten. Man kann unmöglich behaupten, der Friede wäre eingezogen, weil der Krieg immer noch in der ganzen Welt weitergeht.

In den letzten zwanzig Jahren ist die ökumenische Bewegung einen guten Schritt vorangekommen. Ich will meine Anmerkungen hier auf ökumenische „Wegzeichen" beschränken, weil sich andere Beiträge in dieser Nummer stärker im einzelnen mit Glauben und Kirchenverfassung, Mission, Studienarbeit und sozialer Verantwortung in Kirche und Gesellschaft befassen werden. Und zweifellos werden auch Unionsverhandlungen zwischen verschiedenen Kirchen sowie das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche und andere Arbeitsbereiche in anderen Artikeln abgehandelt werden. Eindrucksvoll ist die bemerkenswerte Aktivität vieler Räte von Kirchen wie die des Ökumenischen Rates der Kirchen selbst. In weiten Teilen der Welt kennt man als ökumenisches Handeln vielleicht am besten jene immense Arbeit zugunsten der Flüchtlinge, der Opfer von Naturkatastrophen und die weltweiten Entwicklungsprogramme der Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe und der analogen römisch-katholischen Organisationen. Der Ökumenische Rat der Kirchen wird jetzt von der Welt anerkannt als eine

mächtige Einrichtung mit eigenem Establishment, mit eigener Hierarchie und Programmen, mit denen versucht wird, der sich schnell wandelnden Welt voraus zu sein.

Das viktorianische Zeitalter, das international war, ist sicherlich die erregendste Zeit der neueren Geschichte gewesen trotz der folgenden Weltkriege, der beinahe unmenschlichen industriellen Entwicklung, der Klassenunterschiede, der Diskriminierung großer Teile der Menschheit überall und der modernen Kolonialreiche. Jenes Zeitalter war paradoxerweise auch eine Zeit, in der der Kirchenbesuch einen kolossalen Aufschwung nahm und in der die äußere Mission Höhepunkte erlebte. Gelehrte hatten Erfolge zu verzeichnen, wissenschaftliche Entdeckung wurde zur Realität, soziales Bewußtsein wurde von hervorragenden Männern und Frauen zur Sprache gebracht, und internationale Zusammenarbeit in kultureller und industrieller Entwicklung wurde zur anerkannten Notwendigkeit. Das Wort „ökumenisch" gehörte nicht zum allgemeinen Jargon lokaler oder nationaler Kirchenmitgliedschaft. Aber in Europa, Amerika und auf den christlichen Missionsfeldern lebten Theologen, Wissenschaftler und kleinere Propheten als Pioniere der Einheit.

Das Tempo, in dem sich die meisten der erwähnten Aktivitäten einschließlich der ökumenischen Bewegung seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges entwickelt haben, muß als glorreich und schöpferisch anerkannt werden. Doch gibt es eine Anomalie: Während die ökumenische Bewegung auf dramatische Weise in den meisten Kirchen und Ländern einschließlich der früher sogenannten „Missionsgebiete" gegenwärtig „Schlagzeilen" macht, sinkt der Kirchenbesuch langsam, aber sicher. Neue „Gruppierungen", die evangelistischen „Kreuzzüge" Billy Grahams und andere sind entstanden, aber es ist nicht zu weit hergeholt, wenn man eine Beziehung erkennt zwischen jenen Leuten, die neuen und ihrer Sache ergebenen christlichen Führern nachfolgen und den „Hippies" und „Blumenkindern", langhaarigen Jugendlichen, die die ganze Zeit über Liebe sprechen und sich nach Erfüllung sehnen. Keine der beiden Gruppen scheint eine angemessene Antwort auf ihre Nöte in den traditionellen Kirchen zu finden. Das ist im Grunde, was die Revolutionäre meinen, wenn sie radikale Änderungen in den Strukturen von Kirche und Gesellschaft fordern. Es gibt analoge Entwicklungen hierzu in vielen anderen Teilen der Welt, wo andere Weltreligionen betroffen sind und wo die Zahl der mohammedanischen, hinduistischen und buddhistischen Agnostiker ständig zunimmt. Auch sie sind pluralistische Gesellschaften. Nach wie vor besteht die Notwendigkeit, der wahren Liebe Christi weltweiten Ausdruck zu verschaffen. Aber diese Liebe in die Welt zu tragen, ist schwerer als je zuvor. Wir, die wir von der Tradition her Christen sind, bedienen uns zwar einer moderneren Sprache, aber wir wenden uns immer noch an die Phantasiewelt der industriellen Revolution, in der die Kirchen eine Blütezeit erlebten. Wir

wenden uns aber nicht an die revolutionäre Welt von 1969. Wenn wir über die Wirklichkeit der pluralistischen Gesellschaft sprechen, sollten wir stets den komplizierten und unausgesprochenen inneren Pluralismus des Menschen von heute bedenken. Dies ist die so einfache Not des Menschen, der immer hochentwickelter und differenzierter wird. Diese Not wird in dem Maße gesteigert, wie die Gesellschaft gewalttätiger wird. Man meint gewöhnlich, Diskriminierung beziehe sich in erster Linie auf Rassen, Klassen, Frauen und „den Außenseiter". Tatsächlich aber ist Ablehnung — ein anderes Wort für Diskriminierung — eine moderne Art von Krebs, die in so vielen von uns verborgen ist, ganz gleich, ob wir innerhalb oder außerhalb der Kirche stehen. Wir sind alle Opfer der Ablehnung in größerem oder geringerem Maße, die ordinierten Kleriker, die Laien, die Jungen und die Alten.

Einige Glieder der Kirche legen sowohl auf lokaler wie auf nationaler Ebene einen extremen Konservativismus an den Tag, wenn sie mit der Notwendigkeit zu Strukturveränderungen oder mit Entscheidungen über Unionsverhandlungen konfrontiert sind. Manchmal meine ich, der Grund hierfür liege darin, daß sie von einer unbewußten Furcht ergriffen sind, solche Abweichungen vom „Normalen" könnten es für sie notwendig machen, vor sich selbst und vor anderen aufrichtig zu sein und damit ihre Zweifel und ihren Unglauben offenbar werden zu lassen. Die meisten von uns sind nicht dazu ausgestattet, „Außenseiter" zu sein, weil das als nicht schicklich angesehen wird. Damit stellt sich eine Frage an die Kirchen, an den Ökumenischen Rat der Kirchen und an den Vatikan. Eine neue Einstellung und ein tieferes Verständnis sind vonnöten, und beide sollten ökumenisch durchdacht werden.

Der Feststellung, Jesus lebe und liebe alle Menschen, die so einfach klingt, hört keiner mehr zu außer jenen Leuten, für die diese Aussage ohnehin eine unerschütterliche Realität ist. Die meisten Leute sind todkrank von den feierlichen Ansprachen liberaler Christen und Politiker über ihr Versagen im Blick auf die Rassendiskriminierung, im Blick auf politischen Wandel und christliche Verantwortung. Sie mögen kleine und offenbar törichte Leute sein, aber sie werden bedingt von ihren eigenen Befürchtungen, und auch sie sind Kinder Gottes. Wir müssen darum andere Wege finden, um dem Menschen entdecken zu helfen, wo seine Verantwortung für andere liegt.

Diese schreckliche und herrliche Welt befindet sich ebenfalls in einem dauernden Prozeß dialektischen Handelns. Das Gleichgewicht weltpolitischer Macht hat sich drastisch verändert. Dies hat Auswirkungen gehabt sowohl auf die Kirchen als auch auf das Leben von Millionen von Männern und Frauen. Die Wunder atomarer Macht haben die Zivilisation verbessert, haben sie aber auch in tiefste Angst vor einer Weltvernichtung gestürzt. Als ein Ergebnis des explosiven Druckes kommt es häufig vor, daß jemand, der die Ansichten eines anderen oder

seinen Lebensstil nicht mag, ihn in seiner heftigen Frustration umbringt, weil dies ein schnellerer Weg zu sein scheint, um seinen eigenen Weg gehen zu können.

Trotz medizinischen Fortschritts im Westen sterben immer mehr Männer und Frauen zu früh, weil sie eingesperrt sind in die dauernde Tretmühle, in der sie nach Verbesserung ihres Lebensstandards streben, was in Wirklichkeit der instinktive Kampf ums Überleben ist. Zur gleichen Zeit herrschen in den sich entwickelnden Ländern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas weithin Hunger und Elend. In fast jedem Land der Welt trifft man auf einen mehr oder minder großen Mangel an sozialer Gerechtigkeit. Die wahre Frage bleibt für die Christen immer die gleiche: Handeln wir wirklich gemeinsam und „fühlen wir uns genötigt", auch auf Kosten unseres Stolzes, unseres Status und unserer Tradition „sichtbar zusammenzustehen" zum Wohl einer enttäuschten Menschheit? Ich bezweifle, ob junge Menschen oder überhaupt jeder von uns einschließlich, wie ich vermute, einiger Theologen noch einen Satz oder eine Frage formulieren würden unter Verwendung der Worte „Christus" und „Antichrist". Die meisten Zuhörer wüßten nicht, was gemeint ist, auch ist es heute nicht leicht, solch eine klare Definition der Wahrheit zu akzeptieren.

Ökumene als Tatsache und als Problem

Dies ist die Kapitelüberschrift eines Buches, das Professor L. A. Zander 1950 geschrieben hat. Sowohl die Tatsache als auch das Problem entwickelten sich auf höchst dramatische Weise zu Lebzeiten Hanns Liljes, besonders in den letzten zwei Jahrzehnten. In dieser Zeit haben die deutschen Kirchen zweifellos großen Einfluß auf die Gestaltung der ökumenischen Bewegung ausgeübt, obwohl der beinahe überwältigende Druck christlicher Institutionen aus der angelsächsischen Welt und die wachsende Teilnahme der orthodoxen Kirchen diesen bedeutenden und notwendigen Beitrag häufig überschattet haben. Die freundschaftlichen Beziehungen zwischen den Kirchen auf beiden Seiten der kriegführenden Parteien während des Krieges und unmittelbar nach dem Waffenstillstand waren beeindruckend. Doch es wäre töricht, wollte man die Tatsache übersehen, daß es während einiger Jahre eine natürliche Empfindsamkeit unter verschiedenen Nationen gab, die sich darum bemühten, daß sich ihre Länder von den Verwüstungen des Krieges erholten und die sich den beängstigenden Veränderungen gegenübersahen, die hinter jeder Ecke auf sie warteten. Das stand dem aufrichtigen Verstehen zwischen früheren Gegnern im Wege. Jetzt aber gehört dies der Vergangenheit an, und die jungen Leute einschließlich der Studenten werden ungeduldig, wenn man bis in die dreißiger Jahre zurückgeht, denn sie leben jetzt, und es ist ihre Aufgabe, die Strukturen der Gesellschaft so zu verwandeln, daß sie dem Leben heute angepaßt sind. Wir alle sind bedingt durch unsere geschichtliche und theologische Vergangenheit. Doch weil sich die Gesellschaft in

Europa, den USA, in Asien, Afrika, Lateinamerika und sonstwo schnell wandelt, meinen die jungen Menschen, sie brauchten ihre Kraft nur für den gegenwärtigen Augenblick. Die Vergangenheit ist vergangen. Selbst vergangene Geschichte scheint von dem verschieden zu sein, als was sie im Licht der Gegenwart ausgegeben wird. Meiner Meinung nach ist eine Beseitigung der Vergangenheit leichter gesagt als getan, und zwar sowohl politisch als auch theologisch.

Ein persönlicher Blick auf die ökumenische Aktivität aus der Vogelperspektive

43 Jahre habe ich nun aktiv in der ökumenischen Arbeit gestanden. Die Zeit bis zum Ende des letzten Weltkrieges habe ich fast ausschließlich in einer kleineren Stadt im Norden Englands und dann in einem der größten Siedlungsgebiete der Welt verbracht, das zwischen den Kriegen entstanden war, um den „Überschuß" Londons zu beherbergen. Um sich für ein Haus zu qualifizieren, mußte eine Familie Kinder und im Raum von Groß-London gelebt haben. Eine Viertelmillion Menschen lebten hier, ungelernte Arbeiter und begabte Handwerker, von denen die meisten täglich nach London pendelten. Die einzige andere Schicht der Gesellschaft setzte sich zusammen aus Lehrern, Ärzten, Sozialarbeitern und Pastoren, von denen einige nicht in der Siedlung lebten. Keiner lebte in jenen 90 Meilen Straße, weil er sie so sehr liebte. Die Bevölkerung war „entwurzeltes" Volk, zur Hauptsache „Cockneys"*, mit ihrer typischen Kultur. Sie waren einsam. Bis 1939 betrug das Durchschnittseinkommen annähernd vier englische Pfunde in der Woche, und die Miete für das Durchschnittshaus betrug 1,5 Pfund. Viele Jahre hindurch hatten wir den größten Bevölkerungsanteil „unter 16" auf den britischen Inseln. Diese Jugend war eine lebendige, intelligente, politisch interessierte und eine schreckliche Gesellschaft. Weniger als 5 Prozent der Bevölkerung gingen zur Kirche, und so zogen wir jede Art christlicher Denomination und Sekte an, die alle eifrig bestrebt waren, Mitglieder zu gewinnen.

Ich war für ein großes ökumenisches Gemeinschaftszentrum mit 1000 Mitgliedern aller Altersstufen von der Wiege bis zur Bahre verantwortlich, und das Leben war heiter. Wir waren unorthodox in allem, was wir taten. Wir waren Demokraten. Unsere politische Einstellung tendierte nach links, war aber, allgemein ausgedrückt, „respektabel", und die meisten der Stadträte gehörten unserem Zentrum an. Die Arbeit der Gemeinde und die Lehren Jesu mußten einfach und unorthodox sein, ihr Ort war der Tanzsaal, die Kantine und die Winkel. Wir hatten eine winzige Kapelle. Sie war auf die Nöte der älteren Leute zugeschnitten, diente dazu, daß sie heimisch wurden und daß sie sich mit den Herausforderungen durch die Jugend auseinandersetzen konnten. Und ob wir es gern sahen oder nicht, auch diese Kapelle mußte ökumenisch sein. Wir disku-

* Terminus technicus für die unteren Klassen der Londoner Gesellschaft.

tierten Fragen der kirchlichen Einheit im gesamten Zentrum und konnten viele bekannte ökumenische Vertreter vorstellen. Während des Krieges wurden wir bei Luftangriffen auf London schwer bombardiert, aber die Programme gingen weiter, sie wurden erregter und lauter, als Mitglieder des Zentrums in Luftkämpfen in London oder über Deutschland umkamen. Das Ergebnis war, daß man die „verborgene Organisation" kaum so beibehalten konnte. Der Prozentsatz von Kirchgängern ist 1969 fast der gleiche wie 1939. Es gab so etwas wie die Situation von 1969 in Miniatur. Alle Mitglieder empfanden die dringende Notwendigkeit christlicher Einheit auf das lebhafteste.

Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges habe ich mehr mit nationalem und internationalem ökumenischen Denken und Handeln zu tun gehabt. Hierzu gehörte, daß ich gemeinsam mit Präses Wilm zwei Jahre lang eine deutsch-britische Gruppe einberufen habe, die zu den Vorläufern der Konferenz europäischer Kirchen gehörte. Viele Male habe ich die ganze Welt bereist, besonders Asien, Afrika und Lateinamerika, und ich bin heute mehr denn je davon überzeugt, daß sich das „sichtbare Zusammenstehen" in der christlichen Gemeinde am Ort vollziehen muß, wenn es auf nationaler und internationaler Ebene wirksam sein soll. Wenn wir glauben, daß Gott überall ist, ganz gleich, ob wir dort sind oder nicht, ganz gleich, ob wir oder sie zur Kirche gehören oder nicht, dann ist das der Ort, wo das Verstehen des Evangeliums und ökumenisches Tun wachsen müssen. Es gilt heute mehr denn je, daß Kirchen dann, wenn sie von den Regeln ihres Establishment oder von einer konservativen Einstellung zur Evangelisation beherrscht werden, die Türe zustoßen, nicht nur für die Nichtglaubenden, sondern auch für viele Menschen in Not, welche die Lehren des Menschen Jesus gutheißen, aber von der Kirche, wie sie sie sehen, nichts wissen wollen. Sie finden die gegenwärtigen Gottesdienste äußerst langweilig. Leider gibt es Anzeichen für ähnliche Vorgänge in den sich entwickelnden Ländern im Blick auf die Kirchen und den Generationsunterschied, im Blick auf den Aufstand der Jugend gegen die institutionelle Religion und im Blick auf den Mangel an ökumenischer Courage. Wir können von ihrer Auseinandersetzung mit den Problemen des Hungers, des Aufbaues einer Nation, der Bürgerkriege und der mangelnden Schulbildung viel lernen. Ihre industrielle Entwicklung geht rasch voran, und während ihnen die Erfahrung fehlt, die Europäer und Amerikaner im 19. Jahrhundert gesammelt haben, haben sie den Vorteil der technischen Entwicklung, die der Westen erst schaffen mußte. Daher wird der Prozeß hier viel schneller vonstatten gehen. Aber die Kirchen sind in der sogenannten „Dritten Welt" gewöhnlich in der Minderheit. Sie sind arm und auf überseeische Hilfe angewiesen. Ihre Anziehungskraft auf gut ausgebildete Männer und Frauen für ihre Arbeit läßt nach, weil die Gehälter zu niedrig sind und der Wirkungskreis zu begrenzt ist. Das wird vorübergehen. Aber im allgemeinen sind sie zu Recht

mit uns im Westen unzufrieden, weil die ökumenische Entwicklung bei uns so langsam vorankommt und weil wir nur zögernd das revolutionäre Zeitalter anerkennen, in dem wir leben. Wahrscheinlich werden kommende ökumenische Führungskräfte für internationale ökumenische Organisationen in jener Dritten Welt gefunden werden, obwohl es heute und wahrscheinlich auch noch in der Zukunft mehr weiße als schwarze Christen gibt.

1946 und Bischof Lilje

Im Januar 1946 bin ich nach Deutschland gegangen und habe da fast zwei Jahre lang für den CVJM gearbeitet. Ich war verantwortlich für die Durchführung der erzieherischen Programme des britischen CVJM bei den britischen Truppen in Nordwest-Europa. Dazu gehörte auch, sobald es möglich war, das Bemühen darum, junge deutsche Männer, die früher meist zur SS und zur Hitlerjugend gehört hatten, mit jungen britischen Soldaten zusammenzubringen. Dasselbe galt auch für die Arbeit unter den Flüchtlingen. Selbst in einer christlichen Organisation ist es nicht leicht, zu den Besatzungstruppen zu gehören. Die Menschen waren in einer entmutigenden psychologischen Situation. Sie fühlten sich gedemütigt. Sie hatten den Krieg verloren. Die Nahrungsmittel waren äußerst knapp, und wir hatten in Europa den schlimmsten Winter seit 40 Jahren. In großen Städten, so auch in Hannover, lebten die meisten Leute in Luftschutzkellern unter zerbombten Gebäuden. Zu Tausenden kamen Flüchtlinge aus dem Osten. Die jungen Deutschen waren innerlich zerbrochen. Sie hatten alles verloren, woran sie geglaubt hatten, sie waren verbittert und nihilistisch. Kurz vor meiner Ankunft kam Bischof Lilje aus dem Gefängnis. Er lebte mit seiner Familie unter primitiven Bedingungen in einem Krankenhaus. Fast von einer Sekunde auf die andere verloren sie all ihre geliehene Habe, als die Ihme über die Ufer trat und das Krankenhaus überflutete. Genau zu jener Zeit besuchte ich mit einer Handvoll britischer Militärgeistlicher die erste Zusammenkunft, die Martin Niemöller für seine britischen Freunde in Deutschland arrangiert hatte. Wir sprachen über den Kirchenkampf, der nun in eine andere Phase eingetreten war. Nichts konnte den außerordentlichen Eindruck mindern, den die Bekennende Kirche in Deutschland während der Hitlerzeit auf die übrige christliche Welt gemacht hatte. Ich kann mich daran erinnern, wie ich dies mit einer Schar junger Leute während eines schweren Bombenangriffs nach einem Schauspiel unter der Bühne diskutierte. Das war in der Tat ökumenisch. Und was immer auch während der Zeit der Rehabilitierung in Deutschland geschah, das blieb ein Beispiel wahren und mutigen gemeinsamen Handelns. Die Desillusionierung der jungen Deutschen war in vieler Weise den revolutionären Ideen der heutigen Studenten in der ganzen Welt ähnlich. Hanns Lilje war großartig. Ich weiß wenig über seine Arbeit in seiner Landeskirche während der letzten Jahre, aber diese Arbeit kann

nicht wirkungsvoller gewesen sein als das, was er in jenen schrecklichen Tagen in Deutschland von 1946/47 erreicht hat. Er veranstaltete für die jungen Deutschen regelmäßig wöchentliche Zusammenkünfte, damit sie „Dampf ablassen" konnten, damit sie ihre Fragen stellen und ihre Wünsche und politischen Meinungen darlegen konnten. Das war höchst beeindruckend. Hunderte kamen jedesmal, aber abgesehen von ganz besonderen Umständen, waren Außenstehende und ältere Leute nicht zugelassen. Ich wurde einmal zur Teilnahme eingeladen, und ich muß sagen, daß die Art, wie Hanns Lilje an die Fragen heranging, schon bemerkenswert war. Er sprach die Sprache der jungen Leute und ging in angemessener Weise auf sie ein. Er muß auch heute noch den gleichen Trick beherrschen, obwohl er verschiedene bedeutsame und hohe Ämter innehat. Er hörte den Beatles zu und begriff, wie ihr Auftauchen so vielen verstörten jungen Leuten in aller Welt dazu half, sich selbst auszudrücken und vom Hunger nach Liebe und Verständnis zu singen und zu sprechen. Er half denen von uns, die damals in Deutschland zu tun hatten, mit schwierigen ökumenischen Fragen und Problemen der Jugend und besonders bei Problemen der Kommunikation mit unseren unfreiwilligen Gastgebern. Er wurde selbstverständlich kritisiert wie jeder, der etwas Mutiges unternimmt, aber auch damit wurde er gut fertig.

Er hat viel für mich getan, indem er zu den verschiedenen Kursen kam, die ich für die Soldaten durchführte, indem er sich mit ihnen traf und mit ihnen sprach, indem er über ökumenische Themen und zu Problemen Deutschlands Referate hielt und Bibelarbeiten machte. Sie liebten ihn. Ihm half sein tiefes Verständnis britischer Mentalität und sein ausgezeichnetes Englisch. Auf stille und begrenzte Weise leistete er in jenen frühen Nachkriegsjahren beinahe unbemerkt einen internationalen ökumenischen Beitrag für gewöhnliche Leute. Und dieser Beitrag ist so bedeutsam wie das, was er seitdem in seiner Arbeit für den Lutherischen Weltbund und den Ökumenischen Rat der Kirchen getan hat. Nach meinem Dienstantritt in der Jugendabteilung des Britischen Rates der Kirchen besuchte ich Deutschland im Auftrage des britischen Auswärtigen Amtes zu verschiedenen Gelegenheiten. Ich sprach mit Jugendgruppen in der gesamten damaligen „Britischen Zone". Wieder einmal half mir Bischof Lilje, die richtigen Worte zu finden, um jungen Christen Deutschlands, die sich fast ausschließlich mit dem Studium der Bibel befaßten, zur Kommunikation mit jungen Leuten Großbritanniens zu befähigen, die sich mit allem anderen, nur nicht mit dem Studium der Bibel befaßten. Ich schließe mich anderen an in der Dankbarkeit dafür, daß ich mit Bischof Lilje zusammenarbeiten und mich seiner Freundschaft erfreuen konnte.

Seit jener Zeit haben vier Vollversammlungen des Ökumenischen Rates stattgefunden. Die römisch-katholische Kirche ist ganz und gar in Gespräche mit den anderen Kirchen eingetreten. Der ÖRK hat neue Voraussetzungen, einen großen

Stab, und die ökumenischen Gespräche umspannen die Welt. Der Auftrag der Kirche ist auch in der Praxis wesentlich stärker auf die Einheit ausgerichtet worden. Auf Grund der erstaunlichen Entwicklung der ökumenischen Bewegung müssen wir uns nun mit der Tatsache auseinandersetzen, daß das „Mittelalter" nach der Führung in ökumenischen Einrichtungen einschließlich des ÖRK und der Nationalen Kirchenräte greift. Es gibt Anzeichen dafür, daß diese Institutionen auf ihre Weise zu „gesetzt" werden. Wenn der ÖRK analoge Probleme der Vereinten Nationen und deren Enttäuschungen vermeiden will, müssen wir darauf hinarbeiten, daß neue Möglichkeiten zusammenzustehen nicht aus Mangel an Geld ungenutzt vorübergehen oder daß Ideen unter zuviel Worten begraben oder durch persönliche Vorurteile zerstört werden. Wir müssen alles in unseren Kräften Stehende tun, damit die Kommunikationsverbindungen zur lokalen Gemeinde in jedem Land der Welt immer offen bleiben.

Auf Grund seiner Anlage muß sich der Ökumenische Rat der Kirchen mit den gleichen Begrenzungen auseinandersetzen wie die Vereinten Nationen. Die eine ist geographisch und besteht in der Größe seiner Parochie, und die zweite ist, daß er für den Mann und die Frau in der Kirchenbank erst an dritter oder vierter Stelle rangiert. Je größer der Ökumenische Rat und die Nationalen Räte werden, desto schwerer ist es, Kontakt zu bekommen mit dem Durchschnittschristen und dem Mann auf der Straße. Aber oft hat der „kleine Mann", der dumm und uninteressiert zu sein scheint, die Macht in kirchlichen und politischen Organisationen. Er hat auch eine verborgene potentielle Größe. Ich habe uns daran zu erinnern versucht, warum er bleiben muß, wie er ist, weil er Angst hat, sich der Kälte auszusetzen. Er profitiert vom atomaren Zeitalter und ist sein Opfer, und letztlich wird die Verantwortung über Leben und Tod von Bewegungen, die den Weg zur Einheit weisen, in seinen Händen liegen. Der Ökumenische Rat könnte beim Finden neuer Ideen helfen, die verhindern sollen, daß die Kommunikation blockiert wird, sobald sie die Ebene der Ortskirche erreicht. Dies ist schwierig, aber nicht unmöglich.

Versöhnung in internationalen Beziehungen

VON O. FREDERICK NOLDE

Christen wissen: „Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist, der Erdboden und was darauf wohnt." Und doch erlaubt uns das Vertrauen, auf Gottes Erde zu wohnen, und die relative Sicherheit unserer unmittelbaren Umgebung nicht, die tragischen und drohenden Probleme, von denen die Menschenkinder bedrängt werden, unbeachtet zu lassen.

Das deutsche, das koreanische und das vietnamesische Volk leben noch in widernatürlicher und gewaltsamer Trennung. Die ungelösten Probleme im Nahen Osten sind weiterhin explosiv. Nationen, die vor kurzem ihre Unabhängigkeit gewonnen haben, streben nach einem vernünftigen Lebensstandard für ihre Bürger und nach Gleichberechtigung in der Völkerfamilie. Überall, wo totalitäre Kräfte an der Macht sind, werden Menschenrechte verletzt und die Gewissensfreiheit in Wort und Tat eingeschränkt oder versagt. Während man noch nach Lösungen für die vielen Menschen sucht, die allzu lange und ohne Aussicht auf Abhilfe im Elend gelebt haben, erzeugt jede neue Umwälzung weitere Flüchtlinge. Menschen spielen mit den grauenhaften Vernichtungsmöglichkeiten der Atomenergie, wenn sie sie auch für friedliche Zwecke zu bändigen suchen.

Unsere Überzeugung, daß Gott der Richter der Geschichte ist, verbietet uns angesichts dieser bedrückenden Zustände, einer unangefochtenen Jenseitigkeit zu huldigen, denn: wir haben teil an der Schuld dieser Welt. Unser Glaube, daß Gott auch der souveräne Herr der Geschichte ist, vertreibt jedoch Furcht und Verzweiflung, denn: „Gott ist unsre Zuversicht und Stärke, eine Hilfe in den großen Nöten, die uns betroffen haben."

Das Leben in Frieden und Gerechtigkeit, das wir anstreben

Indem wir darauf bauen, halten wir uns das Bild einer Welt vor Augen, in der Frieden und Gerechtigkeit herrschen werden. Was bedeutet das in einfachen Begriffen, die jeder von uns versteht und die unser Sehnen zum Ausdruck bringen? Wir streben nach einer Welt, in der die Völker ihre Schwerter zu Pflugscharen machen, oder anders ausgedrückt, in der die Völker ihre Atomkraft für friedliche Zwecke nutzen und in nachbarschaftlichem Einvernehmen und gutem Willen zusammenleben; in der Männer und Frauen in ihrer jeweiligen Gesellschaft über ihren Glauben nach ihrem Gewissen entscheiden und ihn frei zum Ausdruck bringen können, nur begrenzt durch die gleichen Rechte der anderen;

in der sie die Freiheit der Berufswahl haben und die gleichen Chancen bei der Berufsausübung; in der sie ihre Kinder zu verantwortlichen Erwachsenen erziehen können; in der sie berechtigte materielle Bedürfnisse befriedigen können; in der sie die Sorge für ihre Mitmenschen in der ganzen Welt in vollem Maße verwirklichen können.

Wenn ich dieses Bild skizziere, dann setze ich es keineswegs mit dem Reich Gottes oder der Fülle seiner Pläne für die Welt gleich. In der Verfolgung dieser Ziele kann der Christ aber Gott wie den Menschen in der Zeit dienen und auf diese Weise für die Aufrechterhaltung der göttlichen Ordnung im weltlichen Reich arbeiten.

Der Christ erfährt den Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft, und muß deshalb Frieden zwischen den Völkern und Nationen in der Welt anstreben. Der Christ ergreift im Glauben die Gerechtigkeit, die Gott in seiner Gnade gewirkt hat, und muß deshalb im Geiste der Brüderlichkeit Gerechtigkeit für alle Menschen erstreben. Der Christ steht in der Freiheit, zu der Christus die Menschen befreit hat, und muß deshalb nach einer Gesellschaft drängen, in der die Kinder Gottes ihre gottgesetzte Bestimmung erfüllen können. Das christliche Zeugnis für Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit in Gottes ganzer Welt ergibt sich gebieterisch aus dem christlichen Evangelium.

Dynamische Impulse für Frieden und Gerechtigkeit im atomaren Zeitalter

Seit der Entwicklung nuklearer Waffen mit ihrem Vernichtungspotential katastrophalen Ausmaßes ist ein totaler Krieg als Instrument nationaler oder internationaler Politik undenkbar geworden. In allen Regierungen sehen die führenden Männer ein, daß aus einem Konflikt dieser Größenordnung keine Seite als endgültiger Sieger hervorgehen würde. Totaler Krieg ist nur auf die Initiative eines Verrückten möglich. Man sieht ein, daß auch begrenzte oder lokale Konflikte in sich die Gefahr der progressiven Ausweitung zu einem totalen Krieg bergen.

Deshalb müssen Christen für den Frieden eintreten und alles in ihrer Macht tun, um den Krieg zu verhüten. Christen müssen aber auch für die Gerechtigkeit eintreten und alles in ihrer Macht tun, sie zu fördern. Hier liegt ein wesentliches Paradox unseres atomaren Zeitalters: Frieden *und* Gerechtigkeit anzustreben.

Um beide Ziele wirksam zu verfolgen, müssen neue dynamische Impulse in internationalen Angelegenheiten beim Namen genannt und entwickelt werden. Ich möchte fünf Handlungsweisen vorschlagen, die meiner Ansicht nach mit dem Gewissen der Christen in Einklang stehen und deren Entwicklung und Unterstützung für Christen verpflichtend sind. Alle fünf erfordern eine Kombination aus Festigkeit und Flexibilität, aus Realismus und mutigem Einfallsreichtum.

1. Die Anwendung moralischen Drucks

Auf dem internationalen Feld tätige Politiker, die die Gefahr oder die Vergeblichkeit eines Krieges erkannt haben, suchen moralischen Druck für die Lösung von Problemen nutzbar zu machen. Hier stoßen wir auf negative wie auf positive Konsequenzen.

Lassen Sie mich einige Gefahren, die ich sehe, aufzählen:

— die Annahme, daß die Lösung internationaler Probleme allein auf der Ebene moralischer Prinzipien gefunden werden kann, während es doch in fast allen Fällen um technische und politische Abmachungen geht;
— der bequeme Rückzug in einen Elfenbeinturm oder in unrealistische Träumereien, während es häufig, bei allem Streben nach immer weitergesteckten Zielen, nötig ist, sich der Disziplinierung durch das Erreichbare zu unterwerfen;
— der Rückgriff auf moralische Prinzipien zur Verschleierung eigensüchtiger Interessen, anstatt konsequent moralische Forderungen an alle Parteien, einschließlich der eigenen, zu richten;
— die Verwechslung einer moralischen Position, die auf echter moralischer Substanz beruht, mit einem sogenannten moralischen Druck, der vielleicht nur der Druck einer Mehrheitsentscheidung sein kann.

Der Hinweis auf diese Gefahren soll auf keinen Fall das Gewicht der moralischen Faktoren selber, noch das Gewicht der jeweiligen Handlung, zu deren Begründung sie herangezogen werden, schmälern. Viel Zeit und angestrengtes Nachdenken wird nötig sein, bis die Funktion moralischen Drucks bei der Beilegung internationaler Dispute hinlänglich geklärt ist; und auch wenn es zu einer theoretischen Klärung gekommen ist, werden neue Schwierigkeiten mit jedem neuen Problem, das zu einer gerechten Lösung ansteht, auftauchen. Als Christen glauben wir an ein moralisches Gesetz; es gibt einen Unterschied zwischen falsch und richtig. Der Rückgriff auf moralische Prinzipien wird zweifellos mißbraucht werden. Wir müssen uns aber davor hüten, Politiker, die aufrichtig nach moralisch legitimierten Lösungen suchen, zu belächeln oder zurückzuweisen. Wir sollten internationale Beschlüsse ermutigen und unterstützen, die der Gerechtigkeit in der unmittelbaren Situation dienen und die dadurch zu einer internationalen Ordnung beitragen, in der Gerechtigkeit in der Zukunft eher verwirklicht werden kann.

2. Das Eingehen eines positiven Risikos für Frieden und Gerechtigkeit

Es gibt in internationalen Beziehungen Fälle, in denen sich ein geradliniger Weg aus einer Sackgasse heraus nicht abzeichnet. Schritte zur Lösung eines Problems sind dann nur möglich, wenn man bereit ist, ein Risiko einzugehen — ein positives, kalkuliertes Risiko, das Kenntnis der Realitäten und der möglichen Alternativen voraussetzt.

Zur Illustration soll die Frage der Kernwaffenversuche und der Abrüstung herangezogen werden. Ich bin der Meinung, daß niemand die Einstellung nuklearer Experimente befürworten soll, der sich nicht vorher mit den Schwierigkeiten und Konflikten, die damit auf verantwortliche Politiker zukommen, auseinandergesetzt hat. Zum Beispiel:

Die zunehmende Abhängigkeit von atomarer Abschreckung und die wachsenden Bestände atomarer Waffen vergrößern die Gefahr, daß atomare Waffen eines Tages tatsächlich eingesetzt werden, daß die Büchse der Pandora sozusagen geöffnet wird. Und doch beruht nach dem Urteil der meisten Sachverständigen unser gegenwärtiger labiler Frieden im wesentlichen auf dem Besitz atomarer Abschreckung auf beiden Seiten einer geteilten Welt und auf dem selbstmörderischen Charakter eines Atomkrieges.

Die Teilziele wirksamer Abrüstung stehen in einem Verhältnis gegenseitiger Beziehung und Abhängigkeit, so z. B. die Einstellung der Kernwaffenversuche, die Beendigung der Kernwaffenproduktion, die schrittweise Reduktion sowohl konventioneller als auch atomarer Rüstungsbestände, die beschleunigte friedliche Nutzung atomarer Energie und die Entwicklung von Mechanismen zur friedlichen Schlichtung von Konflikten. Ein einleitendes einzelnes Abkommen über die Einstellung von Kernwaffenversuchen könnte z. B. die Erzielung eines tragfähigen Abkommens über die Beendigung der Kernwaffenproduktion — das grundlegendere Problem — erschweren, und diese Möglichkeit sollte nicht leicht von der Hand gewiesen werden.

Das Wettrüsten und die Gefahren für die Gesundheit geben uns ein Gefühl großer Dringlichkeit. Zeit und Mühe können jedoch die Möglichkeiten für tragfähigere Abkommen mit sich bringen, wenn wir nur beharrlich und ausdauernd vorgehen.

Ich erwähne diese Schwierigkeiten nicht in der Absicht, um einer verantwortlichen Entscheidung auszuweichen. Wenn aber die sachbedingten Schwierigkeiten erkannt werden, dann ist man eher in der Lage, ein positives Risiko für Frieden und Gerechtigkeit in unserem atomaren Zeitalter einzugehen.

3. Mechanismen für friedliche Schlichtung und friedlichen Wandel

Ungerechte Zustände dauern an in vielen Teilen der Welt. Es sollte keine Mühe gescheut werden, sie durch progressiven friedlichen Wandel zu überwinden. Dabei können einzelne Nationen aus eigener Initiative vorgehen oder auf Empfehlung internationaler Organe, etwa der Vereinten Nationen. Das ist oft ein langsamer und qualvoller Prozeß, und unser tiefstes Mitgefühl gehört den Menschen, die gezwungen sind, unter fortdauernden Ungerechtigkeiten zu leiden. Die Bitte um geduldiges Ausharren, ohne daß ein Ende abzusehen ist, muß hohl und vergeblich klingen. Und doch müssen wir den Weg friedlichen Wandels

gehen, denn ein Krieg könnte die bestehenden Ungerechtigkeiten, die er abschaffen will, eher noch vergrößern. Inzwischen müssen wir den Menschen, die unter Ungerechtigkeit leiden, nicht nur unser Mitleid, sondern auch unsere verbindliche Verpflichtung zusichern, mit ihnen oder auch in ihrem Namen positive Schritte zu unternehmen.

Dem friedlichen Wandel verpflichtet, übersehen wir jedoch nicht, daß lokale Konflikte mit der stets drohenden Eskalation aufbrechen können. Angesichts dieser Gefahr muß die internationale Gemeinschaft bestehende Mechanismen zur schnellen und friedlichen Schlichtung stärken und neue Mechanismen entwickeln. Durch ein vorhergehendes Sonderabkommen sollten sich die Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen für den Fall eines Konfliktes an irgendeiner Stelle in der Welt zu einer Abfolge von bestimmten Schritten verpflichten; das Inkrafttreten jedes einzelnen Schrittes sollte auf Mehrheitsbeschluß ohne Vetorecht beschlossen werden. Solche Schritte wären unter anderem die Entscheidung, ob eine gemeldete kritische Situation internationales Eingreifen rechtfertigt, die Forderung eines Waffenstillstandes, die Entsendung eines Beobachter-Teams oder einer Sondertruppe zur Wahrung des Waffenstillstands und die Untersuchung durch eine neutrale Stelle, die feststellen soll, wie am ehesten Gerechtigkeit hergestellt werden kann.

Eine wichtige Voraussetzung ist, daß die Staaten sich *im voraus* zu solchen Schritten verpflichten. Sie müssen sozusagen automatisch funktionieren, wenn Konflikte auftauchen. Die Welt muß schnell die nötige Reife für ein solches friedliches Schlichtungsverfahren erlangen, denn das ist in der Tat ein dynamischer Ansatz, wie er im atomaren Zeitalter dringend nötig ist.

4. Das Prinzip der Versöhnung

Die erste Versammlung des Lutherischen Weltbundes in Lund stellte fest: „Die Bereitschaft zur Versöhnung muß ein ständig wirksames Prinzip innerhalb der Beziehung der Menschen werden." Die Welt, in der wir heute leben, ist so geartet, daß wir diese Möglichkeit näher ins Auge fassen müssen.

Versöhnung ist ermöglicht worden durch das Handeln Gottes in der Geschichte — durch Inkarnation, Kreuz und Auferstehung. Der Christ, der die Botschaft von der Versöhnung mit Gott in Jesus Christus gehört hat und danach lebt, kennt ihre tiefe Bedeutung für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Er ist am besten in der Lage, ihre Bedeutung für das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch zu interpretieren.

Ihrem grundlegenden christlichen Sinn nach bedeutet Versöhnung etwas, das Gott für den Menschen getan hat und weiterhin tut. In welchem Sinn kann sich auf der Ebene zwischenmenschlicher Beziehungen ein vergleichbares Zusammenspiel von Initiative und Reaktion vollziehen?

Bei der Beantwortung dieser Frage müssen wir uns deutlich vor Augen führen, in welcher Hinsicht die Partner zwischenmenschlicher Beziehungen sich von den Partnern in der Beziehung zwischen Gott und Mensch unterscheiden. Der Bericht von Lund stellt fest: „Kein Einzelmensch, keine Gruppe und kein Volk ist ohne Sünde. Alle Menschen sind vor Gott schuldig. Die Versöhnung muß daher ein auf Gegenseitigkeit beruhender Vorgang sein, wobei einer dem anderen vergibt und sich vergeben läßt."

Ferner müssen wir verstehen, daß unser Problem dadurch kompliziert wird, daß Nationen oder Regierungen, als Ganzes genommen, keine Personen sind. Regierungen handeln als körperschaftliche Größen, und ihre Handlungen nehmen oft einen unpersönlichen oder nichtpersonalen Charakter an. Nichtsdestoweniger wissen wir, daß Regierungsentscheidungen von Personen beeinflußt werden, für die oder denen gegenüber eine Regierung verantwortlich ist, und die ausführenden Amtsträger sind ihrerseits Personen. Das personale Element, das für das Wirksamwerden der Versöhnung die Voraussetzung ist, fehlt also nicht.

Schließlich muß außerdem beachtet werden, daß man selten eine Situation vor sich hat, in der eine Nation völlig im Recht und die andere völlig im Unrecht ist. Diese Einsicht darf aber nicht zu dem Schluß führen, daß alle beteiligten Nationen und ihr Handeln gleichgesetzt werden, denn in den meisten Situationen, in denen der Frieden bedroht ist, hat eine Nation mehr Schuld als die andere.

Vor diesem dreifachen Hintergrund — die Schuld aller Nationen, der mittelbar personale Charakter einer Regierung und die relative Schuld beider Parteien, von denen keine ganz unschuldig ist — können wir nun die Möglichkeiten der Versöhnung in zwischenmenschlichen Beziehungen, d. h. in den Beziehungen zwischen zwei Nationen, untersuchen.

Hier müssen wir erkennen, daß Christen die große Chance und die große Verantwortung haben, den Weg der Versöhnung zu weisen. In Ländern, zwischen denen ernste Schwierigkeiten bestehen, können gewichtige christliche Gruppen, aber auch christliche Minderheiten durch ihre Gemeinschaft die Kluft überbrücken helfen, die ihre Regierungen trennt. Aber noch mehr ist möglich.

Erstens kann eine Nation, die im Unrecht ist, ihren Fehler — sei es auf offiziellem Wege, sei es durch Erklärungen seitens gewichtiger Gruppen in der Gesellschaft — aus eigenem Antrieb zugeben und die Punkte, in denen sie im Unrecht gewesen ist, offen aussprechen. Dies wäre eine Anwendung des Grundsatzes von Matthäus 5, 23 f.: „Darum, wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst und wirst allda eingedenk, daß dein Bruder etwas wider dich habe, so laß allda vor dem Altar deine Gabe und gehe zuvor hin und versöhne dich mit deinem Bruder ..." Dieser Weg ist nur gangbar, wenn innerhalb einer Nation ein genügend großes Schuldgefühl vorhanden ist und wenn die im Unrecht befindliche Seite die Initiative ergreift. Wenn Christen und Kirchen das Gewissen

ihrer Regierungen sein sollen, dann müssen sie die Verantwortung auf sich nehmen, dies Gefühl zu wecken.

Die umgekehrte Situation bietet größere Schwierigkeiten. Ist irgendein Vorgehen möglich, wenn eine im Unrecht befindliche Nation ihren Fehler nicht erkennt oder keine Schritte zu seiner Wiedergutmachung unternimmt? Hier würde die Initiative von der anderen Seite auszugehen haben — eingedenk der Tatsache, daß nur in sehr wenigen Fällen die Schuld ausschließlich bei einer Seite liegt. Natürlich ist klar, daß, auch wenn die Initiative zur Versöhnung von der beleidigten Nation ausgeht, diese nicht zustande kommen kann, bevor der Beleidiger nicht irgendwie positiv darauf reagiert. Es ist nicht ausgeschlossen, daß eine ständige Demonstration der Versöhnungsbereitschaft den Beleidiger schließlich für eine kooperative Haltung gewinnen kann.

In der bösen Welt, in der wir heute leben, darf Versöhnung nicht in Beschwichtigung (appeasement) ausarten. Das heißt konkret, daß die Versöhnungsbereitschaft eingeschränkt werden sollte, wenn 1. das Wohl der Weltgemeinschaft in Gefahr gerät; 2. alle Versöhnungsmöglichkeiten ausgeschöpft worden sind; 3. Zeichen von Unaufrichtigkeit oder der Versuch, die andere Seite zu übervorteilen, ersichtlich sind und 4. die Verleugnung grundlegender Überzeugung gefordert wird.

Wenn dieses Konzept der Versöhnung recht begriffen wird, dann werden daraus neue dynamische Impulse für die Beziehungen zwischen Regierungen hervorgehen, vor allem auf der Ebene der Grundhaltung und der Motive. Die Forderungen der Gerechtigkeit werden durch Barmherzigkeit und Versöhnungsgeneigtheit gemildert werden. Die Möglichkeiten, sie zum Ausdruck zu bringen, sind nahezu unbegrenzt — in Verhandlungen, durch Ausgleich und auf vielen anderen Wegen.

Von besonderer Bedeutung ist die Frage des Zeitpunktes. Wo in der Geschichte Anstrengungen zur Versöhnung gemacht wurden, da vollzogen sie sich in den meisten Fällen *nach* einem Konflikt oder einem Krieg, so im Fall des Friedensvertrages mit Japan. An diesem Punkt in der Geschichte, in unserer gespannten Weltlage, in der das Wohl der Menschheit, ja vielleicht ihre Existenz, bedroht ist, müssen die Kräfte der Versöhnung *vor* einem Konflikt, als Mittel zur Verhütung eines Krieges, ins Spiel gebracht werden. Neben dem moralischen Druck und dem positiven Risiko für Frieden und friedliche Schlichtung muß die Versöhnung einer der neuen dynamischen Impulse für Frieden und Gerechtigkeit im atomaren Zeitalter sein.

5. Die Antizipation der Geschichte

Ich füge einen fünften Impuls hinzu, der in gewisser Hinsicht eine Ergänzung für jeden der schon erwähnten darstellt. Auch wenn wir nicht mit der Gabe der

Prophetie ausgerüstet sind, gibt es doch bestimmte unvermeidliche historische Entwicklungen, die wir heute in unseren Handlungen in vollem Maße antizipieren müssen.

Zum Beispiel vergrößert sich die wirtschaftliche Ungleichheit zwischen den begünstigteren und den weniger fortgeschrittenen Ländern ständig. Eine solche Situation kann nicht zu einer friedlichen und gerechten Weltlage beitragen. Die Völker der weniger fortgeschrittenen Länder stellen heute die überwiegende Mehrheit der Weltbevölkerung dar, und es bedarf kaum prophetischer Gaben, um in ihnen „die Menschen von morgen" zu sehen. Gerechtigkeit, aber auch Eigeninteresse und der Wunsch nach einer friedlichen Zukunft erfordern, daß unserer sogenannten westlichen Welt die Augen geöffnet werden und daß gegenseitige Hilfe in vernünftiger Zusammenarbeit vorangetrieben wird, und zwar in Größenordnungen, die der Unausweichlichkeit zukünftiger Entwicklungen Rechnung tragen.

„Frieden und Gerechtigkeit im atomaren Zeitalter" ist eine Parole, unter der Christen sich zusammenschließen können und der sich auch alle anderen Menschen guten Willens anschließen können. Die neuen dynamischen Impulse zur Erreichung dieser Ziele erfordern neue Einsichten, aber auch Mut und Geduld.

Schluß

Wenn wir in die Zukunft blicken, setzen wir unser Vertrauen nicht auf unsere eigene Vernunft oder unsere eigene Kraft, sondern auf die Kraft, die von Gott kommt. Er ist der souveräne Herr, der alles regiert und dessen Ziele am Ende zur Vollendung kommen werden. All unser Tun kann nur die demütige, dankbare und gehorsame Anerkennung sein, daß er in Jesus Christus die Welt erlöst hat.

Einfache Lösungen können für die Probleme, die den Menschen in einem atomaren Zeitalter bedrängen, nicht erwartet werden, weil die Probleme selber komplex sind und weil der Mensch selber ein Sünder ist. Gott sitzt im Gericht über alle Nationen der Welt, und es kommt dem Menschen nicht zu, seine eigenen Zwecke mit der Fülle der Pläne Gottes mit der Welt zu identifizieren, ist es doch der Ungehorsam des Menschen, der aller seiner Verzweiflung und Bedrängnis zugrunde liegt. Obwohl Christen wie alle anderen Menschen ihren Anteil an der Schuld der Welt tragen, haben sie doch eine Hoffnung, die alles Versagen und alle Erfolge in der Geschichte übersteigt, und einen Glauben, der Furcht überwindet.

Der furchtsame Riese

Einige Gedanken über den gesellschaftlichen Einfluß der Kommunikationsmedien

VON ALBERT H. VAN DEN HEUVEL

An dem französischen Präsidenten Charles de Gaulle läßt sich der gesellschaftliche Einfluß von Funk und Fernsehen ausgezeichnet studieren; und eine solche Untersuchung führt zu beunruhigenden Ergebnissen. Mehr als irgendein anderer lebender Staatsmann ritt er auf den Wellen des Äthers, und er tat das mit einem guten Gespür für den rechten Augenblick und mit einem feinen Empfinden für das, was die Medien leisten und nicht leisten können. Während des Krieges wurde er zum Symbol und zur Stimme des „France libre", weil er die Möglichkeiten des Funks zu nutzen wußte. Weil er erkannt hatte, daß er niemand zu bekehren brauchte und daß es lediglich darauf ankam, allen Mut zu geben, sie in ihren Überzeugungen zu bestärken und sie zum Handeln aufzurufen, wählte er sich das Radio zum Verbündeten. Sein Erfolg war ebenso groß wie der Mißerfolg seiner Gegner, obwohl beide die gleiche propagandistische Sprache gebrauchten. Oder um es in der Terminologie der Erforschung der modernen Massenmedien auszudrücken: Die Botschaft von beiden war „wegweisend"[1]. Der eine hatte Erfolg, die anderen nicht. Läßt sich Wahrheit leichter vermitteln als Lügen, oder muß eine andere Erklärung gesucht werden?

Als de Gaulle viel später, während der Algerienkrise, wieder an die Macht kam, forderte er die aufständischen Teile der französischen Armee auf, die Waffen niederzulegen ... und zwar über Radio. Und sie taten es. Als McLuhanist vor McLuhan kannte de Gaulle die einschlägigen Medien und entschied sich, das Radio und nicht das Fernsehen für seinen dramatischen Aufruf zum Gehorsam zu benutzen. Während der Unruhen in Paris im Jahre 1968 tat er dasselbe. Als die Krise ihren Höhepunkt erreicht hatte, sprach er wieder — nur fünf Minuten lang — über das Radio an sein Volk und gewann. Wilbur Schramm hat einmal, allerdings negativ, formuliert, daß die Menschen durch die Massenmedien nicht viel lernen, weil es keine autoritativen Persönlichkeiten mehr gebe. Aber hier war solch eine überragende Gestalt, und die Leute folgten ihr. Nach dieser Episode versuchte die französische Regierung, das Bündnis mit den Massenmedien zu institutionalisieren.

Nach den Ereignissen des Jahres 1968 versuchte de Gaulle, Radio und Fernsehen vor die Karre seiner Regierung zu spannen. Der Riese[2] hatte ihm gute

Dienste erwiesen; nun sollte er ein Teil des Hofstaates des Präsidenten werden; er sollte nicht länger nur ein Verbündeter, sondern sein Funktionär sein. De Gaulle erhielt bei dem Referendum eine Niederlage, und eine bedeutende französische Zeitung bemerkte dazu, das Fernsehen habe ihn zu Fall gebracht. Hat es sich an dem gerächt, der ihm seine Freiheit genommen hatte?

Diese kurze französische Episode veranschaulicht, wie komplex die Frage des gesellschaftlichen Einflusses der Massenmedien ist. Man könnte andere Beispiele anführen, die alle ebenso beredt und vieldeutig sind: z. B. die Ereignisse, die sich im Jahre 1968 in Frankreich auf seiten der Studenten zeigten; ihren Krieg gegen das Establishment führten sie mit Transistorradios, mit deren Hilfe sie im voraus die Bewegungen der Polizei erfahren und ihre eigenen logistischen Probleme während der Straßenkämpfe koordinieren konnten. Oder man könnte auf die Rolle hinweisen, die der tschechische Rundfunk während der Krise im August in Prag spielte. Auch hier ermöglichten diese Medien eine Kohärenz des Widerstandes; zugleich aber aktivierten sie die Kräfte des Establishments in Osteuropa. Aus diesen und vielen anderen Beispielen können wir schließen, daß die Massenmedien ein Riese mit unheimlicher Macht sind. Dieser Riese ist jedoch kein „Geist aus der Flasche", dessen Macht wir mit einer Handbewegung freisetzen und ebenso leicht wieder bändigen können. Dieser Riese ist launenhaft und ängstlich; deshalb muß man ihn vorsichtig und vernünftig behandeln.

Der gesellschaftliche Einfluß der Massenmedien und die Kirchen

Die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen und die römisch-katholische Kirche haben begonnen, sich mit dem gesellschaftlichen Einfluß der Massenmedien ernstlich zu beschäftigen. Auf Anregung Philippe Maurys bat der Exekutivausschuß des ÖRK Bischof Lilje, die Leitung einer Studie über „Die Kirche und die Massenmedien" zu übernehmen. Diese Untersuchung hat unter dem allzu frühzeitigen Tod Maurys sehr gelitten; dennoch wurde sie auf der Vierten Vollversammlung des ÖRK[3] vorgelegt. Die Grundthese dieser Untersuchung ist, daß die Massenmedien ein gesellschaftliches Phänomen darstellen und in ihrer gesellschaftlichen Funktion verstanden werden müssen. Die Kirchen sind deshalb schlecht beraten, wenn sie in den Massenmedien nur Sprachrohre kirchlicher Interessen sehen und ihre Aufmerksamkeit allein auf diese Funktion richten. Die Kirchen müssen die Massenmedien in ihrer Eigengesetzlichkeit studieren und sich an der gesellschaftlichen Kontrollfunktion beteiligen, damit Funk und Fernsehen ihre Funktion in der Gesellschaft richtig ausüben können. Vor allem müssen die Kirchen sorgfältig analysieren, was diese Medien leisten und nicht leisten können. Oder um es mit einer verallgemeinernden Kurzformel zu sagen: Die Kirche muß den Medien dienen, nicht die Medien der Kirche. Mir

scheint diese Richtung, in der sich die Beziehungen zwischen Massenmedien und Kirche entwickeln müssen, richtig und nützlich zu sein. Das Dokument entsprach den Erwartungen vor allem deshalb nicht, weil es über ein rudimentäres Stadium nicht herausgekommen war. Es sagt nichts über die tatsächlichen Konsequenzen, die sich für die Kirchen ergeben. Die eingeschlagene Richtung ist jedoch ermutigend. Wer sich auf dem Gebiet der gesellschaftlichen Kommunikation auskennt, weiß, wie sehr das Dokument in seiner wesentlichen Ausrichtung Kommunikationsfachleuten wie Hans Jürgen Schultz, Manfred Linz und Hans-Eckehard Bahr verpflichtet ist.

Das Dekret des Vaticanum II über die sozialen Kommunikationsmittel wurde im Jahre 1963[4] verkündet. Wegen seiner Konzentration auf die Sendung der Kirche und wegen seiner etwas paternalistischen Einstellung zu den Programmdirektoren, den Autoren und dem Publikum wurde es ziemlich kritisch aufgenommen. Gustave Weigel S. J. sagte dazu: „Das Dekret scheint mir nicht sehr bemerkenswert zu sein. Es wird keine großen Veränderungen hervorrufen. Es enthält auch keine neuen Positionen, sondern sammelt und äußert in offizieller Form einige Standpunkte, die schon zuvor auf einer weniger offiziellen Ebene vertreten und gelehrt worden sind"[5]. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß auch in der römisch-katholischen Kirche die Erforschung des Verhältnisses von Kirche und Massenmedien noch in den Kinderschuhen steckt. Im Vergleich zu dem, was in der Vergangenheit zu diesem Thema gesagt wurde[6], scheint das Dekret eine größere Offenheit als bisher zu zeigen. Die Offenheit wäre noch stärker gewesen, wenn die Konzilsväter noch etwas länger über dieses Dekret beraten hätten. In seiner jetzigen Form folgt es nicht auf die wichtige Konstitution des Vaticanum II über die Kirche, sondern geht ihr offensichtlich voraus, um von „Gaudium et Spes" ganz zu schweigen. Im Moment arbeitet eine Stelle des Vatikans an einer Direktive, die höchstwahrscheinlich neue Denkrichtungen ermöglichen und viel kühner sein wird als das ursprüngliche Dekret.

Aufschlußreich ist, daß die Massenmedien in beiden Dokumenten als Riese mit fast unbeschränkter Macht beschrieben werden. Und diese Macht kann natürlich für Gutes und Schlechtes eingesetzt werden; sie kann aufbauen und zerstören. Deshalb müssen die Kirchen — pastoral und moralisch (wie das Vaticanum II sagte), gesellschaftlich und kooperativ (wie es in Uppsala hieß) — alles ihnen Mögliche tun, um den Riesen unter Kontrolle zu halten und ihn für das Gute arbeiten zu lassen. Auf dem Vaticanum II wurde vorgeschlagen, ihn pastoral zu traktieren, ihn auf seine Fehler zu stoßen und ihn von seinem Publikum fernzuhalten, wenn er nicht artig ist. Vor allem sollte er zu einem Missionar gemacht werden. In Uppsala wurde gefordert, daß er analysiert, durchschaut und gesellschaftlichen Kontrollen unterworfen wird. Er selbst sollte missioniert, überwältigt und zu einem Diener der ganzen Gesellschaft gemacht werden. Er wurde vor

allem zum Informationsgiganten, zum Beschützer der Minoritäten und der gesellschaftlich Orientierten. In beiden Dokumenten, so verschieden sie auch sein mögen, wird von der Macht dieses Riesen mit einer Mischung von Bewunderung und Angst gesprochen. In dem Dokument von Uppsala wird das sehr deutlich. Nur ein paar Beispiele:

„Alle Kirchen werden durch sie (die Massenmedien) stark beeinflußt ... Sie ermöglichen es dem Menschen wie niemals zuvor, ihre Erfahrungen zu teilen in der Hoffnung, daß die Menschen im wachsenden Maße erkennen, verstehen und mitfühlen ... Sie tragen zur Unzufriedenheit der Armen bei ... Jedes Radio in einer afrikanischen Hütte, jede Zeitung in einer indischen Stadt, jedes Fernsehgerät in Lateinamerika kann die Botschaft verbreiten, daß Armut nicht unvermeidlich ist ... Auf der einen Seite säen sie die Saat der Unzufriedenheit, und auf der anderen wecken sie einen Appetit nach Verbrauch ... Die Christen sind von dem nivellierenden Einfluß der Massenkommunikation nicht ausgenommen ... Glieder anderer Gruppen wurden ‚annehmbar', und als der hohe Wert ihrer Lebensführung deutlich wurde, mußte die bisher nicht in Frage gestellte Einzigartigkeit der eigenen Konfession überprüft werden."

In einer früheren Fassung des Dokumentes wurde sogar davon gesprochen, daß die Massenmedien einen neuen Menschen hervorbringen würden. Das wurde in der folgenden Version gestrichen; allerdings nicht, weil diese Aussage unhaltbar erschien, sondern weil sie im Blick auf das Hauptthema der Vierten Vollversammlung: „Siehe, ich mache alles neu" (Offb. 21, 5) zu Verwirrung führen könnte.

Wenn man das ÖRK-Dokument noch einmal liest, erhält man den Eindruck, daß die Verfasser mit Ehrfurcht vor den Massenmedien erfüllt waren; das ist allerdings nur zwischen den Zeilen zu lesen. In dem römisch-katholischen Dekret ist an die Stelle der Ehrfurcht beinahe Angst getreten.

Das ÖRK-Dokument scheint wohlausgewogen zu sein, weil es die Zweischneidigkeit der Macht betont. Es läßt sich nicht zu der euphorischen Erwartung hinreißen, daß die Kommunikation alle Probleme lösen und die Menschheit einen wird. Vor allem wird die Gefahr betont, daß die Entwicklungsländer von der am Konsum orientierten Gesellschaftsstruktur der Industrieländer infiziert werden könnten. In dem Dokument gibt es aber auch eine Tendenz, die Notwendigkeit einer Kontrolle des Riesen zu betonen, ohne sich allzu sehr um eine Analyse der Reichweite und der Grenzen seiner Macht zu kümmern. Andererseits klingt in dem Dokument von Uppsala nichts von dem traditionellen kirchlichen Mißtrauen gegen die Massenmedien an. Ihnen wird nicht vorgeworfen, daß sie den Menschen korrumpieren oder ihm Zeit stehlen, die er anders besser nutzen könnte. Der Gigant kann ein Verbündeter oder ein Feind sein; an sich steht er weder auf der einen noch auf der anderen Seite. Er verändert das Leben; deshalb kann er

nicht als neutral bezeichnet werden. Dennoch muß er weder verdammt noch angebetet werden. Die entscheidende Frage lautet: wer manipuliert, kontrolliert und beherrscht ihn? Der Mensch kann den Riesen unter Kontrolle halten, wenn er sich wirklich an diese Aufgabe macht. Unterläßt er das, so sind dem Menschen und nicht den Medien Vorwürfe zu machen. Deshalb sind die Kirchen aufgefordert, sich ein kritisches Urteil zu bilden, eine Kontrollfunktion auszuüben und ihren Beitrag zu leisten.

Die Furchtsamkeit des Riesen

In der Erforschung der modernen Massenmedien gibt es ein Moment, das bisher kaum in Betracht gezogen worden ist, obwohl es in dem Dokument von Uppsala weniger ignoriert ist als in dem Dekret des Vaticanum II. Dieses Moment hat Kardinal König in den folgenden Sätzen prägnant zusammengefaßt: „. . . die Empfänger der Kommunikationen neigen sehr stark dazu, nur diejenigen Mitteilungen zu lesen, zu sehen oder zu hören, die Haltungen repräsentieren, mit denen sie bereits sympathisieren, und sie neigen dazu, Mitteilungen anderer Färbung auszuweichen. Insofern scheint die Leistungsfähigkeit der Massenmedien blockiert zu sein; oft können sie nicht mehr leisten, als die bereits bestehenden Überzeugungen und Haltungen zu bestätigen."[7] Mit dieser Aussage, die von den Kirchen bisher kaum ernst genommen worden ist, wird auf ein weites Forschungsfeld verwiesen. Mit einer großen Geste auf die Fülle der Literatur verweisend[8], könnte man die Entwicklung mit den folgenden Bemerkungen skizzieren: Seit der Erfindung des Radios und noch mehr, seit es die Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse dem Menschen ermöglichte, billige Fernsehempfänger für das private Heim zu bauen, waren die Leute über die Auswirkungen dieser Massenmedien auf die Gesellschaft und den Menschen besorgt. Von Anfang an stand fest, daß hiermit der Menschheit ein Potential ungeahnter Macht zur Verfügung gestellt werde. Das Miterleben der Ereignisse wurde synchron, Kultur universal verfügbar und Information allgemein zugänglich. Medien mit derart weitreichenden Folgen hielt man auch für fähig, einen unwiderstehlichen Einfluß auf die Menschen, vor allem auf die jungen Leute, auszuüben. Die unverkennbar wachrüttelnde Wirkung der Medien, die den Menschen Tatsachen und Situationen zum Bewußtsein brachten, wurde gespürt und geahnt, zunächst jedoch kaum untersucht. Das Bild der unordentlichen, bedauerlichen Aspekte des Lebens, das von der häuslichen Sphäre möglichst ferngehalten wurde, drang nun in den geschützten Intimbereich des Heimes ein und verstärkte die Furcht, daß die jungen Leute verdorben und die Schwachen verführt werden könnten. Man meinte, daß Sex und Gewalttätigkeit, obwohl sie für unser privates und öffentliches Leben konstitutiv sind, den annehmbaren Moralkodex der Gesellschaft entwerteten. Die

Medien wurden zum Bösewicht, der Riese zu unserem Feind. Nur nebenbei sei angemerkt: Es ist stets aufschlußreich, wie sich das Establishment auf die Symptome und nicht auf die Wurzeln des Übels stürzt. Bezeichnend ist vor allem, wie in unserer gewalttätigen Gesellschaft die Gewalttätigkeit ein tabuisiertes Thema bleibt, vor allem in der Gegenwart unserer Kinder, deren zukünftige Lebensfähigkeit doch davon abhängt, wie sie sich in einer Gesellschaft behaupten können, die Tiere in Massen hinschlachtet, ständig Kriege führt und in der der Kampf zwischen den revolutionären und konservativen Kräften immer brutaler wird. Lassen wir das dahingestellt; jedenfalls hat die Erkenntnis der Macht der Massenmedien zu der Annahme ihrer korrumpierenden Kraft auf dem Gebiet der Moral geführt. Diese Annahme führte wiederum zu der volkstümlichen Theorie, daß die Massenmedien unbeschränkte Macht haben, die unsere Gesellschaft derart stark bedrohen, daß der Mensch ihnen fast schutzlos preisgegeben ist.

In den späten fünfziger und den frühen sechziger Jahren hat die immer noch junge wissenschaftliche Erforschung der modernen Kommunikationsmittel begonnen, den gesellschaftlichen Einfluß der Medien zu untersuchen, und kam in einer Reihe von Ländern zu ähnlichen, allerdings unerwarteten Ergebnissen. Die Studien zeigten, daß der Mensch eine Reihe von eingebauten Abwehrmechanismen gegen diesen neuen Angriff auf sein persönliches Leben besitzt. Und nicht nur das; die Medien selbst besitzen strukturelle Elemente, die ihre Macht erheblich einschränken. Um bei diesem zweiten Punkt zu beginnen: die Medien sind der Wahl des Menschen unterworfen. Der Geist kann in der Flasche gehalten oder dorthin wieder verbannt werden. Der Mensch kann sich souverän weigern, Zeitung, Radio und Fernsehempfänger zu kaufen. Und solange George Orwells Utopie „1984" nicht Wirklichkeit wird, so daß das Fernsehgerät Tag und Nacht anbleiben muß — eine unwahrscheinliche Entwicklung —, müssen die Medien erst noch angeschaltet werden. Selbst wenn man sich für diese grundsätzliche Demonstration seiner Macht nicht entscheidet, kann man dennoch wählen und tut es auch. Kirchliche Programme, kulturelle Ereignisse oder politische Propaganda können willentlich ignoriert werden. Ich kann mir die Zeitung wählen, die mir paßt, das Programm sehen, das ich möchte, und mit einer Handbewegung das großzügige Angebot des Radios an populärer Unterhaltung ausschlagen.

McLuhan beschreibt eine weitere Beschränkung der Massenmedien, die ihrem besonderen Charakter zuzuschreiben ist. Es gibt Programme, die über Radio gesendet werden können, bei einer Fernsehübertragung jedoch ein Mißerfolg wären, und umgekehrt. Jedes Medium hat eine Eigengesetzlichkeit; auch darin liegt eine Grenze. Zu der stärksten Beschränkung der Macht der Massenmedien hatte sich Kardinal König bereits geäußert. Wie die Forschung gezeigt hat, steht es kaum in der Macht der Medien, die Einstellung des Publikums zu verändern. Selbst wenn das Programm den Menschen in seiner Wohnung erreicht und der auf ihn

eindringende, fremde Gedanke nicht durch den Druck auf die Taste abgewehrt wird, braucht der Mensch seine Einstellung noch nicht zu ändern. Uns liegt z. B. das wohlbekannte, von Maccoby[9] durchgeführte Forschungsprojekt vor, mit dem er die Reaktion des Publikums auf die Fernsehdebatten von Kennedy und Nixon im Jahre 1960 untersuchte. Eine Reihe Soziologiestudenten beobachtete zu Hause die Reaktionen auf diese Debatten und fand, daß in den weitaus meisten Fällen die Debatten aus dem Blickwinkel vorgefaßter Überzeugungen verfolgt wurden. Der Kandidat, der die Sympathien des Zuschauers hatte, erhielt Beifall, sein Gegner wurde lächerlich gemacht. Während der Übertragung der Debatten wurde die Konversation oft weitergeführt; ihr wurde nur ein Bruchteil der Aufmerksamkeit geschenkt. Dasselbe Schicksal hatten auch die ziemlich einfallslosen Debatten, die vom französischen Fernsehen vor den letzten Wahlen übertragen wurden. Der Redner auf dem kleinen Bildschirm hatte nur die bescheidene Funktion, die vorgefaßte Entscheidung des Zuschauers zu bestärken. Es gibt Anzeichen dafür, daß eine Parade einander widersprechender oder aber auch ziemlich ähnlicher Persönlichkeiten, die alle fast dasselbe in ähnlicher Weise sagen und doch auf ihrer Einzigartigkeit bestehen, die Verwirrung des unentschiedenen Wählers eher verstärken als vermindern. In dieser Hinsicht wirken die Massenmedien als Stimulanten latenter oder offen zutage liegender Faktoren.

Deshalb ist die von Kommunikationsexperten wie Stalpers, Katz und Lazarsfeld gewonnene Einsicht sehr aufschlußreich, daß die Massenmedien ihre Botschaft nur dann an den Mann bringen können, wenn es am Ort Primärgruppen gibt, wie z. B. Familie, Schule, Kirche oder Verein, die auf diese Botschaft vorbereiten, zu ihrem Verständnis anleiten und sie auswerten können. Diese Funktion, primäre Kommunikation zu leisten, übernimmt der Riese nicht; er kann nur zu ihrer Intensivierung, Verstärkung und Entwicklung beitragen. Die Familie, die Schule, die Gemeinde und der Verein sind für die Aufnahme und die Weiterverarbeitung der von den Medien gegebenen Informationen von entscheidender Bedeutung. Wenn es am Ort keine solchen „Kanäle" gibt, in denen die nationale oder internationale Botschaft weitergeleitet werden kann, dann ist ihr Einfluß auf die Empfänger gewöhnlich minimal und kurzlebig. Natürlich wird die Auswirkung *zusätzlicher* Informationen und zusätzlicher Argumente, die von den Medien gesellschaftlicher Kommunikation bereitgestellt werden, ungeheuer groß sein. Aber alle diese Geschichten über das zunehmend brutale Verhalten von Kindern, die regelmäßig Brutalität auf dem Bildschirm sehen, oder über das Schwinden ästhetischer Fähigkeiten bei Leuten, die oft Musik im Radio hören, können angesichts der wissenschaftlichen Befunde, zu denen man nun an vielen Orten gelangt, nicht aufrechterhalten werden.

Wegweisende (directive), erhaltende (maintenance) und stärkende (restorative) Botschaften

Dr. Wiebe[10] hat in erhellender Weise drei Typen von Botschaften unterschieden, die die Medien an ihr Publikum herantragen und die unterschiedliche Reaktionen hervorrufen. Er geht von den Beobachtungen aus, die wir oben bereits angestellt haben. Er weist darauf hin, daß die massiven Versuche, mit Hilfe der Massenmedien das amerikanische Volk zu einer engagierteren Haltung in der Rassenintegration zu bringen, wenig Erfolg hatten. Warum? Wiebe unterscheidet wegweisende, erhaltende und stärkende Botschaften. *Wegweisende Botschaften* gehen von autoritativen Gestalten aus und fordern dem Empfänger eine sehr große, bewußte intellektuelle Anstrengung ab. Sie fordern ihn auf, sich zu ändern. *Auf Erhaltung ausgerichtete Botschaften* verlangen wenig geistige Anstrengung; sie sind beruhigende und leicht verständliche Träger von Informationen, die uns gestatten, unser Leben fast unverändert fortzusetzen. Sie bewegen sich im Rahmen des status quo. *Stärkende Botschaften* helfen nach der Ansicht Wiebes dem Menschen, sich von dem ständigen Zwang zur Anpassung zu erholen; in der ermüdenden Arbeit, sich gleichzuschalten, erlauben sie ihm eine Ruhepause. Sie geben ihm die Möglichkeit zu einer Gegenreaktion auf die wegweisenden Botschaften.

Das sind die drei Grundtypen von Mitteilungen, die von Menschen aufgenommen werden, die in einem ständigen Sozialisationsprozeß stehen. Von der Wiege bis zum Grabe begleitet uns die Forderung, unsere natürliche Furcht und unser Mißtrauen gegen den anderen zu überwinden und mit ihm in einer produktiven Beziehung zu leben. Der Sozialisationsprozeß wird um so anstrengender und bedrohlicher, je weiter wir uns von der uns vertrauten Umgebung entfernen. Er ruft unsere Gegenreaktionen hervor. Wir können das ohne weiteres beobachten, wenn wir unsere Augen offenhalten: In einer Welt, in der die Nationen immer mehr voneinander abhängig werden, wird sich auch die Bemühung verstärken, den Nationalismus wieder aufleben zu lassen. In einer Zeit kirchlicher Erneuerung werden auch die konservativen Kräfte viel militanter. Wenn sich der Nationalismus nicht mehr beleben läßt, werden sich viele kleine Gruppen herauskristallisieren. Wenn Konfessionalismus nicht länger möglich ist, wird es auf dem linken und dem rechten Flügel Versuche geben, sich in Gruppen abzukapseln, in denen eine gesicherte Identität hergestellt werden kann. Aber noch deutlicher sehen wir diese Gegenkräfte an uns selbst. Das Vergnügen an politischer Satire, die Popularität scharfer Kabaretts, die Begeisterung vieler verantwortungsbewußter Bürger für Wildwestfilme und die ehrenwerte Lektüre von Kriminalromanen, das alles sind Symptome unserer Suche nach stärkenden Botschaften. Sie führen nicht zu unverantwortlichem Verhalten, zu Gewalttätigkeit oder Ver-

brechen; sie erlauben uns einfach, uns gegen die ständige Anpassung und Konformität zu sträuben.

Die Medien fördern den Sozialisationsprozeß nur indirekt. Sie zeigen Wechselwirkung, bereiten auf sie vor oder rufen vielleicht auch dazu auf, aber sie leisten sie nur sehr selten. Wegen des oben beschriebenen Transformationsprozesses wird die wegweisende Botschaft gewöhnlich als erhaltende Botschaft verstanden. Das Publikum, das die Wahl zwischen den Medien und Programmen hat und der täglichen Dosis sozialisierender Direktiven schon überdrüssig ist, zieht Unterhaltungssendungen weiteren Direktiven vor oder schaltet die Programme ein, die einfach seine Meinung bestätigen und es deshalb nicht zu weiteren Sozialisationsbemühungen zwingt. Wenn eine wegweisende Botschaft beim Publikum wirklich ankommen soll, muß es aufnahmebereit sein; darüber hinaus müssen gesellschaftliche Vorkehrungen getroffen sein, die die Aufnahme erleichtern; und drittens muß die Botschaft natürlich auch ansprechend sein. Wiebe veranschaulicht das an einem Vergleich der Versuche, Seife zu verkaufen und Brüderlichkeit zu verstärken. Der Seifenverkauf war ein phänomenaler Erfolg: Die Leute waren bereits daran gewöhnt, sich zu waschen, man kann sie im Laden kaufen, und außerdem ist die Werbung sehr ansprechend. Aber Brüderlichkeit? Die Menschen wollen ihre sozialen Beziehungen nicht vermehren, weil sie sehr gut wissen, daß ihnen das auch eine erhöhte Sozialisationsanstrengung abverlangt. Und Brüderlichkeit kann man auch nicht kaufen. Das war nach der Meinung von Dr. Wiebe auch der Grund dafür, warum Martin Luther King auf die Straße und nicht ins Fernsehstudio ging. Er kannte die Grenzen der Medien und fühlte instinktiv, daß sich eine wirkliche Veränderung nur im persönlichen Gegenüber vollziehen kann.

Die erhaltende Botschaft ist Unterhaltungsmusik; sie verbreitet Behaglichkeit und enthält keine Drohung. Der Mensch — und das ist auf verschiedenen Ebenen, vor allem an Kindern untersucht worden — hat ein eingebautes System, mit dem er die Mitteilungen siebt. Kinder sehen und hören in den Programmen für Erwachsene meistens nur das, was sie verstehen können. Jeder hat schon einmal Kinder beobachtet, die Programme für Erwachsene mit großem Interesse verfolgen; die Gründe für ihre Begeisterung sind allerdings gänzlich verschieden von denen des erwachsenen Publikums. Auf diese Programme reagieren sie wie auf die Gespräche der Erwachsenen und wie auf das Leben überhaupt. Wenn sie heranwachsen, nimmt ihr Verständnis zu, umfaßt aber niemals die Ganzheit der verfügbaren Mitteilungen. Künstler und Prediger wissen das. Kommunikation ist eine Kunst, die ein feines Gespür verlangt.

Stärkende Botschaften bringen die Massenmedien in reicher Auswahl. Wiebe führt in diesem Zusammenhang Programme auf, in denen es um Verbrechen, Gewalttätigkeit, Respektlosigkeit vor Autorität, unerwarteten und unverdienten Reichtum, sexuelle Freizügigkeiten und die Freiheit von gesellschaftlichen Zwän-

gen geht. Bei den Massenmedien scheinen oft die Themen am beliebtesten zu sein, die zu den Werten, die von der Sozialisation der Erwachsenen betont werden, in krassem Widerspruch stehen. Stärkende Botschaften haben als zeichenhafte Vergeltungsmaßnahmen gegen die anerkannten Sozialisationsmuster die gesellschaftliche Funktion, in kleinen Dosen Aggressionen abzureagieren. Wie gesund eine Gesellschaft ist, kann daran gemessen werden, ob sie die Möglichkeit, daß stärkende Botschaften wegweisend werden, ausschließen kann. Soweit das Publikum die Verantwortung anerkennt, die ihm durch die Zugehörigkeit zur Gesellschaft auferlegt ist, demonstriert es seine Macht darin, daß es die meisten wegweisenden und stärkenden Informationen in erhaltende Mitteilung übersetzt.

Die Kirchen und der gesellschaftliche Einfluß der Massenmedien

Die eben genannten Hypothesen scheinen einige wichtige Konsequenzen für die Kirchen zu haben, weil sie ebenso wie jede andere gesellschaftliche Institution der Eigengesetzlichkeit der Medien unterworfen und mit der Macht des Publikums konfrontiert sind.

Die erste Beobachtung, die ich in diesem Zusammenhang anstellen möchte, ist die, daß die Botschaft der Kirche wegweisend ist. Die Kirche ist aus der Welt herausgerufen, um die gute Nachricht der kommenden Herrschaft Gottes zu verkünden; deshalb tritt sie an den Menschen mit der Forderung heran, daß er sich bekehren müsse. Mit einer Zementierung des status quo hat sie nichts zu schaffen, weil ihre Hoffnung stets über das Vorfindliche hinausreicht. Was kommen soll, ist mehr als das, was ist. Obwohl es sich nur um ein Bekenntnis zur Zukunft handelt, die nicht von der Kirche, sondern allein von Gott heraufgeführt werden kann, wird das Gegenwärtige angesichts der Verheißungen, von denen die Kirche lebt, und angesichts ihrer Hoffnung doch immer als unannehmbar und verwerflich erfahren werden. Die Kirche ist eine Gemeinschaft, die Änderung predigt und erwartet, wenn auch manche Änderungen, die sich vollziehen, als Schein erkannt werden. Diese Botschaft von der Hoffnung und dem Leben aus Hoffnung ist *wegweisend*. Und diese wegweisende Botschaft will die Medien und das Publikum erreichen.

Natürlich hat die Kirche auch eine erhaltende Botschaft; die kann der Gesellschaft aber nicht mit den Massenmedien nahegebracht werden, weil sich deren Komponenten, Sündenvergebung und Zuspruch, nicht über den Äther übertragen lassen. Sie ist der kleinen engagierten Gemeinde vorbehalten und wesentlich mit der Annahme Gottes versöhnender Tat in Christus verbunden. Die erhaltenden Botschaften der Kirche können in Rundfunk- und Fernsehsendungen erklärt und dargestellt werden; wirklich übermittelt werden können sie nicht. In einer Schrift, in der Dietrich Bonhoeffer einige seiner tiefsten Einsichten festgehalten hat, sagt er, daß es unmöglich ist, Sündenvergebung von Gott zu empfangen, wenn die

Sünde nicht vor den Mitmenschen bekannt wird[11]. Unser Nächster wird Zeichen und Siegel dafür, daß wir Vergebung empfangen haben. Hier machen die Medien der gesellschaftlichen Kommunikation dem Medium der personalen Kommunion Platz. In der engagierten Gemeinschaft sind alle Botschaften erhaltend: die wegweisenden wie die stärkenden Botschaften werden in der liturgischen Bewegung des wandernden Gottesvolkes aufgenommen. Sie haben ihren Platz im Sündenbekenntnis, in den Kirchenliedern, in den Fürbitten, sie bilden die Predigt oder sind sogar Beispiele für das Kerygma. In dieser Gemeinschaft ist der Riese gezwungen, der Liturgie zu dienen. Was hier jedoch stabilisiert wird, ist nicht der status quo, sondern der dynamische Glaube an Gott, dessen Verheißungen die Zukunft offen halten.

Kehren wir zur wegweisenden Botschaft zurück. Wir wissen, daß die wegweisende Botschaft der Kirche gewöhnlich als erhaltende Botschaft gehört wird. Was offensichtlich missionarischer Appell sein sollte, tröstet meistens nur die Gläubigen. Die prophetische Predigt im Radio erreicht die Zuhörer als beruhigendes Zeichen dafür, daß es die Kirche noch gibt. Und die Eigengesetzlichkeit des Fernsehens läßt eine echte Konfrontation kaum zustande kommen. Dazu sagte Professor Wiebe bündig: „Die Massenmedien geben die Illusion der Teilnahme und zugleich Schutz vor einer gegenseitigen Einwirkung."

Die meisten religiösen Programme wenden sich an die bereits Bekehrten oder bestenfalls an die, die ihnen nahestehen. Die Radiogottesdienste sind streng pastoral und umwerben die Frommen. Andererseits wird die Kirche, sogar wenn sie zu Bekehrung aufruft, als Hüter gesellschaftlicher Moral verstanden; der Ruf zur Umkehr wird auf eine geistliche, jenseitige Ebene abgeschoben und ist als solche für die Massenmedien keine Nachricht mehr. Er ruft keine Verwunderung hervor und er ist auch keine Drohung. Die Gesellschaft liebt es, bestallte Propheten zu haben, und sie braucht sie auch. Seit der Erfindung des Radios und des Fernsehens hat die Botschaft der Kirche auf keinem Gebiet einen ähnlichen Erfolg gehabt wie die Werbung der Industrie: der Stand des kirchlichen Konsums ist nicht gestiegen. In einigen Staaten, wie z. B. den Niederlanden, hört man von Zeit zu Zeit Stimmen vom agnostizistischen oder atheistischen Flügel der Gesellschaft, die sich über den Anspruch der Kirchen beklagen, private Feiern über das öffentliche Funk- und Fernsehnetz zu übertragen. Ansonsten schalten diejenigen, die nicht zur Kirche gehen, das Gerät einfach ab oder wählen ein anderes Programm. Manchmal senden die Kirchen auch stärkende Botschaften; sie kritisieren das Establishment. Die Sendung der Kirchen im holländischen Fernsehen, in der kritische Lieder über die Kirche gebracht wurden, ist dafür ein gutes Beispiel. Die kritischen Christen fanden diese Sendung herrlich, die Konservativen fanden sie abscheulich. Die meisten Leute fühlten sich verletzt, weil die Kirche die religiöse Praxis erhalten und keine Unruhe stiften sollte; andere äußerten ihre

Besorgnis, daß Außenstehende niemals zum Glauben an eine Kirche kommen würden, die ihre schmutzige Wäsche in aller Öffentlichkeit wäscht. Die Texte der Lieder wurden kaum diskutiert. Das Ereignis wurde zu einem Skandal; wer an dem Ereignis Anstoß nehmen würde und wer nicht, war jedoch schon vorher bekannt.

Damit soll nicht gesagt sein, daß das Verhältnis von Kirche und Massenmedien für immer verdammt ist, in einem Sumpf von Unklarheiten zu verschwinden. Wir sollten uns jedoch vor billigen Illusionen hüten. Es gibt genügend wissenschaftliche Belege für die Annahme, daß es das Schicksal wegweisender Botschaften ist, das Publikum als erhaltende Botschaften zu erreichen. Die Forschung stützt auch die These von Fachleuten wie Stalpers und Wiebe, daß die über die Massenmedien verbreiteten Botschaften nur dann zu etwas führen können, wenn eine Primärgruppe sie aufarbeitet.

Eine zweite Beobachtung: Das bedeutet konkret, daß eine Zusammenarbeit zwischen der kirchlichen Rundfunk- und Fernseharbeit und den verschiedenen Formen der örtlichen Gemeinde hergestellt werden muß. Wenn es z. B. zwischen der Katechetik der Gemeinde und der öffentlichen Kommunikationsarbeit der Kirchen keine Bezüge gibt, kann das nur zu Verwirrung und Chaos führen. Wenn die Aktionen und die Erziehung zur Entwicklungshilfe, derer sich die Massenmedien nun so gerne annehmen, nicht auf das bezogen sind, was in den Kirchen, Schulen und Vereinen geschieht, werden sie nur kurzlebige Aktionen hervorrufen können, die eine wirkliche Inangriffnahme des langfristigen Problems nur gefährden. Liturgische Erneuerung ist schädlich, wenn sie mit den Massenmedien nur vorgeführt und mit ihnen experimentiert wird, sie jedoch nicht auf die liturgische Erneuerung (oder Konservierung) der örtlichen Gemeinden bezogen ist. Es soll sich doch keiner einbilden, daß wir die kirchliche Erneuerung durch die Massenmedien von der in der Ortsgemeinde trennen können. Die Medien können eine Hilfe sein, aber Erneuerung gibt es nur da, wo Menschen sind. Die Massenmedien können etwas vertiefen, richtigstellen, hinzufügen, demonstrieren und verstärken, aber nichts von sich aus schaffen.

Eine dritte Beobachtung: Die Medien sind am besten zur Information geeignet. Und wenn es etwas gibt, was die Kirchen in unserer Zeit brauchen, dann sind es Information und gut informierte Leute. Statt zu wiederholen, was schon früher besser gesagt worden ist, möchte ich auf ein schlagendes Beispiel hinweisen. Die Erneuerung der römisch- katholischen Kirche in den Niederlanden ist ohne die Hilfe der Massenmedien undenkbar. Natürlich wurde die Erneuerung von Menschen herbeigeführt, sei es nun in örtlichen Gruppen oder auf nationalen Konferenzen, aber sie konnten zu dieser Erneuerung nur kommen, weil sie gut informiert waren. Die Erneuerung der katholischen Kirche in Holland war für die meisten Länder nur eine „Nachricht"; für die Niederlande wurde sie zu einer

wirklichen Information. Die Leute wurden durch Vorträge und Podiumsdiskussionen, Artikel und Gespräche über die moderne Theologie unterrichtet. Sie wurden über ihre Kirche, ihre Finanzen und die Tätigkeit der Bischöfe informiert. Ihnen wurde etwas über das Denken der kleinen Gruppen gesagt, die sich um linksstehende Persönlichkeiten scharen, und sie wurden auch über die Reaktionen Roms informiert. Die Massenmedien wurden zu dem gemacht, was sie eigentlich sind: zum Spiegel der Gemeinschaft und zugleich zu dem Ort, wo das Spiegelbild erklärt wird. So wurde wenigstens dieser Spiegel transparent. Sie wurden der Ort, wo der Bischof die Gläubigen hörte, wo er Fragen beantwortete, Kritik hörte und seinem Kirchenvolk begegnete. Die Massenmedien waren es, die das Christentum in Holland anziehend und erregend machten und es wieder mehr Boden gewinnen ließen.

Natürlich hatten die römischen Katholiken in Holland viele Vorteile: ein kleines Land, eine aktive geistliche Führung der Christen, schon lange bestehende örtliche Studiengruppen, einen Pfarrerrat, einen sehr konservativen Teil, einen guten, neuen Katechismus und Bischöfe, die mitten unter den Gläubigen wohnen. Aber darüber wollen wir nicht vergessen, daß hier eine neue Situation entstanden war und daß das weitgehend den Massenmedien zu verdanken ist.

Information über Theologie und über ihre Beziehung auf die Gesellschaft und die Erneuerung der Strukturen ist wichtiger und den Massenmedien angemessener als der Versuch, Radio und Fernsehen zum Sprachrohr von Kanzel und Lehramt der Kirche zu machen.

Wenn solch ein Dienst der Information nicht nur zusätzlich zum Gemeindeleben und gewiß auch nicht im Widerspruch zu ihm, sondern in Zusammenarbeit und enger wechselseitiger Beziehung geleistet wird, werden die Impulse für eine Erneuerung der Kirche viel stärker werden. Dem furchtsamen Riesen wäre dann in diesem Prozeß sein rechtmäßiger Platz angewiesen.

ANMERKUNGEN

[1] G. D. Wiebe, The social effects of broadcasting, in FRAM: Bericht der Osloer Konferenz des Weltrates für christliche Kommunikation, London 1968.

[2] Marshall McLuhan spricht vom Fernsehen als dem furchtsamen Riesen, ein Ausdruck, den er von Edith Efron entliehen hat. Der Titel wird hier für Rundfunk und Fernsehen benutzt.

[3] Bericht aus Uppsala 68, Offizieller Bericht ÖRK, Genf 1968, S. 407–422.

[4] Rahner/Vorgrimmler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1966, S. 95–104. Weitere Reaktionen: Dr. S. I. Stuber, The Documents of Vatican II, Angelus Books, New York 1966; John W. Mole in: Social Justice Review, Dez. 1966; Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel. Einleitung und Kommentar von Karlheinz Schmidthüs, in:

Lexikon für Theologie und Kirche, 2. völlig neu bearbeitete Auflage. Ergänzungsbände: Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil I S. 111–135; Franz Kardinal König, The Theology of communications and the renewal of the Church, Bd. II, Herder and Herder 1968, S. 285–307.

[5] The Documents of Vatican II, New York 1966, S. 318.

[6] Karl-Werner Bühler, Die Kirchen und die Massenmedien, Hamburg 1968. Dieses Buch vermittelt einen guten Überblick über die deutsche Situation nach 1945, aber es leidet unter der ausschließlichen deutschen Behandlung. Während dieser Jahre hat es weit mehr Beziehungen zwischen Deutschland und anderen Ländern (Holland, England, USA) gegeben.

[7] The theology of communications, S. 304.

[8] W. Schramm, The impact of educational television, Urbana, Ill. 1960.

W. A. Belson, Television and the family, BBC, London 1959.

L. A. Dexter and D. M. White, People, Society and Mass Communications, Glencoe, Ill. 1964.

J. R. Davitz (Hrsg.), The communication of emotional meaning, New York 1964.

W. Schramm, The process and effects of mass communication, Urbana, Ill. 1961.

J. T. Hall, Measuring the communication of feeling during worship, in: Pastoral Psychology, Okt. 1964.

H. T. Himmelweit, Television and the child, London 1958.

W. Schramm, The science of human communication, New York 1963.

A. Katagiri and K. Motono (Hrsg.), Studies of broadcasting. An international annual of broadcasting science. The Nippon Hoso Kyokai 1963.

P. F. Lazarsfeld, B. Berelson, H. Gaudet, Radio and the printed page as factors in political opinion and voting. In: Schramm 1960 (223).

M. McLuhan, Understanding media: the extensions of man, New York 1964.

R. K. Merton, Studies in radio and film propaganda in: Social theory and social structure, Glencoe, Ill. 1961.

H. J. Prakke, De samenspraak in de samenleving, Assen 1957.

M. Rokeach, The open and closed mind, New York 1960.

P. F. Lazarsfeld and P. Kendall. The communication behaviour of the average American, in: Radio Listening in America, Prentice Hall, 1948.

E. Katz and P. F. Lazarsfeld, Personal influence, Glencoe, Ill. 1955.

W. Schramm (Hrsg.), The effects of television on children and adolescents – an annotated bibliography with an introduction overview of research – UNESCO, Reports and Papers on Mass Communication, No. 43, Paris 1965.

Kefauver-Report, Television and juvenile delinquency, 1955.

J. Kloek, De invloed van tv, film, radio en pers op geweldmisdrijven, N.T.S.-documentatie, No. 100, 1965.

G. Maletzke, Fernsehen im Leben der Jugend, Hamburg 1959.

W. Schramm, Television in the lives of our children, San Francisco, Cal. 1961.

R. J. Thomson, Television – crime – drama – its impact on children and adolescents, Melbourne 1959.

[9] D. S. Krech, R. S. Crutchfield, E. L. Ballachey: Individual in society, New York – London 1962.

[10] G. D. Wiebe, The social effects of broadcasting, S. 54, 63.

[11] D. Bonhoeffer, Gemeinsames Leben, München 1951, S. 76 ff.

Die Lutherische Kirche und der Rassismus

VON FREDRIK A. SCHIOTZ

Einer der großen Augenblicke der Vollversammlung von Uppsala ging von vielen unbemerkt vorüber. Es war Donnerstag, der 18. Juli, am späten Nachmittag, als der Ausschuß für Grundsatzfragen (II) sich mit einer Erklärung über den Rassismus befaßte, in der diese Sünde mit der weißen Rasse identifiziert wurde. Sofort sprang Dr. D. T. Niles von der methodistischen Kirche in Ceylon auf und erhob Einspruch gegen die Erklärung in der vorgelegten Form. Er verwies darauf, daß rassistische Gefühle von jeder Rasse gehegt würden und daß dies in jeder Erklärung, die der Ökumenische Rat der Kirchen herausgebe, klar zum Ausdruck gebracht werden müsse. Er beantragte deshalb, die Erklärung zur gründlichen Revision an den Zentralausschuß zurückzuverweisen mit der Bitte, daß auf der Ausschußsitzung 1969 ein verbessertes Dokument vorgelegt werde.

Der Methodist Dr. Niles brachte eine typisch lutherische theologische Haltung zum Ausdruck. Niemand kann einen Stand der Heiligkeit aufgrund seines rassischen oder nationalen Hintergrundes beanspruchen. Die Sünde und Schwäche der Menschen ist *allen* Menschen gemeinsam. Nur die Form, in der die Schwäche sich zeigt, kann je nach dem kulturellen Boden, auf dem der einzelne aufgewachsen ist, verschieden sein.

Doch auch wenn man dieser theologischen Grundvoraussetzung Rechnung trägt, muß man erkennen, daß der historische Augenblick nicht übersehen werden darf. Die koloniale Ära versetzte den weißen Mann in die Lage, seine Haltung der Überlegenheit zu bestätigen. Solange die Herrschaft des weißen Mannes nicht ernstlich angefochten war, wurden weiße rassistische Gefühle oft durch paternalistisches Wohlwollen überdeckt. Wo jedoch der weiße Mann stark in der Minderheit war, löste die Furcht den vielfältigen offenen Ausbruch von Rassengefühlen aus.

In Ländern mit gemischter Bevölkerung hat die Abwanderung aus den Landgebieten in die Städte die Rassenspannungen verschärft. Heute zeigt sich dies viel stärker dort, wo Weiße die Regierungsgewalt haben. Deshalb sind wir berechtigt, von *weißem Rassismus* zu sprechen.

Der weiße Rassismus zeigt sich in vielen Nationen, doch wollen wir im Rahmen dieses Aufsatzes unsere Aufmerksamkeit auf die Südafrikanische Union und die Vereinigten Staaten von Amerika beschränken.

In Südafrika ist die Überlegenheit der weißen Rasse eine politische Philosophie der Regierung. Viele Kirchenführer unterstützen diese Philosophie mit artikulierten theologischen Behauptungen. Die reformierten Kirchen lieferten den grundlegenden Unterbau. Die Kirche von England hat wohl die Haltung der Regierung am beharrlichsten in Frage gestellt. Die Lutheraner standen bis vor kurzem in stillschweigender Nichteinmischung abseits. Einige unterstützten die Regierungspolitik.

Die Zahl der weißen Lutheraner in Südafrika ist sehr gering. Die Zahl der schwarzen Lutheraner jedoch liegt zwischen sieben- und achthunderttausend. Diese lutherischen Christen verdanken ihren Glauben der missionarischen Arbeit von vier deutschen Missionsgesellschaften, zwei skandinavischen Gesellschaften und einer Kirche der Vereinigten Staaten.

Die Erste Allafrikanische Lutherische Konferenz, die im November 1955 in Marangu in Tansania zusammenkam, bot die Gelegenheit, die Apartheid zur Sünde zu erklären. Superintendent N. M. Follesoe aus Südafrika erklärte in einem Bericht vor der Konferenz: „Die Apartheidspolitik ist von denjenigen Kirchen und Personen, die am Wohlergehen des Afrikaners interessiert sind, heftig kritisiert worden. Wir können in der Bibel keine Rechtfertigung für eine solche Spaltung zwischen den Rassen finden" (Marangu-Bericht, S. 166). Auf eben dieser Konferenz forderte Botschafter Emmanuel Abraham von der äthiopischen Regierung die Delegierten zu hohen Erwartungen und bewußter Verpflichtung auf. Zu dem Thema „Was erwarten wir?" sagte er unter anderem: „Mitchristen, aus welchem Teil Afrikas ihr auch kommen mögt, seid guter Dinge, denn eure Erlösung im wahren Sinne des Wortes ist nahe. Die Aussichten für die Zukunft unseres Kontinentes mögen menschlich gesehen nicht so glatt und hell sein, wie man wünschen könnte, aber sie sind wahrhaft ermutigend. Doch wie auch die Chancen stehen, jeder einzelne von uns hat die Pflicht, in der Nachfolge Christi die vor uns liegende Aufgabe im Geiste Christi anzupacken" (Marangu-Bericht, S. 20).

Der Entwicklungsprozeß, in dem der weiße Rassismus verworfen und als Sünde identifiziert wurde, hatte 1955 in Marangu begonnen und durchdrang das Denken aller auf der Zweiten Allafrikanischen Konferenz in Antsirabé auf Madagaskar im September 1960. Eine entschiedene Resolution besagte unter anderem:

„Während heute Spaltung und Hader unter den Menschen soweit fortgeschritten sind, daß die Sünde der Diskriminierung gegen Rasse, Kultur und Nation oder Stamm deutlich gemacht und abgelehnt werden muß; . . .

Deshalb beschließt die in Antsirabé auf Madagaskar tagende Zweite Allafrikanische Lutherische Konferenz, daß wir verpflichtet sind,

a) aus unserer Mitte alle Spuren der Diskriminierung gegen Menschen wegen ihrer Rasse, Kultur, nationalen oder Stammeszugehörigkeit zu beseitigen;
b) vor der Welt und allen Menschen Zeugnis abzulegen, daß jede Befürwortung und Praxis rassischer Diskriminierung Sünde und Übel ist und weder von unserem Schöpfer noch von den Menschen selbst geduldet werden kann, sondern ersetzt werden muß durch die Haltung und Praxis der Liebe und Gleichheit (Gal. 3, 28–29) unter den Menschen . . ." (Lutheran World, Dezember 1960, S. 309).

Die Notwendigkeit dieser entschiedenen Resolution war unverkennbar. Nachdem er die Auswirkungen der Apartheid auf den Glauben der schwarzen Afrikaner besonders untersucht hat, sagt Dr. Hans W. Florin: „Viele Christen in Südafrika halten es für erniedrigend, wenn noch heute weiße Missionare die Unterwerfung unter den Willen Gottes predigen, während sie sich statt dessen nach einem machtvollen Zeugnis für die Gleichheit aller Menschen im Volke Gottes sehnen. Es ist nicht verwunderlich, daß solche Christen den ‚Willen Gottes' mit dem ‚Willen des weißen Mannes' gleichsetzen" (Lutheran World, Band 14, 2. Nov. 1967, S. 156).

Seit Marangu im Jahre 1960 hat die Lutherische Kirche in Südafrika bei mehreren Gelegenheiten offen die Apartheidspolitik der Regierung kritisiert. In manchen Fällen geschah dies durch Einzelpersonen. Weil er solche Kritik geübt hatte, wurde ein Missionar der Berliner Mission, Pfarrer Hans Häselbarth, gegen Ende 1968 aufgefordert, Südafrika zu verlassen. Am Abend vor seiner Abreise verteilte er an Freunde und Gegner einen Brief mit dem Titel „Sucht das Wohlergehen der Stadt". Darin erläuterte er beredt die christliche Berufung unter der Apartheid. Er sagte unter anderem:

„Ihr könnt nicht auf bessere Tage warten, wenn es leichter sein wird zu glauben. Ihr werdet vielleicht keine besseren Tage erleben. Auf jeden Fall könnt ihr in Südafrika nicht Winterschlaf halten und versuchen, eure Kirche durch eine Zeit der Prüfungen hindurchzuretten. Jetzt ist die Zeit.

Neben einigen wenigen humanitären Gruppen ist die Kirche heute ein wichtiger Kernpunkt des moralischen Widerstandes und Protestes gegen die herrschende Politik. Sicher ist sie das nur, indem sie Kompromisse schließt. Ihr Protest ist oft halbherzig, doch er ist vorhanden.

Ihr müßt euch jedoch über eure Motive im klaren sein. Sie können nicht im Heil und der Rettung der Kirche selbst liegen. Hütet euch vielmehr vor der Sterilität einer bekennenden Kirche, die nicht so leicht durch Druck von außen sterben kann, aber vielleicht an ihren eigenen introvertierten Versuchen ihrer Erhaltung zugrundegeht.

Eure Kirche ist keine Festung, die ihr verteidigen müßt. Versucht also nicht, die Kirche zu retten, sondern rettet das Evangelium. Das Evangelium wird

gerettet, wo es gelebt wird. Es wird gelebt, wo ihr für die Welt gegenwärtig seid, wie Christus für die Welt gegenwärtig ist. All euer Reden und Tun muß von diesem Anliegen bestimmt sein" (Veröffentlichung des Lutheran Council in den USA, 26. Dezember 1968).

Die theologische Kommission des Lutherischen Weltbundes hat in Südafrika Seminare gehalten, die der Stärkung der theologischen Begründung für das Zeugnis gegen den weißen Rassismus dienen sollten. Der vielleicht bemerkenswerteste Versuch des Weltbundes, die Aufmerksamkeit auf die Übel der Apartheidspolitik zu lenken, wurde Anfang 1968 durchgeführt. Eine Gruppe von 37 Südwestafrikanern wurde aufgrund des Gesetzes gegen den Terrorismus des Versuches angeklagt, die Regierung Südwestafrikas zu stürzen. Die meisten aus dieser Gruppe waren Lutheraner, Glieder der evangelisch-lutherischen Ovambokavango-Kirche von Südwestafrika. Durch den US-Ausschuß des LWB und den Nationalrat der Kirchen Christi in den USA, die mit den Genfer Stellen des Weltbundes und des Ökumenischen Rates der Kirchen zusammenarbeiten, wurde Professor Arthur Larson, Fachmann für internationales Recht und Mitarbeiter im Weißen Haus unter dem früheren Präsidenten Eisenhower, als Beobachter zu dem Prozeß nach Pretoria in Südafrika entsandt. Das Wissen um seine Anwesenheit und darum, daß die Augen der Welt auf den Verhandlungssaal gerichtet waren, rettete höchstwahrscheinlich die Angeklagten vor der Hinrichtung und verkürzte die Gefängnisstrafen.

Auf dem wahrscheinlich langen und beschwerlichen Weg, der vor den farbigen und schwarzen Menschen in Südafrika liegt, schafft die in der Kirche herrschende Autonomie einen Ausgleich für andere Frustrationen und ein gewisses Gefühl der Erfüllung. Dort finden sie auch die Gemeinschaft, die über die von einer rassistischen Regierung errichteten künstlichen Grenzen hinausreicht.

Während der Kolonialzeit wurde der Besitz von Sklaven allgemein üblich auf dem nordamerikanischen Kontinent. Stammeshäuptlinge taten sich mit Sklavenhändlern zusammen und besorgten ihnen Schiffsladungen schwarzer Menschen für den Verkauf auf den Sklavenmärkten der Neuen Welt. Fünfzig Jahre nach der Unabhängigkeitserklärung jedoch wurde die Agitation gegen die Sklaverei in Schriften und öffentlichen Reden laut. Der Druck verstärkte sich, bis einige der Südstaaten abfielen. Der blutige Bürgerkrieg wurde zur Rettung der Union geführt, doch dahinter stand der Anspruch der Südstaaten auf das „Recht", Sklaven zu besitzen.

Die Befreiungsproklamation Präsident Lincolns gab allen Sklaven die Freiheit. Doch die physische Freiheit wurde ausgehöhlt durch die vielen Formen der Diskriminierung, die in der Behandlung schwarzer Menschen durch den weißen Amerikaner zur Regel wurden. Nach dem Bürgerkrieg lebten die meisten schwarzen Menschen in Landgemeinden des Südens. Sie arbeiteten auf den Plantagen,

doch die spärliche Bezahlung hielt die Neger in ständiger Armut. Die Bildungsmöglichkeiten waren äußerst beschränkt. Und in Städten und Stadtgemeinschaften war Rassentrennung die Regel.

Um die Jahrhundertwende war es nicht ungewöhnlich, von gebildeten Menschen die Ansicht vertreten zu hören, daß der Neger den weißen Bürgern unterlegen sei. Folglich erwartete man von ihm, daß er als „Holzhauer und Wasserträger" lebe. Einige Kirchen unterstützten diese Haltung durch Zitate aus der Bibel.

Vor dem Ersten Weltkrieg hatte die lutherische Kirche sehr wenig Kontakt mit den schwarzen Menschen. Dies lag hauptsächlich daran, daß nur wenige Lutheraner im Süden lebten. Einige lutherische Einwanderer aus Deutschland ließen sich in Virginia, Nord- und Südkarolina und in Texas nieder. Ein paar schwedische und norwegische Einwanderer hatten sich ebenfalls in Texas angesiedelt. Diese Lutheraner übernahmen größtenteils die Vorurteile ihrer weißen Nachbarn.

Während des Ersten Weltkrieges und in den folgenden Jahren sind die schwarzen Menschen in die Industriegebiete des Nordens gezogen. Diese Verschiebung in der Bevölkerung brachte unter den Menschen im Norden einige der gleichen Symptome eines weißen Rassismus hervor, die viele für ein Phänomen des Südens gehalten hatten. Aber es gab auch andere Reaktionen. Immer mehr wurde die Rassentrennung schwerer Kritik ausgesetzt. Diese kritische Haltung verstärkte sich besonders in christlichen Studentengruppen.

Im Sommer 1937 bestellte die Carnegie Corporation von New York Dr. Gunnar Myrdal aus Schweden zum Direktor einer „umfassenden Studie über den Neger in den Vereinigten Staaten als soziales Phänomen, die in völlig objektiver und leidenschaftsloser Weise durchgeführt werden soll". 1944 wurden die Ergebnisse dieser Untersuchung der Öffentlichkeit in einem zweibändigen Werk mit dem Titel „An American Dilemma" zugänglich. Diese enzyklopädische Arbeit wurde maßgebendes Dokument über die Rassenbeziehungen in den Vereinigten Staaten. In seinen Schlußfolgerungen identifizierte Dr. Myrdal das schlechte Gewissen Amerikas. Die Nation wußte, daß sie in der den schwarzen Menschen auferlegten Segregation konstitutionelle Garantien verletzt hatte.

Beim Militär wurde die Aufhebung der Rassentrennung im Zweiten Weltkrieg zur Notwendigkeit. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Rassenschranke bei den Berufssportlern durchbrochen. 1954 setzte die Entscheidung des Obersten Gerichtshofes der USA einen Maßstab, der die Tore für die Aufhebung der Rassentrennung in den Schulen öffnete.

Dies gab den schwarzen Bürgern mehr Möglichkeiten zur Ausübung des Wahlrechtes. Aber trotz dieses wegweisenden Geschehens gab der weiße Rassismus nur langsam nach.

Die Unruhen in den Städten, die im Sommer 1965 im Bezirk Watts in Los Angeles begannen, veranlaßten Präsident Johnson am 27. Juli 1967, eine nationale Beratungskommission für Bürgerrechtsunruhen zu ernennen. Die Kommission leistete gründliche Arbeit und veröffentlichte ihren Bericht im März 1968. Sie erklärte ohne Umschweife den weißen Rassismus als verantwortlich für das Rassenunrecht und die daraus folgenden Antipathien unter den schwarzen Menschen. Die Frage, ob diese Rassengefühle der Weißen auch unter den Kirchengliedern vorhanden sind, muß um der Wahrheit willen bejaht werden. In einer Untersuchung der University of California in Berkeley aus dem Jahre 1968 über „Strukturen des amerikanischen Vorurteils" wurde festgestellt, daß Kirchenglieder tiefer eingewurzelte Rassenvorstellungen hegen als Nicht-Kirchenglieder.

Wo steht die lutherische Kirche? Seit der Abwanderung der schwarzen Bevölkerung nach Norden sehen sich alle lutherischen Gemeinden in der Innenstadt schwarzen Nachbarn gegenüber. Dr. Ralph Moellering hat die Haltung der lutherischen Kirche gegenüber dem Neger untersucht. Er stellt fest, daß sich alle lutherischen Gruppen im wesentlichen gleich verhalten haben. „Wir haben wie andere christliche Kirchen eine Trennung des spirituellen vom sozialen Bereich aufrechterhalten. Wir haben bekannt, daß wir eins in Christus seien, aber wir haben uns gescheut, in unseren sozialen Beziehungen dieses Einssein auch zu leben" (Concordia Historical Institute Quarterly, Februar 1969, S. 37).

Ein Pfarrer der Missouri-Synode, Dr. Andrew Schulze, hat wohl mehr als jeder andere dazu beigetragen, das lutherische Gewissen zu schärfen. Er organisierte eine Anzahl von lokalen Arbeitsgruppen über menschliche Beziehungen, die den Lutheranern aller Synoden offenstanden, und hat dadurch eine aktive Kerngruppe geschaffen.

Der Nationalrat der Kirchen Christi in den USA beschäftigt sich seit zehn Jahren aktiv mit den Auswirkungen des weißen Rassismus. Nur die Lutherische Kirche in Amerika ist Mitglied des Rates; ihre Aktivität hat jedoch anregend auf das Denken und das theologische Interesse aller lutherischen Kirchen gewirkt.

Die Veröffentlichung des Berichtes der von Präsident Johnson eingesetzten Beratungskommission für Bürgerrechtsunruhen hat alle christlichen Kirchen zu neuen Maßnahmen im Interesse der Minderheiten angespornt. Der Schwerpunkt liegt deutlich auf den Bildungsprogrammen, die vielleicht einige Mythen zerstreuen könnten, die den schwarzen Menschen, den Indianern und Mexikanern anhängen.

Im vergangenen Mai forderten die schwarzen Pfarrer der Körperschaften, die dem Lutherischen Rat in den USA angehören, die Einberufung einer Konferenz, auf der sie untereinander beraten könnten. Eine begrenzte Anzahl weißer Vertreter aus jeder Mitgliedskörperschaft wurde als Beobachter eingeladen. Es war deutlich, daß den schwarzen Pfarrern daran lag, ihr Bekenntnis einer

schwarzen Identität zu formulieren. Manchmal geschah dies mit einem gewissen Trotz. Sie verwiesen auf einige spezifische Änderungen, die ihrer Meinung nach in die Lehrpläne der theologischen Seminare aufgenommen werden müssen, wenn der weiße Rassismus ausgetrieben werden soll. Man erkannte unter diesen Pastoren ein tiefes Verlangen nach baldigem Zusammenschluß der lutherischen Kirchen.

Im selben Monat, in dem die Konferenz schwarzer Pfarrer stattfand, war die gesamte Ausgabe des Lutheran Quaterly den „Lutheranern im schwarzen Amerika" gewidmet. Diese Vierteljahresschrift wird von einem Redaktionsrat der lutherischen Seminare der Amerikanischen Lutherischen Kirche und der Lutherischen Kirche in Amerika herausgegeben. Nie zuvor hatte eine lutherische theologische Zeitschrift in den USA den schwarzen Pfarrern und Laien soviel Raum gegeben, sich zu äußern.

Diese Nummer enthält Artikel von drei schwarzen Pfarrern der Amerikanischen Lutherischen Kirche. Der älteste von ihnen sieht die Fragen in der größeren Dimension eines nationalen Problems, eines Problems, zu dessen Lösung die Kirche vorbereitete Kräfte stellen muß. Die beiden jüngeren Pastoren tadeln kühn die Kirche als völlig durchsetzt von weißem Rassismus.

In einer Ansprache vor der Zentralregion der Amerikanischen Lutherischen Konferenz für Sozialfürsorge, die im September 1968 in Green Lake, Wisconsin, zusammenkam, kennzeichnete der Vorsitzende des Fürsorgeausschusses in der Abteilung Soziale Gerechtigkeit, William H. Robinson, die heute wahrscheinlich typische Einstellung schwarzer Führer in den Vereinigten Staaten:

„Die schwarzen Menschen sind zornig und von schwelendem Grimm erfüllt. Sie fühlen sich isoliert und ausgeschlossen aus der amerikanischen Gesellschaft, gefangen in städtischen Ghettos, in denen die Hoffnung tot und das Leben eine ausweglose Existenz ist. Sie sind hilflos und machtlos, doch verzweifelt entschlossen, Herr ihres Geschicks und ihrer Lebensbestimmung zu werden, als Menschen in einer Nation, bei deren Aufbau sie geholfen haben.

Die schwarzen Menschen haben die ‚große Lüge' im amerikanischen Leben entdeckt — daß sie nämlich keine Vergangenheit besäßen und keinen Beitrag zur Weltgeschichte oder zur amerikanischen Geschichte geleistet hätten. Sie sind zornig über die Verschwörung weißer Historiker, nichts aufzuzeichnen von den heroischen Taten und Opfern schwarzer Menschen im Ablauf des amerikanischen Dramas von Bunker Hill, wo Crispus Attucks fiel, bis zu den blutigen Küsten der Normandie, wo sie die Festung Europa im zweiten Weltkrieg stürmten.

Black Power glaubt nicht mehr, daß schwarz erniedrigend oder ein Ausdruck der Unterlegenheit ist. Black Power betont, ‚Schwarz ist schön', und wir freuen uns heute unseres Schwarzseins. In unserem Rufen nach Trennung suchen wir eine neue Identität. Wir gewinnen neue Macht aus unserem Zusammenschluß.

Schwarze Menschen entwickeln heute eine neue Sprache, neue Musik und eine neue Antwort auf die Mythen des weißen Rassismus. Schwarze Menschen, wo sie auch sind, tun ihre *schwarzen Dinge* und schicken dem weißen Rassismus Amerikas eine neue Botschaft von dem Aufdämmern eines neuen Zeitalters in den schwarz-weißen Beziehungen in Amerika. Der Wandel muß kommen. Der schwarze Mann kann nicht umkehren auf seinem Marsch zu regulärer Staatsbürgerschaft, zu dem Adel und der Würde des Menschen.

Schwarze Menschen mißtrauen der weißen Gesellschaft. Schwarze Menschen glauben, daß es in unserer Nation Rassenfanatiker gibt, die eher den Völkermord an schwarzen Menschen erzwingen, als volle Menschenrechte mit ihnen teilen würden. Die schwarzen Menschen sind bitter und entschlossen. Sie fürchten sich nicht vor all den Instrumenten der Unterdrückung und den Aposteln der Verzweiflung und Gefahr."

Zwar habe ich die Erklärung Robinsons typisch für die Haltung schwarzer Führer genannt, doch darf nicht übersehen werden, daß die Betonungen sich ständig verlagern. Und es bestehen große Meinungsverschiedenheiten unter den schwarzen Führern im Blick auf die Maßnahmen, die zur Befriedigung der Nöte des schwarzen Mannes am besten beitragen können. Die Forderung, *jetzt zu handeln,* spricht für ihre Überzeugung, daß man in wachsendem Maße auf sie hört. Und die Meinungsunterschiede unter den schwarzen Führern hinsichtlich der Strategie sind eine heilsame Reflexion des demokratischen Prozesses.

Im April 1968 nahm der Lutherische Rat in den USA eine Stellungnahme mit dem Titel *Eine Erklärung zu den rassischen und ethnischen Beziehungen* an. Diese umfaßt die biblischen und theologischen Grundlagen und interpretiert dann ihre Bedeutung für das kirchliche Leben, für Regierung, Bildung, Beschäftigung, für Wohnungs-, Gesundheits- und Sozialpolitik. Die Mitgliedskirchen des Lutherischen Rates haben Aktionsprogramme zur Unterstützung dieser Erklärung des Lutherischen Rates angenommen. Die Punkte dieser Aktionsprogramme sind einander ähnlich. Sie umfassen unter anderem College-Stipendien für schwarze Studenten, Gelder für Wohnungsbau in den Städten, Investierungen in Banken und Darlehensgesellschaften, die Negern gehören, sowie Zuschüsse für dringende Gemeinschaftsprojekte.

Die Aktionsprogramme der Kirche sind bei weitem nicht ausreichend für die tatsächlichen Bedürfnisse. Doch die Aktion wird zum Zeichen des Engagements, eines Engagements, das weiter reichen und die Regierungsvertreter dabei unterstützen muß, den Nöten der Minderheiten in unserer Nation weiterhin erhöhte Aufmerksamkeit zu schenken.

Geht man durch die Straßen der großen Städte in den Vereinigten Staaten, besucht man Geschäfte und Büros in diesen Großstadtzentren, so sieht man, daß der schwarze Mann auf dem Weg nach oben ist. Schwarze Männer und Frauen

dringen in die Berufe ein und übernehmen verantwortliche Stellungen in Geschäftsunternehmen. Cleveland in Ohio und Gary in Indiana haben schwarze Bürgermeister gewählt. Während dieser Aufsatz geschrieben wird, sieht es so aus, als könnte dies auch in Los Angeles in Kalifornien geschehen. Eine Gallup-Umfrage ergab kürzlich, daß im Jahre 1958 38% der Befragten bereit waren, für einen qualifizierten schwarzen Mann als Präsident der Vereinigten Staaten zu stimmen. 1969 war der Prozentsatz auf 67% gestiegen. Fortschritte sind also zu verzeichnen *(Minneapolis Tribune,* 3. April 1969).

Der Weg, der vor den Minderheiten liegt, ist immer noch schwer. Die Kirche darf deshalb nicht nachlassen, das lebendige Gewissen der Nation in der Rassenfrage zu sein. Sieht dies auch jetzt wie ein schweres (und für einige ein lästiges) Problem aus, so ist doch der Tag, der eine Metamorphose bringen wird, nicht allzu fern. Wir werden mit neuen Augen sehen und die Reichtümer erkennen, die Gott der Nation in den bemerkenswerten Fähigkeiten ihrer 23 Millionen schwarzer Bürger gegeben hat.

Konfessionelle Weltbünde und Ökumene heute

VON ANDRÉ APPEL

Wer sich mit dem Thema „Konfessionelle Weltbünde" und Ökumene auseinandersetzt, findet sich alsbald in ein Spannungsfeld eigner Art gestellt. In Abwandlung einer gegenwärtigen in Deutschland zu hörenden Frage, „Warum noch Kirche?", kann man ebensogut fragen, „Warum noch konfessionelle Weltbünde?" Es gibt sicherlich verschiedene Antworten auf diese Frage. Man kann sie pragmatisch beantworten mit dem Hinweis auf die Existenz solcher Weltbünde und ihre unbestreitbaren positiven Wirkungen in ihren Mitgliedskirchen. Man kann sie aber auch rein apologetisch beantworten wollen. Indes, beide Antworten wären nicht angemessen, denn der Tatbestand ist ja gegeben, daß nicht wenige Mitgliedskirchen konfessioneller Weltbünde zu gleicher Zeit auch Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates sind. Wenn man daher verhindern will, daß hier eine schizophrene Haltung entsteht, dann wird man die Frage nach dem Verhältnis zu den konfessionellen Weltbünden anders angehen müssen als mit den beiden angedeuteten Antwortrichtungen. Man wird dann nämlich zu fragen haben, welches der Beitrag der konfessionellen Weltbünde zur ökumenischen Bewegung ist.

I. *Die Isolation überwinden*

Schon der Begriff „konfessionelle Weltbünde" wirft ein Problem auf. Wenn er im deutschen Sprachraum eingeführt und auch akzeptiert ist, stößt er andererseits doch auf Mißverständnisse, die immer wieder genauere Erklärungen notwendig machen. Nach intensiven Diskussionen hat man sich jedoch darauf geeinigt, unter dem Begriff „Konfessionelle Weltbünde" eine Familie von Kirchen zu verstehen, die durch Lehre und Ordnung, aber auch durch Geschichte und Tradition eng verbunden sind. Darüber hinaus besteht ein weiteres Merkmal darin, daß die so zusammengefaßten Kirchen sich unter ihrer Missionstätigkeit in verschiedenen Weltteilen verwurzelt haben und nun versuchen, der Einheit ihres Glaubens und der Gemeinsamkeit ihres Zeugnisses Ausdruck zu verleihen. Bei einigen konfessionellen Weltbünden ist die Tendenz vorhanden, zu einer Weltkirche zu werden, weil sie ihr gemeinsames Bekenntnis als einen grundlegenden Ausdruck ihrer Einheit verstehen. Andere hingegen bemühen sich um die Vertiefung des Verständnisses dessen, was die Einheit der Kirche Jesu Christi ist, indem sie ihrer Kirchengemeinschaft einen vorläufigen und rein föderativen Charakter geben. Bis heute haben die konfessionellen Weltbünde keine strukturellen Verbindungen zum Ökumenischen Rat und leben meist von ad hoc-Beziehungen, sofern sie nach der Amsterdamer Kompromißlösung über kirchliche Vertretung im Rat festgelegt wurden. Für einige entwickelten sie sich zu immer fraglicheren Konkurrenzerscheinungen. Der eigentliche Anstoß zu einer neuen Debatte kam kurz vor der Dritten Vollversammlung in Neu-Delhi durch den erweiterten Fortsetzungsausschuß der Ostasiatischen Christlichen Konferenz, der in Bangalore tagte und ein Studienprogramm zur Koordinierung der kirchlichen Arbeit in Asien erarbeitete. Es wurde damals anerkannt, daß „die konfessionellen Zusammenschlüsse zum Teil ein Ergebnis der ökumenischen Begegnung seien. Sie festigen die konfessionelle Loyalität und Gemeinschaft. Sie führen die Christen aus ihrer lokalen Isolierung heraus und helfen ihnen, nationale Schranken zu überwinden. Sie stärken das Missionsbewußtsein. Ihre engen internationalen Bande bewahren kleine Gruppen vor der Gefahr der Introversion und des engstirnigen Nationalismus". Gleichzeitig wurde aber auch auf die Nachteile und Gefahren des sogenannten Weltkonfessionalismus für die Kirchen Asiens aufmerksam gemacht: „So erscheint der Weltkonfessionalismus in seiner zunehmenden komplexen institutionellen Struktur doch auch als Bewahrer und Förderer paternalistischer Formen und als ständiges Aufsichtsorgan." Die Bangalore-Konferenz richtete einen Appell an den Ökumenischen Rat und bat ihn, dieses Problem des Verhältnisses und des Platzes der konfessionellen Weltbünde innerhalb der Ökumene neu zu durchdenken.

Damit war eine herausfordernde Situation entstanden, von welcher wesentliche Antriebe ausgingen, das Problem des Verhältnisses zur Ökumene wieder

aufzugreifen. Das hat dann auch dazu geführt, daß eine Reihe von konfessionellen Kirchenfamilien zum ersten Mal ernstlich miteinander der Frage ihrer Stellung und ihres Beitrages innerhalb der Ökumene nachgingen. Dabei wird man auch zu bedenken haben, daß von Asien aus gesehen, die historisch gut erklärbaren konfessionellen Zersplitterungen, die nach der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts entstanden, hinsichtlich ihrer Relevanz für die dortige Situation fragwürdig erscheinen mußten. Denn die in Europa gegebenen konfessionellen Grenzen haben dort, wo sie auf andere Kontinente übertragen und dem Zufall missionsstrategischer Einteilung, besonders im Gefolge kolonialer Maßnahmen überlassen waren, in der Phase der Entkolonisierung und damit politischer Emanzipation zu Abwehrreaktionen geführt. Man hat zwar in Europa lange genug unter dem Gesetz „cuius regio, eius religio" gelebt und weiß auch, wieviel in Glaubensdingen dem Zufall eines politischen Beschlusses oder eines Heiratsabkommens überlassen worden ist. Jedoch befindet man sich in Asien in einer völlig anderen Situation, wo der Minderheitscharakter einen Ausdruck der christlichen Einheit viel stärker fordert als vom „christlichen" Europa der letzten hundert Jahre!

Seit Neu-Delhi hat jedenfalls die Konferenz der Sekretäre der konfessionellen Weltbünde immer stärkeres Interesse erweckt und eine ständig wachsende Zahl von Bekenntnisfamilien ins Gespräch miteinander gebracht. Der inoffizielle Charakter dieser Konferenz gewährleistet eine größere Flexibilität, die die Arbeit solcher durchaus verschieden verfaßter Organisationen erleichtert. Allerdings ist es noch nicht gelungen, eine wirklich zufriedenstellende Definition dessen, was ein konfessioneller Weltbund ist, zu geben. Die einen möchten das Wort „Bund" nicht gerne anwenden und ziehen daher den Ausdruck Familie oder Kommunion vor. Andere beanstanden das „Konfessionelle" und bezeichnen sich als eine lediglich christliche Vereinigung. Der Begriff „konfessioneller Weltbund" ist eigentlich nur für die Lutheraner zutreffend.

Wichtiger als begriffliche Kontroversen ist jedoch die Tatsache, daß in den letzten Jahren Vertreter der wichtigsten christlichen Familien und des Ökumenischen Rates der Kirchen regelmäßig zusammenkommen, um die Frage ihrer gemeinsamen Teilnahme an der ökumenischen Bewegung zu besprechen. Dazu gehören nicht nur die traditionellen protestantischen Denominationen, wie die Reformierten, Baptisten, Methodisten und Lutheraner. Interessant ist vielmehr, daß auch Gruppen, die sich nicht als „Kirche" betrachten, wie die Heilsarmee, die Quäker, aber auch andere, die sogar nicht einmal dem Ökumenischen Rat der Kirchen angehören, wie die Adventisten, an dieser Konferenz teilnehmen. Ebenfalls entsendet die Anglikanische Kirche, die sich nach den Beschlüssen der letzten Lambeth-Konferenz nicht besonders konfessionell gebunden betrachtet, regelmäßig Vertreter und nimmt an diesem Austausch regen Anteil. Für die orthodoxen

Kirchen ist die Lage allerdings nach wie vor insofern schwierig, als sie sich weder als eine Familie noch als ein Bund zu betrachten vermag, sondern als eine Kirche, die durch Lehre, Liturgie und Leben die Einheit der Kirche voll bezeugt. Trotzdem ist aber ein Teil der orthodoxen autokephalen Kirchen an dieser Arbeitsgemeinschaft mitbeteiligt. Sie beweisen dadurch ihren Wunsch und ihr Bedürfnis, die Universität der Kirche innerhalb der ökumenischen Bewegung anders auszudrücken als nur durch kirchliche nationale Vertretungen und weltweite Lehreinheit. Der Versuch, bald eine panorthodoxe Synode einzuberufen, zeigt an, in welche Richtung man gehen will. Schließlich ist seit dem vergangenen Jahr auch das Einheitssekretariat der römisch-katholischen Kirche an diesem interkonfessionellen Dialog voll beteiligt.

II. *Partnerschaft statt Konkurrenz*

Es ist unmöglich, so verschiedene Glaubensgemeinschaften auf einen Begriff zu bringen. Aber die Tatsache ist verheißungsvoll, daß sie alle zur Zeit das Bedürfnis haben, Austausch miteinander und mit dem Ökumenischen Rat zu pflegen, nicht nur weil sie sich vor dieselben Aufgaben gestellt sehen und wissen, daß eine möglichst breite ökumenische Zusammenarbeit heute notwendig ist, sondern weil in dieser ökumenischen Bewegung die Partnerschaft unentbehrlich ist. Gerade deswegen darf man die innere Entwicklung der konfessionellen Weltbünde nicht unterschätzen und sie vor allem nicht nur als historisch bedingte und traditionsverhaftete Realitäten sehen, welche lediglich dazu beigetragen haben, die Spaltungen innerhalb der christlichen Kirche zu zementieren. Das wäre schon deswegen ungerechtfertigt, weil es nach einer anfänglich defensiven Periode, in der man sich dem Bangalore-Appell gegenüber verteidigen wollte, zu nüchterneren und sachlicheren Überlegungen gekommen ist, aus denen sich ein fruchtbarer Dialog mit dem Ökumenischen Rat entwickelt hat. Es ist allerdings zu beachten, daß dieser Tatbestand von vielen Kreisen noch nicht wahrgenommen wird. Zu einem weiteren Schritt kam es 1965, als zum ersten Mal ein Dokument ausgearbeitet wurde, in dem die Rolle der Weltbünde näher beschrieben ist. Darin heißt es:

„1. Wir sind der Überzeugung, daß wer heute denken und handeln möchte, als ob die traditionellen kirchlichen Familien die einzig ernst zu nehmenden geistlichen Realitäten repräsentieren, versuchen würde, uns in ein vorökumenisches Zeitalter zurückzuversetzen.

2. Andererseits muß man sich auch der Überzeugung verschließen, als ob wir schon in einem völlig ökumenischen Zeitalter leben können, in dem Bekenntnisunterschiede überholt worden sind und in dem es möglich geworden ist, nur im Rahmen einer integrierten weltweiten christlichen Gemeinschaft zu denken. Dies wäre vorzeitig und unrealistisch.

3. Unsere gegenwärtige Lage der Kirchengeschichte ist dadurch charakterisiert, daß die Kirche ‚zwischen den Zeiten' lebt."

In den vergangenen Jahren hat sich das Gespräch zwischen den Weltbünden und dem Ökumenischen Rat der Kirchen auf dieser Basis weiterhin vertieft. So konnte 1967 eine Erklärung verabschiedet werden, in der es unter anderem heißt: „Weltbünde sind einerseits historische Fakten, heute aber eine Notwendigkeit jeder Kirche, ihrem universalen Charakter einen Ausdruck zu geben. Es ist deshalb selbstverständlich, daß Kirchen, die derselben Tradition angehören, eine Weltgemeinschaft bilden und sich zusammentun, um gemeinsam auf der Universalebene zu sprechen und zu handeln. Solche christlichen Weltfamilien mahnen uns andererseits an die Tatsache, daß keine einzige Tradition die Universalität der Kirche allein ganz ausdrücken kann, so wie sie durch Christus und den Heiligen Geist eingesetzt worden ist." Ihre Wirkungen haben diese Gedanken dann in Uppsala gehabt.

Zur Zeit werden die Dokumente der Vollversammlung auch nach dieser Seite hin geprüft. Dabei wird dann sicherlich noch deutlicher werden, daß auch die Rolle der konfessionellen Weltbünde mehrmals positiv beurteilt worden ist. In dem Bericht der Sektion I, Abschnitt 19 heißt es zum Beispiel:

> „Doch das deutlichste Hindernis für die Manifestierung der Universalität der Kirchen ist ihre Unfähigkeit zu erkennen, in welchem Maße sie bereits in einem Leib zusammengehören. Eine wirkliche Erfahrung der Universalität ist gegeben durch die Schaffung regionaler und internationaler konfessioneller Gemeinschaften. Solche Erfahrungen der Universalität sind aber zwangsläufig unvollständig."

In dem Bericht des „Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung" auf der Vollversammlung in Uppsala wird dieser Eindruck noch verstärkt. Es heißt dort:

> „Der Grund für die Bildung vieler Bekenntnisfamilien lag in dem Wunsch, den über regionale und nationale Grenzen hinausgehenden kirchlichen Beziehungen Ausdruck zu verleihen. Er war somit wirksam in den ersten Ausdrucksformen des weltweiten Bemühens um den Ökumenismus. Viele kirchliche Gemeinschaften, die sonst in keiner Beziehung zur ökumenischen Bewegung stehen, sind Mitglied in einer der Bekenntnisfamilien. Ihre Mitgliedschaft gibt den Bekenntnisfamilien die einzigartige Gelegenheit, Verständnis und Zusammenarbeit zwischen denen zu fördern, die voll in der ‚ökumenischen Bewegung mitarbeiten, und denen, die außerhalb stehen' " (Uppsala 1968, S. 237).

Es konnte hier nur an einigen markanten Beispielen sichtbar gemacht werden, wie sich das Verhältnis der konfessionellen Weltbünde zur ökumenischen Bewegung im allgemeinen und dem Ökumenischen Rat im besonderen von der Isolation und Konkurrenz zur Partnerschaft hin entwickelt hat.

Dem allen gegenüber muß aber notwendigerweise auch eine irritierende Lage ausgesprochen werden. Wer heute die ökumenische Situation zu beschreiben hat, wird vielleicht eher die Kritik an den konfessionellen Weltbünden hervorheben wollen. Denn man kann die ökumenische Bewegung nicht bejahen und dabei den status quo der jetzigen Spaltungen verteidigen wollen. Wie aber diese Spaltungen überwunden werden können, bleibt eine offene Frage. Für die einen geht der Weg über die Bekenntnisgebundenheit durch die Überprüfung des uns geschichtlich Übergebenen. Für andere sind solche traditionellen Stellungnahmen nur überholte Wirklichkeiten. Andere wiederum sehen in solchen konfessionellen Gemeinschaften ein Hindernis zur Ernstnahme des Auftrages der Kirche in einem bestimmten Lande.

Dabei muß man klar anerkennen, daß es heute keine Kirche mehr gibt, die eine monolithische Realität darstellen würde. Das läßt sich am besten an dem Beispiel der römisch-katholischen Kirche und ihren inneren Spannungen bei dem Versuch, die Beschlüsse des Vatikanischen Konzils durchzuführen, zeigen. Es ist ebenfalls klar, daß die theologischen Unterscheidungen und Trennungen heute nicht mehr den konfessionellen Grenzen folgen, sondern quer durch alle Kirchen gehen. Schließlich wird die Zahl derer auch immer größer, die davor warnen, den Lehrkonsensus als die einzige Grundlage der Einheit anzuerkennen. Die Differenzen, die an den verschiedenen Positionen sichtbar werden, erleichtern den Dialog natürlich nicht. Auch meinen einige, daß die konfessionellen Unterschiede auf einer Nationalebene das notwendige gemeinsame christliche Zeugnis in einer säkularisierten Welt eher erschweren. Die Entwicklung einer gewissen, ökumenisch auch interessierten, radikalen Theologie, zwingt uns zum ernsten Nachdenken. Diese Theologie behauptet sich nicht mehr theozentrisch ausgerichtet; sie stellt die Welt und den Menschen in den Mittelpunkt ihres Denkens und betrachtet deshalb die ganze „offizielle" ökumenische Diskussion als introvertiert. Es geht ihr nicht um eine Einheitsbewegung von Kirchen, sondern um den bestmöglichen Dienst am Menschen. Wie man sie auch im einzelnen beurteilen mag, diese Herausforderung zwingt die Kirchen zu größerer Nüchternheit.

III. *Die Partnerschaft vertiefen*

Die Situation der konfessionellen Weltbünde ist in der Hinsicht sicher paradox, daß sie einerseits als völlig überholt und teilweise als anti-ökumenische Realitäten betrachtet werden, wobei man vielleicht noch zu dem Zugeständnis bereit ist, daß sie der ökumenischen Bewegung notwendige Hilfsdienste geleistet haben, heute aber keineswegs die Universalität zum Ausdruck bringen können. Andererseits aber spielen sie in der Tat eine immer größere und wichtigere Rolle innerhalb des ökumenischen Gesprächs und besonders im Ökumenischen

Rat. Das hängt wohl zum Teil auch damit zusammen, daß die Orthodoxie in den letzten Jahren einen bedeutenderen Anteil am ökumenischen Gespräch nimmt und sich, um es im protestantischen Sprachgebrauch zu sagen, immer wieder als konfessionelle Kirche, als bekenntnisgebunden gebärdet. Das Eintreten der römisch-katholischen Kirche in den ökumenischen Dialog hat dieser Bewegung nur noch stärkere Akzente verliehen. Man kann die theologischen Positionen der katholischen Kirche verwerfen, man kann die Rolle des Lehrmagisters als nicht mehr zeitgemäß betrachten, jedoch wird das ökumenische Gespräch mit Rom nur dann fortschreiten, wenn theologische Tiefenarbeit unternommen wird, auf dem Gebiet der Lehre und des Bekenntnisses und von klaren Ausgangsstellungen. Ein französischer Journalist hat die Rede von Paul VI. in Genf bei seinem Besuch im Ökumenischen Zentrum als „taktische Festigkeit" beschrieben. Der Papst habe absichtlich und in voller Offenheit seine Überzeugung von der stellvertretenden Rolle des pontifex maximus unterstrichen, um den Finger auf die wirklichen Hindernisse zu legen. Niemand wird seine Aufrichtigkeit in Frage stellen: Man kann die Priorität des päpstlichen Primats in Frage stellen und andere Probleme als zentraler sehen, aber zunächst muß der ökumenische Dialog mit Rom über diese Hürde hinweg. In seiner Rede an die Delegation des Lutherischen Weltbundes (Rom, Ende Mai 1969), in dem der Papst seine Freude kundgab über die Gründlichkeit und Offenheit des römisch-katholischen/lutherischen Gesprächs, war auch ganz deutlich zu spüren, wie wichtig diese theologischen bilateralen Gespräche mit kirchlichen Familien oder Konfessionen auf Grund ihres geschichtlichen Erbes und ihres heutigen ökumenischen Auftrags für Rom zur Zeit sind.

Die Vollversammlung von Uppsala hat die Aufgabe des Ökumenischen Rates der Kirchen klar erweitert. Er bleibt ein Rat der Kirchen. Beziehungen müssen nun sicher auch mit Nichtmitgliedskirchen aufgenommen oder entwickelt werden, besonders den sogenannten „Konservativen Evangelikalen", aber sie müssen auch mit den konfessionellen Weltbünden und der römisch-katholischen Kirche vertieft werden. In dem Bericht der Sektion III wird der Strukturausschuß des ÖRK gebeten, dies mit in Betracht zu ziehen, damit auch konkrete Arbeitsverbindungen vorgesehen werden.

In einem Vortrag auf der Konferenz der Sekretäre der konfessionellen Weltbünde in der ökumenischen Bewegung nach Uppsala unterstrich Dr. Blake, der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, die heute gestellte Aufgabe. „Bisher", sagte er, „gab es hauptsächlich funktionelle Verbindungen zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und den konfessionellen Weltbünden. In der Zukunft müsse man strukturelle Verbindungen ins Auge fassen." Er versuchte, solche Verbindungen auf drei Gebieten herauszustellen. Zunächst im theologischen Bereich der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung, wo schon

seit einem Jahr die verschiedenen Weltbünde gebeten worden sind, Verbindungsleute bei dieser Kommission zu ernennen. Das zweite Gebiet einer engeren Kooperation zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und den Weltbünden liegt im Bereich der internationalen Angelegenheiten. Die Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten (CCIA) hat ihre Verfassung geändert, um zum Teil solche engeren Verbindungen zu ermöglichen. Man spricht zur Zeit von der Möglichkeit, Vertreter von Weltbünden in den Stab dieser Kommission zu berufen, um eine bessere Zusammenarbeit zu gewährleisten. Das dritte Gebiet ist das des Dienstes an den Menschen, wo schon langjährige gemeinsame Erfahrungen gesammelt wurden. Seit einigen Monaten wird ein neues interessantes Experiment durchgeführt. Zusammen mit der päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden hat der ÖRK ein gemeinsames Sekretariat errichtet. Hier geht es um mehr als Kooperation, hier geht es um die Vertiefung der ökumenischen Partnerschaft. Eine solche kurze und damit natürlich auch etwas summarische Beschreibung der heutigen Situation darf nicht als eine Apologie des Konfessionalismus mißverstanden werden, wie dann auch die Rolle der konfessionellen Weltbünde nicht überbewertet werden darf. Zur Zeit sind sie aber unentbehrliche Förderer der ökumenischen Gemeinschaft.

Offenheit und Bescheidenheit wird von allen ökumenischen Gremien verlangt. Nicht nur, weil die Frage der Einheit in einer komplexen Welt und verschuldeten Christenheit keine einfache Lösung finden kann, sondern weil alle menschlichen Institutionen in Spannung leben müssen.

Konfessionelle Weltbünde müssen weiterhin die Spannung von Wahrheit und Einheit aushalten. Die Festigkeit im Kampf um die Wahrheit zwingt uns aber heute aus jeglicher sterilen Selbstbetrachtung. Es geht bestimmt nicht darum, eine einzelne Konfession gegen andere zu verherrlichen. Zu lange haben sich die Kirchen immer nur im Unterschied zu anderen definiert, das unterstrichen, was sie von anderen trennt, und fast ausschließlich von sich und ihrem Partikularismus geredet. Jeglicher Absolutheitsanspruch wird einem heute einfach nicht mehr abgenommen. Die ökumenische Bewegung drängt uns nicht, unseren Glauben aufzugeben; sie hat uns aber bescheiden werden lassen.

In einem Vortrag an das Exekutiv-Komitee des Lutherischen Weltbundes (Belgrad 1966) über das Thema: „Wo stehen wir heute in der ökumenischen Bewegung?" stellt der verstorbene Präsident Fry die Frage, was geschehen wäre, wenn die verschiedenen christlichen Familien sich früher die Frage über das, was sie vereint, gestellt hätten und nicht nur das, was sie voneinander unterscheidet.

Die ökumenische Bewegung muß eine weitere Spannung durchhalten zwischen den sogenannten bilateralen und multilateralen Dialogen. Es hat sich inzwischen erwiesen, daß beide notwendig sind und einander gegenseitig fördern können.

Die theologischen Überlegungen zwischen Lutheranern und Reformierten können eventuell die zwischen Anglikanern und Methodisten befruchten. Allgemeine Gespräche auf der Ebene des Ökumenischen Rates der Kirchen müssen vielleicht noch mehr durch solche zwischen den Konfessionen vorbereitet werden oder zumindest jedoch parallel laufen. Schließlich darf man heute nicht überrascht sein, daß die ökumenischen Überlegungen nicht nur durch die „offiziellen" Gesprächskanäle gehen. Auch muß eine gesunde Spannung zwischen dem kirchlichen und dem heute sogenannten säkularen Ökumenismus bestehen. Konfessionelle Weltbünde oder Ökumenischer Rat der Kirchen ist heute eine falsche Alternative. Es geht nicht um ein „Entweder–Oder", sondern um eine immer tiefer werdende Partnerschaft.

Die Welt und das Wort

VON F. DONALD COGGAN

I.

Die Ursprünge der Bibelgesellschafts-Bewegung liegen wohl etwa zweihundertfünfzig Jahre vor dem Beginn des christlichen Zeitalters. Sollte der Leser von diesem ehrwürdigen Alter überrascht sein, so möge er sich daran erinnern, daß man etwa zu jener Zeit die hebräischen Schriften ins Griechische, die *lingua franca* der damaligen Welt, zu übersetzen begann. Der Überlieferung nach wünschte Ptolemäus Philadelphus (285–246 v. Chr.) eine Übersetzung des hebräischen Gesetzes für seine Bibliothek in Alexandria und beauftragte 72 Übersetzer mit der Arbeit. Im Laufe der Jahre ist die Geschichte ausgeschmückt worden, und wir brauchen nicht alles davon zu glauben. Es scheint jedoch klar zu sein, daß die Arbeit von mehreren Gelehrten ausgeführt wurde, daß sie sich über eine beträchtliche Zeitspanne hinzog und daß sie bis zum Jahre 132 v. Chr. im großen und ganzen abgeschlossen war.

Der ungeheure Einfluß der Septuaginta auf die Autoren des Neuen Testamentes ist allen Exegeten wohlbekannt. Wichtiger im Rahmen dieses Artikels ist die Tatsache, daß lange vor der Niederschrift des Neuen Testamentes, lange vor der Geburt Jesu Christi die Septuaginta ihr Werk getan hatte und selbst zu einem wesentlichen Teil der *praeparatio evangelica* geworden war.

Die Synagoge ist mit Recht „der erste Apostel der Heiden" genannt worden. Jede Gemeinschaft, in der sich zwölf erwachsene Männer fanden, durfte eine

Synagoge gründen. Diese weit verstreuten jüdischen Gemeinschaften wurden nicht nur zu Zentren des Gottesdienstes, der Bildung und des Gesetzes für die Juden der *Diaspora*, sondern auch zum Schwerpunkt des Interesses für jene Heiden — und sie waren zahlreich —, die durch das, was sie vom Glauben und der Glaubensausübung der Juden gesehen und gehört hatten, angezogen wurden. Viele der edelsten Geister unter den Nichtjuden waren der Lehrsätze des Polytheismus müde. Sie wurden von einer monotheistischen Religion angezogen, die von einem liebenden Gott und von der *Liebe zu* Gott sprechen konnte, einer Religion, die in ihrer Anschauung immer missionarischer wurde, je besser man den Universalismus einiger Propheten zu verstehen begann. Wenn die Beschneidung sie hinderte, sich dem Judaismus völlig zu verpflichten, so mußten sie sich damit begnügen, unter den Zahlreichen zu sein, die das Neue Testament als „Gottesfürchtige" bezeichnet, Menschen am Rande der Synagoge, die von Jahve hörten und ein wenig sehnsüchtig ihm zu folgen wünschten. Was hätte aber die Synagoge diesen Menschen genützt, wenn die Schriften, die so regelmäßig in ihr gelesen wurden, nur auf Hebräisch verfügbar gewesen wären? Die Kenntnis dieser Sprache und des ihr verwandten Aramäisch beschränkte sich fast ausschließlich auf die Einwohner Palästinas und diejenigen frommen Juden, die in Geschäften außer Landes reisten. Hebräisch war nicht — und wurde nie — die *lingua franca* der griechisch-römischen Welt. Dies war dem Griechischen vorbehalten, der vielleicht schönsten, exaktesten und ausdrucksvollsten aller Sprachen seit Babylon.

Weil Synagogen in der ganzen *oikoumene* verstreut waren und weil diese Synagogen „Pflegestätten des Mosaismus" darstellten, in denen einem weiten Kreise von Hörern und Lesern die hebräischen Schriften *auf Griechisch* zur Verfügung standen, darum können wir die Synagogen als die ersten Apostel der Heiden verstehen und in ihren Gebäuden und in dem Buch eine mächtige *praeparatio evangelica* sehen.

Kommen wir zur neutestamentlichen Zeit, so können wir sagen, daß die Schriften des Neuen Testamentes wohl im frühen zweiten Jahrhundert fast vollständig waren. Doch schon lange bevor die Kirche diese Waffe in Händen hatte, besaß sie eine andere. Die frühe Kirche ging in die Welt mit einem Buch in der Hand, und dieses Buch war die Septuaginta. Erst später kam ein anderes hinzu, als die Menschen von den alten jüdischen Schriften als dem *Alten* Testament im Gegensatz zu den Büchern des *Neuen* Bundes zu sprechen begannen.

Hier ist nicht der Ort, die lange und faszinierende Geschichte der großen Übersetzungen ins Lateinische, Ägyptische, Syrische, Armenische usw. zu erzählen. Hervorgehoben sei nur, daß die Kirche in ihrer missionarischen Arbeit und Ausbreitung stets mit einem Buch in der Hand in die Welt gegangen ist, und dies Buch war die Bibel. Das versteht sich wohl von selbst. Denn das Christentum ist

in erster Linie eine Geschichte – die Geschichte der mächtigen Taten Gottes in Schöpfung und Erlösung. Es ist die Aufgabe der Theologie, diese Geschichte in jeder Generation und für jede Generation neu zu interpretieren. Diese Aufgabe ist niemals beendet; sie geht in wechselnder Form immer weiter, denn die Strukturen des Denkens und Lebens wandeln sich von einem Zeitalter zum anderen. Wenn jedoch die Theologie ihre ureigenste Arbeit leisten soll, so braucht sie ihre grundlegenden Dokumente nicht nur in den Ursprachen (die die Theologen verstehen können), sondern auch in den Sprachen derVölker, zu denen die Theologen sprechen. Die Aufgabe der Übersetzung reicht durch die Jahrhunderte. Sie endet nie und wird nie enden, solange die Botschaft von der Liebe Gottes in Christus weitergegeben werden soll.

II.

Die Arbeit der Bibelübersetzung im besonderen und der Bibelgesellschafts-Bewegung im allgemeinen reicht nicht nur durch die Jahrhunderte. Sie reicht auch durch die Denominationen. Man kann sich wohl darüber streiten, wann genau die ökumenische Bewegung begonnen hat. Doch kann es kaum Meinungsverschiedenheiten geben, wenn wir sagen, daß die Wasserscheide der ökumenischen Bewegung, wie wir sie kennen, sich auf die große Konferenz von Edinburgh im Jahre 1910 festlegen läßt. Mit dieser Konferenz begann ein neuer Tag in den zwischenkirchlichen Beziehungen. Es gab jedoch Vorläufer, deren Bedeutung nur im Lichte der späteren Jahre richtig ermessen werden kann. Schon lange vor 1910 gab es interdenominationelle Zusammenarbeit etwa unter den Mitarbeitern der Christlichen Vereine Junger Männer und der Christlichen Vereine Junger Frauen. Und unter diesen bahnbrechenden Bewegungen gebührt den Bibelgesellschaften ein Ehrenplatz. So wurde die Britische und Ausländische Bibelgesellschaft 1804 und die Amerikanische Bibelgesellschaft 1816 gegründet. Hier waren die konfessionellen Schranken am niedrigsten (obwohl es manchmal Spannungen gab!), als sich Menschen zusammentaten mit dem gemeinsamen Ziel der Übersetzung und Verbreitung der Bibel, wo immer Menschen lesen konnten.

Man kann, so glaube ich, mit Recht behaupten, daß die Bibelgesellschafts-Bewegung in einem sehr realen Sinne ein Vorläufer der ökumenischen Bewegung war und daß ohne sie die Geburtswehen der ökumenischen Bewegung unendlich viel schmerzhafter gewesen wären. In der Bibelgesellschafts-Bewegung waren Freundschaften geschlossen worden, die sich in einem immer weiteren Bereich fortsetzen und fruchtbar werden sollten. In der Arbeit der Bibelgesellschaften hatten sich Möglichkeiten der Zusammenarbeit aufgetan, die noch gründlicher in jener Bewegung genutzt werden sollten, die zu den Konferenzen von Jerusalem 1928, Madras 1938 und weiter bis Neu-Delhi 1961, Mexiko 1963 und Uppsala 1968 führte. Die Bibelgesellschafts-Bewegung war eine Art Johannes der Täufer,

der der ökumenischen Bewegung „den Weg bereitete", und zahlreich waren die Unebenheiten, die im Verlaufe ihrer Arbeit geglättet wurden!

Heute sind wir Zeugen eines neuen Geschehens. Wir beobachten eine Wandlung in der Haltung der römisch-katholischen Kirche gegenüber den Bibelgesellschaften, deren Arbeit bisher praktisch alle nichtrömischen Kirchen vereinigt, vor der Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche jedoch haltmacht — ja dieses Privileg wurde ihr regelrecht verweigert. Im Jahre 1817 erließ Papst Pius VII. — mit voller Zustimmung aller Kardinäle — eine Bulle gegen die Bibelgesellschaften, in der die Absicht der Verbreitung der Heiligen Schrift als „abscheulicher Anschlag, durch den die Religion in ihren Grundlagen untergraben wird" beschrieben ist und in der es als die Pflicht und das Ziel des Römischen Stuhles bezeichnet wird, „alle Mittel einzusetzen, um eine solche Pestilenz auf jede Weise aufzuspüren und auszurotten". In späteren Enzykliken bestärkten Leo XII., Pius VIII., Gregor XVI. und besonders Pius IX. im Jahre 1846 den unnachgiebigen Widerstand Roms gegen die, wie der letztere sie nannte, „schlauen Bibelgesellschaften, die die alte List der Häretiker anwenden und unaufhörlich ihre Bibeln allen Menschen aufdrängen . . . , so daß die göttlichen Traditionen, die Lehren der Väter und die Autorität der katholischen Kirche abgelehnt werden". Aber jetzt hat die offizielle Haltung Roms sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil völlig gewandelt. Seine Konstitution über die Göttliche Offenbarung ruft die römisch-katholische Kirche auf, „allen gläubigen Christen . . . leichten Zugang zu den Heiligen Schriften" zu verschaffen, und sie besteht darauf, daß Gottes Wort „allezeit verfügbar" sein solle und daß „angemessene und korrekte Übersetzungen angefertigt werden sollen", damit „Seelenhirten und Christen allgemein" auf die „weise Verbreitung" der Heiligen Schriften achten können. Ein Beispiel für diesen Gesinnungswandel zeigt sich in der Ernennung von Pater Walter M. Abbott, S. J., zum Direktor der päpstlichen Abteilung für allgemeine Bibelarbeit, einer neuen Sektion des Sekretariates, die sich mit den Beziehungen zu den Vereinigten Bibelgesellschaften, der Internationalen katholischen Föderation für den Bibelapostolat usw. befassen soll.

III.

Die Arbeit der Bibelgesellschafts-Bewegung reicht nicht nur durch die Jahrhunderte und durch die Konfessionen. Sie reicht auch durch die Kontinente — diese Aufgabe ist international. Die Vereinigten Bibelgesellschaften entstanden 1946, und ihr erster Präsident war Bischof Berggrav aus Norwegen. Zur Zeit arbeiten 35 Mitgliedsgesellschaften unter ihrem „Schirm" in etwa 120 Ländern aller Kontinente. Es ist ihre Aufgabe, die Arbeit der Mitgliedsgesellschaften zu erleichtern, indem sie die Verschwendung von Geld und Arbeitskraft verhindern, zur Aufrechterhaltung des höchstmöglichen Niveaus in Wissenschaft und Be-

ratung beitragen, Forschung betreiben, für Informationsaustausch sorgen, die Bibelgesellschafts-Bewegung auf christlichen Weltkonferenzen vertreten usw. Die Kampagne „Gottes Wort für eine neue Zeit" wurde 1963 in Tokio begonnen und legt heute besondere Betonung auf „Das Buch für neue Leser", wobei man vor allem an Menschen, die gerade lesen gelernt haben, an Schulkinder und Studenten denkt.

Die Vereinigten Bibelgesellschaften haben einen weltweiten Jahreshaushalt von 7 Millionen Dollar. Sie fertigen Übersetzungen in nahezu 1400 Sprachen an. Unter ihren Mitarbeitern sind Wissenschaftler aus allen Nationen, Übersetzer, Illustratoren, Drucker, Techniker, Verteiler — eine Vielzahl von Fähigkeiten aus beinahe allen Ländern der Welt.

Immer mehr erkennt die weltweite Kirche Jesu Christi, daß sie durch die uneingeschränkte Unterstützung der Arbeit der Bibelgesellschafts-Bewegung — durch Gebet, in der Wissenschaft, durch Männer und Frauen, durch finanzielle Hilfe — an einem Werk teilnimmt, das älter ist als die Kirche, deren Dienerinnen die Bibelgesellschaften waren und noch sind. Die Aufgaben bilden hier eine Dreiheit in der Einheit — übersetzen, lehren, verbreiten —, und jeder Christ und jede Kirche darf es als Privileg ansehen, daran mitzuarbeiten.

Seit ihrer Gründung im Jahre 1946, als er kaum mehr als ein Jahr wieder in Freiheit war, nimmt Bischof Lilje in der Arbeit der Vereinigten Bibelgesellschaften einen hervorragenden Platz ein. Wir können nicht ausdrücken, wie dankbar wir ihm sind. Wir grüßen ihn. Wir senden ihm unsere herzlichen Wünsche in Christus. Möge seine Führung in der großen Kirche Jesu Christi noch lange andauern.

Theologie und Pfarramt

Eine anglikanische Reaktion auf das Buch über *Die Lehre der 12 Apostel* von Bischof Hanns Lilje

VON RONALD R. WILLIAMS

Im Jahre 1956 gab mir ein ökumenischer Freund (Dr. Hans Dürr, Professor für Praktische Theologie in Bern) bei meinem Besuch einen dünnen Band, der damals erst ein Jahr alt war, nämlich Dr. Hanns Liljes Einleitung und Ausführungen zu der *Lehre der zwölf Apostel*. Als ich eingeladen wurde, einen Beitrag zu dieser Festschrift zu leisten, nahm ich das Buch vom Regal und studierte es mit neuem und besonderem Interesse. Dies erwies sich als ökumenische Übung, denn es war erregend zu sehen, wo die anglikanische und die lutherische Reaktion auf diese sehr frühe christliche „Kirchenordnung" übereinstimmten und wo sie auseinanderstrebten. Die Übung machte mir deutlich, welche Rolle die theologischen Studien in der Ausübung des Pfarramtes spielen können. Als Bischof, der bemüht ist, sein Interesse für die wissenschaftliche theologische Arbeit wachzuhalten, da dies nach seiner Meinung die ihm übertragene pastorale Aufgabe wirksam unterstützen kann, war ich sehr davon beeindruckt, in diesem Buch von Bischof Lilje den Beweis zu finden, daß eine Verbindung zwischen Studium und Seelsorge möglich ist, wenn die notwendige Ausrüstung und Disziplin sowie die ebenso notwendige Liebe zu den Seelen vorhanden sind.

In erster Linie war für mich interessant, daß Hanns Lilje es für lohnend halten sollte, sich dieser Aufgabe der Auslegung eines nachapostolischen Werkes, von dem man heute nicht oft etwas hört, „für die Gemeinde" zu unterziehen. Es ist nur allzu leicht zu denken, daß die Lutheraner ihre Aufmerksamkeit auf die kanonischen Schriften des Neuen Testamentes, auf Augustin und Luther beschränken. Einen lutherischen Bischof an einer der Zwischenstationen haltmachen zu sehen, war an sich schon interessant, und dann kam noch hinzu, daß der Deuter sich so häufig in geistlicher Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Autor fand! Man wurde natürlich bald daran erinnert, daß eine bedeutende Ausgabe der *Didache* von Harnack stammt (*Texte und Untersuchungen*, 1884), und man darf wohl sagen, daß Lilje ziemlich getreu den Spuren Harnacks folgt. Gerade die Interpretation Harnacks führt ihn zu jenen besonderen Akzentuierungen, die einige Anglikaner nur schwer akzeptieren können.

Da in einem kurzen Artikel auf vieles, was Dr. Lilje in seinem Kommentar schreibt, nicht eingegangen werden kann, ist es vielleicht am besten, sein Kapitel über *Das Christuszeugnis der Zwölfapostellehre* (S. 19—24) kurz darzustellen. Er hebt hier verschiedenes hervor. Zunächst fragt er, ob die *Didache*, eine nichtkanonische Schrift, irgend etwas zu dem Christuszeugnis beizutragen hat, das im Neuen Testament so deutlich hervortritt. Er bejaht diese Frage. Sie steht den kanonischen Schriften sehr nahe. Im Negativen vermeidet sie die Übertreibungen und Verzerrungen, die die apokryphe christliche Literatur so häufig beeinträchtigen. Im Positiven liegt ihr Beitrag gerade in ihrer offensichtlichen Zurückhaltung und ihrem Schweigen. Wie die Evangelien argumentiert sie nicht; sie setzt nur voraus und legt Zeugnis ab. Sie impliziert, daß der Verfasser von der historischen Wahrheit der Geschichte Jesu so überzeugt war, daß sie hierauf gar nicht eingeht. Die in sich selbst begründete Autorität, die Jesus brachte und bringt, beruht auf der Gewißheit, daß „Gott mit Ihm war". Christus selbst öffnet die Augen der Menschen, damit sie Gottes Herrlichkeit in Seinem Angesicht sehen. So handelt die *Didache* nicht von dem Wissen um Jesus, sondern von dem Gehorsam ihm gegenüber.

Die Tatsache, daß die *Didache* nicht den Tod Christi und auch nicht eigentlich Seine Auferstehung behandelt, macht dennoch die Frage notwendig, ob ihr Zeugnis von Christus wirklich authentisch ist. Es ist authentisch, sagt Dr. Lilje, denn es sieht Ihn als „den Diener Gottes". Dieser Ausdruck umschließt die ganze biblische Konzeption von Christus als dem Erfüller der messianischen Hoffnung. So nehmen selbst die ethischen Kapitel am Anfang Bezug auf die Bergpredigt, die wiederum im Alten Testament verwurzelt war, sogar dort, wo sie sich von ihm abwandte. Die Katechumenen werden gelehrt, den wahren Propheten nicht nur daran zu erkennen, daß er in der Macht des Geistes spricht, sondern auch daran, ob er „wandelt, gleich wie der Herr gewandelt hat" (vgl. 1. Joh. 2, 6). Der Christus der *Didache*, so lesen wir, *„weiß sich an die geschichtliche Existenz Jesu gebunden"* (S. 23). Dann kommen zwei Punkte, denen der Kommentator große Bedeutung beimißt. Zunächst die noch lebhafte Erwartung der Wiederkunft Christi — die Maranatha-Formel ist vorherrschend. Zweitens die Betonung der Kirche als des Leibes Christi. Das berühmte Bild von dem Korn, das auf den Bergen verstreut ist und gesammelt wird, um eins zu werden, folgt auf die paulinische und sogar die johanneische Konzeption von dem einen Brot und dem wahren Weinstock.

Dies mag eine Vorstellung von der allgemeinen Betrachtungsweise geben, doch verdienen noch einige weitere Punkte Erwähnung. Hanns Lilje folgt Harnack und „begrüßt" — wenn dies das richtige Wort ist — die Betonung des charismatischen, reisenden Amtes, der Apostel, Propheten und Lehrer, und die verhältnismäßig geringere Bewertung des verwaltenden Amtes, der Bischöfe und

Diakone. Er ist erfreut, das Leben der Kirche von dem lebendigen Wort und nicht von irgendeiner Verwaltungsorganisation abhängig zu finden. Gewiß, er sieht, daß heutige Pfarrer dem „unbesoldeten" Beispiel der frühen Lehrer nicht wörtlich zu folgen brauchen; doch man hat den Eindruck, daß es ihm gefiele, wenn dies möglich wäre! Aber während er verständlicherweise in der Urkirche Elemente sieht, die einem allgemeinen lutherischen Verständnis entsprechen (z. B. die Anerkennung der eucharistischen Elemente als „heilige Dinge" ohne eine mittelalterliche Lehre der Transsubstantiation), ist er bereit, die beste Interpretation für viele Aspekte der Kirche der *Didache* gelten zu lassen, die überraschend erscheinen mögen, z. B. ihre Betonung des Fastens, der regelmäßigen Gebetszeiten und -formen, der Zentralstellung des Abendmahles im christlichen Gottesdienst und anderes.

Betrachten wir einen Augenblick die normale anglikanische Reaktion auf die *Didache*, so sehen wir, daß es üblich war, das Dokument einem unwichtigen Nebenweg im frühen christlichen Leben zuzuschreiben. So sagt Dr. Armitage Robinson in *The Early History of the Church and Ministry* (Macmillan 1918) im Blick auf die Behandlung der Propheten: „In dieser wie in mancher anderen Hinsicht ist es isoliert und exzentrisch und völlig unzuverlässig als Grundlage für Verallgemeinerungen" (S. 68). Der Verfasser greift dann die von Harnack eingeschlagene Richtung an (die in gewisser Weise der Ansicht des englischen Autors Dr. Hatch ähnelt — Harnack hatte eines seiner Werke ins Deutsche übersetzt), wonach die Bischöfe und Diakone sozusagen weniger „charismatisch" und daher weniger autoritativ waren als die „Apostel, Propheten und Lehrer". In englischen Kreisen ist der Ton immer auch auf das ortsgebundene Wesen der jeweiligen Liturgie gelegt worden. Britische Gelehrte sind der Linie von dem Märtyrer Justin zu Hippolyt als der „Hauptlinie" der liturgischen Entwicklung gefolgt, wie sie auch der Linie Ignatius — Irenäus — Cyprian in der Frage des Amtes gefolgt sind.

Aber alles wandelt sich. Betrachten wir den neuen anglikanischen Abendmahlsgottesdienst (in England als „Series II" bekannt), so finden wir, daß viele seiner Merkmale ihn der *Didache* eher annähern, als ihn von ihr zu entfernen. So stehen zwar die Verweisungen auf das Opfer Christi wie auch die Einsetzungsworte noch immer im Vordergrund, doch stehen sie in einem so viel weiteren Zusammenhang, daß ihre jeweilige Bedeutung vermindert ist. In ähnlicher Weise liegt eine viel stärkere Betonung auf der Einheit des Leibes Christi in der Eucharistie, wie sich im gemeinsamen Sprechen der Worte aus 1. Kor. 10, 17 zeigt („Denn ein Brot ist es, so sind wir viele ein Leib" usw.).

Man könnte sagen, daß sich die Aufmerksamkeit vom Brot als dem „Leib Christi" im engeren Sinne zu einem Verständnis hingewandt hat, das in ihm das Mittel sieht, durch das der Leib Christi (die Kirche) seine Identität verwirklicht.

Wir sind dem Gedanken in der *Didache* sehr nahe, wonach das über die Berge verstreute Korn zusammenkommt, um das Eine Brot zu werden. So entstehen Strömungen im christlichen Denken, und wie Lutheraner und Reformierte sich in ihren Auffassungen von der Eucharistie näherkommen (die Arnoldshainer Thesen machen dies deutlich), so stellen Anglikaner und Lutheraner eine gegenseitige Annäherung fest, wenn sie unter der Einwirkung eines umfassenderen patristischen Wissens und im realistischen Verständnis der heutigen ökumenischen Erfordernisse und Möglichkeiten zusammenkommen.

Der Band, der mich veranlaßte, diesen Aufsatz zu schreiben, zeigt, wie das Studium des Vergangenen noch immer reiche Frucht für heutige Probleme der Seelsorge tragen kann. Immer wieder sagt Hanns Lilje, daß eine bestimmte Lektion *„noch bis heute"* bedeutsam ist. Hinter den Punkten, die er hervorhebt, sieht man sogleich das Herz des Seelsorgers, der heute seine Herde überschaut und sich wünscht, in ihr jene Treue zu Christus wachsen zu sehen, jene starke ethische Selbstdisziplin, jenen Geist des Gebetes und Gottesdienstes, jene Liebe zu den Brüdern, jene eschatologische Hoffnung, die eine ferne Generation christlicher Führer für ihre Nachfolger ersehnte.

Ernsthaftes theologisches Studium liefert eines der erfolgreichsten Mittel zur Zusammenführung verschiedener Traditionen in der Kirche Christi. Seit vielen Jahren habe ich das Privileg, in verschiedenen Ländern Europas an den Zusammenkünften der Gesellschaft für neutestamentliche Studien teilzunehmen. Welch großes Geschenk für einen Inselengländer, Männer vom Format eines Rudolf Bultmann oder Joachim Jeremias kennenzulernen, zu sehen und zu hören! Besonders der letztere macht unmittelbar den Eindruck eines Mannes, der sein ganzes umfassendes Wissen von der Welt des Neuen Testaments in den Dienst der lebendigen Kirche stellt und seine größte Freude darin findet, die Bibel so lebendig zu machen, daß durch sie das lebendige Wort zu den Seelen lebendiger Menschen spricht. Es ist vielleicht nicht falsch, etwas von demselben Geist in meinem eigenen Vorgesetzten, dem Erzbischof von Canterbury, Dr. Michael Ramsey, zu sehen. Die Sorgen seines Amtes haben ihn nicht davon abgehalten, weiterhin zu lesen, zu denken und zu schreiben. Zwar haben die Herausforderungen des radikalen Denkens (speziell in seiner amerikanischen Form) ihn in das Feld der philosophischen und dogmatischen Theologie getrieben, so daß ihm weniger Zeit für neutestamentliche und historische Studien bleibt, doch ist das Grundinteresse noch immer vorhanden. Dies zeigt sich klar in einem Aufsatz mit dem Titel *Jesus in History* (erschienen in *God, Christ and the World,* S. C. M. 1969), der auf einem Vortrag auf dem Internationalen Kongreß über die Evangelien in Oxford im Jahre 1965 basiert. Diese Kongresse waren durch Dr. F. L. Cross angeregt und organisiert worden, durch dessen kürzlichen Tod die ganze ökumenische Welt der Wissenschaft einen schweren Verlust erlitten hat. Es war

immer eine Eigenart dieser Kongresse, daß sie Wissenschaftler und Pfarrer zusammenbrachten. Ich erinnere mich, daß ich bereits 1961 selbst einen kurzen Vortrag über neutestamentliche Studien und das Pfarramt hielt, der mehr durch seine Thematik als durch seinen Inhalt zumindest bescheidenes Interesse erregte.

Jede größere Meinungsverschiedenheit zwischen Fachtheologen und Pfarrern ist bedauerlich. Die Welle eines wilden Radikalismus, die sich zur Zeit in vielen Teilen der ökumenischen Christenheit (z. B. in Holland und Amerika) bemerkbar macht, könnte vielleicht eingedämmt werden, wenn die Wissenschaftler mehr von den seelsorgerlichen Problemen und die Pfarrer mehr von der wissenschaftlichen Forschung wüßten. Denn seit Dr. Hanns Lilje sein Buch über die *Didache* schrieb, sind endlose neue Probleme im Blick auf das Leben der Kirche entstanden. Der liturgische Ausdruck des kirchlichen Lebens, das starke Gefühl für den Einbruch der übernatürlichen Welt in diese Welt, die brüderliche Treue, die alle Christen in ihrem Herrn eint — alle diese Kennzeichen der frühen Kirche, die in der *Didache* hervorgehoben und von Lilje begrüßt werden, sind vielerorts durch eine rein weltliche Interpretation des Evangeliums, durch tatkräftigen philanthropischen Dienst an den Bedürftigen und Hungrigen und durch das Niederbrechen aller trennenden Schranken zwischen „Kirche" und „Welt" eingehalten worden. „Laß die Gnade kommen, und laß diese Welt vergehen", betet die Kirche in der *Didache*. „Laß die Technologie kommen, und laß die übrige Welt vergessen sein", betet der moderne, extreme Radikale, wenn er überhaupt betet. Es ist sehr richtig, mit neuen Augen Gottes Werk in Seiner ganzen Schöpfung zu sehen und mit neuer Hoffnung das Anwachsen Seiner Herrschaft in dieser Welt zu beobachten. Aber ohne das Gefühl Seines Einbrechens in unsere Welt mit den Mächten der zukünftigen Welt, und ohne das Gefühl dafür, daß diese Welt uns niemals ganz befriedigen kann, da unseren Herzen die Ewigkeit eingegeben ist, kann die Kirche niemals die Kirche sein. Anglikaner wie Lutheraner können einen Hauch wahren christlichen Lebens aus Büchern wie der *Zwölfapostellehre* empfangen, und diese besondere Mahnung verdanken wir dem, zu dessen Ehren diese Nummer der *Ökumenischen Rundschau* erscheint.

In meiner Eigenschaft als Vorsitzender des Ausschusses für die Beziehungen zu den lutherischen und reformierten Kirchen für die Kirche von England hatte ich die Freude, an vielen Kontakten und Begegnungen mit Christen aus Deutschland und anderen Ländern teilzuhaben. Diese waren äußerst nutzbringend für die Festigung ökumenischer Gemeinschaft und ein wachsendes gegenseitiges Verständnis. In den kommenden Jahren werden sich neue Entwicklungen aus der Lambeth-Konferenz von 1968 ergeben, die den Beschluß faßte, den Vorschlag des Lutherischen Weltbundes zu Gesprächen zwischen dem LWB auf der einen und der gesamten Anglikanischen Gemeinschaft auf der anderen Seite anzunehmen. Dieser Aufsatz soll jedoch unter anderem zeigen, daß andere Arten

des Kontaktes — durch Gemeinschaft und Gesellschaften, die sich theologischen Studien widmen, durch Reisen und Lesen — ebenfalls viel beisteuern können. Wenn wir für eine gemeinsame Sache zusammenarbeiten und nicht in erster Linie an unsere theologischen Verschiedenheiten oder unser unterschiedliches Erbe denken, dann werden wir uns der tiefen Einheit in Christus bewußt, die unter all unseren Spaltungen liegt, und wir erkennen den vielfarbigen Glanz der Formen, in denen dieses Christus=Erbe auf uns gekommen ist.

All dies ist besonders wichtig, wenn Christen verschiedener Traditionen nicht in enger geographischer Nachbarschaft leben. Dies ist der Fall, wenn wir von Kontakten zwischen Anglikanern und Lutheranern sprechen (außer in einigen Gebieten Amerikas, Afrikas und Australiens) oder im Falle von Kontakten zwischen Anglikanern und Orthodoxen. Anglikaner und römische Katholiken leben natürlich in England Seite an Seite, aber in diesem Falle bestehen aufgrund ererbter Einstellungen weniger leichte und alltägliche Kontakte als zwischen Anglikanern und römischen Katholiken auf dem europäischen Kontinent. Der gegenwärtige Plan einer anglikanisch=methodistischen Teilunion soll unter anderem den beiden Traditionen die Möglichkeit geben, durch gegenseitiges Kennenlernen und durch Gemeinschaft zusammenzuwachsen. Bis dieser Aufsatz veröffentlicht (oder zumindest weit verbreitet) ist, wird man wissen, ob dieses Experiment in der Kirche von England wie auch in der Methodistischen Kirche in England und Wales begrüßt werden wird.

Zur Frage der Kindertaufe

VON EDMUND SCHLINK

Will man angesichts der Problematik des Verhältnisses von Kindertaufe, Glauben und Kirche sowie der Vielzahl der pro et contra in Anspruch genommenen Einzelargumente zur Klarheit kommen, so muß zwischen dem dogmatischen und dem praktischen Problem der Kindertaufe unterschieden werden.

Auf der einen Seite ist deutlich, daß es in der Auseinandersetzung um die Kindertaufe um das Ganze der Tauflehre geht. Es geht nicht nur um das Verhältnis von Glauben und Taufe, sondern auch um das von Taufe und Gottestat und somit um das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Tun überhaupt, nämlich um das Verständnis der Möglichkeiten des Menschen vor Gott. Es geht somit um die elementaren Aussagen des Credo überhaupt.

Auf der anderen Seite aber ist mit der Beantwortung dieser dogmatischen Fragen das praktische Problem der Kindertaufe noch nicht gelöst. Denn es geht ja hier um die konkrete, immer neu gestellte Frage der Zulassung zur Taufe und damit auch die der rechten Gestalt der Taufordnung und ihrer konkreten Handhabung. Diese ständig neu gestellte Aufgabe macht nicht nur die Prüfung derer, die die Taufe begehren, sondern auch die Prüfung des Zustandes der Kirche erforderlich, die tauft und den Menschen durch die Taufe dem Leibe Christi hinzufügt. Dabei wird sich die Kirche davor hüten müssen, daß sie durch ihre Taufpraxis einem falschen Taufverständnis Vorschub leistet und das Heilshandeln Gottes durch die Taufe verdunkelt.

Wenn die Kindertaufe nicht dogmatisch vertreten werden kann, dann darf sie auch nicht gespendet werden. Aber wenn sie dogmatisch berechtigt ist, ist damit noch nicht entschieden, daß die heute übliche Praxis der Kindertaufe in Ordnung ist.

Da die Behandlung des praktischen Problems der Kindertaufe von der Klärung des dogmatischen Problems abhängig ist, setzen wir mit diesem ein.

I.

Es ist in diesem Beitrag nicht möglich, auf die Geschichte der Kindertaufe und auf die Argumente einzugehen, die im Verlauf der Kirchengeschichte für oder gegen sie geltend gemacht worden sind. Darauf soll in einer in Vorbereitung befindlichen Monographie über „Die Lehre von der Taufe" (Stauda-Verlag, Kassel 1969) im einzelnen eingegangen werden. Auffallend ist auf alle Fälle, wie bald und wie selbstverständlich sich die Kindertaufe in der alten Kirche ausgebreitet hat und daß dagegen in keinem patristischen Tauftext der Einwand geltend gemacht worden ist, es handle sich dabei um eine Neuerung. Auffallend ist ferner, daß eine grundsätzliche Ablehnung der Gültigkeit der Kindertaufe erst im 16. Jahrhundert mit Sicherheit nachweisbar ist.

Zur Frage der dogmatischen Begründung der Kindertaufe beschränken wir uns auf die folgenden zwölf Thesen:

1. Wenngleich kein ausdrückliches Wort des Herrn oder eines Apostels überliefert ist, durch das die Kindertaufe geboten oder verboten wäre, ist die Frage der Kindertaufe keinesfalls der willkürlichen Entscheidung der Kirche überlassen. Vielmehr kann die Kirche Kinder nur dann taufen, wenn sie gewiß ist, daß sie damit im Glaubensgehorsam gegenüber dem ihr gegebenen göttlichen Auftrag handelt.

2. Indem die Kirche Kinder, die in ihrer Mitte aufwachsen — sei es, daß sie von Gliedern der Kirche geboren sind, sei es, daß sie bei der Taufe ihrer Eltern mit herzugebracht werden — tauft, erkennt sie an, daß alle Menschen unter der Herrschaft der Sünde und des Todes geboren sind. Auch wenn die Säuglinge sich

noch nicht in eigener Entscheidung gegen Gott aufgelehnt haben und darin von den erwachsenen Sündern unterschieden sind, vermögen sie doch nicht, sich in ihrem Heranwachsen in eigener Entscheidung von der Herrschaft der Sünde zu befreien. „Was aus dem Fleisch geboren wird, ist Fleisch" (Joh. 3, 6; vgl. V. 3 ff.). Nicht durch die fleischliche Geburt, sondern allein durch die Wiedergeburt erlangt der Mensch das Reich Gottes.

3. Indem die Kirche Kinder tauft, erkennt sie den geoffenbarten Heilswillen Gottes an, daß alle Menschen durch Jesus Christus und die Kraft des Heiligen Geistes gerettet werden. Daß dieser Heilswille sich auch auf die Kinder erstreckt, erkennt sie aus dem Kinderevangelium (Mark. 10, 13–16 u. Par.). Wenngleich darin nicht von einer Taufe der Kinder die Rede ist, hat hier doch Jesus den herzugebrachten Kindern durch seine Segnung an eben derselben Gottesherrschaft Anteil gegeben, an der Gott seit Jesu Erhöhung durch die Taufe Anteil gibt.

4. Die Kirche tauft Kinder in dem Glauben, daß Gott sie durch die Taufe Jesus Christus, dem für die Welt Gekreuzigten und Auferstandenen, als dem Herrn übereignet. Sie glaubt, daß Gott durch die Taufe das ganze weitere Leben des Kindes rettend umgreift, indem er es in Christi Tod hineingibt, um es seines Auferstehungslebens teilhaftig werden zu lassen.

5. Die Kirche tauft Kinder in dem Glauben, daß Gott ihnen durch die Taufe den Heiligen Geist gibt, der in alle Wahrheit leitet – die Erstlingsgabe des Heiligen Geistes, die das Unterpfand für weiteres Geisteswirken ist. Der Beginn des Geisteswirkens am Menschen ist nicht an die Voraussetzung menschlichen Erkennens und Bekennens gebunden, wohl aber ist der Heilige Geist die Gabe, durch die allein der Mensch zur Glaubenserkenntnis und zum Christusbekenntnis erweckt werden kann.

6. Die Kirche tauft die Kinder in dem Glauben, daß Gott sie durch die Taufe zu Gliedern der Kirche, des Leibes Christi, des prophetischen, priesterlichen und königlichen Gottesvolkes macht. Wenngleich die kleinen Kinder noch nicht den Kampf des Glaubens kämpfen, das Christuszeugnis vor der Welt ablegen und in Fürbitte für die Welt eintreten können, sind sie doch Zeugen des himmlischen Vaters in ihrer unverhüllten Bedürftigkeit und in ihrem unverstellten Angewiesensein auf den, von dem sie das Leben empfingen. In diesem Sinn hat Jesus seinen Jüngern die Kinder als Vorbild hingestellt: „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in die Himmelsherrschaft eingehen" (Matth. 18, 3).

7. Indem die Kirche Kinder tauft, vertraut sie darauf, daß die Gebete, mit denen die Kinder zur Taufe herzugebracht werden und von denen ihr Heranwachsen umgeben sein wird, von Gott erhört werden. Es gibt Gebete um irdische Gaben, die nur unter dem Vorbehalt ausgesprochen werden können: „Nicht mein,

sondern Dein Wille geschehe." Ganz unzweifelhaft aber ist es der Wille Gottes, seinen Heiligen Geist zu geben, wo auch immer darum gebetet wird. So dürfen der Täufer, die Eltern und Paten mitsamt der Gemeinde im Vertrauen auf die Erhörung Gott darum bitten, daß er den Täufling zum Glauben erwecke.

8. Indem die Kirche Kinder tauft, vertraut sie darauf, daß Gott sich durch das Evangelium, mit dem sie den Lebensweg der getauften Kinder begleiten wird, als mächtig erweisen wird. Ist doch das Evangelium göttliches Tatwort, Gotteskraft, und das Herrenmahl Gemeinschaft des Leibes und des Blutes Jesu Christi. Die Kirche darf im Hinblick auf die in ihrer Mitte aufwachsenden Kinder darauf vertrauen, daß Christus sich an ihnen durch Zuspruch, Mahnung und Unterweisung sowie durch Absolution, Herrenmahl und Segnung als Herr und Retter erweisen wird.

9. Indem die Kirche Kinder tauft, anerkennt sie, daß nicht nur die Rettung des Glaubenden, sondern auch die Entstehung und die Erhaltung des Glaubens Gottestat ist, die er durch das Evangelium und die Sakramente in der Kraft des Heiligen Geistes vollbringt. Alles Ringen des Menschen um den Glauben und alles Sichentscheiden für den Glauben ist umschlossen von dem menschlicherseits ganz unbegründeten Heilshandeln Gottes durch den Heiligen Geist. Nicht nur die im Glauben empfangene Rettung, sondern auch das glaubende Empfangen ist Gnadengabe.

10. Indem die Kirche Kinder tauft, anerkennt sie, daß Glaube und Taufe zusammengehören. Sie tauft die Kinder, die in ihrer Mitte aufwachsen werden, in dem Glauben an das Heilshandeln Gottes, der sie durch die Taufe Jesus Christus, dem Grund des Glaubens, und dem Heiligen Geist, der Kraft des Glaubens, übereignet und durch das Evangelium weiterhin zum Glauben ruft und im Glauben stärkt. So tauft die Kirche im Glauben hinein in den Glauben.

11. Indem die Kirche Kinder tauft, weiß sie die zeitliche Reihenfolge von Glauben und Taufe durch Gottes eschatologisches Handeln relativiert. Denn in der Taufe umgreift Gott das ganze vergangene und noch ausstehende Leben des Täuflings. Die zeitliche Folge der Ereignisse des Lebensablaufs ist in der Taufe eschatologisch außer Kraft gesetzt: der Getaufte hat seinen noch ausstehenden Tod in Christo schon hinter sich, und das Leben des vom Tode Auferstandenen ist ihm schon erschlossen. In dieser eschatologischen Umklammerung verblaßt die Frage, ob der Glaube des Täuflings der Taufe zeitlich vorausgeht, und die zeitliche Reihenfolge von Glaube und Taufe kann nicht zur Norm der Gültigkeit der Taufe gemacht werden. Wohl aber ist entscheidend der den Lebenslauf umklammernde Zusammenhang von Glaube und Taufe: Wer nicht glaubt, wird trotz empfangener Taufe der Rettung nicht teilhaftig. Weil Glaube und Taufe zusammengehören, tauft die Kirche nur solche Kinder, die unter dem Zeugnis des Glaubens aufwachsen werden.

12. So ist die Kirche, wenn sie die in ihrer Mitte geborenen und aufwachsenden Kinder tauft, gewiß, im Gehorsam des Glaubens gegenüber dem Auftrag ihres Herrn zu handeln, der sie gesandt hat, alle Völker zu Jüngern zu machen, indem sie sie tauft und lehrt (Matth. 28, 19 f.). Indem sie Kinder tauft, bevor sie selbst Christus erkennen und bekennen können, übergeht sie nicht deren Glaubensentscheidung, sondern hilft ihnen, zum Ja des Glaubens zu kommen. Sie vergewaltigt nicht ihre Freiheit, sondern hilft ihnen zur Freiheit des Glaubens. So handelt die Kirche als die Mutter der Glaubenden und bekennt durch keine andere Handlung so unüberhörbar, daß Gott allein den Menschen rettet. Denn durch die Kindertaufe wird der Mensch ganz ohne eigenes Zutun hineingenommen in die Gottesherrschaft. Wie die Auferweckung der Toten ohne Zutun der Toten geschieht, so auch die Neuschöpfung des der Sünde und dem Tod verfallenen Menschen durch die Taufe. Durch keine andere Handlung bekennt die Kirche so deutlich, daß sie von den Verheißungen lebt, die Gott der Verkündigung, den Sakramenten und dem Gebet gegeben hat. Denn ohne voraus zu wissen, wie der Täufling sich einst entscheiden wird, vertraut sie darauf, daß Gott ihr Zeugnis und ihr Gebet nicht fruchtlos bleiben läßt an diesem Kind.

II.

Mit der dogmatischen Begründung der Kindertaufe ist freilich noch nicht die Frage beantwortet, ob diejenige Praxis der Kindertaufe berechtigt ist, wie sie heute in den äußerlich noch vorhandenen, aber innerlich weithin ausgehöhlten Staats- und Volkskirchen üblich ist. Es gibt sowohl in Gebieten der Reformationskirchen wie auch in solchen der römischen und der orthodoxen Kirche große Massen von Getauften, die den Gottesdiensten fernbleiben, dem Gebet entfremdet sind und sich nicht darauf ansprechen lassen, daß sie durch die Taufe in Christi Tod hineingegeben worden sind, damit sie in einem neuen Leben wandeln. Trotzdem begehren sie die Taufe ihrer Kinder. Sie sind nicht willens, mit ihren Kindern zu beten, sie in die Bibel einzuführen und sie zum Gottesdienst zu begleiten. Sie wählen auch die Paten nicht unter dem Gesichtspunkt aus, daß diese als fürbittende Zeugen die Kinder geleiten. Sie begehren die Taufe ihrer Kinder, weil die Kindertaufe Sitte ist, und verbinden mit der Befolgung dieser Sitte ein mannigfach depraviertes Taufverständnis. Teils verstehen sie die Taufe als eine Art Initiationsakt, nämlich als Aufnahme in die Gesellschaft, teils als Zugang zu einer moralischen Erziehungshilfe, die die Kirche durch ihre Unterweisung gewährt, teils als ein zu nichts verpflichtendes Angebot göttlicher Hilfe, teils bringen sie die Kinder zur Taufe in der ungeklärten magischen Erwartung eines wirksamen Schutzes, den sie dem Kind nicht vorenthalten möchten usw. So wird das Versprechen, die getauften Kinder christlich zu erziehen, ohne ernsthafte Absicht gegeben. Es beschränkt sich faktisch auf die Entsendung der Kinder

in die kirchliche Unterweisung. Aber die Kinder wachsen in der Familie in einer geistigen Umwelt auf, der das Wort der Kirche als Fremdling begegnet.

Was soll die Kirche in dieser Situation tun?

Auch in diesen zahlreichen Fällen vollziehen die genannten Kirchen in der Regel die Taufe. Sie tun es auch dann, wenn innerhalb der großen Massen der Getauften die Schar der Glaubenden, die sich zum Gottesdienst halten und sich durch Wort und Sakrament beschenken und leiten lassen, so klein geworden ist, daß sie nicht all die heranwachsenden Getauften zu umfassen und geistlich zu tragen vermag. Zugleich ist die Zahl der Pfarrer im Vergleich zur Zahl der Getauften so gering, daß nicht jedem Getauften und seiner Familie mit der Sorgfalt nachgegangen werden kann, die notwendig wäre. So vermögen die Pfarrer und ihre Gemeinden den Massen der Getauften die Kirche nicht als den sie alle umgebenden Lebensraum erkennbar zu machen. Daß die Kirchen trotzdem an der Praxis der Kindertaufe festhalten, hat verschiedene Gründe. Teils verschließt man die Augen vor der kirchlichen Wirklichkeit und sucht die Idee der Volkskirche durch die Zahl der Getauften festzuhalten. Teils sieht man in der Taufe ein Band, das die der Kirche Entfremdeten noch mit der Kirche verbindet. Vor allem aber erwartet man von der Taufe, daß Gott durch sie an dem Menschen handelt, auch wenn die Motive, aus denen die Taufe begehrt wird, dem Wesen der Taufe fremd sind, und hofft, daß später durch die kirchliche Unterweisung trotz aller Hindernisse das in der Taufe Begonnene bewußt gemacht und zur Bejahung gebracht wird.

In dieser heute weitverbreiteten Situation fallen nun Taufe und Glaube erschreckend auseinander. Auch wenn die Taufe im Glauben gespendet wird, wird sie doch nicht im Glauben begehrt und im Glauben empfangen. Die das Kind bei der Taufe und beim Heranwachsen mit Fürbitte und Zeugnis unmittelbar umgebende Gemeinschaft der Gläubigen fällt weithin faktisch aus. Das Hineinwachsen des Kindes in den Glauben und in das gottesdienstliche Leben ist von Hause aus gestört. Die Unterweisung der Kirche vermag solche Schäden nur schwer, meist gar nicht zu beheben, und die Beispiele, daß manche Kinder gerade aus unkirchlichen Häusern lebendige Zeugen des Christusglaubens geworden sind, dürfen nicht den Blick für die Regel trüben und können auch nicht als Beweis für die Richtigkeit dieser Praxis der Kindertaufe geltend gemacht werden. Denn die Taufe wird hier nicht nur vom Glauben derer, die sie begehren, sondern auch von dem göttlichen Heilshandeln abgetrennt, das durch Wort und Sakrament das Ganze des menschlichen Lebens begleiten und umgreifen will. Wie aber wird an einer so aus ihrem Zusammenhang herausgelösten Taufhandlung und an den Massen der Getauften, für die die Taufe bedeutungslos geworden ist, erkennbar, daß die Taufe „das Band der Wiedergeburt und der Erneuerung durch den Heiligen Geist" (Tit. 3, 4) ist?

Das Problem kann nicht dadurch gelöst werden, daß die Kirchen beharrlich fortfahren, das Taufbegehren all derer zu erfüllen, die gleich auch aus welchen Motiven und mit welchen Vorsätzen ihre Kinder zur Taufe bringen. Diese Motive und Vorsätze müssen in viel höherem Maße ernst genommen werden als dies im allgemeinen üblich ist. Wenn die Kirche die in mannigfacher Weise depravierten Erwartungen, mit denen die Eltern ihre Kinder zur Taufe bringen, duldet oder gar begrüßt, wenn sie z. B. die magischen Erwartungen eines Schutzes als Erwartung göttlichen Heilshandelns interpretiert, dann macht sie sich zum Bundesgenossen jener Depravierung. Wenn die Kirche sich in ihrer Taufverkündigung gar solchen depravierten Erwartungen anpaßt und die Taufe nur als Angebot oder auch nur als Dank, aber nicht als Hineingabe in Christi Tod und als Übereignung an seine Herrschaft verkündigt, verrät sie die Taufe, deren Vollzug ihr aufgetragen ist. Es kann nicht die Aufgabe der Kirche sein, jedes Kind von Getauften zu taufen.

Das hier bestehende Problem kann aber auch nicht dadurch gelöst werden, daß die Kirche auf die Kindertaufe grundsätzlich verzichtet. Die praktischen Schwierigkeiten, die ein solcher Bruch mit der Tradition mit sich bringen würde, mögen hier auf sich beruhen. Sie können inmitten einer sich tiefgreifend verändernden Situation der Kirche in der heutigen Welt nicht ausschlaggebend sein. Der entscheidende Einwand aber ist der, daß durch die grundsätzliche Ablehnung der Kindertaufe das Verständnis der Taufe als Gottes Heilstat und das Verhältnis von Taufe, Glaube und Kirche verdunkelt würde. Wo auch immer eine grundsätzliche Abschaffung der Kindertaufe angestrebt worden ist, oder wo sich gar Gemeinschaften konstituiert haben, die die Kindertaufe als ungültig behandeln und nochmals taufen, sind mehr oder weniger tiefgreifende Abschwächungen oder gar Verkehrungen des neutestamentlichen Taufverständnisses eingetreten. Da die Kindertaufe grundsätzlich berechtigt ist, kann der Mißbrauch der Kindertaufe nicht dadurch beseitigt werden, daß die Kirche den an Christus glaubenden Eltern das Taufbegehren abschlägt und ihre Kinder der in der Taufe geschehenden Heilstat Gottes entzieht. So ist es auch keine Bezeugung dieser Heilstat, wenn Christen meinen, ihre Kinder nicht taufen lassen zu sollen, um ein Zeichen gegen den Mißbrauch der Kindertaufe aufzurichten.

Durch die beiden vorangegangenen Negationen sind zwar Grenzen aufgezeigt, innerhalb derer die Lösung des Problems der Praxis der Kindertaufe zu suchen ist. Aber das Problem selbst ist damit noch nicht gelöst. Vielmehr scheint nun der Weg gewiesen zu einer kasuistischen Prüfung der Eltern und Paten, die ein Kind zur Taufe bringen wollen, zu einer Prüfung ihres Glaubens, ihrer Teilnahme an den Gottesdiensten, ihres Taufverständnisses etc. Auf Grund dieser Prüfung wäre dann dem Taufbegehren stattzugeben oder es abzulehnen. Daß dieses Vorgehen große andere Gefahren heraufbeschwört, ist deutlich. Wie kann

der Glaube der Taufbewerber mit Sicherheit festgestellt werden? Gibt es nicht Unglauben auch bei solchen, die am Gottesdienst regelmäßig teilnehmen, das Credo mitsprechen und über die kirchliche Tauflehre richtige Auskunft geben können? Gibt es nicht umgekehrt auch außerhalb der Reihen derer, die sich für gute Christen halten, Glauben, nämlich den Schrei: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben"? Dies sind Fragen, die an die Befürworter und an die Gegner der Kindertaufe in gleicher Weise zu stellen sind. Ihnen können auch die baptistischen Gemeinschaften nicht entgehen. Die Problematik der „Glaubenstaufe" wird dort bei den herangewachsenen Kindern späterer Generationen ebenfalls deutlich. Darf die Kirche je vergessen, daß nach der Überlieferung der Evangelien Jesus am Kreuz von allen Jüngern verlassen wurde und daß der eine Schächer am Kreuz und der heidnische Hauptmann als erste die Hoheit des Gekreuzigten bekannten? Wollte die Kirche es unternehmen, die Grenze zwischen Glauben und Unglauben richterlich festzustellen und hiervon die Spendung der Taufe abhängig zu machen, so würde sie mit ihrer Taufpraxis den Menschen nicht als Kirche des Evangeliums, sondern als Anwalt des Gesetzes begegnen, ja, sie würde das Gericht vorwegnehmen, das Gott sich selbst vorbehalten hat.

Der Einsatz zur Behebung der Mißstände, die mit der Praxis der Kindertaufe weithin verbunden sind, muß vielmehr beim Evangelium vorgenommen werden, nämlich bei der verkündigenden und belehrenden Erinnerung derer, die die Taufe für ihr Kind begehren, an die Heilstat, die Gott an ihnen in der Taufe vollbracht hat. Diese Heilstat ist ihnen ohne Abschwächung und ohne Anpassung an ihr depraviertes Vorverständnis in aller Anstößigkeit als Hineingabe in Jesu Tod, als Unterstellung unter Christi Herrschaft, als Hineingabe in den Machtbereich des Heiligen Geistes darzulegen. Sie sind daraufhin anzureden, daß Gott ihnen durch die Taufe eine neue Möglichkeit menschlichen Existierens erschlossen hat. Die fragwürdig gewordene Sitte der allgemeinen Kindertaufe muß durch die anstößige und befreiende Botschaft von Gottes Heilstat durchbrochen werden, und diejenigen, die die Taufe begehren, müssen durch diese Botschaft in aller Klarheit vor die Entscheidung gestellt werden, ob sie diese Taufe für ihre Kinder begehren, d. h. ob sie wünschen, daß das Kind in Christi Tod hineingegeben und damit ihrer Selbstverfügung entnommen wird, damit es unter der Herrschaft dessen lebe, der den Anspruch erhebt, von Eltern, Paten und Kindern gemeinsam als der Herr anerkannt zu werden. Nur dadurch, daß ihnen das Evangelium verkündigt wird, ist die Einschränkung des Mißbrauchs zu erwarten, der in der Praxis der Kindertaufe weithin eingetreten ist. Die Verkündigung der Heilstat Gottes durch die Taufe muß so eindeutig und klar geschehen, daß unter den Getauften selbst die Frage aufbricht, ob sie ihr Kind zur Taufe hinzubringen wollen. Ist die Kindertaufe zu einer bloßen, inhaltlich entleerten Sitte geworden, so ist sie durch die Klarheit der Botschaft und durch die Herausforderung der verantwort-

lichen Entscheidung gegenüber dieser Botschaft und damit gegenüber dem ihnen einst widerfahrenen und nun ihren Kindern angebotenen Heil in Frage zu stellen.

Das bedeutet praktisch, daß dem Taufgespräch mit den Eltern und Paten ein unvergleichlich höheres Gewicht gegeben werden muß, als dies im allgemeinen der Fall ist. Es darf sich nicht auf die Feststellung der Konfessionszugehörigkeit und die Absprache von Ort und Zeit der Taufe, auch nicht nur auf den Vollzug des Ritus beschränken, sondern es muß das Heilshandeln Gottes, das an den Eltern und Paten geschehen ist und an dem Kind geschehen wird, zum Gegenstand haben. Die Eltern und Paten müssen auf die Motive und Vorstellungen ihres Begehrens hin befragt und auf Grund des Gesprächs nochmals vor die Entscheidung gestellt werden, ob sie wünschen, daß ihr Kind die christliche Taufe empfängt.

Den Eltern, die ihre Kinder nicht zur Taufe anmelden oder die auf Grund des Taufgesprächs von ihrer Absicht abstehen, sollte die Kirche die Taufe nicht aufdrängen. Sie sollte ihnen und ihren Kindern auf andere Weise nachgehen und darauf warten, bis sie im Glauben die Taufe begehren. Eltern und Paten, die trotz der ausdrücklichen Ablehnung des christlichen Glaubens und trotz der Verweigerung einer Zusage christlicher Kindererziehung, auch nach einer klaren Taufbelehrung, an ihrem Taufbegehren festhalten, sollte die Taufe ihrer Kinder verweigert werden. Auch darf die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß die Kindertaufe in einer toten Gemeinde, in der der Gottesdienst nicht mehr besucht wird, für einige Zeit ausgesetzt wird, bis daß ein neues Verlangen nach dem Evangelium aufgebrochen ist.

Die Kirchen werden sich bewußt darauf einstellen müssen, daß mehr und mehr neben die Kindertaufen wieder die Erwachsenentaufen treten und daß nach der Auflösung der Staats- und Volkskirchen wieder das Nebeneinander der Taufe von Erwachsenen, die in eigener Glaubensentscheidung die Taufe begehren, und die Taufe von Kindern, die auf Grund der Glaubensentscheidung der Eltern zur Taufe hergebracht werden, selbstverständlich wird, wie es in der alten Kirche vor der Einführung des Staatskirchenrechts üblich gewesen ist.

Das Problem der Praxis der Kindertaufe ist somit letztlich kein dogmatisches Problem, sondern das Problem des Zustandes der Kirche. Es geht um die Frage nach den christlichen Familien und nach den lebendigen Gemeinden, die die in ihrer Mitte geborenen Kinder im Glauben umfangen und durch Gebet und Zeugnis geleiten und tragen. Es geht um den Mut der Kirchenleitungen und Pfarrer, durch kompromißlose Radikalität der Verkündigung der göttlichen Heilstat und des durch diese Heilstat erschlossenen und gebotenen neuen Lebens die Menschen in die Entscheidung zu stellen und gerade so zum Glauben zu rufen, ohne den die Frucht der Taufe nicht zuteil wird.

Einzigartigkeit und Eigenart

Erwägungen zur Frage der „einheimischen" Theologie

VON HANS-WERNER GENSICHEN

I.

Es dürfte im Sinne des Jubilars Hanns Lilje sein, ein Thema wie dies nicht gleich mit der Dürre abstrakter Überlegung, sondern mit der lebendigen Wirklichkeit einer gemeinsamen Erinnerung einzuführen. Anfang 1956, mitten im Getriebe des 250jährigen Jubiläums der ersten lutherischen Indien-Mission in Tranquebar, nahm sich der Gast aus Übersee die Zeit, einer Gruppe junger indischer Theologen, die soeben ihre Ausbildung abgeschlossen hatten, ein Wort mit auf den Weg zu geben, das gewiß keiner von ihnen vergessen hat. Hanns Lilje hat später die Szene auf dem Flachdach des alten Missionshauses, unter dem südindischen Abendhimmel, eindrucksvoll beschrieben[1], und man kann dabei auch das nachlesen, womit er, der Fremde, dem Sinne nach in dieser besonderen Stunde genau in die Situation der indischen Ordinanden hineinzusprechen wußte: Ihre Aufgabe sei es fortan, die Einzigartigkeit der Evangeliumsbotschaft auch in der Eigenart ihrer Situation lebendig werden zu lassen.

Damit ist nichts Geringeres als das Generalthema dessen bezeichnet, was man gewöhnlich unter dem Stichwort „einheimische" Theologie zusammenfaßt. Sowohl im Westen als auch in den jungen Kirchen selbst ist dies Thema seither in immer neuen Variationen abgehandelt worden. Wer es heute aufgreift, kann bereits mit einigen Gegebenheiten rechnen, hinter die man nicht mehr zurückzugehen braucht:

1. Niemand, zumal keine westliche Instanz, hat heute noch darüber zu befinden, ob es so etwas wie „einheimische" Theologie geben solle oder nicht. Es gibt sie, sie ist da mindestens in dem Sinne, daß allenthalben in den nichtwestlichen Kirchen nichtwestliche Theologen den christlichen Glauben, die christliche Existenz auf ihre spezifisch eigene Weise theologisch reflektieren. Falls die junge Kirche je in einem vortheologischen Stadium gelebt hat, in dem ein theologischer Minimalbedarf ausschließlich durch selektive, dosierte Importe vom Westen gedeckt wurde, so ist diese Zeit heute jedenfalls vorbei.

2. Hanns Lilje hatte von jenen indischen Ordinationskandidaten den Eindruck, daß sie „mit mancherlei abendländischer Gelehrsamkeit angefüllt" waren[2]. Darin liegt, von der Besonderheit jener Situation abgesehen, ein Hinweis auf die durch-

weg auch von den Theologen der jungen Kirchen zugestandene Tatsache, daß „einheimische" Theologie offenbar nicht gänzlich ohne Bezug auf westliches theologisches Erbe, also sozusagen „aus einem Vakuum heraus", entwickelt werden könne[3]. Wie allerdings die Relation zwischen „abendländischer Gelehrsamkeit" und „einheimischer" Theologie zu bestimmen sei, ist eine der offenen Fragen, die das Gespräch nach wie vor in Bewegung halten.

3. Die wirklich eigenständigen Denkansätze „einheimischer" Theologie stehen durchweg in interkonfessionellem Kontext. Das beginnt bereits bei der theologischen Ausbildung. Nicht zuletzt die Erfahrungen der auf diesem Gebiet tätigen ökumenischen Organisationen, vor allem des Theological Education Fund, haben immer wieder gezeigt, daß die Ausbildung immer dort theologisch lebendig wird, wo sich verschiedene konfessionelle Traditionen füreinander öffnen, und wo man den theologischen Nachwuchs an dieser Offenheit teilhaben läßt. Auch sonst besteht eine deutlich erkennbare Beziehung zwischen der theologischen Mündigkeit junger Kirchen und ihrer Bereitschaft, sich nicht nur an den konfessionsverwandten Mutterkirchen des Westens, sondern zunehmend auch an konfessionsverschiedenen Nachbarkirchen im eigenen Bereich zu orientieren.

4. Alle Versuche, das Besondere der „einheimischen" Theologie in statisch-ontologischen Kategorien zu fassen, bleiben hinter der dynamisch bewegten Wirklichkeit zurück. Es handelt sich offenbar nicht so sehr um die Projektion fest vorgegebener Inhalte auf einen anderen Denkhorizont, sondern um eine von Grund auf neue Bemühung der Selbstauslegung des Glaubens in einer bestimmten geistigen Situation; nicht so sehr um Versuche, überkommene theologische Formeln und Sinngehalte unter neuen Bedingungen durchzuhalten, sondern eher um eine Einübung dessen, was Luther in anderem Zusammenhang mit dem Satz „Tota nostra operatio confessio est" umschrieben hat[4] — das Bemühen, den Glauben auch im nichtwestlichen Kontext zum reflektierten geschichtlichen Selbstbewußtsein kommen zu lassen, und zwar ausdrücklich mit dem Risiko, daß die konkrete Endgestalt dieses Bemühens vorher nicht abzusehen ist. „Einheimische" Theologie wird also immer theologia viatorum im strengen Sinn des Begriffs sein müssen.

5. „Einheimische" Theologie in den jungen Kirchen tut damit nichts anderes, als was alle Theologie von jeher getan hat und tut, sofern sie sich als eine besonders nachdrückliche Weise des Verstehens im Glauben begreift und deswegen auch das im Glauben zu Verstehende zum jeweiligen Welt- und Selbstverständnis des Menschen in Relation setzt. Das „Einheimisch"-sein ist also nicht ein Akzidens, das von der Substanz gelöst und sozusagen für sich allein betrachtet werden könnte, wenngleich es oft genug so verstanden wird und die „einheimische" Theologie dann als eine Art Naturschutzpark für allerlei exotische Sondergebilde erscheint — ein fatales Mißverständnis, mit dem übrigens auch die

Mission ständig zu rechnen hat. Die rechte Ordnung der Dinge läßt sich mit dem Wort eines japanischen Theologen andeuten, das auf die „einheimische" christliche Kunst bezogen ist: Indigenous Christian art must be art before it can be called indigenous[5]. „Einheimische" Theologie, theologia in loco, würde sich demgemäß ebenfalls nicht primär durch das in-loco-Sein als solche ausweisen, sondern dadurch, daß sie Theologie ist. Erst dann kann sinnvoll weitergefragt werden: Welchen Stellenwert hat das in-loco-Sein im Gesamtgefüge der theologia in loco? Welcher Art sind die Bedingungen der Möglichkeit einer „einheimischen" Theologie, und wo liegen ihre Grenzen?

Schon die Überfülle des verfügbaren Materials — man denke nur an die bisher kaum ausgewerteten Predigten — müßte es verbieten, diese Frage nur deskriptiv-pragmatisch zu behandeln, so nützlich und lehrreich es auch wäre, das, was heute als „einheimische" Theologie in den jungen Kirchen faktisch begegnet, einer umfassenden Bestandsaufnahme zu unterziehen. Andererseits kann es nicht genügen, sich mit der Definition kritischer Maßstäbe zu bescheiden, weil man damit Gefahr liefe, die Möglichkeiten und Grenzen „einheimischer" Theologie vorgefaßten Normen zu unterwerfen, die man doch nur dem eigenen theologischen Verstehenshorizont zu entnehmen vermöchte. Es sollte deshalb in allen weiteren Erörterungen sowohl pragmatisch als auch kritisch verfahren werden, d. h. einerseits mit ständigem Bezug auf die Wirklichkeit „einheimischer" Theologie in den jungen Kirchen, andererseits unter ständigem kritischen Rückgriff auf jenes Verstehen aus Glauben und im Glauben, das alle Theologie erst zu dem macht, was sie sein soll. Nur so wird man beiden Seiten der Sache gerecht werden können: der Einzigartigkeit der Selbstoffenbarung Gottes in Christus, um deren Verstehen es auch der „einheimischen" Theologie zu tun sein muß, und der aus den sich wandelnden geschichtlichen Bezügen resultierenden Eigenart, die der „einheimischen" Theologie ihren unabgeschlossenen und pluralen Charakter verleiht.

Im folgenden beschränken wir uns auf Anmerkungen zu drei Aspekten des Themas, die, wenngleich keineswegs die einzig relevanten, heute besonders aktuell sein und einer fruchtbaren Fortführung der Diskussion dienen dürften: die Fragen nach dem geschichtlichen Ort, nach den Kriterien und nach der Funktion „einheimischer" Theologie.

II.

Wenn es richtig ist, daß auch die Theologie an den großen Bewegungsabläufen der Geistes- und Kirchengeschichte teilhat, daß es also auch für sie je und dann spezifische καιροί gibt — die genutzt oder verfehlt werden können —, lassen sich für die Frage der „einheimischen" Theologie zwei bedeutende historische „Kehren" verzeichnen, die eine zu Beginn der Neuzeit, die andere in der Gegenwart.

War die Mission des Mittelalters noch von der als selbstverständlich akzeptierten christlich-abendländischen Kultursynthese getragen, so kamen im Zeitalter der Entdeckungen erstmals πάντα τὰ ἔθνη, *alle* Völker als Horizont der Mission in Sicht. Dadurch wurden sowohl die herkömmlichen missionsgeographischen Perspektiven als auch die missionsmethodischen Möglichkeiten in ungeahnter Weise erweitert[6]. Die teilweise auch für heutige Maßstäbe sehr gewagten Versuche etwa der Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts, die Ausrichtung der christlichen Botschaft den besonderen Anforderungen der Begegnung mit asiatischen Kulturen anzupassen, sind in diesem Kontext zu sehen, nicht minder freilich auch der Umstand, daß der Wandel der Situation offenbar nicht von heute auf morgen zu bewältigen war und starken Widerständen begegnete. Dafür legen die jahrhundertelang sich hinziehenden Streitigkeiten um die jesuitischen Experimente ebenso Zeugnis ab wie die Tatsache, daß das alte, aus der abendländischen Kultursynthese gewonnene Missionsmotiv noch lange und kräftig weiterwirkte, bis hinein in das protestantische Missionserwachen des frühen 19. Jahrhunderts. Wie wäre es sonst zu erklären, daß so verschiedene Geister wie Louis Harms, David Livingstone und Wilhelm Löhe das Leitbild der mittelalterlichen Mönchsmission mit seiner Verbindung von Christianisierung und Kolonisierung bewußt zu erneuern versuchten[7], während man anderwärts schon die bodenständige, eigenwüchsige Volkskirche zum Missionsziel erhoben hatte, in der, nach Karl Grauls Vorstellung, die einheimische Kultur und Geistesart durch das Evangelium „erhalten, verklärt und veredelt" werden sollte?[8] Auch hier, wie in der alten jesuitischen Indien- und China-Mission, war man freilich noch weit davon entfernt, nun auch konsequent den Weg zu einer eigenwüchsigen „einheimischen" Theologie freizugeben. Dem standen vor allem pädagogische Rücksichten entgegen: Es erschien als schlechterdings undenkbar, daß die einheimische Kirche einen solchen Weg ohne die ständige begleitende Kontrolle der westlichen Mission würde gehen können. Als dann um die Wende zum 20. Jahrhundert der Anglikaner Roland Allen seine warnende Stimme erhob, war es zu spät[9]; denn nun trat nur zu häufig das ein, was er hatte verhindern wollen — daß nämlich die Dynamik der werdenden eigenständigen Theologie der jungen Kirchen, gleichsam „aufgestaut" durch die gutgemeinten Kontrollmechanismen der Mission, sich eine Bahn brach, die von den Normen und Grenzen der abendländischen Überlieferungen beängstigend weit entfernt zu sein schien. Man kann durchaus nicht sagen, daß bei den Sprechern dieser Bewegung blinde Xenophobie das Wort führte. Der Nigerianer Bolaji Idowu, der sich leidenschaftlich gegen die „fertig aus Übersee importierte Theologie" wehrt, will doch nicht, daß „jede Spur von ‚Fremdheit', die der Kirche anhaftet, radikal beseitigt" würde, und er weiß sich westlicher Theologie in vieler Hinsicht verpflichtet[10]. Gleichwohl ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß theologischer Europäis-

mus in der Mission eine strukturell gleichartige Reaktion auf der Seite der jungen Kirchen und ihrer Theologen erzeugt, die dann ebenso steril bliebe, wie es die bloße Imitation westlicher Theologie sein muß. Der universale Impuls, den die große Wende am Beginn der Neuzeit freisetzte, wartet augenscheinlich noch auf eine Erfüllung, die *allem* theologischen Provinzialismus ein Ende setzt. Der wahre Kairos „einheimischer" Theologie wäre erst dann gekommen, wenn jene alten Fronten vollends aufgebrochen würden.

Der Inder M. M. Thomas hat sich kürzlich darüber beklagt, daß ein japanischer Theologe sich ständig nur mit westlicher Theologie herumschlage, statt seine Gesprächspartner in Asien zu suchen; er wehrt sich gleichzeitig aber auch dagegen, daß man nun seitens der Mission allzu enthusiastisch nach der „rein asiatischen" Theologie rufe. Zugleich gibt er einen Hinweis zur Überwindung des Dilemmas: „In einer Welt, die so von der Interdependenz beherrscht ist, in einer Zeit, da das Christentum so ökumenisch geworden ist, wäre es nicht nur unrealistisch, sondern vielleicht auch unnötig, etwa die sogenannte ‚rein indische Theologie' zu suchen, zumal schon die Wirklichkeit Asiens heute nicht mehr ‚rein asiatisch' ist"[11]. Hier ist jene zweite historische „Kehre" markiert, die der „einheimischen" Theologie überhaupt erst ihren legitimen geschichtlichen Ort zu geben vermag. Unter spezifisch westlichem Gesichtswinkel ist sie schon seit längerem von Karl Rahner hellsichtig diagnostiziert worden: Das Abendland ist im Begriff, „sich aufzuheben in den Daseinsraum der Weltkirche"[12]. Die Existenz in sich abgeschlossener christlicher Kulturräume — westlicher oder nichtwestlicher Prägung — wird damit zum Anachronismus, vielleicht freilich auch die Hoffnung, daß sich eine werdende universale Menschheitskultur ebenso werde „christianisieren" lassen wie die Partikularkulturen früherer Geschichtsepochen[13].

Man könnte versucht sein, von hier aus Brücken zu schlagen zu den bekannten Bemühungen, für das Christentum im größeren Rahmen der angeblich total säkularisierten „Einen Welt" der Zukunft noch diese oder jene Chance auszurechnen — wenn nur diese Bemühungen nicht allzu oft den Eindruck erweckten, daß es doch noch und wieder einmal der Westen sei, der die Welt von morgen nach seinem Bild zu formen beanspruche. Ob unter diesem Aspekt eine „einheimische" Theologie überhaupt noch etwas zu hoffen hätte, erscheint jedenfalls fraglich. Schon heute begegnet das Angebot der gängigen westlichen Säkularisierungstheologien in Asien und Afrika dem Verdacht, daß hier eben gerade nicht universal, sondern westlich-provinziell gedacht werde. Wer diesem Verdacht Nahrung gibt, sollte wissen, daß er nicht nur nicht einer neuen Zukunft vorarbeitet, sondern wenigstens das Gespräch über „einheimische" Theologie um Jahrzehnte zurückwirft. Der gegenwärtige Kairos „einheimischer" Theologie dürfte vielmehr darin zu sehen sein, daß heute erstmals, und doch wohl auch ein für allemal, jener Prozeß einer Transzendierung der Kulturräume Wirklichkeit

geworden ist — nicht im Sinne einer öden Nivellierung geschichtlicher und kultureller Besonderheiten, wohl aber in einem bewußten Übersteigen der je eigenen Grenzen, das sowohl den Export bzw. Import einer westlich-christlichen Kulturssynthese als auch den Rückgriff auf einen nichtwestlichen Provinzialismus obsolet macht[14]. Legitime Partikularität in der Theologie, also auch legitime „einheimische" Theologie, kann es nur noch im Welthorizont geben, und das heißt, mit den Worten des indischen Theologen P. D. Devanandan, im Horizont der Fleischwerdung des Wortes als „Gottes allumfassender Invasion des Menschlichen", die aller Welt, allen geschichtlichen Situationen gleichermaßen gilt[15]; oder, um eine der Kategorien des Japaners Kazo Kitamori aufzunehmen, im Horizont der irreversiblen „Evangeliumsgeschichte", deren Bezüge sich heute auf die ganze Welt erstrecken und keine geographische und zeitliche Einschränkung mehr dulden[16].

III.

Die allgemeine Ortsbestimmung „einheimischer" Theologie kann die Frage nach den Kriterien weder beantworten noch überflüssig machen; denn auch da, wo die erstere unumstritten wäre, kann es immer noch den Konflikt geben, der — wenn man einmal Begriffe aus der gegenwärtigen Debatte um die christliche Ethik übernehmen darf — mit den Extremen von „normativer Strukturtheologie" einerseits und „Situationstheologie" oder „Theologie im Kontext"[17] andererseits zu kennzeichnen wäre. Wie weit kann und darf die Theologie sich auf die Eigenart der Situation einlassen, ohne die Einzigartigkeit ihres Grundes und Gegenstandes aufs Spiel zu setzen? Was der in Ceylon wirkende indische Theologe D. T. Niles 1967 während eines ökumenischen Gesprächs über den Dialog mit Nichtchristen sagte, wird niemand bestreiten: „Wenn es nicht möglich ist, ganz real in die Hör- und Sichtweite des Menschen Jesus zu kommen, dann hat es keinen Sinn, von der Finalität Jesu Christi zu sprechen" — und daher auch nicht von seiner Einzigartigkeit. Die Frage ist nur, wie eine „einheimische" Theologie den „Menschen Jesus" in ihrer besonderen Situation für sich und andere in Hör- und Sichtweite bekommen kann, ohne der Illusion zu erliegen, man könne die Jesus-Botschaft chemisch rein, unentstellt durch die Wechselfälle der Geschichte, verfügbar haben, oder auch — was in den jungen Kirchen immer eine besonders attraktive Möglichkeit gewesen ist — ohne die ganze schwerfällige Saulsrüstung theologischer Reflexion überhaupt. Das Ergebnis kann dann leicht so aussehen, daß man die „umfassende Wirklichkeit" Jesu im „Freunde-machen" mit anderen Menschen findet und darin auch die Summe christlicher Theologie entdeckt[18], wobei schließlich sowohl die Einzigartigkeit als auch die Eigenart auf der Strecke zu bleiben drohen.

Es ist und bleibt dem 1959 verstorbenen südindischen Laientheologen P. Chenchiah[19] zu danken, daß er die ganze Schärfe des Problems unerbittlich herausgearbeitet hat, ohne Konzessionen an einen biblizistischen Fundamentalismus oder auch an eine so oder so geprägte konfessionelle „Strukturtheologie", dafür allerdings mit eindeutiger Entscheidung für eine radikale „Situationstheologie". Chenchiah wollte ausdrücklich nicht bloß die Zentralbegriffe christlicher Theologie mittels indischer Denkformen für Indien neu auslegen, sondern er erstrebte nichts Geringeres als eine „Umkehrung der abendländischen Reformation", wobei für Indien das „Hindu-Denken" das „Seh-Organ" sein sollte, das, nach Chenchiah, „neue Aspekte Christi und seiner Botschaft offenbart"[20]. Man muß diese Grundintention Chenchias – die heute allerdings gern geflissentlich heruntergespielt wird – ganz wörtlich nehmen, um die Ambivalenz des ganzen Unternehmens zu erkennen: Trotz unablässig wiederholter Beteuerungen, daß er „nichts außer Christus als verpflichtend anerkennen" wolle, kann Chenchiah doch nicht anders, als die Christus-Wahrheit an dem zu messen, was der durch das „Hindu-Denken" bestimmten indischen Situation gemäß ist. Daß in der so entstehenden „einheimischen" Theologie dann das Wort vom Kreuz, von Schuld und Versöhnung, vollends die Kirche nahezu eliminiert ist, kann nicht wundernehmen; denn wenn einmal der Kontext über den Text gesetzt worden ist, ist die Integrität der „einheimischen" Theologie nur noch an den Erfordernissen der Situation zu verifizieren. Das Verfahren wird dadurch nicht überzeugender, daß auch der Kontext dabei ambivalent zu werden droht: Was Chenchiah das „Hindu-Denken" nennt, ist, genau genommen, eine recht willkürliche Kombination verschiedener indischer Denkansätze, die zudem noch durch Anleihen beim westlichen Evolutionismus angereichert wird.

Gibt es einen Mittelweg „einheimischer" Theologie, der diesen Ambivalenzen entgeht, auf dem also *weder* die Botschaft der Situation, der Text dem Kontext zum Opfer gebracht und somit jeder Gewinn an „Einheimisch-sein" mit einem Verlust an Substanz erkauft werden müßte, *noch* aber auch die theologische Aufgabe sich mit dem Tradieren fertig importierter Denkmodelle erschöpfte, deren substantielle Integrität zwar unbezweifelbar wäre, die aber die Einzigartigkeit der Botschaft nicht in der Eigenart des geistigen Idioms des jeweiligen Kontextes zu artikulieren vermöchten? Gibt es Kriterien „einheimischer" Theologie, die beiden Seiten der Sache gerecht werden?

Als instruktives Beispiel bietet sich heute die „Theologie des Schmerzes Gottes" an, die der schon genannte japanische Lutheraner Kazo Kitamori konzipiert hat und deren Entwurf, 1946 erstmals in Japan vorgelegt, 1965 in den USA auf Englisch publiziert, demnächst auch auf Deutsch zugänglich sein wird. Für eine dogmatische Analyse ist hier nicht der Ort[21], wenngleich man dem Werk Kitamoris ohne eine solche umfassende Auseinandersetzung nicht annähernd gerecht

werden kann. Wir müssen uns mit wenigen Hinweisen begnügen, die unsere besondere Fragestellung betreffen.

Es ist zunächst bezeichnend, daß bei Kitamori auf diese Frage gerade nicht besonders reflektiert wird. Der „einheimische" Charakter der Theologie ist für ihn nicht Gegenstand einer ad hoc unternommenen Bemühung, die ihre Relevanz ständig vor außertheologischen Instanzen zu beweisen hätte. Der Normenkonflikt, an dem Chenchiah schließlich scheiterte, tritt darum bei Kitamori gar nicht in Erscheinung. Eine Theologie, deren Mitte das Kreuz Jesu ist als der Ort, an dem die Liebe und der Schmerz Gottes einander durchdringen — wie sollte sie einen kulturellen oder gesellschaftlichen Kontext über den Text des biblischen Zeugnisses setzen, sich also von den Gegebenheiten einer partikularen Situation normieren lassen wollen? „Hier ist nicht Wahrheit für allein eine Gesellschaft, genannt Japan. Es ist Wahrheit, die einer ganzen Welt gilt und in der ganzen Welt annehmbar ist"[22]. Der Primat dieser Wahrheit kann nicht durch Verschiedenheiten von Denkstrukturen eingeschränkt sein. Für Kitamori geht es ausschließlich um eine dieser Wahrheit angemessene Dogmatik, denn „Dogmatik ist die Form des Denkens, die das Problem des Schmerzes in Gott als Grundanliegen behandelt"[23]. Allerdings soll in diesem Rahmen der sachgebundenen und darum wesentlich universalen theologischen Selbstauslegung des Glaubens die partikulare Situation, in der und für die diese Auslegung geschieht, ständig präsent bleiben. Dem wird von Kitamori zunächst durch den schon oben erwähnten Gedanken der „Evangeliumsgeschichte", der Geschichte der Rezeption des Evangeliums, Rechnung getragen. Die Wahrheit vom Schmerz Gottes ist ökumenisch, ist universal relevant und gültig. Aber „diese ökumenische Wahrheit konnte nicht ohne Japan als Instrument erkannt werden", nachdem sie sich der westlichen Christenheit nicht in ihrer ganzen Tiefe erschlossen hatte. „Unsere Aufgabe ist es heute, über die Position der griechisch-römischen Kirchen einen Schritt hinaus zu tun, wobei ihre geschichtliche Stunde anzuerkennen, jedoch die biblische Wahrheit, an der sie vorbeigingen, wiederzuentdecken ist"[24].

Berührt sich diese Diagnose eng mit dem, was oben zum geschichtlichen Ort „einheimischer" Theologie gesagt war, so geht Kitamori in der näheren Bestimmung der „Instrumentalität" japanischen Wesens und Denkens in seiner Theologie ebenso deutlich wie behutsam darüber hinaus. Dabei spielt die Situation im Nachkriegsjapan — es galt, „ein bestimmtes Volk zu trösten und zu stärken"[25] — ebenso ihre Rolle wie die japanische Grundstimmung der „tsurasa", des Leidens, oder auch die buddhistische „Analogie" des Gottes, der um das Leiden des Menschen Leid trägt. Allerdings sind gerade diese Reflexionen über eine spezifisch japanische analogia doloris auch von japanischer Seite nicht unbestritten geblieben[26]. Kitamori selbst hat keinen Zweifel daran gelassen, daß er sie nicht als apriorische Entsprechungen zwischen Kontext und Text, Situation und Bot-

schaft verstanden wissen will, sondern als Interpretationshilfen, die die geschichtliche Lebendigkeit des Glaubens in der je besonderen Situation theologisch zu explizieren vermögen und insofern allerdings über die geistig-kulturelle Partikularität hinaus und durch sie hindurch der Universalität der „ökumenischen Wahrheit" dienen, an der allein alle Theologie sich messen muß.

Mit welchen Kategorien diese Relation von Universalität und Partikularität, Einzigartigkeit und Eigenart sachgemäß zu erfassen wäre, ist noch eine offene Frage. Es liegt zwar nahe, den Spielraum der „einheimischen" Theologie dadurch abzustecken, daß man sie zwischen der Bindung an den einzigartigen, unwandelbaren „Inhalt" und der Freiheit gegenüber der eigenartigen, wandelbaren „Form" der Auslegung ansiedelt oder daß man sie einerseits auf den Glauben als den bleibenden „göttlichen Grund", andererseits auf die Variabilität „menschlicher Vorstellungen" (H. Zahrnt) anweist. Auch dann bliebe noch ein ungelöster Rest – es bliebe die Frage, ob man die Gottesoffenbarung in Christus nicht zu einer allgemeinen Wahrheit reduzierte, wenn man ihren bleibenden Inhalt und ihre wandelbare Form, ihren Geist und ihre Gestalt, ihre Wahrheit und ihre Interpretation schematisch voneinander scheiden wollte[27]. Offenbar läßt sich die Frage nach den Kriterien „einheimischer" Theologie nicht schlüssig beantworten, solange man sich, wie es bisher meist der Fall gewesen ist, vornehmlich im Bereich der aristotelisch-scholastischen Differenzierung von Substanz und Form, Kern und Schale bewegt. Der Gefahr eines statisch-quantitierenden Denkens wird man leichter entgehen, wenn man, zusätzlich zu den Überlegungen über den geschichtlichen Ort und die Kriterien „einheimischer" Theologie, auch die Frage nach ihrer Funktion in Betracht zieht.

IV.

„Einheimische" Theologie hat selbstverständlich an allen Funktionen teil, die der Theologie überhaupt legitimerweise zugeschrieben werden können: der doxologischen und homologischen, der exegetischen und apologetischen[28], nicht zuletzt auch an der kritisch-hermeneutischen Funktion, kraft derer die in der Kirche jeweils geschehende Verkündigung der Überprüfung zu unterziehen ist. Das alles wird aber in der „einheimischen" Theologie der jungen Kirchen gleichsam umgriffen durch die spezifisch missionarische oder kommunikative Funktion. Dies jedenfalls ist das Moment, das auch die verschiedenen Experimente auf dem Gebiet „einheimischer" Theologie, die gewagten und die vorsichtigen, zusammenhält: sie alle wollen ja gewiß nicht dem innerkirchlichen oder innertheologischen Selbstgespräch dienen, sondern der verständlichen christlichen Anrede an eine nichtchristliche Umwelt. Und diese Aufgabe ist, wie es der Inder V. Chakkarai für Indien formuliert hat, nichts Geringeres als das „Wagnis

des Glaubens, ... die Offenbarung Gottes in Jesus Christus inmitten der indischen Umwelt als relevant zu erweisen"[29].

Dabei liegen die vieldiskutierten Aufgaben der „indigenization" (Einheimischmachung) der Verkündigungs- und Ausdrucksmittel nicht im Zentrum, sondern im Vorfeld des eigentlichen theologischen Auftrags. Zwar wird die kritische und überwachende Funktion der Theologie auch auf diesem Gebiet zur Geltung kommen; aber ihr eigentlicher Auftrag dürfte erst dort beginnen, wo es die der christlichen Botschaft selbst innewohnende kommunikative Relevanz für eine bestimmte Situation aufzuweisen gilt. Es kann wichtig und hilfreich sein, daß z. B. den Afrikanern Christus in bildlicher Darstellung nicht mehr als ein Weißer, sondern als ein Schwarzer gezeigt wird oder daß die klassische indische Musik auch für den kirchlichen Gebrauch adaptiert wird. Aber eine solche „indigenization" der Ausdrucksmittel bewirkt nichts, solange dadurch nur eine allgemeinkulturelle Akkommodation hergestellt wird oder Assoziationen zu vorchristlichen Vorstellungen geweckt werden, nicht aber das in der Schrift bezeugte Geschehen den Menschen in der jeweiligen Umwelt so nahe gebracht wird, daß sie erkennen: mea res agitur[30] — und damit eben das geschehe, wird die „einheimische" Theologie ihre Übersetzer- und Vermittleraufgabe zu bewähren haben.

Auch für diese Aufgabe erweist sich Kitamoris Begriff des Schmerzes Gottes als besonders fruchtbar. Es steht für Kitamori fest, daß der am Kreuz Christi manifest werdende Schmerz Gottes nie aus der analogia doloris, aus menschlichem Schmerz erklärt oder abgeleitet werden kann, sondern daß er dem Menschen verkündigt und zugesagt werden muß als etwas, das die vorfindliche Wirklichkeit seiner Entfremdung von Gott schlechterdings übersteigt. Eben darum kann der Glaubende dem Nichtglaubenden nie in der Überlegenheit des beatus possidens gegenübertreten, sondern weiß sich mit ihm in der Solidarität des Schmerzes verbunden, die beide gleichermaßen auf die rettende Kraft des Schmerzes Gottes anweist. So haben die Glaubenden „den Schmerz der Nichtglaubenden zu teilen und ihnen dadurch dazu zu helfen, daß sie ihren Schmerz annehmen als ein Symbol des Schmerzes Gottes und in Verbindung mit Gott gebracht werden"[31]. Und an anderer Stelle sagt Kitamori: „Wenn der Glaubende, der den Schmerz Gottes in seinem Herzen gefühlt hat, seinen nichtglaubenden Nächsten wirklich liebt wie sich selbst, dann trägt er ihn sozusagen mit seinem Leibe in den Schmerz Gottes hinein"[32].

Im einzelnen mögen an diese spezifische Verbindung von „einheimischer" Theologie und missionarischer Dynamik noch manche Fragen zu richten sein. Wesentlich ist jedenfalls, daß hier die unabdingbare kommunikative Funktion einer „einheimischen" Theologie weit über den Bereich der Akkommodation, der missionarischen Strategie und Taktik hinausgehoben und dort begründet wird,

wo sie allein dauerhaft begründet werden kann: in der Liebe Gottes selbst, die durch die Liebe der Zeugen tätig ist und sich darin ganz auf die Menschen und ihre Umwelt einzulassen vermag. Ob und wie es im Einzelfall zu solcher Kommunikation kommt, hängt gewiß nicht davon ab, ob „einheimische" Theologie dabei beteiligt ist und wie diese jeweils ihre Funktion versteht. Wohl aber hängt, umgekehrt, die Integrität und Sachgemäßheit „einheimischer" Theologie daran, daß sie sich ihrer kommunikativen Funktion bewußt bleibt. „Christliche Theologie ist dann am besten gesichert, wenn sie gerade nicht um ihre Sicherung besorgt ist, sondern darum, daß sie der Kommunikation dient" (Kenneth Cragg)[33].

Es ist kein Zufall, daß Theologen der jungen Kirchen, die um diese Zusammenhänge bemüht sind, immer wieder vom Prolog zum Johannesevangelium angezogen werden[34]; denn hier hat man es in der Tat mit einem in Inhalt und Form unerreichten Ur- und Vorbild dessen zu tun, was sinnvoll als „einheimische" Theologie bezeichnet werden kann: Die Gegebenheiten der Umwelt, zumal des vor- und nichtchristlichen Kontextes, werden weder verteufelt noch verklärt, weder ignoriert noch auch pauschal als bruchlose Hinführung zur Christusoffenbarung in Anspruch genommen. Durch die Fleischwerdung des Wortes — die freilich, wie Kitamori mit Recht in Erinnerung bringt, nicht nur als „leeres Formalprinzip", sondern in der Dimension der durch den Schmerz sich manifestierenden Liebe Gottes zu verstehen ist[35] — werden sie alle transzendiert, aufgehoben in einem Ereignis, das alle Grenzen vorchristlicher Religion und Philosophie sprengt. Im Licht der Inkarnation erweist sich aber auch a posteriori, daß der Logos Gottes in ihnen unerkannt am Werk ist, bis er in Jesus Christus manifeste Gestalt annimmt, nicht nur auf, sondern in das Menschsein eingeht und damit sowohl der Verkündigung als auch der Theologie ihre höchste Norm setzt; denn allein die Fleischwerdung des Logos ist „die Wahrheit", die selbst dafür sorgt, daß sie verständlich wird. ‚Das Wort ward Fleisch' — das, *zu* dem Gott redet, ist zugleich das, *in* dem er redet"[36]. Hier treffen Einzigartigkeit und Eigenart zusammen. Nur von hier kann „einheimische" Theologie ihren Ausgang nehmen, und hierher wird sie immer wieder zurückkehren müssen.

[1] Welt unter Gott. Rechenschaft einer Reise. Nürnberg 1956, S. 38 ff.

[2] a.a.O., S. 38.

[3] So die burmesische Theologin Anna May Chain, in: H.-W. Gensichen, G. Rosenkranz, G. F. Vicedom (Hrsg.), Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika, Bd. II. München 1967, S. 78.

[4] WA 57, Hebr 137, 5.

[5] M. Takenaka, A New Doxology of the Community of the First Fruits. 1966 (Sonderdruck), S. 27.

[6] Vgl. O. Köhler, Missionsbefehl und Missionsgeschichte, in: Gott in Welt. Festgabe f. K. Rahner, Bd. II. Freiburg–Basel–Wien 1964, S. 353.

[7] Vgl. H.-W. Gensichen, Goßner – Harms – Löhe. EMZ 15, 1958, S. 76 ff.

[8] Vgl. J. C. Hoekendijk, Kerk en volk in de duitse zendingswetenschap. Amsterdam 1948, S. 66.

[9] The Work of the Missionary in Preparing the Way for Independent Native Churches (Vortrag Manchester 1903, als Manuskript gedruckt), S. 8; vgl. H.-W. Gensichen, „Einheimische" Theologie und ökumenische Verantwortung, in: Theologische Stimmen (siehe Anm. 3), Bd. I. München 1965, S. 16 ff.

[10] Towards an Indigenous Church. London–Ibadan 1965, S. 26, 12.

[11] M. M. Thomas in Auseinandersetzung mit dem Japaner Kosuke Koyama einerseits und dem Briten Robert H. S. Boyd andrerseits, in: Religion and Society (Bangalore) vol. XV, Nr. 4, Dez. 1968, S. 89 f.

[12] Artikel „Abendland", LThK I, 20.

[13] Köhler, a.a.O., S. 369.

[14] Damit soll selbstverständlich nicht gesagt sein, daß für die Begegnung zwischen dem Christentum und nichtwestlicher Geistigkeit die Auseinandersetzung mit westlicher Kirchen- und Theologiegeschichte irrelevant wäre; vgl. dazu die beispielhafte Studie von H. Rzepkowski svd, Thomas von Aquin und Japan. Versuch einer Begegnung. St. Augustin 1967.

[15] Zit. b. A. F. Thompson, Zu einer Theologie der Gesellschaft, in: H. Bürkle (Hrsg.), Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart. Stuttgart 1966, S. 195.

[16] Theology of the Pain of God. Richmond 1965, S. 129 ff.; vgl. K. Ogawa, Die Aufgabe der neueren evangelischen Theologie in Japan. Basel 1965, S. 102 ff.; H. J. Margull, Zur gegenwärtigen theologischen Arbeit in Japan, in: Verkündigung und Forschung 2/1968, S. 80.

[17] Diesen Begriff gebraucht der Inder J. R. Chandran (Die theologische Aufgabe der indischen Kirche, in: Bürkle, a.a.O., S. 153).

[18] So der Japaner Tokiyuki Nobuhara (Tomodachi-zukuri, in: Ostasien 82, 1965, S. 13–16).

[19] Die gründlichste Analyse seines Werks, wenn auch vielleicht nicht die einzig überzeugende Deutung, bietet noch immer H. Wagner, Erstgestalten einer einheimischen Theologie in Südindien (München 1963). Dazu kommt neuerdings der erste Teil von D. A. Thangasamy, The Theology of Chenchiah (Bangalore 1966); der zweite Teil enthält Nachdrucke von Schriften Chenchiahs. Was seitdem sonst über Chenchiah erschienen ist, ersetzt entweder historiographische Treue durch spekulative Kühnheit oder bringt keine neuen Gesichtspunkte.

[20] Nachweise bei H.-W. Gensichen, Auf dem Wege zu einer indischen Theologie. NZSTh 1, 1959, S. 338.

[21] Über Kitamoris gesamtes Werk und das Echo, das es bisher gefunden hat, orientiert Margull, a.a.O., S. 74 ff.

[22] Zit. b. Margull, a.a.O., S. 79.

[23] Zit. b. C. Michalson, Japanische Theologie der Gegenwart. Gütersloh 1962, S. 73.

[24] Zit. b. Margull, a.a.O., S. 79 f.

[25] Zit. b. Michalson, a.a.O., S. 60.

[26] Vgl. Ogawa, a.a.O., S. 105 ff.

[27] Vgl. Wagner, a.a.O., S. 281.

[28] Vgl. H.-H. Schrey, RGG[3] VI, 770.

[29] Zit. b. Wagner, a.a.O., S. 284 f.

[30] Vgl. A. Lehmann, Habent eundem Christum, in: Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschr. f. Fr. Müller. Stuttgart 1967, S. 357 ff.

[31] Theology of the Pain of God, S. 62.

[32] a.a.O., S. 90; vgl. Ogawa, a.a.O., S. 87.

[33] Sandals at the Mosque. London 1959, S. 88.

[34] Vgl. I. S. Kemp, „The Light of Men" in the Prologue of John's Gospel. Indian Journal of Theology 15, 1966, S. 154 ff.

[35] Kitamori, a.a.O., S. 43.

[36] Kenneth Cragg, The Credibility of Christianity. Ungedruckter Beitrag für die ökumenische Konsultation über „Christen im Dialog mit Menschen anderen Glaubens", Kandy 1967, S. 2.

Europäische Gesichtspunkte

aus der Arbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland

VON ADOLF WISCHMANN

Wir leben in *einer* Welt und wir leben in *einer* Ökumene. Es ist eine überwältigende Erkenntnis, daß wir die Fülle der gemeinsamen Fragen haben in Europa, Asien, Afrika, Nord- und Südamerika, Australien. Sie sind nicht voneinander zu trennen. Und doch sind die Fragen je verschieden gelagert und je anders gefärbt; sie werden auch verschiedenartig empfunden und zum Ausdruck gebracht. Wir können es uns nicht leisten, die die Welt und die Christenheit innerhalb der Welt erfüllenden Fragen voneinander zu isolieren. Wir können es uns erst recht nicht leisten, sie zu verallgemeinern, sie ihrer speziellen Färbung zu berauben, ihnen die Zuspitzung des jeweiligen Kontinents zu nehmen.

Die Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968 war in gewisser Weise ein Brennspiegel aller uns in der Weltweite bewegenden Fragen. Wir erinnern uns an die sechs Sektionen, aus deren Themen deutlich wurde, wie sehr die Christenheit der Welt von gemeinsamen Problemen umgetrieben wird: Sektion 1: Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche; Sektion 2: Erneuerung in der Mission; Sektion 3: Wirtschaftliche und soziale Weltentwicklung; Sektion 4: Auf dem Wege zu Gerechtigkeit und Frieden in internationalen Angelegenheiten; Sektion 5: Gottesdienst; Sektion 6: Auf der Suche nach neuen Lebensstilen. Zugleich gingen quer durch die große Versammlung hindurch einige uns ebenfalls in aller Welt und somit auch in Europa bewegende Fragen. Hingewiesen sei u. a. auf die Frage des Entwicklungsdienstes der Christenheit. Es gehört mit zu den Resultaten, daß heute innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland in drei Gremien die Frage des Entwicklungsdienstes bedacht und praktiziert wird.

Eine andere, uns alle bewegende Frage war der Versuch, die Situation der jungen Generation zu klären, sie überhaupt erst einmal zu analysieren. Die junge Generation forderte ihren bestimmten Platz innerhalb der Beratungen, erhob ihren Protest und überhaupt ihre Stimme durch mancherlei Aktionen. Eine Frage, die nicht nur die bestimmte Sektion betraf, sondern in Gesprächen eine große Rolle spielte, war die Suche nach den Formen und Inhalten einer neuen Moral unter Gott. Schließlich spielte auch die Frage der gemeinsamen politischen Verantwortung quer durch alle Sektionen hindurch eine maßgebliche Rolle. Die Verantwortung für den Frieden innerhalb der die Welt erfüllenden Krisen und Kriege erfüllte das Denken vieler Teilnehmer. Die Formen des gemeinsamen gottesdienstlichen Lebens werden in aller Welt erwogen und nahmen darum auch in Uppsala einen wichtigen Platz ein. Genügt denn das alles noch, so heißt es immer wieder, was wir nach dem Zweiten Weltkrieg schufen, sicherlich mit viel Mühe, Liebe und Verantwortung schufen, oft aber aus rückblickender Sorge heraus gestalteten und tradierten?

II.

Es bedarf keiner besonderen Feststellung, daß man in aller Welt auf Europa schaut. Das wäre nicht eigentlich eine europäische Frage, sondern eine Frage an Europa. Auf der Ostasiatischen Kirchenkonferenz in Thailand wurde im Jahre 1968 in vorsichtiger und auch in abwehrender Form die Frage des Miteinander und Zueinander der Kirchen im Blick auf die Entwicklungshilfe von Kirche zu Kirche gestellt. Wir hatten uns bei diesen Gesprächen zu prüfen, ob wir gegebenenfalls mit unserer Hilfe Lasten auferlegten, Abscheu erweckten und es nicht noch intensiver zu überlegen hätten, wie wir mit hilfreichen Gaben nicht binden, sondern in Freiheit versetzen.

Dicht daneben standen unverhohlene Zeichen des Zutrauens und des Vertrauens. Immer wieder wurde man in Thailand und wird man in aller Welt in Gespräche gerade seitens der jungen Generation verwickelt. Häufig genug ist es innerhalb der theologischen Diskussion die Frage nach dem theologischen Beitrag, den Dietrich Bonhoeffer gegeben hat. Sein Zeugnis und sein Leben sind in gleicher Weise Gegenstand der Anfrage, des Bedenkens und des Versuches zur Nachfolge.

Vielleicht sollten wir es uns sogar sagen lassen, daß neben allen materiellen Hilfen, die wir zu geben versuchen und auch zu geben vermögen, in den theologischen Beiträgen nach wie vor unsere stärkste Gabe liegt; daß unsere vielfältigen Antworten und diesbezüglichen Hilfen mehr wiegen als Geld, als die Hergabe von Monteuren, Ingenieuren, Fabriken und Stahlwerken. Innerhalb einer Welt der sich ausbreitenden europäischen Zivilisation und einer die ganze Welt überflutenden amerikanischen Zivilisation bedeutet das eine echte und hilfreiche Gabe der Zuwendung an die mit uns verbundenen Christen in aller Welt. Vielerorts erwartet man von uns eine ausgeglichene, befreiende Antwort auf die Theologie der Revolution.

III.

Aber nun geht es speziell um Europa und um europäische Eindrücke und Fragen.

Es kann hier nicht ausführlich über die Konferenz Europäischer Kirchen berichtet werden. Aber Pörtschach 1967 war in seiner letzten Vollversammlung ein Brennspiegel gemeinsamer europäischer christlicher Fragen. In der Europäischen Kirchenkonferenz vollzieht sich das gleiche wie in der gesamten territorialen Aufteilung der weltweiten Ökumene. Es ist nicht mehr möglich, ökumenische Arbeit in einer globalen und umfassenden Weise zu gestalten, wenn nicht zugleich die Fülle der regionalen Konferenzen vorhanden ist und gefördert wird. Wir sprechen von einer pazifischen, von einer afrikanischen, von einer südamerikanischen, von einer ostasiatischen Kirchenkonferenz und von anderen, ähnlichen regionalen Aufteilungen.

Der Hinweis auf die Europäische Kirchenkonferenz ist schon deswegen so wichtig, weil aus ihm deutlich wird, daß sich die christlichen Aufgaben Europas zwischen Moskau und Portugal, zwischen Sizilien und Schottland, zwischen dem weitgespannten Osten und Westen, Norden und Süden Europas abspielen. Es handelt sich um ein gewaltiges Spannungsfeld, in dem weltweite Fragen angesprochen werden, deren begrenzte Lösung uns nicht erspart wird in Form einer Flucht in die Weite.

Um speziell europäische Dinge handelt es sich im Blick auf die europäischen Gemeinschaften in Brüssel. Die Fragen um Brüssel sind nicht einfach zu lösen und

stellen in ihrer wachsenden Formung und Gestaltung deutliche Anfragen an die westeuropäische Christenheit. Mit den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Fragen jeglicher Art verbinden sich je länger desto mehr ethische, geistige und auch geistliche Probleme. Am Werk ist ein Ökumenisches Zentrum, das von den in Brüssel vertretenen Kirchen unterhalten wird. Man spricht von europäischen Akademietagungen, und man spricht von einer im europäischen Rahmen sich vollziehenden gemeinsamen Verantwortung westeuropäischer Kirchen.

Im europäischen Kontext spielen auch die Fragen innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland eine nicht unerhebliche Rolle. Man wird auch sie in diesem Zusammenhang zu überdenken haben, ohne daß wir uns mit unseren Problemen für den Nabel Europas oder gar der Welt halten. Die Auseinandersetzungen um Kirchenbund und EKD sind zu einem gewissen Abschluß gekommen, harren aber noch letzter Lösungen. Die Gespräche zwischen den lutherischen und unierten beziehungsweise den lutherischen und den reformierten Theologen und Kirchen gehen auf neuer Basis weiter.

Innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland ringen wir um eine Fülle von Neugestaltungen, die alle Lebensäußerungen der Kirche betreffen und noch längst nicht zur Ruhe und zu endgültiger Gestaltung gekommen sind. Erwähnt sei nur die fruchtbare Verbindung von ökumenischer Arbeit und Auslandsarbeit der EKD. Es ist allgemein bekannt, daß die Frage der Auslandsarbeit und der ökumenischen Arbeit in ihrer Bezogenheit aufeinander und ihrer Verbindung miteinander zugleich die weltweite Ökumene bewegen. Die abgehaltenen Konferenzen über das Problem *Laymen abroad* legen davon Zeugnis ab. Es wird lange Zeit dauern, bis die Frage der gegenseitigen Anerkennung von nationalen Auslandsgemeinden und der Integration solcher und ähnlicher Gemeinden in die jeweiligen Kirchen der Gastländer sich ausgependelt hat. Es geht um die je einzelne und es geht um die je gemeinsame Verantwortung, die durch die Christen in aller Welt gemeinsam wahrgenommen wird und die zugleich in der weltweiten Wanderung innerhalb der ganzen Welt an den in der Wanderung Begriffenen zu erfüllen ist. Es ist eine heute nicht mehr akzeptable, zu einfache Lösung, nur die Errichtung und Durchführung nationaler kirchlicher Arbeit in aller Welt zu fordern. Es ist aber gleichzeitig eine schwärmerische Lösung, die Christen verschiedener Herkunft sich selber zu überlassen, sie von ihren eigenen Kirchen zu entlassen und sie den jeweiligen Kirchen des Gastlandes zur Integration zu überlassen.

IV.

Wir sprechen heute in vielerlei Hinsicht viel zu einfach und einfältig von Kontinenten, ohne uns klar zu machen, daß jeder Kontinent und jeder Subkontinent eine Fülle an Einzelproblemen, an einzelnen Formungen, ja an gegensätz-

lichen Problemen enthält. Wie könnte man wirtschaftlich, politisch, aber ebenso auch kirchlich von einem einheitlichen Südamerika, von einem einheitlichen Asien oder von einem einheitlichen Afrika reden!

Ebenso lebt Europa in den genannten Hinsichten in lebendigen Spannungen, die man nicht einfach übersehen darf. Man könnte Beispiele nennen: Die Fragen, die die orthodoxe Christenheit erfüllen, hängen u. a. mit Konstantinopel zusammen. Gehört es noch zu Europa? Zweifellos sind seine Fragen Problemstellungen, die die europäische Welt mitbewegen oder doch mitbewegen sollten.

Im Moskau versammelten sich im Mai 1968 Vertretungen vieler europäischer und außereuropäischer Kirchen zum 50. Jubiläum des Bestehens des Patriarchats von Moskau und ganz Rußland. Es hat sich inzwischen herumgesprochen, obwohl es immer wieder bestritten wurde, daß die Christenheit in der UdSSR eine besondere Rolle spielt, besondere Probleme aufwirft, besondere Fragen stellt und nicht einfach als nicht vorhanden bewertet werden darf. Das zwischen der EKD und der Orthodoxen Kirche in Rußland geführte theologische Gespräch gehört zu den fruchtbarsten Gesprächen, die zur Zeit überhaupt innerhalb von Kirchen und zwischen Kirchen geführt werden. Auf der letzten derartigen Begegnung stand die „Versöhnung" unter aufmerksamer Beachtung der neutestamentlichen, alttestamentlichen, kirchengeschichtlichen und systematischen Gesichtspunkte im Mittelpunkt. Solche Dialoge werden innerhalb Europas zwischen vielen Kirchen geführt. Genannt sei das deutsch-englische Theologengespräch, ferner die Arbeit des Nordisch-Deutschen Konventes, genannt seien vor allem aber die verschiedenen Gespräche mit Vertretern der römisch-katholischen Kirche, die inhaltlich eine eigene Darstellung verdienen.

Vor welchen Fragen und Entscheidungen steht die Christenheit auf der iberischen Halbinsel etwa unter dem Gesichtspunkt des Protestanten-Statuts, unter dem übergeordneten Gesichtspunkt der Religionsfreiheit! Hier sind heiße Eisen angefaßt worden, die auch im Gespräch zwischen der römisch-katholischen und evangelischen Christenheit nicht außer acht gelassen werden können und die Spannungen innerhalb dieses Gespräches belasten und entlasten.

Ein ganz anderes Problem bietet die Masse der Touristen im Verfolg der Freizeitbewegung unserer Tage quer durch die Länder Europas hindurch, ja weit über die Länder Europas hinaus. Die Fragen des Massentourismus bewegen die europäischen Kirchen, sie bewegen aber auch in besonderer Weise die Evangelische Kirche in Deutschland, die mit jährlich fast 300 Pfarrern den Gemeindegliedern auf die Campingplätze und in die Kurorte bestimmter europäischer Länder zu folgen versucht.

Diese Arbeit wird auch für das Miteinander der Kirchen in der Länge der Zeit von wachsender Bedeutung sein. Auch die Ostblockländer werden sich dem auf die Dauer nicht entziehen können. Rotterdam, um eine weitere Schattierung

innerhalb der europäischen kirchlichen Landkarte anzudeuten, fasziniert unter dem Stichwort Europort. Welche Fülle an Aufgaben liegt dort vor den Füßen der europäischen Christenheit! Ein von der „Aktion Sühnezeichen" erbautes Zentrum bietet die äußeren Voraussetzungen für gemeinsam zu lösende soziale, geistige und geistliche Probleme.

Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat wird in besonderer Weise im Blick auf Skandinavien zu lösen sein und ist auch dort auf dem Wege zu einer neuen Lösung. Altertümlich erscheinende kirchliche Formierungen stellen ungeachtet ihrer Gewichtigkeit die betroffenen Kirchen vor besondere Aufgaben der Verkündigung und der Lebensgestaltung inmitten einer säkularisierten Welt.

Die Evangelische Kirche in Deutschland folgt ihren Gemeindegliedern und dient denen, die schon vor Generationen ihre heimatlichen Kirchen verließen, durch einen kirchlichen Dienst, der sich in Frage stellen lassen muß, der aber immer wieder in neuer Form zu bejahen sein wird. Den traditionellen Auswandergemeinden sind längst die Gemeinden gefolgt, denen die Auswanderer auf Zeit das Gepräge geben. Auf weite Sicht handelt es sich um Gestaltwerdung der Gemeinden, in denen neue Glieder alte Probleme und alte Glieder neue Probleme zur Bewältigung geboten bekommen. Da alte Mitglieder selber neue Probleme zu bewältigen haben und neue Mitglieder für mancherlei Fragen, die über bisherige Erkenntnisse hinausgingen, geöffnet worden sind, ergeben sich oft neue hilfreiche Strukturen gemeindlichen Lebens im Ausland. Allerdings stehen diese Bemühungen um ganz selbstverständlich heranwachsende Strukturen im ständigen Austausch und in der ständigen Begegnung mit Strukturen und inhaltlichen Bestimmungen von Kirchen in der jeweiligen ökumenischen Umwelt.

Die weltweiten Fragen der Christenheit bestimmen heute den dieser von Gott gegebenen Auftrag. Sie finden ihre konzentrierte Spiegelung in Regionalfragen, die nicht ohne Schaden übersehen werden dürfen. Allerdings darf die Beachtung weiträumiger regionaler Problemstellungen nicht den Blick für die weltweiten Fragen trüben, sondern sie muß im Gegenteil der weiten Ökumene gestellte Fragen in theoretischer und praktischer Bewältigung in Angriff nehmen.

Amerikanische Kirchen auf dem Wege zur Einheit

Vom 17. bis 20. März dieses Jahres fand in Atlanta/Georgia, USA, die achte Zusammenkunft der Konsultation über Kirchenunion (COCU) statt, auf der Vertreter von neun amerikanischen Kirchen die Vorbereitungen für einen Vereinigungsplan trafen, der Anfang der siebziger Jahre verwirklicht werden soll.

Ein solcher Schritt würde nicht nur und nicht in erster Linie wegen des zahlenmäßigen Gewichts der neuen vereinigten Kirche Beachtung verdienen, die allerdings mit 22 Millionen Mitgliedern innerhalb des amerikanischen Protestantismus einmalig wäre und sich in der Größenordnung dem geschlossenen Block der römisch-katholischen Kirche (ca. 42 Millionen Mitglieder) nähern würde. Wesentlich wichtiger wäre sie vielmehr als Beispiel einer Vereinigung verschiedener theologischer Überlieferungen und soziologischer Gruppen, die bislang als unvereinbar galten. Insofern könnte sie als Modell für ähnliche Zusammenschlüsse in anderen Bereichen dienen. Sie wird daher von Anfang an von Vertretern aus anderen Kirchen und Kontinenten aufmerksam beobachtet.

Wie verschiedenartig die theologischen Traditionen der beteiligten Kirchen sind, zeigt allein die Aufzählung ihrer Namen. Sie reicht von den bischöflich verfaßten Denominationen der Episkopalkirche, der Afrikanischen Bischöflichen Methodistenkirche, der Afrikanischen Bischöflich-Methodistischen Zionskirche, der Christlichen Bischöflichen Methodistenkirche und der Vereinigten Methodistenkirche (in der nach dem Zusammenschluß mit der Evangelischen Gemeinschaft auch die Traditionen der Brüderkirchen lebendig sind), über die Vereinigte Kirche Christi (hervorgegangen aus einem Zusammenschluß der kongregationalistischen Gemeinden sowie der evangelischen und reformierten Kirchen deutschen Hintergrunds) und die vom Calvinismus geprägten presbyterianischen Kirchen der Nord- und Südstaaten (Vereinigte Presbyterianische Kirche und Presbyterianische Kirche in den USA) bis zu den dem Täufertum verpflichteten Internationalen Konvent christlicher Kirchen (Disciples of Christ = Jünger Christi).

Anglokatholisches Denken, das sich auf die apostolische Sukzession beruft, steht neben der Betonung des unmittelbaren Wirkens des Geistes bei den Jüngern Christi, hierarchische Verfassung in den bischöflichen Kirchen neben presbyterialer Konzeption in der Vereinigten Kirche Christi und den Presbyterianischen Kirchen, Übung der Säuglingstaufe in der Mehrzahl der vertretenen Konfessionen neben dem Brauch der Gläubigentaufe bei den Jüngern Christi, der Meßopfergedanke der Episkopalkirche neben der Betonung des Gedächtnismahls in den calvinistisch geprägten Denominationen, liturgische Strenge neben völliger Freiheit in der Gestaltung der Gottesdienste, Berufung auf die Tradition neben der ausschließlichen Hinwendung zur Gegenwart, theologische Strenge neben pragmatischer Offenheit – die Reihe der Kontraste ließe sich beliebig fortsetzen. Die Gegensätze werden noch vertieft durch die soziologischen Unterschiede der einzelnen Denominationen, die jeweils nicht nur eine bestimmte Theologie, sondern auch eine bestimmte gesellschaftliche Schicht repräsentieren. Am stärksten

kommt diese soziologische Bindung in den beiden Afrikanischen Methodistenkirchen sowie in der Christlichen Methodistenkirche zur Geltung, deren Mitglieder ausschließlich der afro-amerikanischen Bevölkerungsgruppe angehören, während die übrigen in der COCU vertretenen Kirchen ganz überwiegend vom weißen Bevölkerungsteil bestimmt werden.

Daß Denominationen so verschiedener Prägung zu Verhandlungen zusammenfinden und sich nicht von vornherein zerstreiten, dürfte angesichts der traditionellen Tendenz amerikanischer Kirchen zur Isolierung schon beachtenswert genug sein. Folgende Voraussetzungen dürften dazu beigetragen haben:

a) Allgemein soziologische Gründe spielen insofern eine Rolle, als ein Teil des amerikanischen Denominationalismus auf die verschiedenen nationalen Gruppen zurückgeht, die im Zuge der Einwanderung auch ihr nationales Kirchentum mitbrachten. Je mehr die Volkstumsunterschiede nivelliert wurden, desto mehr entfiel die Voraussetzung für eine getrennte Existenz der Kirchen. Im Gegenteil — die immer stärkere Tendenz zur Vereinheitlichung innerhalb der amerikanischen Gesellschaft ließ auch unter den Christen die Einsicht in die Notwendigkeit zum Zusammenschluß entstehen. Dieser Faktor wird auch von den in COCU zusammenwirkenden Kirchen offen anerkannt: „Traditionelle, kulturelle, sprachliche und soziologische Eigenheiten scheinen mehr und mehr bei unseren Kirchengliedern abzunehmen. Unsere ganze Gesellschaft ist in der Tat durch einen heftigen Impuls zur Einheit hin gekennzeichnet", heißt es u. a. im „Open Letter to the Churches", der 1966 in Dallas verabschiedet wurde[1].

b) Kirchensoziologische Ursachen treten zu den schon genannten Gründen hinzu: Angesichts des stärker pragmatisch orientierten Lebens der amerikanischen Kirchen verloren theologische Unterschiede mehr und mehr an Bedeutung; die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinde war oft weniger durch die jeweilige konfessionelle Überzeugung als durch die Lebendigkeit der einzelnen Gemeinden beeinflußt; der Wechsel von einer zur anderen Denomination war und ist an der Tagesordnung und wird durch die Mobilität der amerikanischen Gesellschaft noch gefördert. Eine Ausnahme machen hier allerdings die römisch-katholische und die lutherischen Kirchen, die — ebenso wie die baptistischen und die pfingstlerischen Gemeinden — charakteristischerweise nicht zur COCU gehören.

c) Den wesentlichen Ausschlag haben jedoch theologische Entwicklungen gegeben, die das Leben der amerikanischen Kirchen prägten. Auf der einen Seite steht dabei das durch die ökumenische Bewegung geförderte Bewußtsein, daß zum Wesen der Kirche ihre Einheit gehört, während die Isolierung der einzelnen Kirchen voneinander nicht nur die Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung nach außen in Frage stellt, sondern zugleich zu einer Verarmung nach innen führt. Hier wie in der ökumenischen Bewegung im allgemeinen hat die Beschäftigung mit biblischer Theologie entscheidend mitgewirkt: Man entdeckte den Pluralismus der christologischen, eucharistischen und ekklesiologischen Auffassungen schon im Neuen Testament und wurde bereiter, die relative Berechtigung des Anspruchs auch der anderen Denominationen anzuerkennen. Man erkannte am Prüfstein neutestamentlicher Aussagen auch die Zeitbedingtheit mancher später entstandener Dogmen und Lebensformen, die bisher als unaufgebbar galten. Anderer-

[1] Principles of Church Union, Forward Movement Publications, Cincinnati/O. 1966, S. 62; 2. Aufl. 1967, S. 14.

seits begriff man, daß angesichts der kaum zu meisternden Aufgaben in der amerikanischen Gesellschaft alle Kirchen einer inneren Erneuerung bedürfen. Dies weckte die Bereitschaft, in jedem Fall liebgewordene Traditionen um des Auftrags der Christen in der Gegenwart willen aufzugeben. Diese Erkenntnis führte zu vielen gemeinsamen Aktionen im Rahmen der Bürgerrechts- und der Anti-Vietnamkriegs-Bewegung und bestätigte die Erfahrung der Bewegung für Praktisches Christentum, daß die Hinwendung zu den gemeinsamen Aufgaben der Gegenwart eine Gemeinsamkeit über alle konfessionellen Unterschiede hinweg schafft.

Auf dem Hintergrund dieser soziologischen und theologischen Entwicklungen sind die zahlreichen kirchlichen Zusammenschlüsse zu sehen, die schon vor der COCU in den USA zustande kamen — einerseits die größeren Verbände innerhalb einer konfessionellen Familie (z. B. die beiden presbyterianischen und die drei lutherischen Gemeinschaften), andererseits die Vereinigungen verschiedener theologischer Richtungen, wie z. B. in der Vereinigten Kirche Christi (1959) und der Vereinigten Methodistenkirche, deren Zusammenschluß 1967 auf längerfristige Verhandlungen zwischen der Methodistenkirche und der Evangelischen Gemeinschaft zurückgeht.

Auf diesem Hintergrund ist vor allem das starke Echo einer Predigt zu verstehen, in der der damalige „Stated Clerk" der Vereinigten Presbyterianischen Kirche in den USA (UPC/USA) und jetzige Generalsekretär des ÖRK, Eugene C. Blake, am 4. Dezember 1960 einen Vorschlag zur Wiedervereinigung der Kirche Christi machte. Dieser Vorschlag führte zu einer gemeinsamen Vorbereitungstagung der UPC/USA und der Protestantischen Bischöflichen Kirche im November 1961 in Washington D. C., auf der offizielle Einladungen an die Methodistenkirche und die Vereinigte Kirche Christi gerichtet wurden. Im April 1962 folgte die erste Konsultation der vier genannten Kirchen, in der Notwendigkeit und Möglichkeiten des Zusammenschlusses erörtert und Einladungen an die Jünger Christi, die Polnische Nationale Katholische Kirche und die Evangelische Gemeinschaft zur vollen Teilnahme sowie an die übrigen amerikanischen Denominationen zur Entsendung von Beobachtern gerichtet wurden. Diese Einladung wurde positiv von den Jüngern Christi und der Evangelischen Gemeinschaft aufgenommen, während die Polnische Nationale Katholische Kirche nur Beobachter entsandte. Im Laufe der folgenden Jahre traten dann weitere vier Kirchen als volle Teilnehmer in die Konsultation ein, so daß zeitweilig zehn Kirchen beteiligt waren; durch die Vereinigung der Methodistenkirche und der Evangelischen Gemeinschaft verminderte sich diese Zahl auf die neun oben genannten. Darüber hinaus nehmen Vertreter von dreizehn Kirchen aus den USA (u. a. der Amerikanische Baptistenkonvent, der Lutherische Rat in den USA, die römisch-katholische Kirche) und von sechs ausländischen kirchlichen Körperschaften meist regelmäßig Beobachter an den jährlichen Zusammenkünften teil — seit 1967 auch aus der Evangelischen Kirche der Union.

Wichtiger als dieser Fortschritt hinsichtlich der zunehmenden Teilnahme kirchlicher Gemeinschaften ist das Ergebnis der Verhandlungen, die bis zur Vorbereitung des Vereinigungsplanes in Atlanta führten. Sie betrafen „Schrift, Tradition und die Wächter der Tradition" (Oberlin, Ohio 1963), „Taufe und Abendmahl" (Princeton, N. J. 1964) und „Das kirchliche Amt" (Lexington, Kentucky 1965, zusammengefaßt in den „Principles of Church Union" (Dallas, Texas 1966), sowie die Grundzüge für den Aufbau der Kirchen (Cambridge, Mass. 1967).

Die Voraussetzungen für den weitgehend erreichten Konsensus sind die folgenden, in der Präambel der „Richtlinien für die Kirchenunion" festgelegten Grundsätze:

a) Gehorsam gegenüber dem Auftrag muß das vorrangige Kennzeichen der Kirche auf allen Ebenen sein.

b) Gegenseitige Bereicherung muß gefördert und gewahrt werden.

c) Bestehende Beziehungen (zu anderen Kirchen) sollten beibehalten und verstärkt werden, wo immer das möglich ist.

d) Größtmöglicher Schutz muß den bestehenden Verschiedenheiten und Freiheiten gewährt werden.

e) Größtmögliche Offenheit muß für fortwährende Erneuerung und Reformation vorgesehen werden.

f) Die neue Kirche muß ebenso eine einigende wie eine vereinigte Kirche sein — vorläufig in ihrer Verfassung und offen für jeden weiteren Zusammenschluß auf nationaler und internationaler Ebene[2].

Offenheit gegenüber dem Auftrag Christi, gegenüber den Überlieferungen der anderen Gemeinschaften und gegenüber der Notwendigkeit der Erneuerung der eigenen Kirche prägen also diese Grundsätze und werden — in etwas anderer Reihenfolge und Fassung — auch als Kennzeichen der kommenden Kirche immer wieder betont: Sie soll wahrhaft katholisch, wahrhaft evangelisch, wahrhaft reformiert sein! Damit ist von vornherein klar, daß die kommende vereinigte Kirche keine Bekenntniskirche im strengen Sinn mehr ist: Die Bekenntnisse der Väter werden nicht als zwingend oder als Glaubensnorm verstanden, an der man die Mitgliedschaft des einzelnen prüfen kann; vielmehr ist als ihre Intention verstanden, daß sie „die persönliche Hingabe des einzelnen Gläubigen überwachen, ermutigen, herausfordern, führen und leiten" sollen[3].

Was für die streng bekenntnisgebundenen Kirchen (z. B. die Lutheraner) als Schwäche wirken muß, wird als Stärke verstanden: Die einzelnen Kirchen werden aufgefordert, den Reichtum der Bekenntnisse und Traditionen der anderen sich anzueignen, ja auch auf die Bekenntnisse der Kirchen zu hören, die sich der vereinigten Kirche noch nicht angeschlossen haben — wobei vor allem an die lutherischen Bekenntnisse gedacht ist[4].

Angesichts dieser starken Aufwertung aller Traditionen der beteiligten Konfessionen wird das Verhältnis von Schrift und Tradition zur entscheidenden Frage: Die Schrift — obwohl selbst ein Teil der Tradition und immer im Licht der Tradition ausgelegt — ist und bleibt der Kanon, an dem alle Tradition gemessen werden muß; aber die einzelnen Aussagen der Schrift müssen bezogen werden auf „Jesus Christus, gekreuzigt und auferstanden, den lebendigen Herrn und das Haupt der Kirche" als den Mittelpunkt des biblischen Zeugnisses. Insofern hier ein „Kanon im Kanon" vorausgesetzt ist, wird die Schrift selbst als Warnung vor Buchstabengesetzlichkeit verstanden, die andere aus der Gemeinschaft der Christen ausschließt, die ebenfalls ernsthaft Christus nachfolgen wollen. Insofern die Schrift selbst Kanon ist, wird sie als Schutz vor einer lehrmäßigen Laxheit verstanden, die sich mit Minimalformulierungen zufriedengibt und die Anforderungen der Nachfolge herunterschraubt[5].

---

[2] Principles[1] S. 14 ff., [2] S. 23 ff.

[3] Principles[1] S. 20, [2] S. 27.

[4] Principles[1] S. 25, [2] S. 33.

Wird so die Relativität der Tradition gegenüber dem Zeugnis der Schrift betont, dann hat das Konsequenzen[6]:

a) für die Wertung der altkirchlichen Symbole: Sie sollen in der zukünftigen Kirche in Übung bleiben — aber nicht als Glaubenstest, sondern als Glaubenszeugnis (testimony) der Christenheit aller Zeiten;

b) für das gottesdienstliche Leben, das möglichst den gottesdienstlichen Traditionen aller beteiligten Kirchen Rechnung tragen, aber auf jeden Fall die Elemente des neutestamentlichen, gottesdienstlichen Lebens einschließen soll, nämlich die Feier der Sakramente von Taufe und Abendmahl, Schriftlesung, Predigt, Gebet und Mitbeteiligung der Gemeinde im gemeinsamen Singen und Sprechen;

c) für das Verständnis der Sakramente: Die Taufe wird neutestamentlich als Einverleibung in Christus durch Tod, Begräbnis und Auferstehung mit ihm verstanden, verbunden mit der Absage an die Sklaverei des Hasses, der Sünde und des Todes und der Annahme der Freiheit zur Liebe, zur Gerechtigkeit und zum Leben. Da dabei ein Handeln *Gottes* vorausgesetzt wird, ist die Taufe gültig unabhängig vom Alter des Täuflings; hier ist das Verständnis der „Gläubigentaufe" innerhalb der Jünger Christi entscheidend korrigiert. Andererseits kann der Tauftermin nicht für ein bestimmtes Alter verbindlich gemacht werden, da das Neue Testament dafür keine Handhabe bietet; insofern wird der selbstverständliche Brauch der Säuglingstaufe ebenfalls relativiert — eine Lösung, die angesichts des Taufstreits in den westlichen Landeskirchen der Bundesrepublik als vorbildlich gelten könnte.

Das Abendmahl wird unter dem dreifachen Aspekt der Eucharistie, des Mahles des Herrn und der Kommunion verstanden — d. h. der Danksagung für das, was Gott an uns getan hat, der Feier in der Gegenwart des auferstandenen Herrn, der unser Gastgeber ist, der Teilhabe an den Gaben, die durch Christus auf uns gekommen sind, und an der Gemeinschaft seines Volkes. Dabei wird das „Wie" der Gegenwart Christi bewußt offengelassen, das „Daß" jedoch um so betonter festgehalten. Christus — für unsere Sünden gekreuzigt und um unserer Rechtfertigung willen auferstanden — gibt sich selbst für uns als das lebendige Brot — Formulierungen, die ebenso an „Arnoldshain" erinnern wie die Betonung des eschatologischen Aspekts des Abendmahls;

d) für das Verständnis der kirchlichen Ämter. Hier waren die größten Schwierigkeiten zu erwarten, die jedoch ebenfalls unter Rückgriff auf das neutestamentliche Verständnis der Ämter überwunden wurden: Ausgangspunkt war — analog zu Vaticanum II — das Volk Gottes als Träger des Amtes Christi in dieser Welt. Alle besonderen Ämter repräsentieren nur jeweils einen spezifischen Auftrag des gesamten Volkes Gottes. Die Ordination zu diesen Ämtern soll daher in Gegenwart der Gemeinde und durch Handauflegung von seiten der Repräsentanten aller kirchlichen Ämter einschließlich der Nichtordinierten vollzogen werden. Im einzelnen sind dabei folgende Ämter vorgesehen:

1. Die Bischöfe als Symbol der Kontinuität und Einheit der Kirche mit den Aufgaben der seelsorgerlichen Aufsicht, der Kompetenz für die Liturgie und der verwaltungsmäßigen Verantwortung. Bewußt wurde auf eine besondere dogmatische Begründung dieses Amtes verzichtet, statt dessen wurde es von allen beteiligten Kirchen als eine historische Gegebenheit seit der Frühzeit der Kirche

---

[5] Principles[1] S. 25, [2] S. 33.

[6] Zum Folgenden vgl. Principles[1] S. 29 ff., [2] S. 36 ff.

anerkannt, wobei die für eine vereinigte Kirche vorgesehenen Synoden auf allen Ebenen die jurisdiktionelle Gewalt der Bischöfe von vornherein erheblich beschränken und damit den reformierten Bedenken gegenüber dem Episkopat Rechnung tragen[7].

2. Die „Presbyter" — eine für deutsche Leser irreführende Bezeichnung, insofern damit das bisherige Pfarramt gemeint ist; dabei ist in den „Richtlinien" noch offen gelassen, in welcher Weise im einzelnen die gegenseitige Anerkennung der innerhalb und außerhalb der bischöflichen Sukzession ordinierten Amtsträger erfolgen wird.

3. Die Diakone, die nicht nur Verantwortung für den gesamten karitativen Lebensbereich der Gemeinde wahrnehmen, sondern auch an der Gestaltung der Gottesdienste regelmäßig mitbeteiligt werden sollen; ihr Amt soll gegenüber der bisherigen Praxis erheblich aufgewertet werden.

Insgesamt muß der erreichte Konsensus, der wesentlich mehr Punkte als die hier skizzierten umfaßt, als erstaunlich gelten, um so mehr, als es sich nicht um faule Kompromisse handelt, sondern in vielen Fällen geradezu um eine Wiederentdeckung des biblischen Verständnisses der verschiedenen Lebensäußerungen der Kirche, das durch die getrennten Überlieferungen bisher häufig verdeckt war. Insofern trifft der Vorwurf eines lutherischen Beobachters des letztjährigen Treffens, die Konsultation sei in der Gefahr der Verwässerung theologischer Fragen, weder auf die Ergebnisse noch auf den Geist der bisherigen Verhandlungen zu; vielmehr liegt die Schwierigkeit darin, daß die in den „Richtlinien" niedergelegten Erkenntnisse sich in die Kategorien der lutherischen Orthodoxie nicht mehr einordnen lassen, die vor allem das Denken der Theologen aus der Missouri-Synode bestimmen.

Angesichts der in den bisherigen Zusammenkünften der COCU geleisteten theologischen Arbeit erschien die Aufgabe der diesjährigen Konferenz als relativ harmlos: Es galt, die Vorarbeiten der Kommission für den Vereinigungsplan zu überprüfen und zu kommentieren, Vorstellungen über die Angleichung der Ämter zu präzisieren und Möglichkeiten zu erörtern, wie der Gedanke der Vereinigung ins Bewußtsein der Ortsgemeinden gebracht und gegebenenfalls durch modellhafte Zusammenschlüsse schon in die Tat umgesetzt werden könnte.

Während die Frage nach der Angleichung der Ämter keine besonderen Probleme aufwarf — die Lösung wird hier vermutlich nicht in einer Reordination, sondern in einem Akt der gegenseitigen Anerkennung liegen —, zeigte sich sowohl bei der Diskussion des Vereinigungsplans als auch des Leitfadens für örtliche Zusammenschlüsse, daß die Umsetzung des theologischen Konsensus in die Praxis des Gemeindelebens noch erhebliche Schwierigkeiten birgt. Sie liegen vermutlich weniger im theologischen als im soziologischen Bereich: Die amerikanischen Gemeinden sind traditionsgebundener, als man als Europäer vermutet, und sie entwickeln oft eine solche innergemeindliche Aktivität, daß die Einsicht eines besonderen Auftrags gegenüber der allgemeinen Gesellschaft nicht weit verbreitet ist — während gerade diese Einsicht eins der Hauptmotive für die Vereinigung ist. Darüber hinaus sind auch die traditionellen, sozialen Schichtungen und Abgrenzungen der amerikanischen Denominationen gerade auf der örtlichen Ebene am schwierigsten zu überwinden, was sich besonders an der Rassenfrage zeigte. Um so positiver ist die Tatsache zu bewerten, daß in

[7] The Structure of the Church, Anhang zu „Principles of Church Union"[1], S. 67 ff.

allen Arbeitsgruppen als kleinste Gemeinschaft in der vereinigten Kirche nicht die bisherige konfessionell gebundene Gemeinde (congregation), sondern die Parochie (parish) vorgesehen wurde, in der alle in einem bestimmten Raum lebenden Angehörigen der neuen Kirche Mitglied sein werden, ohne Rücksicht auf Rasse, Herkunft oder bisheriges Bekenntnis. Es ist keine Frage, daß damit den einzelnen Gemeinden erhebliche Opfer zugemutet werden: Nicht nur die Aufgabe liebgewordener Traditionen, sondern ebenso Verzicht auf Gebäude, die sich bei einem Zusammenschluß als überflüssig erweisen werden, und auf eigenständige Kreise, Gruppen und Leitungsgremien, in denen man sich bisher abgekapselt, aber gerade darum auch zu Hause gefühlt hatte. Dennoch meinte man, dies den einzelnen Gemeinden zumuten zu müssen, da — wie einer der Delegierten es ausdrückte — das Gelingen der Vereinigung in jedem Fall davon abhängt, inwieweit die Gemeinden zu einer radikalen Erneuerung bereit sind.

Daß hier andererseits nichts Unmögliches verlangt wird, zeigte die Diskussion des Leitfadens für Zusammenschlüsse auf der örtlichen Ebene, die an Hand von schon bestehenden Modellen aufgestellt worden war. Von gelegentlicher gemeinsamer Aktion im sozialen Bereich über ständige gemeinsame Programme, gemeinsame Benutzung von Gebäuden und interkonfessionelle Team-Pfarrämter bis hin zu völlig integrierten neuen Gemeinden waren hier alle Stufen und Lösungsmöglichkeiten auf dem Weg zur Vereinigung vertreten. Besonders erwähnenswert ist dabei eine Innenstadtgemeinde in Kansas-City, in der sich neben drei protestantischen auch die römisch-katholische Gemeinde zur Zusammenarbeit bereitgefunden hat: Bis auf das Abendmahl werden *alle* Aktivitäten in *einem* Gebäude gemeinsam durchgeführt, das Team-Pfarramt arbeitet nicht aufgrund einer konfessionellen, sondern einer funktionalen Aufteilung.

Für den europäischen Beobachter war auffällig, daß als Grundeinheit der zukünftigen Kirche die Parochie vorgesehen ist, deren Vorzüge in den USA gerade zu dem Zeitpunkt entdeckt werden, wo man ihrer in Europa überdrüssig wird. Allerdings ist daneben von vornherein die Bildung von besonderen Dienstgruppen aus Laien und Theologen vorgesehen, die besondere Aufgaben der Industriemission und Gesellschaftsdiakonie unabhängig von der Parochie wahrnehmen sollen. Hier ist also eine falsche Alternative vermieden worden, die die Diskussion in Europa oft unnötig belastet hat.

Wie wichtig die Konsultation die Frage nach der Ortsgemeinde nahm, kam nicht nur in der ausführlichen Diskussion dieses Fragenbereichs innerhalb des „Plan of Union" sowie der „Guidelines for Local Interchurch Action" zur Geltung, sondern auch in der Tatsache, daß das ständige Sekretariat der COCU von bisher einem auf drei theologische Mitarbeiter erweitert wurde. Hauptaufgabe beider neuen Mitarbeiter wird die Öffentlichkeitsarbeit und der Kontakt mit den Ortsgemeinden sein.

Daneben behandelte die Konferenz eine Reihe von organisatorischen und technischen Problemen. Besondere Erwähnung verdient die Verabschiedung von „An Order of Worship", einer Gottesdienstordnung, in der Elemente der verschiedenen liturgischen Überlieferungen zu einer sinnvollen Einheit zusammengefügt sind und die in den Gemeinden erprobt werden soll. Beim Abendmahlsgottesdienst auf der Konferenz wurde sie von allen Teilnehmern sehr selbstverständlich benutzt.

Von zwei Seiten bekam die diesjährige Konferenz einen besonderen Akzent. Einmal zeigte die Teilnahme des Leiters des Sekretariats für die Förderung der

christlichen Einheit im Vatikan, Mgr. Willebrands, an zwei von vier Verhandlungstagen, welche Bedeutung den Ergebnissen der Konsultation von römisch-katholischer Seite beigemessen wird. In seiner Ansprache bei einem Dinner für die Konferenzteilnehmer zeigte Mgr. Willebrands an Hand der Frage nach der Dialektik von Einheit und Vielfalt innerhalb der einen Kirche, wie stark sich die Problematik innerhalb der Konsultation und der römisch-katholischen Kirche berührt, und stellte so die Bemühungen der COCU in den Zusammenhang einer alle Kirchen umfassenden Bewegung.

Zum anderen erwies sich die Wahl von Atlanta zum Konferenzort als nicht zufällig: denn in einem bisher nicht gekannten Maß überschattete die in den USA allgegenwärtige Rassenfrage den Verlauf der Verhandlungen. Das begann mit der verhältnismäßig nebensächlichen Frage nach der Sitzordnung, wurde jedoch akuter bei der Frage nach der Bereitschaft der weißen Gemeinden zur vollen Integration innerhalb der Parochie, zur Respektierung von rassisch gemischten Team-Pfarrämtern auch in überwiegend oder rein weißen Gemeinden, zur Beteiligung der afro-amerikanischen Laien und Theologen an den Leitungsfunktionen auf allen Ebenen sowie einer gleichmäßigen Beteiligung der überwiegend schwarzen Gemeinden an den finanziellen Möglichkeiten der vereinigten Kirche ohne Bevormundung durch die weißen Gemeinden. Die Sorge vor der Bevormundung (paternalism) durchzog die Diskussionsbeiträge der einzelnen afro-amerikanischen Delegierten sowie die Ansprache des Bischofs Frederick D. Jordan von der Afrikanischen Bischöflichen Methodistenkirche, der allen Delegierten eindringlich vor Augen stellte, daß angesichts der starken separatistischen Trends der jungen afro-amerikanischen Generation die einzige Chance für die COCU in der Schaffung eines glaubhaften Modells für wirkliche Gleichberechtigung und Versöhnung beider Rassen bestehe. Schaffe sie das nicht, so habe sie als Kirche Christi ihre Existenzberechtigung verwirkt — und trotz aller Erfolge auf der Ebene der Konsultation wies Bischof Jordan darauf hin, daß hier auf seiten der Ortsgemeinden so gut wie nichts geleistet würde.

Das wurde bestätigt bei einem Podiumsgespräch mit vier jungen afro-amerikanischen Pastoren, die von ihren z. T. äußerst enttäuschenden Erfahrungen mit den weißen Kirchen berichteten. Um so beachtlicher war es, daß auch diese Vertreter einer militant gewordenen Generation auf die Frage ihrer Bischöfe, ob sie eine weitere Mitarbeit in der COCU für sinnvoll hielten, mit einem vollen Ja antworteten. Das zeigt, welche Erwartungen gerade von dieser Seite an die Konsultation herangetragen werden — Erwartungen, deren Erfüllung möglicherweise zum Prüfstein für das Gelingen des ganzen Vorhabens wird.

Daß hier jedoch eine wirkliche Chance liegt, zeigte nicht nur eine gemeinsame Andacht von Dr. Eugene C. Blake und Bischof Jordan am Grabe von Dr. Martin Luther King, die alle Teilnehmer in ihren Bann schlug, sondern auch die Herzlichkeit und Wärme, mit der der Berichterstatter im Anschluß an die Konsultation in der Gemeinde eines der oben erwähnten jungen afro-amerikanischen Pastoren aufgenommen wurde. Wie lange diese Chance noch besteht, wird entscheidend von der Bereitschaft der Gemeinden innerhalb der COCU abhängen, sich die Konzeption der zukünftigen vereinigten Kirche so bald wie möglich zu eigen zu machen. Insofern wird das kommende Jahr nicht nur im Blick auf die vorgesehene Abfassung des Vereinigungsplanes, sondern noch mehr im Blick auf den inneren Wandel der Ortsgemeinden für COCU von entscheidender Bedeutung sein.

Edzard Rohland

Interkommunion heute

Bericht über eine Konsultation

Begriff und Problem der „Interkommunion" sind im Verlauf eines guten Jahres so aktuell und geläufig geworden, daß man heute auch in der Tagespresse immer wieder darauf stößt. Die Ereignisse während der Pfingstwoche vergangenen Jahres in Paris, die Zulassung der protestantischen Beobachter zur Eucharistiefeier auf der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellin, die eucharistischen Gottesdienste protestantischer und katholischer Studentengemeinden in Holland, die nun sogar zur Bildung „evangelisch-universitärer Gemeinden" in Utrecht, Leiden und anderen holländischen Universitätsstädten geführt haben, die Gründung der „Ökumenischen Jugendgemeinde" zu Beginn des Jahres in Lausanne mit ihren stark besuchten gemeinsamen Abendmahlsfeiern, deren Verbot durch die Kirchenbehörden zu öffentlichen Protestkundgebungen der Jugendlichen und sogar zum Hungerstreik einer kleineren Gruppe führte, all das sind nur besonders hervortretende Signale einer Bewegung, die sich auf immer breiterer Front und zum großen Teil unter bewußtem Verzicht auf Publizität vollzieht. Kaum weniger bekannt sind die warnenden Stimmen etwa von seiten des vatikanischen Einheitssekretariats, das hier die Sache der christlichen Einheit gefährdet sieht, und die scharfen Verurteilungen beispielsweise durch Kardinal Journet im März oder durch Paul VI. zum Gründonnerstag dieses Jahres.

Innerhalb des ÖRK ist die Interkommunionsfrage, mit der sich bereits die 2. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Edinburgh (1937) beschäftigt hatte, seit der Weltkonferenz von Lund (1952) nicht mehr in ihrer ganzen Breite diskutiert worden. Man hatte die Arbeit einerseits stärker auf das besondere Problem der Abendmahlsgottesdienste bei ökumenischen Versammlungen begrenzt, andererseits auf die Lehre von der Eucharistie als solche ausgedehnt.

Freilich blieb dabei das Interkommunionsproblem durchaus im Blick. Das zeigte sich besonders auf der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Bristol (1967). Der dort vorgelegte und angenommene Bericht des Abendmahlsausschusses bot einen Anhang über die Frage der Interkommunion, der auf die Veränderung der Problemlage hinweist und Erwägungen im Blick auf weitere Studien anstellt. Die in vierfacher Hinsicht veränderte Situation (Erweiterung der ökumenischen Kontakte, umfassende liturgische und eucharistische Erneuerungsbewegungen, Interkommunionsvereinbarungen zwischen Kirchen und der aus dem engen Zusammenleben der Menschen sich ergebende soziologische Druck) läßt, wie es heißt, die Lösung des Interkommunionsproblems „dringend erforderlich" erscheinen (Bristol 1967, Beiheft Nr. 7/8 zur „Ökumenischen Rundschau", 1967, S. 92). Man hat jedoch beim Lesen dieses Textes den Eindruck, als habe sich in Bristol das Problem doch noch nicht in der zugespizten Dringlichkeit gezeigt, die es seitdem angenommen hat. Die „Ungeduld der Jungen", von denen die ökumenischen Erklärungen schon seit eh und je gesprochen haben, ist inzwischen auch auf ökumenischem Gebiet aus einer duldenden

zu einer höchst aktiven Ungeduld geworden, die Akte vollzieht und Fakten schafft und so die Dringlichkeit zum Druck werden läßt.

Sichtlich stärker unter dem Eindruck dieser neuen Entwicklung stand die 7. Sitzung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe von Vertretern der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK im Mai 1968. In einem ihr vorgelegten Bericht über Interkommunion heißt es: „Ein jeder sieht die Dringlichkeit des Problems. Gegenwärtige kirchliche Ordnungen werden hartnäckig in Frage gestellt. Die Beispiele mehren sich, in denen diese kirchlichen Ordnungen durchbrochen werden (besonders unter Jugendgruppen, in ökumenischen Missionsvorhaben, ökumenischen Einkehrfreizeiten usw.). Diese Situation zwingt die Kirche, die theologischen und pastoralen Gründe der bestehenden Regelungen neu zu durchdenken oder wenigstens die bestehenden kirchlichen Ordnungen erneut zu bekräftigen." Der Bericht über die Tätigkeit der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, der der Vollversammlung in Uppsala vorgelegt wurde, weist darum mit Nachdruck darauf hin, „daß neben allgemeinen Problemen des Gottesdienstes auch die Frage der Interkommunion neu untersucht werden müsse" (Bericht aus Uppsala 68, Genf 1968, S. 363).

Die Art, in der die Vollversammlung die Empfehlungen von Bristol aufnahm, war deutlich von dieser neuen Entwicklung bestimmt. Man sprach im Blick auf die Interkommunionsfrage von einem „neuen Gefühl der Dringlichkeit", und die Erwägungen, die dahinter standen, waren an einigen Punkten deutlich anders gelagert als in Bristol, vor allem darin, daß nunmehr direkt Bezug genommen wurde auf die irregulären Interkommunionsfeiern der letzten Zeit. Es heißt in dem Bericht des Vollversammlungsausschusses für Glauben und Kirchenverfassung: „Sie (sc. diese Interkommunionsfeiern) sind nicht immer nur eine gefühlsmäßige Reaktion auf bestehende sakramentale Vorstellungen, sondern ergeben sich oft aus einem ernsthaften theologischen Nachdenken. Einige sehen sie als Zeugnis für ein neues Gefühl der Gemeinschaft und für eine Ungeduld mit den vorherrschenden Auffassungen von Gemeinschaft innerhalb der Kirche. Andere sehen in ihnen einen Ausdruck des Versagens, die Verbindung zwischen der Eucharistie und der Kirche als der Gemeinschaft des Glaubens zu verstehen. Die ganze Frage, einschließlich des Anspruchs, daß solche Akte eine vorwegnehmende Darstellung der Einheit der Kirche sind, bedarf der sorgfältigen Untersuchung" (S. 236).

Diese neue Untersuchung des Interkommunionsproblems ist inzwischen in Angriff genommen worden. Das Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung hatte eine Gruppe von 13 Theologen – Reformierte, Orthodoxe, Katholiken, Lutheraner und Anglikaner – zu einer Konsultation zusammengerufen, die vom 23.–27. März in Genf stattfand. Ihr Ziel war es, den gegenwärtigen Stand der Frage herauszuarbeiten und dabei zugleich Perspektiven für die Weiterarbeit aufzuzeigen.

Die Dringlichkeit der Frage

Die Überlegungen auf der Konsultation setzten mit der Frage ein, wie und warum heute das Interkommunionsproblem neue und besondere Dringlichkeit gewinnen konnte. Man meinte, zunächst und allgemein mit dem Hinweis auf die Erweiterung der ökumenischen Bewegung antworten zu müssen: Nach dem Eintritt der römisch-katholischen Kirche erscheint in ihr nunmehr das ganze Spektrum der christlichen Kirchen. Damit ist auch die Frage nach der gemein-

samen Feier der Eucharistie in ihrem vollen Umfange sichtbar geworden und drängt nach Beantwortung.

Jedoch hat sich die ökumenische Bewegung nicht lediglich in ihrem Umfange erweitert, sondern hat auch *innerhalb* der Kirchen an Breite und Tiefe gewonnen. In einem bisher nicht gegebenen Ausmaß hat sie die Gemeindeebene erreicht, und gerade hier, in den örtlichen Begegnungen zwischen getrennten Christen, erhält die Frage nach der gemeinsamen Feier des Abendmahls ihre konkrete Gestalt und damit zugleich ihre besondere Zuspitzung. Sie ist von der Ebene vorwiegend akademischer Diskussionen heruntergerückt und hat nicht mehr wie bislang den Charakter eines Sonderproblems, das sich allenfalls auf großen ökumenischen Versammlungen stellt.

Damit richtete sich der Blick auf die zunehmenden „irregulären" Interkommunionsakte der letzten Zeit. Es wurde deutlich gesehen, daß in diesen Ereignissen oft sehr verschiedene Momente und Motive zusammenfließen, wie etwa Protest gegen Autorität und Establishment, Unzufriedenheit mit dem langsamen Fortschreiten kirchlicher Einigungsbemühungen, Infragestellung der Relevanz konfessioneller Traditionen überhaupt oder Suche nach authentischeren Formen des Gottesdienstes. Jedoch meinte man, zwei Momente, die zwar oft zusammengehen, aber doch zu unterscheiden sind, als dominierend ansehen zu können. Es ist dies einmal die kaum zu regulierende Dynamik, die der Erfahrung christlicher Gemeinschaft als solcher innewohnt. Sie drängt, auch wenn diese Erfahrung sich unter der vorläufigen Form gemeinsamer Gebetsgottesdienste, gemeinsamer Gespräche oder persönlicher Kontakte ergibt, auf volle und vorbehaltlose Gemeinschaft, wie sie in der gemeinsamen Feier des Abendmahls ihren Ausdruck findet. Das andere Moment liegt darin, daß heute in einer neuen und intensiven Weise die gemeinsame Verpflichtung aller Christen zum versöhnenden Dienst in der Welt durch sozialen und politischen Einsatz bejaht wird. Viele Gruppen von Christen, die sich über kirchliche Grenzen hinweg zu diesem versöhnenden Dienst an der Welt zusammenfinden, sehen gerade in der Eucharistie einen Ausdruck ihrer gemeinsamen Intention und meinen darum, sie auch gemeinsam feiern zu müssen.

Der zunehmende theologische Konsens

Es ist ein hoffnungsvolles Zeichen, daß der verschärften Dringlichkeit der Interkommunionsfrage eine wachsende Konvergenz im theologischen Verständnis der Eucharistie entspricht. Dieser zunehmend sich herauskristallisierende Konsens bildete den zweiten Hauptgegenstand der Konsultation.

Man wies darauf hin, daß die Ergebnisse der Studien über die Eucharistie, wie sie innerhalb der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung unternommen worden sind, einen beachtlichen Grad an Übereinstimmung erbracht haben, der vielen bereits als hinreichend für die gemeinsame Feier des Abendmahls erscheint. Zumindest in drei langumstrittenen Kontroverspunkten — der Epiklese, der Realpräsenz und dem eucharistischen Opfer — scheint sich hier eine Lösung abzuzeichnen (vgl. das Dokument „Die Eucharistie im ökumenischen Denken", das die Ergebnisse von Lund, Montreal und Bristol zusammenarbeitet; abgedruckt in: Ökumenische Diskussion 1968, Nr, 3, S. 152–157).

Die Konsultation verwies aber darüber hinaus noch auf weitere Punkte, in denen sie wachsende Übereinstimmung feststellen zu können meinte. So wurde z. B. der *eschatologische Charakter* der Eucharistie stärker betont, als das etwa

in den Dokumenten von Montreal und Bristol der Fall ist. Als messianisches Mahl weist die Eucharistie in die Zukunft und antizipiert schon jetzt die verheißene Erfüllung und Gemeinschaft im Reiche Gottes. Gerade die eucharistische Feier stellt also unsere vergangenen und gegenwärtigen Trennungen unter den eschatologischen Vorbehalt und läßt sie in ihrer Vorläufigkeit sichtbar werden. Dieser antizipatorische Aspekt der Eucharistie sollte uns freier und zuversichtlicher machen, die Trennungen gerade am Tisch des Herrn hinter uns zu lassen.

Auch die für das Bemühen um Abendmahlsgemeinschaft zentrale Frage nach dem *kirchlichen Amt* und der apostolischen Sukzession wurde erneut aufgegriffen. Den neuen Ausgangspunkt sah man in einem gemeinsamen Verständnis vom ordinierten Amt, das dieses als Dienst innerhalb und nicht neben oder über der Gemeinde sieht. Die Eucharistie ist dann zu verstehen als eine von der ganzen Gemeinde vollzogene Handlung, der der Amtsträger lediglich vorsteht. Ähnliches gilt von der Ordination: Sie ist zu sehen als Akt des Heiligen Geistes, der in Antwort auf das Gebet der ganzen Gemeinde handelt. Die Handauflegung durch andere Amtsträger hat dann wohl den Wert eines Zeichens der Kontinuität, kann aber nicht mehr in einem mechanischen oder bloß historischen Sinne als Ursache dieser Kontinuität verstanden werden. Besteht darin Übereinstimmung, so wird das Bemühen um Abendmahlsgemeinschaft zwischen den Kirchen nicht mehr von vornherein an der Frage des Amtes zu scheitern brauchen, auch wenn weiterhin gewisse Unterschiede in Auffassung und Praxis bestehen bleiben.

Ein weiterer Schwerpunkt der Überlegungen lag schließlich auf der Frage nach dem *kosmischen Aspekt* der Eucharistie. Bei der Feier des Abendmahls, darin war man sich weithin einig, geht es nicht allein um Erhaltung, Erneuerung und Einheit der Kirche. Als Vergegenwärtigung des Versöhnungswerkes Christi hat sie eine das Leben der ganzen Welt einbeziehende Dimension. „Das Austeilen des Brotes ist ein Symbol für das Austeilen allen Brotes, und der bedingungslose Charakter dieser Gemeinschaft ist ein Unterpfand für die in Christus erneuerte ganze Menschheit", so hatte es unlängst die Interkommunionskommission der Kirche von England formuliert (Intercommunion Today, London 1968, S. 65). Die Frage ist, welche Konsequenzen sich daraus für das Problem der Abendmahlsgemeinschaft ergeben. Wird man sich der gemeinsamen Feier der Eucharistie mit Christen anderer Kirchen verschließen können, wenn man sich mit ihnen im Gehorsam gegenüber dieser „eucharistischen Sendung" an die Welt zusammenfindet?

Die terminologische Frage

Die Erörterung des Interkommunionsproblems vollzieht sich zumeist auch heute noch unter Verwendung von Begriffen, die auf der Weltkonferenz in Lund definiert worden sind. Diese Terminologie ist jedoch im Laufe der Jahre von verschiedenen Seiten und mit verschiedenen Gründen als revisionsbedürftig hingestellt und gelegentlich durch andere Terminologien zu ersetzen versucht worden. Der Uppsala-Bericht spricht darum von der „Notwendigkeit, die Begriffsbestimmungen zu revidieren" (S. 235).

Die Einwände gegen die bisherige Terminologie richteten sich nicht zuletzt gegen den Begriff „Interkommunion" selbst. Er sei, so hieß es auf der Konsultation, zu vage und werde in einer Art gebraucht, die nicht klar genug zwischen den verschiedenen Arten gemeinsamer eucharistischer Feiern differenziere. Außerdem war man der Ansicht, den Begriff „Kommunion" (Koinonia = Ge-

meinschaft) zur Bezeichnung der vollen Kirchengemeinschaft und damit des eigentlichen und letzten Ziels der ökumenischen Bewegung reservieren und nicht nur Bezeichnung von Zwischenstadien („Inter-kommunion", „offene Kommunion", „begrenzte Kommunion") gebrauchen zu sollen.

Als Leitbegriff wählte man statt dessen den Begriff der „Zulassung" (admission) zum Abendmahl, obwohl auch ihm gegenüber Bedenken erhoben wurden wie z. B., er habe einen zu juridischen Klang, oder er sei ausschließlich an der eigenen Kirche und ihrer Eucharistiefeier orientiert und weise darin auf ein präökumenisches Denkstadium zurück.

Im einzelnen unterschied man folgende Formen der Zulassung: die *„begrenzte Zulassung"* (Zulassung einzelner Glieder anderer Kirchen in besonderen Situationen und unter besonderen Voraussetzungen), die *„allgemeine Zulassung"* (Zulassung aller getauften Christen) und die *„gegenseitige Zulassung"* (Vereinbarung zwischen zwei oder mehreren Kirchen, die Glieder der anderen Kirche zum eigenen Abendmahl zuzulassen und den Gliedern der eigenen Kirche die Teilnahme am Abendmahl der anderen Kirche zu gestatten). Hinzu kamen die beiden Begriffe *„Konzelebration"* (gleichzeitige und gemeinsame Leitung gelegentlicher eucharistischer Feiern durch mehrere Amtsträger aus verschiedenen Kirchen) und *„Interzelebration"* (Zulassung von Amtsträgern einer anderen Kirche zur Leitung eucharistischer Gottesdienste der eigenen Kirche und umgekehrt).

Die gegenwärtige kirchliche Praxis

Die Anwendung dieser Begriffe auf die bestehende Praxis in den verschiedenen Kirchen machte klar, daß weit überwiegend die „begrenzte Zulassung" geübt wird. Das gilt sowohl von den orthodoxen Kirchen wie von der römisch-katholischen Kirche, die getaufte Glieder anderer Kirchen nur in Not- und Ausnahmefällen und unter der Voraussetzung zur Eucharistie zulassen, daß sie die orthodoxe bzw. römisch-katholische Lehre von der Eucharistie bejahen. Auch die Praxis der anglikanischen und der lutherischen Kirchen wird man zunächst mit diesem Begriff der „begrenzten Zulassung" zu beschreiben haben.

Es scheint jedoch, als dränge die Praxis begrenzter Zulassung aus sich selbst heraus auf Erweiterung. Das zeigt sich etwa daran, wie die entsprechenden Äußerungen des Ökumenismus-Dekretes (II, 8) und die Bestimmungen des „Direktoriums" (Nr. 55) wiederholt interpretiert und angewandt werden konnten. Begriffe wie „Notfall" und — im orthodoxen Sprachgebrauch — „Ökonomie" eröffnen jedenfalls einen Bereich pastoraler Entscheidungsfreiheit, der im konkreten Falle sehr groß sein kann. Überdies wird man fragen müssen, aufgrund welchen theologischen Urteils diese Entscheidungsfreiheit zugestanden wird und ob dieses Urteil nicht mehr als nur die Möglichkeit einer exzeptionellen Zulassung impliziert.

Wie sehr die Praxis einer ursprünglich eng begrenzten Zulassung von sich aus auf Erweiterung drängt, zeigt sich auch am Beispiel der anglikanischen und der lutherischen Kirchen. Die Beschlüsse und Empfehlungen der letzten Lambeth-Konferenz z. B. zielen auf eine viel weiter gespannte Zulassungspraxis als bisher, die in Fällen offizieller Unionsverhandlungen sogar die „gegenseitige Zulassung" ermöglicht. Ähnlich hat sich auch unter lutherischen Kirchen die ursprüngliche Praxis einer eng begrenzten Zulassung zunehmend erweitert, so daß heute in vielen dieser Kirchen — zumeist aufgrund ihrer besonderen Situation (z. B.

Diasporasituation) und gegenüber theologisch besonders nahestehenden Kirchen – die allgemeine Zulassung und in einzelnen Fällen sogar gegenseitige Zulassung und Interzelebration geübt werden.

Der so von der Konsultation geschaffene Überblick über den gegenwärtigen Stand der Interkommunionsfrage zeigte also zugleich mit der Dringlichkeit des Problems auch die zunehmenden Möglichkeiten und Ansätze, in der Lösung der Fragen weiterzukommen. Die Ergebnisse der Überlegungen wurden in einem Schlußbericht zusammengefaßt, der dem Arbeitsausschuß der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vorgelegt werden soll.

Harding Meyer

Im Gedenken an Erzbischof Söderblom

Bemerkungen zu dem Buch von Bengt Sundkler, Nathan Söderblom, His Life and Work. Gleerups, Lund 1968

Demnächst wird auch eine deutsche Ausgabe dieses Buches gedruckt werden, das in der Reihe der mannigfältigen Erinnerungsschriften an Erzbischof Söderblom als *die* Biographie des großen ökumenischen Führers gelten kann, die sein Leben und Wirken am vollständigsten und eingehendsten beschreibt. Sowohl in bezug auf die Nutzung aller vorhandenen Quellen wie in bezug auf die Vollständigkeit der Darstellung des Lebens des großen Erzbischofs steht zweifellos das Buch von Sundkler an erster Stelle. Bischof Sundkler hat sowohl die Weite des Wirkens Söderbloms wie die Tiefe seines Wesens so eindrücklich darzustellen vermocht, daß diejenigen, die Nathan Söderblom gekannt haben, seine Wesenszüge und Taten in dieser Biographie wiederfinden. Er hat dem Studium des Lebens und Wirkens Söderbloms Jahre gewidmet. Nathan Söderblom hat seinen Biographen gefunden, wir sagen Bischof Sundkler unseren tiefgefühlten Dank.

Die wichtigsten früheren Biographien Söderbloms, vor allem das bald nach seinem Tode erschienene Werk von Tor Andrae, ebenso wie die 1947 veröffentlichte Darstellung seiner ökumenischen Tätigkeit während des Ersten Weltkrieges von Nils Karlström, der zeitweilig Söderbloms Sekretär war, drei Erinnerungsbände an Söderblom „Nathan Söderblom in memoriam" von 1931 sind in Deutschland ebenso wie auch die nach seinem Tode veröffentlichten Erinnerungen von Frau Anna Söderblom außerhalb Schwedens wenig bekannt geworden. Außer diesen und anderen gedruckten Berichten liegen noch 40 000 Briefe an und von Söderblom und umfangreiche Tagebücher und Notizen und Dokumente, auch diejenigen der Stockholmer Konferenz bzw. ihrer Vorbereitung, in Uppsala vor. Die Ausgabe der Söderblom-Briefe, die der Verfasser dieser Buchbesprechung im Jahre 1966 herausgegeben hat, ist ein kleiner Auszug aus der weiten Korrespondenz Söderbloms, gibt aber ein Bild von Söderbloms Beziehungen zu den deutschen Kirchen.

Die schönen Bilder der schwedischen und der englischen Ausgaben von Sundklers Werk werden voraussichtlich auch in der deutschen Ausgabe veröffentlicht werden. Das erscheint uns deswegen bedeutungsvoll, weil in diesen Bildern die strahlende Persönlichkeit des Erzbischofs so deutlich zum Ausdruck kommt.

Die Jugendjahre Söderbloms, insbesondere seine Studentenjahre, sind in dem vorliegenden Werk ausführlicher dargestellt als in den früheren Biographien, denen diese Quellen noch nicht vorlagen. In einem zweibändigen Werk über Söderbloms Entwicklung bis 1914 soll demnächst auch aufgezeigt werden, wie Söderblom sich zu einem Brückenbauer zwischen dem kirchlichen und kulturellen Leben Schwedens entwickelt hat. Es ist offensichtlich, daß diese wertvollen Beschreibungen seiner Jugendjahre und der folgenden Periode, die seiner erzbischöflichen Arbeit voranging, ebenso wie die religiösen Einflüsse seiner damaligen Umgebung in dieser Besprechung des Werkes nicht näher behandelt werden können, obwohl sie für die Leser der Biographie, zumal für Theologen, zu den interessantesten Abschnitten des Buches gehören. Das Studium in Uppsala war reich an Anregungen und Aussprachen und brachte auch eine theologisch-religiöse Krisis in seinem Leben, die im Jahre 1889 von den pietistischen Jugendeinflüssen zunächst zu einem wissenschaftlich fundierten Liberalismus führte.

In einem zweiten Kapitel von Sundklers Biographie schließt sich die Interpretation der weiteren inneren Entwicklung Söderbloms an. Als Pfarrer der schwedisch-norwegischen Gemeinde in Paris, zugleich als Seemannspastor in Calais erweiterte Söderblom seinen Horizont über ganz Europa. In dieser Zeit empfing er unter anderem auch starke Einflüsse von Emile Boutroux und Auguste Sabatier sowie manche Anregungen von Theologen anderer Länder, wie dem Basler Bernhard Duhm und den deutschen Schülern Schleiermachers; freilich nicht so sehr von Albrecht Ritschl (dessen Vorname auf S. 44 des Buches falsch genannt wird). Dagegen empfing Söderblom bei Besuchen in den Niederlanden starke Eindrücke von den berühmten Religionsgeschichtlern jener Zeit C. P. Tiele und Chantepie de la Saussaye. Söderblom erklärte jedoch auf dem Stockholmer religiösen Studentenkongreß von 1897, daß er überzeugt sei von der Unzulänglichkeit der Naturreligionen; vielmehr sei er überzeugt von der dynamischen Kraft des historischen Christentums; der Mensch könne nicht von allgemeinen Ideen leben, sondern nur von der sicheren Erfahrung, daß Gott ihm heute persönlich hilft und ihn rettet. Söderbloms damalige Mazdasnan-Studien führten zu der 1901 veröffentlichten großen Schrift über das zukünftige Leben nach dem Mazdaismus, mit der er Doktor der Theologie an der Pariser Sorbonne wurde. Gleichzeitig behielt er enge Fühlung mit den Stockholmer Theologen, besonders mit seinem Freunde S. A. Fries. Auch mit den evangelisch-sozialen Entwicklungen in Deutschland und England blieb er in Austausch, immer bemüht, die Religion von jeden sozialen Klasseninteressen fernzuhalten. Er studierte aber eifrig die Schriften und Gedanken von Adolf Stöcker, Friedrich Naumann und Paul Göhre. Im Jahre 1898 erschien dann sein Buch über „Die Bergpredigt und unsere Zeit". Gleichzeitig setzte er aber seine religionsgeschichtlichen Studien in intensiver Weise fort, aufgrund deren er in scharfe Kontroversen mit J. A. Ekman und anderen Professoren der Theologie in Uppsala trat.

Sundkler beschreibt nach dem Kapitel, in dem er die theologische Entwicklung Söderbloms im Ausland dargestellt hat, das Wirken des Gelehrten und Professors Söderblom in Uppsala, das nun vor pastoralen Aufgaben den Vorrang hatte, obwohl diese ihn wie bei jedem Theologieprofessor in Uppsala auch in Anspruch nahmen. Aufgrund dieses Kapitels ist es möglich, Söderbloms damalige theologische, kulturelle und politische Anschauungen kennenzulernen. Von 1912 ab setzte Söderblom seine wissenschaftliche Arbeit in Leipzig fort, nachdem Professor Albert Hauck ihn für die religionsgeschichtliche Professur in Leipzig gewonnen

hatte. In Leipzig hielt Söderblom eine verhältnismäßig große Anzahl von Vorlesungen, besonders in Religionsphilosophie, Eschatologie und anderen Fächern, die er bis dahin schon behandelt hatte.

In den Leipziger Jahren hatte Söderblom auch allerlei internationale Kontakte, die für die Kirche von Schweden von Bedeutung waren und mit dem damaligen Erzbischof Ekman von Uppsala verhandelt wurden. Speziell ging es bei diesen Verhandlungen um die Beziehungen der Kirche von Schweden zu den britischen Kirchen. Söderblom hatte eine hohe Achtung für den damaligen Erzbischof von Canterbury Davidson und traf auch andere englische Bischöfe, wobei sich offenbar manche Gegensätze zwischen dem schwedischen und dem englischen Episkopalismus ergaben.

Eine Tür in die orthodoxe und islamische Welt öffnete sich ihm anläßlich seiner Teilnahme an der Konferenz des Christlichen Studentenweltbundes von 1911, wo er John Mott, Karl Fries und Robert Wilder wiedersah, die er 1890 schon in New Haven getroffen hatte. Nach Sundklers Bericht könnte man annehmen, daß damals die ersten Kontakte evangelischer und orthodoxer Christen stattfanden; indessen bestanden damals schon manche Beziehungen innerhalb des Christlichen Studentenweltbundes und anderer Jugendbewegungen unter den orthodoxen und evangelischen Christen wie auch zwischen den Weltbundfreunden des nördlichen Europas und der Orthodoxie des Balkans.

Das IV. Kapitel der Schrift von Sundkler handelt von dem „Schwedischen Erzbischof". Die Umstände der Wahl werden näher beschrieben. Obwohl Söderblom viel weniger Stimmen erhielt als die Bischöfe Danell und Eklund, brachte es das Interesse der Professoren von Uppsala und Lund für Söderblom dahin, daß König Gustaf IV. im Einverständnis mit dem damaligen zur Regierung gelangten Ministerium Hammerskjöld im Frühjahr 1914 den Leipziger Professor zum Erzbischof von Uppsala ernannte. — Die feierliche Konsekration, die erste seit 1678, fand am 6. November 1914 statt. Erzbischof Söderblom brachte an diesem Gustaf-Adolf-Tage das ihm vorschwebende Programm einer „Evangelischen Katholizität" zur Geltung, über die er später auch in der deutschen Zeitschrift „Die Eiche" einen viel beachteten Artikel veröffentlichte. Der Erzbischof nahm auch alsbald die Arbeit in dem Domkapitel und der Diözese von Uppsala auf, wobei die freiheitlichere Gestaltung des kirchlichen Lebens eines seiner Hauptanliegen war. Das tägliche Leben des Erzbischofs ist auf den folgenden Seiten des Buches von Sundkler in charakteristischer und prachtvoll deutlicher Weise geschildert. Die seelsorgerliche und administrative Arbeit in den Parochien, die zu Uppsala gehörten, folgte. Danach ein Bild seiner Korrespondenz und seiner schriftstellerischen Arbeit. Er fand unter anderem Zeit, eine Schrift über „Humor und Melancholie und andere Luther-Studien" zu schreiben. Aus allen seinen Schriften geht hervor, welche Bedeutung für ihn das Gebet hatte.

In der Beurteilung der Persönlichkeit Söderbloms gibt uns Bischof Sundkler die rechten Hinweise. Für ihn gilt wohl, daß er trotz seiner freiheitlichen Gesinnung von Amts wegen die Form und überhaupt das gesamte Formenwesen der Kirche betonte. Mit den Arbeitern von Berlin-Ost hätte Söderblom so, wie er auftrat, keine Gemeinschaft herstellen können. Söderblom war als Erzbischof ein Herrscher, der die Formen des Herrschens für notwendig hielt — auch von seinem Innern her gar nicht vermeiden konnte. Um so großartiger war die Demut, die er bei dieser Herrschernatur zeigte, und zwar deutlich in der Nachfolge Christi und im Dienst der Brüder.

Das Kapitel, das „Der Erzbischof und der Krieg" überschrieben ist, behandelt zunächst den Friedensaufruf Söderbloms vom September 1914. Jedes Wort dieses Aufrufs „Für Frieden und christliche Gemeinschaft" blieb gültig während des Krieges und darüber hinaus. Der Aufruf fand auch die Zustimmung mancher ausländischer Kirchenführer. Die Zeit war aber zu unruhig und Söderblom zu jener Zeit noch zu wenig bekannt in den Kirchen der anderen Länder, als daß eine so starke Wirkung von dem Aufruf ausgehen konnte, wie wir Friedensfreunde gewünscht hätten. Erst auf der Berner Konferenz des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen von 1915 traten die schwedischen Delegierten Professor Westman und Professor Rodhe, obwohl sie sich zurückhielten, als die Vertreter der Gedanken Söderbloms stärker mit den Vertretern der übrigen Länder in Beziehung. Die Bemühungen des Verfassers dieser Besprechung, eine mehr in die Augen springende Mitarbeit der Schwedischen Kirche und speziell des Erzbischofs an den Friedensbestrebungen herbeizuführen, und zwar durch einen Besuch des Erzbischofs bei den Millionen von Kriegsgefangenen in den damaligen Gefangenenlagern der Welt, stießen bei dem vorsichtigen Erzbischof auf Ablehnung. So brachte auch die Konferenz der Neutralen vom Dezember 1917, die Professor Westman, der inzwischen Nachfolger von Karl Fries als Schriftführer des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen in Schweden geworden war, vorbereitete, keinen Fortschritt, sondern im Gegenteil für Söderblom manche Schwierigkeiten. Wir alle wurden damals von vielen als Volksverräter angesehen, wenn wir zwischen den kriegführenden Parteien auf irgendeine Weise vermitteln oder gar bestimmte Aktionen zustande bringen wollten. Die betreffenden Abschnitte des Berichtes von Sundkler sind trotz des Umstandes, daß alle diese Besprechungen von damals im Verborgenen stattfinden mußten, außerordentlich gerecht und aufklärend.

Der Bericht über das große Unternehmen der Olaus-Petri-Vorlesungen in Uppsala, der in diesem Kapitel begonnen und im nächsten fortgesetzt wird, sei hier nur kurz erwähnt, nachdem es seinerzeit in der Zeitschrift „Die Eiche" und neuerdings auch in den Veröffentlichungen der Briefe Söderbloms ausführlicher behandelt worden ist. Ebenso ist die Konferenz des Weltbundes von Oud Wassenaer von 1919 in unseren deutschen Veröffentlichungen über die Arbeit des Weltbundes eingehend behandelt worden, was auch für die Versammlungen gilt, die im Interesse von Life and Work und Faith and Order damals stattfanden. Dagegen sind die Kontakte mit der Orthodoxen Kirche, die Söderblom von 1920 ab zustande brachte, in der ökumenischen Geschichte nicht genügend bekannt. Der 11. August 1920 war ein denkwürdiger Tag insofern, als drei orthodoxe Theologen zu einem kurzen Besuch auf einer ökumenischen Konferenz in Uppsala erschienen und von Söderblom begrüßt wurden. Der Metropolit Germanos von Seleucia antwortete damals auf die Begrüßung: „Die Griechische Kirche hat in ihrem Gottesdienst immer um die Einheit aller, die zu Christus gehören, gebetet."

Das folgende Kapitel des Buches, das unter der Überschrift steht: „Uppsala und die Katholizität" ist so reichhaltig, daß der Berichterstatter darauf verzichten muß, Söderbloms Gedanken bzw. die Berichterstattung seines Biographen im einzelnen wiederzugeben. Unsere deutschen Leser können hingewiesen werden auf Söderbloms großen programmatischen Artikel über „Evangelische Katholizität", der bereits erwähnt wurde. Diese Äußerung des Erzbischofs hatte in der Tat auch eine starke Wirkung in Deutschland wie auch in anderen Ländern. Erstaunlich ist, wie weit Söderblom nunmehr seine Pläne auch in anderen Ländern zu ver-

breiten vermochte, wovon die Geschichte der vorbereitenden Sitzungen der Stockholmer Konferenz von 1925 zeugt. Die Weltkirchenkonferenz von Stockholm war und ist das bedeutendste Ereignis der ökumenischen Geschichte des 20. Jahrhunderts. Außer den zahllosen Berichten, die in deutschen Zeitschriften erschienen sind, sei hier das Berichtsbüchlein genannt, das ich eine Woche nach der Konferenz bei dem Evangelischen Presseverband in Deutschland herausgab. Diesem nur etwa 100 Seiten umfassenden Bericht folgte dann die ausführliche Wiedergabe der Stockholmer Reden in Deißmanns offiziellem deutschen Bericht.

Das letzte Kapitel der Biographie, das Sundkler schreibt, steht unter der Überschrift „Der große Europäer". Während Sundkler hervorhebt, daß Söderblom in dieser Zeit zu den großen internationalen und ökumenischen Fragen, die verhandelt wurden, nur selten Stellung bezog, war die Haltung, die er im persönlichen Austausch einnahm, in allen kontroversen Fragen sehr bestimmt. So z. B. bezeichnet er zur Zeit des großen Prager Christlichen Friedenskongresses von 1929 die Kriegsdienstverweigerer als „Das Salz des Christentums" und bekannte sich hier wie in anderen Fragen ausdrücklich zu den Anschauungen, wie sie von Henry Hodgkin und mir vertreten worden waren. Er folgte auch manchen Anregungen des anglikanischen Bischofs Bell von Chichester; aber die mannigfachen Fragen, die sich im Anschluß an die Konferenzen von Lausanne und Prag ergaben, wurden von ihm nicht näher behandelt.

Damals war es ihm wichtig, daß ein internationales Institut in Uppsala errichtet werden sollte, das die bisherige ökumenische Arbeit in einer klaren Linie weiter verfolgen sollte. Indessen waren die Tendenzen, ein solches Institut lieber in der Schweiz zu errichten, stärker als die schwedischen Pläne in dieser Sache. Von den Schweizer Städten wäre dem Erzbischof Bern am liebsten gewesen vor Genf oder Zürich. Aber der Umstand, daß in Zürich damals Dr. Adolf Keller die Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen errichtet hatte, wie auch die Bemühungen der Genfer, das Institut des Fortsetzungsausschusses von Stockholm nach Genf zu ziehen, setzten sich durch.

Die wissenschaftliche Arbeit und die Veröffentlichungen der letzten Jahre Söderbloms sind ebenso wie seine erzbischöflichen Initiativen in Schweden in Sundklers Buch verhältnismäßig kurz behandelt. Sundkler ist es wohl ebenso ergangen wie dem Schreiber dieser Rezension, daß gewisse Partien des Lebens und Wirkens Söderbloms zu mannigfaltig und reich waren, als daß sie in extenso beschrieben werden könnten. Aber das tritt gerade auch in diesen letzten Kapiteln des Buches hervor, daß Söderblom in den Jahren nach der Stockholmer Konferenz der große Kirchenführer des 20. Jahrhunderts geworden war. Wir danken Gott für sein Leben und Wirken und ehren zugleich sein Andenken.

Friedrich Siegmund-Schultze †

Chronik

Eine fünfköpfige Delegation des ÖRK, darunter Pfarrer Reinhard Groscurth vom Faith and Order-Sekretariat, war vom 3. bis 14. Mai Gast des Verbandes der Evangeliumschristen-Baptisten in der UdSSR.

Radikale Forderungen richteten die Teilnehmer der vom ÖRK vom 19. bis 24. Mai nach London einberufenen Rassismus-Tagung an die Kirchen.

Die in Uppsala auf 24 Mitglieder erweiterte Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen dem ÖRK und der röm.-kath. Kirche beschäftigte sich im Mai in Gwatt (Schweiz) u. a. mit der Frage der röm.-kath. Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen.

Papst Paul VI. stattete dem Ökumenischen Zentrum in Genf am 10. Juni einen Besuch ab.

Der Amtsbegriff stand im Mittelpunkt der dritten Tagung der von der röm.-kath. Kirche und dem Lutherischen Weltbund eingesetzten Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche" vom 4. bis 8. Mai in Nemi bei Rom.

Eine siebenköpfige Delegation des Lutherischen Weltbundes wurde am 31. Mai von Papst Paul VI. in Privataudienz empfangen.

Der Reformierte Weltbund und der Internationale Kongregationalistische Rat werden sich auf einer gemeinsamen Generalversammlung im August 1970 in Nairobi (Kenia) zusammenschließen.

Für eine verstärkte Zusammenarbeit zwischen Lutherischem und Reformiertem Weltbund sprachen sich etwa 30 offizielle Vertreter lutherischer und reformierter Kirchen aus 13 europäischen Ländern aus, die vom 8. bis 12. April in Leuenburg bei Basel das Thema „Kirchentrennung und Kirchengemeinschaft" erörterten.

Die Aufnahme von Gesprächen zwischen röm.-kath. Kirche und Reformiertem Weltbund Anfang 1970 haben Beauftragte beider Seiten auf einer gemeinsamen Tagung im April in Amsterdam vorgeschlagen.

Bereitschaft zu engerer praktischer Zusammenarbeit mit der röm.-kath. Kirche kennzeichnete die gemeinsame Tagung des Präsidiums und des Beratenden Ausschusses der Konferenz Europäischer Kirchen vom 29. April bis 2. Mai in El Escorial bei Madrid. Nach Aufnahme von drei weiteren Kirchen zählt die KEK jetzt 96 Mitgliedskirchen.

Die evangelische Comenius-Fakultät in Prag beging ihr 50jähriges Bestehen mit einem akademischen Festakt, in dem u. a. Prof. Ernst Wolf (Göttingen), Dr. Lukas Vischer (Genf) und Prof. Valdo Vinay (Rom) die Ehrendoktorwürde verliehen wurde.

Erstmalig trafen sich Vertreter röm.-kath. und evangelischer Studien- und Arbeitskreise vom 1. bis 4. Mai in Arnoldshain zu einer gemeinsam von der Ökumenischen Centrale und der Abtei Niederaltaich veranstalteten Tagung.

Eine am 3. Juni von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland zusammen mit anderen kirchlichen Einrichtungen und Werken veranstaltete Konsultation in Frankfurt/M. erörterte die Möglichkeiten einer wirksameren Koordination der ökumenischen Arbeit in Deutschland. Dem gleichen Thema galt ein Gespräch der Arbeitsgemeinschaft mit Vertretern des Rates der EKD am 20. Juni, gleichfalls in Frankfurt/M.

Von Personen

Als eine „Ermutigung für die ökumenische Bewegung" hat Generalsekretär Dr. Eugene Carson Blake die Ernennung von Kardinal Jan. G. M. Willebrands zum Leiter des Sekretariats für die Förderung der christlichen Einheit begrüßt.

Pfarrer Albert Klein wurde als Nachfolger des im Februar verstorbenen Bischofs Friedrich Müller zum Bischof der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Rumänien gewählt.

Zum Vorsitzenden der Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland wurde Bischof Dr. Carl E. Sommer gewählt.

Prof. Joseph L. Hromadka, Präsident der Christlichen Friedenskonferenz und jahrzehntelanges Mitglied in verschiedenen ökumenischen Leitungsgremien, beging am 8. Juni seinen 80. Geburtstag.

Der Leiter des Sozialamtes der Evangelischen Kirche von Westfalen, Dr. Peter Heyde, starb am 10. April im Alter von 47 Jahren.

Ihren ältesten Pionier hat die ökumenische Bewegung am 16. Mai durch den Tod des 94jährigen Dr. Joseph Oldham verloren, der seit 1961 Ehrenpräsident des ÖRK war.

Zeitschriftenschau

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

Wolfhart Pannenberg, „Apostolizität und Katholizität der Kirche in der Perspektive der Eschatologie", Theologische Literaturzeitung, Nr. 2 / Februar 1969, Sp. 97–112.

In einem Vortrag vor einem Unterausschuß der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des Ökumenischen Rates der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche erläuterte Pannenberg die beiden wichtigen Begriffe Apostolizität und Katholizität *„in der Perspektive der Eschatologie"*. Dieser Hinweis wird zu dem entscheidenden Interpretament. Es ist interessant zu sehen, wie weit die Gedanken Pannenbergs – die er ja einige Zeit vor Uppsala geäußert hat – sich im Bericht der Sektion I niedergeschlagen haben.

So scheint nach Meinung Pannenbergs die Begründung der Kontinuität des Apostolischen im „eschatologischen Motiv des urchristlichen Apostolates" zu liegen. Dieser Apostolat wiederum habe „seinen Ausgangspunkt im Widerfahrnis der an Jesus erschienenen eschatologischen Wirklichkeit der Totenauferstehung".

Die eschatologische Sendung habe auch die Kirche des zweiten Jahrhunderts bestimmt, die ihre eigene Zeit von der „Einmaligkeit des Apostolischen Zeitalters" unterschieden und doch an den apostolischen Schriften als Grund ihres eigenen Lebens und ihrer Sendung festgehalten habe. Darum gehöre die „universale Mission" zur Apostolizität der Kirche.

Pannenberg geht den Fragen der Apostolizität weiter nach im Leben des einzelnen Christen und der ganzen Kirche, im Blick auf die Sukzession und die Frage der Ämter. Er zeigt auf, wie falsches

Amtsverständnis durch ein rechtes Verständnis der Apostolizität überwunden werden könne, ja wie die „Ämter" überhaupt „nur von der apostolischen Sendung her zu legitimieren" seien.

Der Übergang zur Katholizität gelingt organisch durch den Verweis darauf, daß die „universale Weite der apostolischen Sendung" den Gedanken der Katholizität bereits unmittelbar impliziere. Von dort her werde auch deutlich, daß „Einheit" und „Katholizität" keine Synonyme seien. „Einheit" sei ein „innerkirchliches Thema", während die Katholizität der Kirche auch ihr „Verhältnis zu der noch nicht vom Glauben durchdrungenen Welt" umfaßt.

An einzelnen Fragen zeigt Pannenberg auf, wie Katholizität nicht nur „raumzeitliche Universalität", sondern auch „Inhaltsfülle" bedeutet. Auch die Katholizität sei wesentlich von der Eschatologie bestimmt, sie sei – wie die Apostolizität – „Gegenstand des Glaubens, weil ihre katholische Fülle erst in der eschatologischen Vollendung voll realisiert sein wird".

Lorenz Kardinal Jaeger, „Die ökumenische Bewegung an einem Wendepunkt. Zur theologischen Situation nach der Vollversammlung von Uppsala", Catholica, Nr. 2/3 1969, S. 303–326.

Maßstab für die Beurteilung des auf ökumenischem Gebiet Erreichten und Erreichbaren sei die „Erneuerung der Gesamtkirche und die Herzensumkehr des einzelnen". Die entscheidenden Hürden auf dem ökumenischen Weg hießen Hermeneutik und Säkularisation.

Als „wichtigstes Ergebnis der ökumenischen Bewegung" bezeichnet Kardinal Jaeger, „daß die Christen der verschiedenen Kirchen und Bekenntnisse gelernt haben, gemeinsam zu beten". Bei der Aufzählung von Ebenen der Zusammenarbeit wird die von „Glauben und Kirchenverfassung" besonders hervorgehoben. Dabei werde eine „gewisse Konvergenz" der Arbeiten des Ökumenischen Rates und des Zweiten Vaticanums sichtbar. Hauptunterschied in der Ausgangssituation der Kirchen des ÖRK und der römisch-katholischen Kirche im ökumenischen Gespräch sei allerdings die Tatsache, daß die römisch-katholische Kirche bisher als einzige „die ekklesiologischen Prinzipien für ihre Teilnahme an der ökumenischen Bewegung klar formuliert und ins einzelne gehende Richtlinien für die Praxis veröffentlicht hat". Außerdem sei darauf zu verweisen, daß das Ökumenismus-Dekret eine weltweite ökumenische Neuorientierung der römisch-katholischen Kirche bewirkt habe. Zu beiden Erscheinungen gäbe es bisher keine Parallele auf seiten der im ÖRK zusammengeschlossenen Kirchen.

Kardinal Jaeger weist nüchtern auf die mangelhafte Rezeption ökumenischer Beschlüsse durch die Mitgliedskirchen des ÖRK hin, geht anschließend auf den Bericht der Sektion I von Uppsala ein und schneidet selbst das Problem der Interkommunion an. Fragen der Kontinuität in der ökumenischen Bewegung betrachtet er unter dem Aspekt der theologischen Einstellung der jeweiligen Generalsekretäre des ÖRK. Mit einem ausführlichen Kommentar bedenkt er den Bristol-Bericht der Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung", wobei die Frage nach dem neutestamentlichen Befund der Ekklesiologie das herrschende Prinzip der Beurteilung abgibt. Offenbar sei man in einer gewissen Aporie gelandet, aus der man durch gemeinsame Zuwendung zur Welt herausstrebe (in irenischer Weise konstruiert Kardinal Jaeger hier einen so wohl kaum bestehenden Zusammenhang). Um dieses neue – für Gott begonnene – Unternehmen nicht „in einem rein menschlichen Abenteuer enden zu lassen", bedürfe es engerer theologischer Zusammenarbeit und eines intensiveren Dialogs zwischen den Kirchen als bisher.

Metropolitan Nikodim, „The Russian Orthodox Church and the Ecumenical Movement", The Ecumenical Review, Nr. 2 / April 1969. S. 116–129.

Dieser Vortrag, den Metropolit Nikodim im Rahmen des Gastprogrammes der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala gehalten hat, ist ein beredtes Zeugnis von der nüchternen Art ökumenischen Dialoges. Ziel dieses Dialoges könnte nach Meinung Metropolit Nikodims die Einmütigkeit im Glaubensbekenntnis sein, erreicht durch Rückkehr zur alten ungeteilten Kirche und ihrer Lehre, was nicht gleichbedeutend sein müßte mit Übernahme der Orthodoxie in ihrer gegenwärtigen, historisch so gewordenen Form.

Der Beitritt der Russischen Orthodoxen Kirche zum Ökumenischen Rat (oder, nach Metropolit Nikodim, genauer das „Übereinkommen über eine ständige Zusammenarbeit") sei aus „Liebe zu den Brüdern" und um des gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes willen geschehen, er sei aber „nie als ekklesiologisch verpflichtend für das orthodoxe Bewußtsein betrachtet worden".

Ausführlich setzt sich Nikodim auseinander mit der Toronto-Erklärung, mit der Einheitsformel von Neu-Delhi, mit den Ergebnissen von Bristol und anderen Verlautbarungen von „Glauben und Kirchenverfassung". Er untersucht eingehend die Blake-Rede von Heraklion und findet harte Worte gegen „Anhänger der modernen Theologie". Die Russische Orthodoxe Kirche empfinde „nicht eine solche brennende Notwendigkeit zu ‚revolutionärer' Erneuerung des kirchlichen Lebens", wie die von Nikodim apostrophierten Theologen.

Als neue „Basis" des ÖRK würde sich Nikodim das „Nicäno-Constantinopolitanum" wünschen. Seiner Meinung nach sei es durchaus möglich, zu dieser weitergehenden „Basis" zu kommen. Im übrigen müsse der Dialog zwischen den Kirchen erst noch richtig in Gang kommen, nachdem er bisher lediglich auf der Ebene der „Hierarchen" geführt worden sei.

Reinhard Frieling, „Vorschlag für eine vorläufige evangelisch-katholische Mischehenvereinbarung", Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 2, März/April 1969, S. 27–32.

Frieling unterbreitet hier einen Vorschlag für eine „Mischehenvereinbarung", der von den wissenschaftlichen Mitarbeitern des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim „einmütig gebilligt" worden ist und dessen erklärtes Ziel eine bessere seelsorgerliche Betreuung der konfessionsverschiedenen Ehen ist. Deutlich wird herausgearbeitet, welche Formen der „Trauung" nach geltendem Kirchenrecht möglich sind und was man heute zur Kindererziehung in konfessionsverschiedenen Ehen sagen kann.

Eingehend wird die Situation an Hand römisch-katholischer Rechtsbestimmungen und evangelischer Verlautbarungen untersucht und die Entwicklung seit 1966 aufgezeigt. Theologische und kirchenrechtliche Erwägungen schließen sich an.

In den „Folgerungen" wird festgehalten, daß zwar „keine volle Übereinstimmung in der Lehre über die Ehe" bestehe, daß man dennoch endlich „zu einer Vereinbarung über die Mischehenpraxis" kommen müsse, etwa mit Hilfe des hier vorgelegten „Modells".

Armin Boyens, „Nationaler Rat christlicher Kirchen in Deutschland?", Lutherische Monatshefte, Nr. 6/ Juni 1969, S. 280–283.

1947 erfolgten erste Schritte zur Schaffung eines Nationalrates der Kirchen in Deutschland. Sie mündeten in die Gründung der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland", der die EKD, die evangelischen Freikirchen und die Alt-Katholische Kirche als Mitglieder beitraten. Boyens versucht die Frage zu beantworten, warum es nicht zu dem ursprünglich intendierten Nationalrat gekommen sei: Schuld seien die statistischen Größenordnungen gewesen. Sie hätten zu der komplizierten Organisations- und Rechtsstruktur der Arbeitsgemeinschaft geführt.

In Anlehnung an einen Aufsatz von Lukas Vischer stellt Boyens „die Aufgaben nationaler Räte von Kirchen heute" dar. Von da aus betrachtet er erneut die Frage der Statistik und verweist darauf (ohne es expressis verbis so zu nennen), daß „Proporzdenken" unökumenisches Denken ist. Übergeordnetes Prinzip ökumenischer Zusammenarbeit müsse die Konziliarität sein. Als Modell für eine konziliar geordnete gemeinsame Arbeit könnte der Rat christlicher Kirchen in Holland dienen. In Deutschland könne man auf dem Weg über stärkere Koordinierung vorhandener ökumenischer Aktivitäten zu größerer Konziliarität – und damit zu dem Rat (auch wenn man ihn nicht so nennt) christlicher Kirchen kommen.

Elisabeth Adler, „Die Hoffnung des großen Neuwerdens ergreifen!", Neue Zeit, Nr. 129 vom 5. Juni 1969, S. 6.

„Wirken die Anstöße der Weltkirchenkonferenz von Uppsala in der Kirche weiter?" fragt Elisabeth Adler schon im Untertitel ihres Aufsatzes. „Haben unsere Gemeinden in der DDR diesen Prozeß des Umdenkens begonnen? Was ist durch die Rezeption und Umsetzung der Impulse von Uppsala in Gang gekommen?" Sie beantwortet ihre Fragen selbst so: „Realistisch urteilend muß man zugeben, nicht sehr viel."

Worin die Impulse und Erkenntnisse von Uppsala bestehen, erläutert Elisabeth Adler mit Hilfe der Uppsala-Berichte von Helmut Gollwitzer und Gerhard Bassarak. Dabei kommt sie zu den drei Hauptgedanken: 1. „Die Bemühung um die Einheit der Menschheit ist der Bemühung um Einheit der Kirchen übergeordnet." 2. „Das Evangelium hat es mit den konkreten Dingen dieser Welt zu tun." 3. „Die Kirche muß Partei ergreifen für Arme, Entrechtete, Unterdrückte." Was das im einzelnen bedeutet, wird am Problem der Dritten Welt aufgezeigt, das sich nach Meinung von Elisabeth Adler von einem sozialistischen Land aus betrachtet wesentlich anders darstellt als aus westlicher Sicht. Bei der Verwirklichung der Anstöße von Uppsala in der DDR bestehe eine wesentliche Aufgabe darin, diesen „Sachverhalt" gebührend herauszustellen und von dort aus Wege zur Hilfe für die Dritte Welt vorzuschlagen.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Gregory Baum, „Tensions in the Catholic Church", the ecumenist, No. 2/ January–February 1969, S. 21–26.

Gudrun Diestel, Ökumene in der Gemeinde. Überlegungen zum Weltgebetstag der Frauen", Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Nr. 3, 1. Februar 1969, S. 41–42.

Reinhard Mumm, „Wie ökumenisch kann die Evangelisch-Lutherische Kirche sein?", ebd., Nr. 5, 1. März 1969, S. 81 bis 84.

Karl H. Neufeld SJ, „Die Bibel – Weg zur Einheit? Die ‚Traduction oecuménique de la Bible' ", Stimmen der Zeit, Heft 6 / Juni 1969, S. 421–424.

Martin Stöhr, „Josef Hromadkas christlicher Realismus. Zum 80. Geburtstag am 8. Juni 1969", Junge Kirche, Nr. 6 / Juni 1969, S. 310–318.

Christian Walther, „Rechtfertigung, Humanität und Freiheit – Erwägungen zum Humanitätsproblem", Lutherische Rundschau, Nr. 2 / April 1969, S. 179–193.

Unter dem Motto „Mut zum ökumenischen Experiment" befaßt sich Concilium Heft 4 / April 1969 mit einer Reihe brennender ökumenischer Fragen (Abendmahl, „Ökumene am Ort", Integration theologischer Fakultäten u. a.). Zu verweisen ist besonders auf die Referate: „Was kann der Theologe Mutiges für die ökumenische Verständigung tun?" (M. Villain, H. Zahrnt); „Was kann der Bischof Mutiges für die ökumenische Verständigung tun?" (von L.-J. Suenens, J. Lilje); „Was kann der Papst Mutiges für die ökumenische Verständigung tun?" (H. Montefiore, H. Berkhof, B. Exarchos).

Nachtrag zur Uppsala-Presseschau

Robert McAfee Brown, „Uppsala: An Informal Report", Journal of Ecumenical Studies, No. 4, Fall 1968, S. 633–660.

Harold H. Ditmanson, „Zur Welt geöffnete Türen. Eine nordamerikanische Stellungnahme zu Uppsala", Lutherische Rundschau, Nr. 2 / April 1969, S. 202–209.

Albert H. van den Heuvel, „Uppsala – Ein Zirkus mit fünf Manegen", ebd., Nr. 2 / April 1969, S. 215–222.

Helene Iswolsky, „Uppsala and Orthodox Involvement", Journal of Ecumenical Studies, No. 4, Fall 1968, S. 661–668.

Bernd Jaspert, „Alles neu? IV. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Uppsala, 4.–19. Juli 1968", Erbe und Auftrag, Nr. 44 (1968), S. 367–379.

Liselotte Mettler, „Traf der mit ‚Realität' angespitzte Pfeil sein Ziel?", Lutherische Rundschau, Nr. 2 / April 1969, S. 209–215.

J. Robert Nelson, „Relations with Roman Catholicism at Uppsala", Journal of Ecumenical Studies, No. 4, Fall 1968, S. 669–675.

Jacques Rossel, „Verkündigung und Dienst im Vollzug der Kirche. Kirche für andere in der Perspektive von Uppsala", Evangelisches Missions Magazin, Heft 1 / 1969, S. 3–14.

Gerhard Voss OSB, „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche. Perspektiven der ökumenischen Entwicklung im Rahmen des Sektionsberichtes I von Uppsala", Una Sancta, Nr. 1/2, Mai 1969, S. 59–113.

Neue Bücher

BIBELSTUDIUM

Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der JERUSALEMER BIBEL herausgegeben von Diego Arenhoevel, Alfons Deissler, Anton Vögtle. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1968. 1856 Seiten, Dünndruckpapier. Leinen DM 48,–.

Herbert Haag (Hrsg.), Bibel-Lexikon. 2., neu bearbeitete und vermehrte Auflage. 1964 Spalten = 982 Seiten + XX = 1002 Seiten. 24 Bildtafeln auf Kunstdruckpapier, 3 mehrfarbige geographi-

sche Karten. Beilage: Abkürzungen und Siglen. Benziger Verlag, Köln 1968. Geb. in Buckram-Leinen DM 158,–.

Nichts kann den Wandel, den die Stellung der *Bibel* in der römisch-katholischen Kirche durchgemacht hat, deutlicher unter Beweis stellen, als der großartige, in erster Linie für Laien bestimmte Bibelkommentar aus dem Herder-Verlag. Während im französischen Sprachraum seit 1956 eine etwas verkürzte und überarbeitete einbändige Gesamtausgabe des zuvor in 43 Teilbänden erschienenen Kurzkommentars „La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem" vorhanden war, fehlte bisher ein derartiges Werk in deutscher Sprache. Nun ist dieser Kommentar ins Deutsche übertragen worden. Als biblischer Wortlaut wurde ein vielfach sachlich und sprachlich revidierter „Herder-Text" zugrunde gelegt, der auf früheren Verlagsveröffentlichungen, vor allem Herders Bibelkommentar, fußt.

Den einzelnen Büchern bzw. Buchgruppen sind sehr ausführliche Einleitungen vorangestellt, wobei sich die Herausgeber freilich dessen bewußt sind, daß manche Fragen, z. B. die Abfassung neutestamentlicher Schriften betreffend, im Lichte neuerer Forschungen teilweise anders beurteilt werden. Daß die auf den gegenwärtigen Stand gebrachten exegetisch-theologischen Anmerkungen selbst nur knapp gehalten sein können, liegt in Wesen und Grenzen eines Kurzkommentars begründet. Um so überraschender sind Fülle und Dichte des verarbeiteten Stoffs. Über 45 000 Randverweise stellen die innere Verbindung her. Der Anhang enthält neben einer umfangreichen Zeittafel, Karten usw. vor allem ein gründlich aufgeschlüsseltes Register, das nicht nur Zusammenfassungen bietet, sondern gezielt zu einem Auffinden zentraler biblischer Begriffe und Aussagen anleitet. Auch Nichtkatholiken sollte diese „Jerusalemer Bibel" zum vergleichenden Studium Anreiz bieten.

Ähnliches wie von der „Jerusalemer Bibel" gilt auch für das in zweiter, völlig neu bearbeiteter Auflage von Prof. Dr. Herbert Haag (Tübingen) herausgegebene *Bibel-Lexikon*. Zahlreiche Artikel wurden ergänzt oder ganz neu gefaßt, alle zumindest durchgesehen und dem Stand neuester Forschung angepaßt. Hinzugekommen sind rund 200 Stichwörter vorwiegend aus dem Bereich der biblischen Theologie. Dadurch ist der Umfang des Bandes um mindestens ein Drittel gewachsen. Solide Wissenschaftlichkeit verbunden mit erhellender Allgemeinverständlichkeit werden dem Werk unter den Theologen einen ebenso festen Platz sichern wie unter den gebildeten Bibellesern.

Bemerkenswert ist die große Schar namhafter Mitarbeiter aus verschiedenen Konfessionen und 11 Ländern. Dadurch gewinnt dieses hervorragende Lexikon einen geradezu ökumenischen Rang.

Kg.

Adolf Martin Ritter / Gottfried Leich, Wer ist die Kirche? Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in der Kirchengeschichte und heute. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968. 302 Seiten. Kart. DM 14,80.

Ein Buch, das man guten Gewissens weiterempfehlen kann! Es bietet, wie Hans-Ruedi Weber in seinem trefflichen Vorwort sagt, „wirklich Neues" zur Laienfrage. Auch die möglichen kritischen Anmerkungen sind dem Leser bereits im Vorwort vorweggenommen (z. B. wird ein stärkeres Eingehen auf den alttestamentlichen Befund gefordert).

Im ersten Teil des Buches untersucht der Göttinger Kirchenhistoriker A. M. Ritter das Verhältnis von Amt und Gemeinde im Neuen Testament. Er zeigt die Vielfalt des neutestamentlichen Zeugnisses auf, aber auch die hinter dem Zeugnis liegende Einheit, und verfolgt das „Amtsverständnis" durch die Kirchengeschichte bis in

den „nachreformatorischen Protestantismus". Wer immer mit dieser Frage befaßt ist, wird hier genug aufgearbeitetes Material entdecken.

Modelle von Mannschaftsarbeit in fünf Gemeinden bzw. Bewegungen analysiert G. Leich im zweiten Teil des Buches, und man vermag nicht zu sagen, ob von den hier untersuchten deutschen oder den ausländischen Modellen die stärkste Herausforderung ausgeht (bemerkenswert ist die Darstellung der „charismatischen Bewegung", die auf ihre Art einen Teil der innerdeutschen Ökumene bildet).

Einer auf die Weiterarbeit ausgerichteten und tatsächlich weiterführenden Zusammenfassung folgt ein Nachwort von Klaus von Bismarck.

Wie gründlich dieses im Auftrag des Genfer Laienreferates geschriebene Buch erarbeitet wurde, verrät ein Blick in die 72 Seiten Anmerkungen (Petit-Druck!), in denen eine Fundgrube hilfreichen Materials erschlossen wird.

Was hier gesagt wird, geht alle Kirchen an. Oberflächliches Reden in den angeschnittenen Fragekreisen sollte nach diesem Buch nicht mehr möglich sein.

Otmar Schulz

THEOLOGIE UND KIRCHE

Michael Schmaus, Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik in zwei Bänden. Band I. Max Hueber Verlag, München 1969. 792 Seiten. Leinen DM 48,–.

Der bekannte Verfasser der bisher in 5. bis 6. Auflage erschienenen und demnächst in völlig umgearbeiteter Neuauflage erscheinenden achtbändigen „Katholischen Dogmatik" legt in diesem ersten von zwei Bänden eines dogmatischen „Handbuches" nicht eine gekürzte Ausgabe seiner „Dogmatik" vor, sondern macht den Versuch, eine „moderne" Dogmatik vorzustellen, d. h. „die Glaubenslehre der katholischen Kirche für den heutigen Menschen verständlich auszulegen und darzubieten". Dabei weicht er bewußt von der bisher üblichen Einteilung der dogmatischen Lehrbücher ab. Waren diese von der Ontologie her bestimmt, die nach der Wahrheit an sich fragt, so geht es M. Schmaus in dem vorliegenden Werk vor allem um den Nachweis des Sitzes dieser Wahrheit im Leben, der Wahrheit für uns. Waren schon bisher die Dogmatikbände des Münchener Gelehrten von Auflage zu Auflage gute Gradmesser für die Wandlungen innerhalb der katholischen Theologie und Kirche, so wird an diesem neuen dogmatischen Entwurf deutlich, wie sehr aufgeschlossen katholische Theologie unserer Tage – ohne das herkömmliche Dogma zu verleugnen und im Gefolge der konziliaren Einsichten und Dokumente – das Gespräch nicht nur mit der evangelischen Theologie – bis hin zu den Vertretern einer atheistischen „Theologie" – und Exegese, sondern mit dem „modernen Menschen" überhaupt sucht, um den christlichen Glauben nicht nur als ein Stück Vergangenheit, sondern als zukunftsträchtige Kraft zu erweisen. Dies ist dem Verfasser weithin gelungen. Auch der nichtkatholische Leser wird das Werk mit Gewinn für seine eigenen Fragestellungen studieren.

Der vorliegende erste Band enthält die ersten beiden der geplanten fünf Teile: Grundlegung, Jesus Christus, Die Kirche, Theologische Anthropologie, Vollendung. Übersetzungen in mehrere Fremdsprachen sind in Vorbereitung.

Ulrich Valeske

Joseph M. Powers, Eucharistie in neuer Sicht. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1968. 203 Seiten. Kart. DM 15.80.

Der amerikanische katholische Theologe legt (im Originaltitel weniger anspruchsvoll „Eucharistic Theology") eine Überschau über die Eucharistielehre von der Bibel bis zur Gegenwart vor. Im ersten Kapitel wird die Geschichte von den Kirchenvätern über das Mittelalter und die Reformation (freilich mehr die Antwort des Tridentinums) bis zur Erneuerungsbewegung dargestellt. Dabei wird die Absicht bereits deutlich, die Einengung auf die Frage nach der realen Gegenwart Christi und dem Opfercharakter zugunsten einer umfassenden Theologie, die die Bedeutung der Eucharistie für das ganze Leben der Kirche zur Geltung bringt, zu überwinden. Das zweite Kapitel führt deshalb zur biblischen Grundlage (Einsetzung, Gegenwart Christi und Gabe), das dritte behandelt den sakramentalen Aspekt (Symbol als Zeichen und Ursache der Gnade, Sakrament und Einheit der Eucharistie) und das letzte Realpräsenz und Transsignifikation.

Powers läßt vornehmlich holländische Autoren zu Wort kommen, die bei uns kaum bekannt sind. Deshalb ist dieses Buch von großem Wert für die Bemühungen um die Eucharistie im deutschen Sprachraum. Andererseits fehlt die deutschsprachige Literatur außer einer Übersetzung völlig. Daß dabei die Darstellung der reformatorischen Theologie nicht gelingen kann, ist verständlich, Luther ist kaum beachtet, und wo er erwähnt wird, nicht verstanden (S. 34 ff., 85). Zudem hat die „neue Sicht" des Autors einen stark spekulativen Charakter, der vielleicht der spezifisch katholischen Tradition entspricht, aus der heraus und für die dies Buch geschrieben ist. Dies sollte den nichtkatholischen Leser aber gerade veranlassen, sich die gemeinverständlich geschriebene Darstellung nicht entgehen zu lassen.

H. C. Schmidt-Lauber

Hans Waldenfels, Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie. (Beiträge zur ökumenischen Theologie, Band 3.) Max Hueber Verlag, München 1969. XII, 328 Seiten. Brosch. DM 29,80.

Die Arbeit wurde von Prof. Karl Rahner kurz vor Beendigung des 2. Vatikanischen Konzils in Rom angeregt und ist auch größtenteils dort entstanden. Die ursprüngliche Absicht war eine Überprüfung des 1. Kapitels der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum" von den Ergebnissen der neueren katholischen Theologie her. Dem Verfasser wurde jedoch im Verlauf der Arbeit deutlich, daß man auch dieses nicht ausgesprochen kontroverstheologische Thema nicht mehr isoliert von jeder Berührung mit der zeitgenössischen evangelischen Theologie behandeln kann. So ist eine Arbeit entstanden, die mit Recht in die Reihe „Beiträge zur ökumenischen Theologie" aufgenommen wurde. Zunächst wird in einem theologiegeschichtlichen Durchblick die Offenbarungslehre der herkömmlichen Handbücher, der Tübinger Schule und der neueren französisch- und deutschsprachigen (einschließlich der evangelischen) Theologie gegeben. Im Anschluß an H. Fries, der schon im Blick auf eine Aussage des I. Vaticanums („Se ipsum revelavit et aeterna voluntatis suae decreta") ein stark christozentrisch betontes Offenbarungsverständnis vertrat, schlägt der Verfasser die Brücke zum Offenbarungskapitel von „Dei Verbum", das nun wie eine „reife Frucht", wie ein „Endpunkt einer Entwicklung" anmutet. Der II. Teil (Ergebnis und Aufgabe) stellt in gewünschter Deutlichkeit den christozentrischen und geschichtlichen Charakter der Offenbarungslehre und den personalen Bezug und die Verflochtenheit von Wort und Tat in der Offenbarung mit ihren Konsequenzen im menschlichen Bereich heraus. Obwohl die ökumenische Theologie in den Ergebnissen nicht mehr ausdrücklich erwähnt wird,

kann man einen Ertrag der vorliegenden Arbeit auch für diese Theologie nur wünschen.

Ulrich Valeske

István Tökés, Commentarium in Confessionem Helveticam Posteriorem. Interpretatio petita ex operibus Heinrichi Bullingeri Tom. I–II. (Auslegung des Zweiten Helvetischen Bekenntnisses. Kommentar auf Grund der Werke Heinrich Bullingers Band I–II.) Ausgabe der Reformierten Kirche in Rumänien. Klausenburg 1968.

Die vor uns liegenden zwei großen Bände (insgesamt 1112 Seiten) enthalten außer dem Text des Zweiten Helvetischen Bekenntnisses einen Kommentar zu diesem Bekenntnis, und zwar – wie auch der Titel zeigt – auf Grund einer Auswahl verschiedener Aussagen aus den Werken Bullingers. Das Buch ist im lateinischen und ungarischen Paralleltext gedruckt.

Das Vorwort der beiden reformierten Bischöfe und die Einleitung des Verfassers sind dreisprachig (ungarisch, rumänisch, englisch), da das Buch nicht nur für das 400jährige Jubiläum der Veröffentlichung des Bekenntnisses, sondern auch als wohlgewähltes Andenken für die Teilnehmer des Exekutivkomitees des Reformierten Weltbundes in Klausenburg im Juni 1968 gedacht ist.

Tökés hat den lateinischen Text des Bekenntnisses aus der bekannten Ausgabe W. Niesels übernommen. Die ungarische Übersetzung ist lesbarer und fließender als die bisherigen. Den überwiegenden Teil des Werkes bildet der Kommentar des Bekenntnisses (auch im lateinisch-ungarischen Paralleltext 443 Seiten). Dieser wurde aus verschiedenen Werken Bullingers zusammengestellt, von denen 16 in der Bibliothek der Rumänischen Wissenschaftlichen Akademie, Filiale Klausenburg, von Tökés aufgefunden und ihm zur Verfügung gestellt worden sind. Die Abfassung dieses Kommentars ist die Ernte von 12 Jahren. Tökés hat ihn so zusammengestellt, daß das Zweite Helvetische Bekenntnis durch Bullinger selbst erklärt wird und er uns dadurch selbst anspricht, während Tökés bescheiden zurücktritt.

Die aus den Schriften Bullingers entnommenen Erläuterungen und Aussagen spiegeln zuverlässig die Gesamtschau und die ganze Gedankenwelt Bullingers wider. Tökés möchte damit Bullinger den ihm zustehenden Platz neben Luther und Calvin zukommen lassen.

Das Studium des Werkes wird durch einen sorgfältig zusammengestellten wissenschaftlichen Anhang erleichtert. Tökés hat mit einer geschickten Auswahl der Aussagen Bullingers, mit genauen Zitatenangaben, Fußnoten, mit Index und gesondertem Druck (Sätze des Bekenntnisses in Kursivschrift) einen klaren Überblick erreicht. Dazu kommt noch die ausführliche Inhaltsangabe.

Schließlich muß noch die ökumenische Tendenz des Verfassers erwähnt werden. Wie Tökés in der Einleitung betont, sei es seine Absicht und Hoffnung, daß dies Werk „ein gesegnetes Werkzeug im gemeindlichen und ökumenischen Dienst" werden könne. Zwar ist der Sprachgebrauch des 16. Jahrhunderts vom heutigen sehr unterschiedlich, vor allem in ökumenischer und anthropologischer Hinsicht, doch müssen diese Wörter – wie die Einleitung betont – von den Lesern im heutigen ökumenischen Sinn interpretiert werden, um aus dem Text „das heraushören zu können, was uns alle in einer Einheit des Glaubens und in der Einheit eines gesunden menschlichen Denkens zusammenschließt". Die Gesamtschau Bullingers, die der ganze Kommentar vor uns stellt, bietet zu dieser ökumenischen Interpretation eine gute und manchmal überraschend „heutige" Hilfe. So gibt der

Kommentar – wenn auch sprachlich nur einem begrenzten Leserkreis zugänglich – für den ökumenischen Dialog neue, fruchtbringende Anregungen.

Lorand Lengyel

Theologie und Kirche in Afrika. Herausgegeben von Horst Bürkle. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1968. 311 Seiten. Leinen DM 34,50.

Den Autoren der in diesem Sammelband veröffentlichten Beiträge geht es nicht um eine theoretische theologia africana, sondern um die theologische Besinnung über den Wert der christlichen Botschaft für den afrikanischen Menschen. Man bemüht sich auf der einen Seite um den christlichen Glauben als Umwertung aller Werte, für den jede Adaption eine katastrophale Abwärtsbewegung wäre (Mpuga, S. 171). Auf der anderen Seite bemüht man sich um das Leben des einzelnen innerhalb der Gruppe, der er als Mitglied zugehört (Busia, S. 116). Man setzt sich mit dem geschichtlichen Erbe Afrikas auseinander. Doch kann es weder um eine Verschmelzung des Christentums mit der afrikanischen Kultur noch um einen absoluten Separatismus gehen (Baeta, S. 164 f.), sondern um das Schaffen neuer Sitten und Gebräuche, um die „körperhafte, sichtbare, gemeinschaftsgebundene Gestaltwerdung christlichen Glaubens" (Bürkle, S. 18). Aus dieser Sicht wird der Prozeß der Vergeistigung, der Verinnerlichung und der Individualisierung, dem das Evangelium im Westen unterworfen wurde, ebenso kritisiert wie kirchliche Verlautbarungen, die den überkommenen Glauben an übernatürliche Kräfte nicht ernst nehmen: die Ablehnung dieser Mächte komme aus der europäischen wissenschaftlichen Weltanschauung und nicht aus der Bibel (Asamoa, S. 141).

Die Fragestellungen ergeben sich meistens unmittelbar aus dem Leben und der alltäglichen Praxis der Kirche. Die theologische Reflexion nimmt jedoch mehr und mehr die Fragen der Gesellschaft als ganzer auf. Damit wird die Verfestigung der Kirche aufgebrochen und ein neues „missionarisches Vorfeld" erschlossen. Obwohl es sich um Beiträge einzelner handelt, ergibt sich der besondere Wert der vorliegenden Sammlung aus der ökumenischen Gesprächsrunde evangelischer und katholischer Afrikaner und Nichtafrikaner, Theologen und Nichttheologen. Bürkle hat diesem „korporativen Element" Rechnung getragen, indem er vor allem Vorträge aufgenommen hat, die auf Konferenzen in Afrika gehalten wurden (1955 in Accra, 1966 in Ibadan). Durch diese ökumenische Begegnung und Zusammenarbeit wird jedoch ein Interesse geweckt, das weit über eine „afrikanische Theologie" hinausgeht. Wir werden zu eigenem Mitdenken angeregt, zu eigener Beteiligung an der Herausforderung der Kirche durch „die Tatsachen unserer heutigen Situation und die Gegenwart unseres Herrn" (Baeta, S. 167).

Jörg Schnellbach

Hans-Joachim Birkner / Dietrich Rössler (Hrsg.), Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1968. 142 Seiten. Geb. DM 28,–.

Unter diesen thematisch weitgespannten Beiträgen zum 65. Geburtstag von Prof. Wolfgang Trillhaas werden unsere Leser vor allem die „Ökumenischen Reflexionen" interessieren, die Wilhelm Schmidt im Blick auf das gegenwärtige Verhältnis zwischen Protestantismus und Katholizismus anstellt. Schmidt definiert den recht verstandenen („modernen") Protestantismus wie folgt: „Sein bewegendes Prinzip ist das Freiheits- und Wahrheitspathos der die Geschichte prägenden Kraft des Evangeliums, dieser Wirkung des Lebens und Sterbens Jesu

Christi" (S. 112). Eine Rückkehr nach Rom hält er nur für möglich, „wenn der römische Katholizismus zuvor wahrhaft katholisch würde in dem Sinne, in dem der moderne Protestantismus auf die wahre Katholizität des Christentums zielt, in dem die Wahrheit frei macht und alle aus Überzeugung eins sein können. Man könnte auch sagen, der römische Katholizismus müßte zuvor wahrhaft protestantisch werden, was der Gesamtprotestantismus selbst noch nicht ist" (ebd.). Zweifellos werden hier Spannungsmomente hervorgehoben, die nicht verlorengehen dürfen, aber ob in solchen antithetischen Formulierungen dem Pluralismus geschichtlicher Erscheinungsformen und theologischer Differenzierungen (was heißt denn *„der* römische Katholizismus", *„der* Gesamtprotestantismus"?) genügend Rechnung getragen ist, bleibt uns eine Frage.

Kg.

Josef L. Hromádka, Das Evangelium bricht sich Bahn. Predigten, Betrachtungen, Vorträge und Aufsätze aus den Jahren 1948–61. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1968. 168 Seiten. Geb. DM 7,80.

Diese Sammlung von Predigten, biblischen Betrachtungen, Vorträgen und Aufsätzen des bekannten Prager Theologen, der am 8. Juni seinen 80. Geburtstag beging, ist anläßlich der Emeritierung des Autors vor drei Jahren herausgegeben und von seinem Kollegen, Prof. Josef B. Jeschke, aus dem Tschechischen übersetzt sowie mit einem Geleitwort versehen worden. Aus ihnen spricht der unermüdliche Prediger vom alleinigen Heil in Christus, der Theologe, der sich Karl Barth entscheidend verpflichtet weiß, der Seelsorger seiner Schüler und Freunde, der geistliche und geistige Führer seiner Kirche, deren Zeugnis in einer von Grund auf veränderten Umwelt kritisch und helfend zu Gehör zu bringen, sein innerstes Anliegen ist. Auch derjenige, der den politischen Ansatz von Prof. Hromádka nicht zu teilen vermag, wird sich dem Eindruck dieser Aussagen eines tief überzeugten Christen nicht zu entziehen vermögen. Prof. Jeschke hat in seinem Geleitwort eine Skizze von Leben, Wesen und Wirken Hromádkas gegeben, die geeignet ist, manches Vor- und Fehlurteil richtigzustellen.

Kg.

Suche den Frieden. Texte der Prager Friedenskonferenz vom März 1968. (Polis 38, Evangelische Zeitbuchreihe.) EVZ-Verlag, Zürich 1969. 169 Seiten. Kart. DM 9,80.

Dankenswerterweise hat der EVZ-Verlag jetzt die Vorträge und Berichte der letztjährigen Prager Friedenskonferenz in deutscher Sprache veröffentlicht, nachdem von Prag aus diesmal nur die englischen Texte zum Versand gebracht worden waren. Angesichts der Krise, in die die Prager „Christliche Friedenskonferenz" durch die Ereignisse des 21. August 1968 geraten ist, wird man das hier ausgebreitete Material mit besonderer Sorgfalt durchzulesen haben.

Kg.

Karl Barth 1886–1968. Gedenkfeier im Basler Münster. (Heft 100 der Theologischen Studien.) EVZ-Verlag, Zürich 1969. 53 Seiten. Kart. DM 5,60.

Dieses Heft enthält den Verlauf der Bestattungsfeier auf dem Friedhof wie auch der Gedenkfeier im Basler Münster mit allen bei dieser Gelegenheit gehaltenen Ansprachen, von denen wir mit freundlicher Genehmigung des Verlages im letzten Heft bereits diejenigen von Dr. W. A. Visser 't Hooft und Prof. Hans Küng bringen durften. Nicht weniger Beachtung verdienen u. a. die Worte von Prof. Helmut Gollwitzer, Prof. J. L. Hromádka und Prof. Eberhard Jüngel. Ein würdiger und dankbarer Abschied von dem großen Toten, dessen Theologie ein halbes Jahrhundert geprägt hat.

Kg.

Harvey Cox, Stirb nicht im Warteraum der Zukunft. Aufforderung zur Weltverantwortung. Kreuz-Verlag, Stuttgart–Berlin 1968. 190 Seiten. Kart. DM 10,80.

Seit Beginn der modernen ökumenischen Bewegung haben in ihrer Diskussion sozialethische Fragen eine bedeutsame Rolle gespielt, doch eigentlich kann man erst nach Genf 1966 und Uppsala 1968 behaupten, der Ausdruck „ökumenisch" bezeichne nicht nur das Fragen und Streben nach der Einheit der Kirche, sondern auch die gemeinsame Zuwendung der Kirchen zur „Oikoumene", zur ganzen bewohnten Welt.

Zur Verantwortung für diese Welt ruft Harvey Cox in diesen gesammelten Aufsätzen und Vorträgen, und manch einer wird zu den Gedanken des jungen baptistischen Theologen leichter durch diese Sammlung Zugang finden als durch sein Buch „Stadt ohne Gott?".

Schon auf den ersten Seiten stellt Cox seinen Hauptgegner vor, die acedia, die Trägheit, traditionell eine der sieben Todsünden, die er auch in den Aufsätzen angreift, wo er sie nicht expressis verbis nennt.

Schwer ist der Weg, den Cox zwischen „Gott ist tot"-Theologie und dialektischer Theologie alten Stils hindurchzugehen versucht. Eine „Lösung" steht aus, aber vielleicht ist es für eine Theologie, die in bewußt positiver Einstellung zur Säkularisierung leben und agieren will, charakteristisch, daß sie keine „Lösungen" bieten kann.

Geradezu spannend liest sich auf dem Hintergrund jüngster Ereignisse die Darstellung der „Kirche in Ostdeutschland". Auch dieses Buch ist zuallererst insofern ökumenisch, als es eine Fülle von Problemen behandelt, vor die sich alle Christen (und Nichtchristen!) heute gestellt sehen.

Otmar Schulz

Werner Jetter, Was wird aus der Kirche? Beobachtungen – Fragen – Vorschläge. Kreuz-Verlag, Stuttgart – Berlin 1968. 239 Seiten. DM 12,80.

Unter den vielen lesenswerten Büchern der letzten Zeit gehört das von Werner Jetter, dem Tübinger Ordinarius für Praktische Theologie, zu den lesenswertesten. Das Unternehmen Jetters scheitert nicht an der Vielzahl der aufgenommenen Probleme, sondern es gelingt ihm, all die offenkundigen und latenten Fragen der Kirche in der Welt von heute zu verdichten zu einem lebendigen Bild mit düsteren, aber auch hoffnungshellen Farben.

Jetter bleibt nicht in der Analyse der gegebenen Strukturen der (Landes-)Kirche und der diversen Einzelfragen (Ökumene, Laien, Gleichberechtigung der Frau, Theologische Ausbildung, Parochie, Gottesdienst etc.) stecken, sondern unterbreitet Vorschläge zur praktikablen Neuordnung der Gemeindearbeit, des gesellschaftsdiakonischen Einsatzes, des Gottesdienstes. Bedauerlich ist nur – das sei aber nur am Rande vermerkt –, daß Jetter sich gerade im letzten Teil seines Buches nirgends mit freikirchlichen Modellen auseinandersetzt. Sie hätten ihn zumindest dazu inspirieren können, radikalere Perspektiven aufzuzeigen, als er es (gerade im Blick auf Gemeindeordnung, Taufe und Abendmahl) tut. Doch diese Anmerkung soll und kann die oben geäußerte Anerkennung nicht schmälern.

Otmar Schulz

KIRCHE UND WELT

Roger Mehl, Pour une éthique sociale chrétienne. (Cahiers théologiques 56, par Jean-Jacques von Allmen.) Delachaux et Niéstlé, Neuchâtel 1967. 76 Seiten. Geh.

Diese Studie des Straßburger Systematikers sollte so rasch wie möglich ins Deutsche übertragen werden. Sie gibt, was

wir nach Uppsala dringend brauchen: den Versuch einer sozial-ethischen Besinnung, die ganz bewußt die konkreten Fragen der sozialen Wirklichkeit aufgreift und zugleich entschieden theologisch, d. h. für Mehl christologisch, bleiben will.

In einem ersten Gedankengang wird die Besonderheit der Sozialethik im Unterschied zu jeder Individualethik herausgearbeitet. Sie ist nicht eine Ethik der zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern sie bedenkt die ethische Bedeutung der sozialen Strukturen. „Die Sozialethik beschäftigt sich mit der kritischen Besinnung über die gegenwärtigen sozialen Strukturen und mit dem gemeinsamen Handeln im Blick auf die Erneuerung dieser Strukturen oder auf die Schaffung neuer Strukturen." Diese Besinnung und dieses Handeln sind allerdings bestimmt durch eine ethisch grundlegende Frage: „Welche Art von Menschen wollen wir formen?" Denn die Anthropologie ist das Bindeglied zwischen Individualethik und Sozialethik.

In einem zweiten Abschnitt wird die Verwirrung des christlichen Gewissens angesichts der Aufgabe einer Sozialethik gezeichnet. Das Neue Testament enthält zwar eine relativ entwickelte persönliche Ethik, aber es zeigt eine gewisse Unbekümmertheit angesichts der sozialen Probleme, der sozialen Gerechtigkeit, der Arbeitsbedingungen und des Lohnes. Es übersieht zwar nicht ganz das Problem der Strukturen, aber es wird deutlich, daß es vergeblich wäre, in der neutestamentlichen Botschaft klare Normen oder einigermaßen konkrete Direktiven zu suchen. Der Verzicht auf einen naiven Biblizismus erinnert daran, daß das Wort Gottes niemals eine überzeitliche Wahrheit ist; es ist immer nur „Wort Gottes in seiner Aktualität"; man darf es nie so mißbrauchen, daß es sich in eine Art von „Koran" verwandeln würde.

Von daher wird im dritten Kapitel die Begründung einer Sozialethik sichtbar gemacht, und zwar in deutlicher Abgrenzung von jedem Naturrecht. „Die neue Sicht des Menschen, der in Christus aus einem Feind, der er war, ein Bruder geworden ist, für den ich verantwortlich bin. Die neue Sicht der Zukunft des Menschen, engagiert in einem Marsch (der Apostel Paulus sagt ‚ein Lauf') auf ein Reich hin, das von selber kommt und schon jetzt das Gemenge der Menschheitsgeschichte durcheinanderbringt. So scheint uns die doppelte Begründung einer christlichen Sozialethik auszusehen."

Das vierte Kapitel beschreibt den analogischen Charakter der Sozialethik. Mehl scheut sich nicht, im Anschluß an Karl Barth zu sagen: „Die Aufgabe des Christen ist es, in der Gesellschaft ein Werk aufzurichten, daß analogisch ist in Beziehung auf das Reich Gottes." Dabei handelt es sich nicht um eine analogia entis, vielmehr um die umgekehrte Bewegung. „Ausgehend vom Reich und seinem Kommen, das in Jesus Christus bekannt geworden ist, besteht die menschliche Aufgabe darin, im Bewußtsein der Erneuerungsforderungen dieses Reiches die menschlichen Einrichtungen und Beziehungen so zu verändern, daß sie dem entsprechen, was wir heute und hier von diesen Forderungen erkannt haben, und daß sie im Konkreten unsere Erwartung des Reiches ausdrücken." Dieser Einsatz wird nun ausgeführt im Blick auf verschiedene Probleme der Zeit im Anschluß an die ökumenischen Dokumente von Genf und die päpstlichen Enzykliken. Im Gespräch mit H.-D. Wendland wird der Begriff der verantwortlichen Gesellschaft reflektiert, vor allem in Unterscheidung zum „gemeinen Wohl", das im katholischen Denken eine so große Rolle spielt.

Auch wenn diese Studie, wie der Verfasser im Vorwort schreibt, nicht einen Gesamtüberblick aller Probleme gibt, so ist doch der Versuch dankbar zu begrüßen, eine Sozialethik zu entwerfen, die

angesichts mancher Extreme beides zusammenbindet: das Ernstnehmen der sozialen Wirklichkeit und der sie erhellenden Wissenschaften und die Sicht der biblischen Offenbarung von Mensch und Reich Gottes.

Friedrich Epting

Herbert Breit / Wolfgang Höhne (Hrsg.), Die provozierte Kirche. Überlegungen zum Thema Kirche und Publizistik. Claudius Verlag, München 1968. 306 Seiten. Kart. DM 14,–.

Der vorliegende Band enthält eine Auswahl der Referate, die während eines Studienkurses über „Publizität und Publizistik" vom 22. Januar bis 4. März 1968 im Studienseminar der Vereinigten Kirche in Pullach gehalten wurde. Dort war versucht worden, die Tragweite der Probleme von Presse, Rundfunk und Fernsehen in einer Konfrontation mit Vertretern der Publizistik aufzugreifen.

Der Band wendet sich, wie es in Hugo Schnells Vorwort heißt, „an jeden, der nach Kriterien für die Urteilsbildung sucht ... Niemand, der wach und verantwortungsbewußt der Welt und dem Menschen dienen will, kann sich der Auseinandersetzung mit diesem revolutionierenden Problem der heutigen Gesellschaft entziehen".

Das preiswerte Buch hält, was der Werbetext verspricht: Journalisten, Theologen und Soziologen tragen in drei Hauptteilen („Das publizistische Umfeld", „Theologische Versuche" und „Wege zur Konkretion") wesentliche Information über die soziologischen, theologischen und kirchenpraktischen Aspekte der Massenkommunikation bei. Über 30 Seiten sind der Dokumentation über die gesetzlichen Bestimmungen zur Stellung der evangelischen Kirche in den verschiedenen Rundfunk- und Fernsehanstalten Deutschlands eingeräumt.

Die auf Seite 265–270 veröffentlichte „Resonanz" der am genannten Pullacher Studienkurs Beteiligten enthält grundsätzliche Überlegungen und praktische Vorschläge, deren Bedeutung den deutschen Bereich weit überschreitet. Hier findet sich kurz und bündig manches wieder, was aus übrigens verständlichen Gründen weitläufiger und weniger genau im Uppsala-Dokument über „Die Kirche und die Massenmedien" darzustellen versucht wurde.

Die Fußnoten geben zahlreiche bibliographische Daten, die besonders für nichtdeutsche Leser sehr hilfreich sind. Vielleicht könnte man bei der nächsten Auflage (die ich Herausgeber und Referenten herzlich wünsche) eine separate Bibliographie aufnehmen.

C. Michael de Vries

„Anstöße" – Entwurf einer strukturellen Änderung der kirchlichen Arbeit. Evangelischer Presseverband für Baden 1968. 78 Seiten. Kart. DM 3,50.

In dem vorliegenden Heft wird ein mutiger Vorstoß unternommen, theologische Erkenntnisse in strukturelle Maßnahmen zu übersetzen mit dem Ziel, die Kirche als „Sendungsinstrument Gottes" für ihren Auftrag besser tauglich zu machen. Ein Kreis von Theologen und Laien im Kirchenbezirk Konstanz hat sich zusammengesetzt, um an diesem Übersetzungsprozeß zu arbeiten, und er ist dabei zu beachtlichen und realisierbaren Resultaten gekommen, die wegweisend für den Ausbau der Region als einer besonderen Ebene des missionarischen Handelns sein können.

Der sachliche Inhalt des Heftes ist so angelegt, daß zunächst eine theologische Grundlegung vollzogen wird, wobei im wesentlichen die Gedanken aufgenommen worden sind, die im Rahmen der ökumenischen Diskussion über „Struktu-

ren missionarischer Gemeinden" entwikkelt wurden. Vorteilhaft ist die knappe und übersichtliche Zusammenfassung, aus der im zweiten Teil „praktische Schritte zur Verwirklichung" abgeleitet werden, womit eine Reihe von Sofortmaßnahmen gemeint sind, deren Realisierung ohne Verzug in Angriff genommen werden kann. Eine ausführliche Darlegung der geplanten langfristigen Strukturänderungen bieten dann die Teile 3–5, in denen Vorschläge für die regionale und funktionale Gliederung sowie der Entwurf eines Organisationsplans für die Region Konstanz unterbreitet werden.

Das Heft enthält kühne Gedanken und Anregungen sowohl hinsichtlich der Funktionalisierung der Gemeindestruktur und des Pfarramts als auch hinsichtlich des Führungsstils und der Kooperation. Daraus werden praktische Konsequenzen gezogen; beispielsweise hinsichtlich der Teilung des Kirchenbezirks aus raumplanerischen Gründen, hinsichtlich des Aufbaus von funktionalen Dienstgruppen unter dem Gesichtspunkt „Gemeinde für die Welt" und hinsichtlich der Umstrukturierung des Pfarramtes in einen Gruppendienst. Sozialwissenschaftliche Erkenntnisse haben dabei befruchtend mitgewirkt.

Interessant und zum Lesen anreizend ist der Vorspann von vier „Kommentaren" zu dem Entwurf, wobei namhafte Wissenschaftler und Theologen zu Worte kommen. Dabei überwiegt die Zustimmung, obwohl auch einige kritische Anmerkungen nicht fehlen. Ein Gemisch von Zustimmung und Kritik ist überhaupt der Eindruck, der bei dem Leser zurückbleibt. Man registriert erfreut die Geschlossenheit und Klarheit des Entwurfs, der wesentliche Elemente der Sendung der Gemeinde strukturell verwirklicht. Die kritischen Rückfragen konzentrieren sich auf zwei Punkte: Ist das Ziel der Sendung genügend geklärt, wenn diese definiert wird als „Verantwortung dafür, daß die offene Zukunft der Welt jeweils neu in gesellschaftlichen und politischen Situationen auf Schalom hin entschieden wird"? Die zweite Frage aber gilt dem Verhältnis des Gottesdienstes zum Weltdienst, der Sammlung zur Sendung. Hierzu werden zwar einige kurze grundsätzliche Aussagen gemacht, aber es werden keine nennenswerten Konsequenzen daraus gezogen.

Ungeachtet dieser kritischen Rückfragen verdienen die „Anstöße", die diese Studie vermittelt, höchste Beachtung, nicht nur weil sie mutige Schritte nach vorn tun, sondern auch weil sie das Werden einer missionarischen Gemeinde als einen Entwicklungsprozeß verstehen, der der ständigen Korrektur offenbleiben muß.

Heinrich-Hermann Ulrich

Walther Bienert, Revolte oder Reform. Ein Christ zur außerparlamentarischen Opposition. (Arbeiten der Melanchthon-Akademie Köln, Band 7.) Verlag Hans Reykers, Königsdorf 1968. 63 Seiten. Kart. DM 6,80.

Dieses Büchlein verdankt seine Entstehung „nicht nur dem täglichen bewußten Teilnehmen am politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Geschehen, sondern ebenso der lebendigen Auseinandersetzung und Wahrheitssuche, wie sie sich in Vorträgen, Diskussionen und Arbeitskreisen der Melanchthon-Akademie Köln in den letzten Jahren ereignete". (Vorwort)

Der Autor legt hier in knapper und übersichtlicher Form eine sachliche Beurteilung des Ganzen mit dem Begriff „außerparlamentarische Opposition" umrissenen Fragenkomplexes vor. In den vier Themenkreisen – Begriff und Wurzeln der außerparlamentarischen Opposition, Die verschleppte Hochschulreform, Von Gesellschaftskritik und Veränderung der Gesellschaft, Von den Methoden außer-

parlamentarischer Opposition – gibt B. nicht nur eine saubere Begriffserklärung und sachliche Information, sondern scheut auch nicht das Wort der Kritik, weder in der einen („Establishment"), noch in der anderen („APO") Richtung, wenn es angebracht, beziehungsweise vom Gewissen eines Christen her erforderlich ist.

Im Schlußwort weist B. auf sieben konkrete Aufgabenbereiche hin, in denen sich angesichts der heutigen Situation der Gesellschaft in der Bundesrepublik auch und besonders Christen mitengagieren sollten.

Eine Auswahl der wichtigsten selbständigen Literatur zum Thema bildet den Abschluß dieses lesenswerten Büchleins.

Edgar Ch. Fahmüller

KIRCHENGESCHICHTE

Handbuch der Kirchengeschichte. Herausgegeben von Hubert Jedin. Band I: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche. Lexikonoktav, XXII und 504 Seiten. Subskriptionspreis geb. in Leinen DM 62,–. – Band III/1: Die mittelalterliche Kirche. Erster Halbband: Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform. Lexikonoktav, XXXIX und 568 Seiten. Subskriptionspreis geb. in Leinen DM 74,–. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1965 bzw. 1966.

„Die Kirchengeschichte ist nicht das Antiquitätenkabinett der Kirche; sie ist ihr Selbstverständnis und daher integrierender Bestandteil der Ekklesiologie." Mit diesen Worten umschreibt der Herausgeber, Prof. Hubert Jedin, in der Einleitung zu Band I S. 10 im Grunde genommen das ganze Programm des auf 6 Bände angelegten „Handbuchs der Kirchengeschichte" (wobei Band III inzwischen schon auf zwei Bände aufgeteilt werden mußte). Vorausgesetzt wird dabei „die streng wissenschaftliche Erforschung und zweckfreie Darstellung der Tatsachen; ist diese geleistet, so darf und muß die Kirchengeschichte Folgerungen für das Verständnis der Gegenwart und für die Entstehung von Gegenwartsfragen ziehen" (ebd.). Das gilt z. B. für die unserer Zeit aufgegebenen Fragen gegenüber dem Konzil, der ökumenischen Bewegung usw. Diese unmittelbare Gegenwartsbezogenheit ist ein durchgehendes Merkmal des vorliegenden Werkes, von dem wir zwei Bände (III/2 „Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation" und IV „Reformation, katholische Reform und Gegenreformation") bereits in der vorigen Nummer anzeigten (ÖR 2/1969 S. 337 f.).

Die anderen beiden bisher erschienenen Bände I (dieser schon in 3. Auflage!) und III/1 behandeln die Perioden „Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche" (von Karl Baus, mit einer vorangestellten ausführlichen „Einleitung in die Kirchengeschichte" von Hubert Jedin) und „Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform" (von Friedrich Kempf, Hans-Georg Beck, Eugen Ewig und Josef Andreas Jungmann). Die Darstellungen zeichnen sich durch große Geschlossenheit und Dichte aus. Der Mitarbeiterstab ist bewußt klein gehalten und hat in engster Fühlung miteinander gestanden, um dies zu gewährleisten. Eine auf größtmögliche Vollständigkeit bedachte Literaturaufstellung und -auswertung, Abgewogenheit des Urteils und Lebendigkeit der Schilderung lassen ein beeindruckendes, niemals konfessionell einseitiges oder eingeengtes Gesamtbild der Kirchengeschichte entstehen. Darum wird dieses Werk auch außerhalb des katholischen Bereichs viele Freunde und dankbare Benutzer finden, zumal ihm auf dem theologischen Büchermarkt der Gegenwart nichts Vergleichbares für Studium und Unterricht an die Seite zu stellen ist.

Kg.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Geschichte des Protestantismus von 1789–1848. (Evangelische Enzyklopädie Band 21.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1969. 176 Seiten. Kart. DM 8,80.

Dieser Band füllt die bisher noch offene Lücke in der jetzt 8bändigen Kirchengeschichte, von deren Lektüre der „gebildete Laie" (vgl. ÖR 3/1968 S. 323), aber – wie wir gerade angesichts der vorliegenden Darstellung hinzufügen möchten – nicht minder der Theologe reichen Gewinn haben wird. Kantzenbach läßt den politischen und institutionellen Rahmen jener geschichtsträchtigen Zeit von 1789–1848 bewußt zurücktreten, um desto mehr Gewicht auf die inneren Zusammenhänge der philosophischen und theologischen Auseinandersetzungen und Entwicklungen zu legen. Seine in zahlreichen Spezialuntersuchungen ausgebreiteten Detailkenntnisse weiß er hier zu konkreten Schlußfolgerungen und Schwerpunkten zu verdichten. Das wird im ersten Kapitel „Der zweifache Weg des Protestantismus: die Wiederentdeckung des theozentrischen Motivs durch Johann Georg Hamann und Herders Humanitätsreligion" ebenso deutlich wie in den Kapiteln über Kant, die Religion der deutschen Klassiker, die Philosophie des Idealismus und die Theologie und Philosophie im Zeichen Hegels.

Eingeordnet in die geistesgeschichtlichen Vorgänge stehen die kirchlich-theologischen Ereignisse wie die Erweckungsbewegung, die preußische Union und das Neuluthertum. Das letzte Kapitel „Rückschau und Ausblick: Die wirkenden Kräfte des 19. und 20. Jahrhunderts" verknüpft den behandelten Zeitabschnitt mit dem weiteren Ablauf der Kirchengeschichte bis hin zur Gegenwart. Ein Literaturverzeichnis am Ende gibt Aufschluß über Ansatzpunkte eigener Weiterarbeit.

Streng genommen müßte der Titel „Geschichte des *deutschen* Protestantismus" lauten. Eine wenigstens kurze Skizzierung der damaligen Situation im außerdeutschen Protestantismus hätte das Bild ökumenisch vervollständigt.

Kg.

Wilhelm Kahle, Westliche Orthodoxie. Leben und Ziele Julian Joseph Overbecks. (Oekumenische Studien, herausgegeben von Ernst Benz, Band IX.) E. J. Brill, Leiden–Köln 1968. 305 Seiten. Leinen 52 Gld.

Eine Bewegung zur Bildung einer selbständigen westlichen orthodoxen Kirche, der von der Weltorthodoxie ihre westliche Tradition in gereinigter Form zugestanden wäre, zeichnet sich heute in Deutschland und Frankreich zunehmend ab. Der orthodoxe Bischof von Moudon, Alexis van der Mensbrugge, der Herkunft nach ein belgischer Benediktiner, ist ihr Protagonist. Von einer Einzelperson ist dieses Programm bereits 1867 aufgestellt worden, nämlich von Julian Joseph Overbeck. Ihm widmet Wilhelm Kahle eine Monographie.

Overbeck ist ein Modellfall ökumenischer Existenz in der zweiten Hälfte des 19. Jh. Der Privatdozent katholischer Theologie trat 1857 zur evangelischen Kirche über und gab seine Bonner Dozentur auf. Durch den preußischen Gesandten in London, Christian Karl Josias von Bunsen, den er schon bei einem ersten Englandaufenthalt 1852 kennengelernt hatte, fand Overbeck eine Möglichkeit zur Weiterführung seiner syrischen Studien in England. Die Beschäftigung mit Kirchenvätern wie Ephräm Syrus und mit dem Problem einer Kirchenunion, die die westlichen Kirchen aus ihrer Krise herausführen könnte, lenkten seinen Weg zur östlichen Orthodoxie. Seine offizielle Aufnahme durch den russischen Synod machte er von der Anerkennung seines Planes der Gründung einer westlich-orthodoxen Kirche abhängig, bis er erkannte, daß zur Ausführung nicht die Zustimmung einer einzigen autokephalen Kirche genüge. Die erste

Schrift des orthodox gewordenen Overbeck, unter dem Titel „Die orthodoxe katholische Anschauung im Gegensatz zum Papsttum und Jesuitismus sowie zum Protestantismus" in deutscher Sprache erschienen, enthält das neue Programm. Den Begriff der „Katholizität" hat Overbeck dabei von preußischen Konservativen wie Bunsen übernommen. Diese Katholizität, so meint der Autor, kann für den Westen nur durch Anschluß an das Morgenland gefunden werden, welches die reine katholische Lehre unversehrt bewahrt hat. Dabei will Overbeck den Weg von unten her einschlagen, der von den Individuen begangen wird, die sich aus ihren traditionellen westlichen Kirchen lösen. Er hält nichts von einer Ökumene der korporativen Zusammenschlüsse.

Seinen greifbaren Niederschlag fand der Plan einer solchen Wiederherstellung der Kircheneinheit in der sogenannten Petition, einer Eingabe an den Dirigierenden Synod der russischen Kirche, die von einzelnen unterschrieben werden sollte. Die vorbereiteten Formulare für Tausende von Unterschriften blieben leer. Nur 106 Personen fanden sich zur Unterschrift bereit.

Die Einheit sollte keine Einförmigkeit werden. Man wandte sich an die morgenländische Kirche um Herstellung der Kirchengemeinschaft, ohne sich der Forderung beugen zu wollen, den morgenländischen Ritus zu übernehmen. Maxime für die Erarbeitung einer westlich-orthodoxen Liturgie war: „Entferne alles Heterodoxe aus den römisch-katholischen Kirchenbüchern, so hast du dem Wesen nach die vorschismatische orthodox-katholische abendländische Kirche."

Als 1870 eine Konzilsminderheit auf dem ersten Vatikanischen Konzil die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit ablehnte und sich unter deutscher Professorenführung die Gemeinschaft der Altkatholiken konstituierte, konnte Overbeck hoffen, daß jetzt ein Großteil der westeuropäischen Katholiken seinen eigenen Weg nachvollzöge. Ein Brief von Döllinger im August 1871 gab seiner Hoffnung, daß der Altkatholizismus sich mit der Orthodoxie vereinigen werde, Auftrieb. Er schickte eine Kopie dieses Briefes nach Rußland weiter, damit der Zar informiert werde, und jubilierte: „Now speadily to work." Seine größte Sorge war, daß der Altkatholizismus beim „leisesten Ansatz zum Protestantismus" die Union mit dem Orient vernichten könnte. Nach der Bonner Unionskonferenz von 1875, bei der Overbeck mit Schmerzen erfuhr, wie ihm sowohl die altkatholischen Führer als auch die orthodoxen Repräsentanten die kalte Schulter zeigten, konnte er nur noch bitter über den Altkatholizismus urteilen: Die Altkatholiken zögen es vor, mit ihrem eigenen Kanu zu paddeln.

Overbeck war Orthodoxer. Aber durch seinen besonderen Entwicklungsgang trug er Fragen und Aufgaben an die Orthodoxie heran, mit denen sie bisher nicht konfrontiert war. Oft wissen orthodoxe Russen kaum zu unterscheiden, welche Elemente in ihrem Glaubensleben authentisch orthodox sind und welche ihrer russischen Psyche entstammen. Heutige Konvertiten empfinden oft, daß ihnen außer ihrem orthodoxen Bekenntnis auch noch ein jene-sais-quoi von russischem Seelentum abverlangt wird. Die gleiche Erfahrung hat schon Overbeck machen müssen.

W. Kahles Darstellung ist von der ersten Zeile an stilistisch souverän gestaltet. Wenn er bei der Erörterung über Overbecks „Blicke in die Zeit" einen Kurzbegriff des Jahrhunderts zu geben versucht, könnte man fragen, ob das an diesem Ort nötig sei. Wer zu den Lesern dieses Buches gehört, kennt die politische und ideologische Geschichte des 19. Jh. sowieso.

In seinen Anmerkungen leuchtet der Verfasser in Detailbereiche russischer und westeuropäischer Bildungswelt des 19. Jh.

hinein. Mit allem wissenschaftlichen Beiwerk – Bibliographie, Literatur- und Personenverzeichnis – ist das Werk hinreichend ausgestattet.

Friedrich Heyer

Franz Xaver Seppelt / Georg Schwaiger, Geschichte der Päpste. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Kösel-Verlag, München 1968. 572 Seiten. 68 Bildtafeln. Einmalige Sonderausgabe Leinen DM 25,–.

Das Papsttum ist durch die revolutionären Vorgänge in der römisch-katholischen Kirche erneut in den Mittelpunkt der Kritik gerückt. Aber ist man in einer weiteren Öffentlichkeit wirklich hinreichend über Wesen und Geschichte des Papsttums orientiert, um zu einer gerechten Beurteilung – etwa auch der Entscheidungen von Papst Paul VI. – zu gelangen? Die einbändige Papstgeschichte von Franz Xaver Seppelt, die 1964 in 5., völlig neuer Bearbeitung durch Seppelts Schüler Georg Schwaiger herauskam und jetzt in einer einmaligen Sonderausgabe vorliegt, kann mit ihrer meisterhaften Bewältigung des Stoffs, ihrer wissenschaftlichen Akribie und ihrer unbestechlichen Objektivität dafür hervorragende Dienste leisten, zumal sie gut lesbar, ja fesselnd geschrieben und allgemeinverständlich gehalten ist. Die ausgezeichneten Bildbeigaben tragen an ihrem Teile zur Verlebendigung bei. Auf Quellen- und Literaturhinweise mußte freilich verzichtet werden, die der wissenschaftlich interessierte Leser indes in der fünfbändigen Papstgeschichte von Seppelt in reichem Maße zu finden vermag.

Nicht nur in katholischen, sondern auch in ökumenischen Kreisen sollte und wird dieses einzigartige Werk dankbar zur Hand genommen werden.

Kg.

Peter Kawerau, Die ökumenische Idee seit der Reformation. (Urban Buch 114) W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1968. 120 Seiten. Kart. DM 4,80.

Ein wenig überrascht wird der Leser die Liste der Namen derer durchgehen, die ihm hier als Träger der ökumenischen Idee seit der Reformation vorgestellt werden. Da finden sich neben Erasmus von Rotterdam, Johann Amos Comenius, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf Persönlichkeiten wie Melchior Hoffmann, Sebastian Franck, Kaspar Schwenckfeld, Johann Arndt, Johann Konrad Dippel und Jonathan Edwards. Aber zugleich wird er auch schon beim Lesen des Inhaltsverzeichnisses dessen inne, daß diese Namen nicht für sich stehen, sondern eine bestimmte Richtung oder Bewegung vertreten: das Täufertum, den Spiritualismus, den christlichen Humanismus, die schlesische Mystik, das orthodoxe Luthertum, die neue Pädagogik, den radikalen Pietismus, das Herrnhutertum und das amerikanische Revival. Gemeinsam haben alle diese Kreise „einen ökumenischen Kirchenbegriff": „die individuelle Glaubenserfahrung, die Gemeinschaft der an der göttlichen Natur teilhabenden Menschen und ihren Versuch, nun auch möglichst vielen anderen Menschen an dieser göttlichen Natur Anteil zu geben, also Mission zu treiben, die ihrem Wesen nach immer Weltmission ist" (S. 110).

Die Lebensskizzen, die der bekannte Marburger Kirchenhistoriker verfaßt hat, lassen die Vielschichtigkeit erkennen, in der die ökumenische Bewegung verwurzelt ist und die auch in gewisser Hinsicht die Buntheit ihres heutigen Erscheinungsbildes zu erklären vermag. Im Zeitalter der institutionalisierten Ökumene eine heilsame Lektüre, wenngleich Theologie und Denkweise dieser frühen Vorläufer, die übrigens auch fast ausnahmslos in Rouse-Neill „Geschichte der ökumenischen Bewegung" verzeichnet sind, sich natürlich nicht unmittelbar mit dem heutigen ökumenischen Gespräch in Beziehung setzen lassen.

Kg.

C. Ernst Sommer (Hrsg.), Der Methodismus (Die Kirchen der Welt, Reihe A, Band VI.) Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1968. 345 Seiten. Leinen DM 32,– (Subskriptionspreis DM 28,20).

Genau wie mit den vorhergehenden fünf Bänden Selbstdarstellungen von „Kirchen der Welt" wird mit diesem „Methodismus"-Band eine spürbare Lücke in der konfessionskundlichen Literatur geschlossen. In vierzehn Artikeln namhafter deutscher und ausländischer Vertreter des Methodismus wird das Selbstverständnis dieser weltweiten protestantischen Freikirche vorgestellt, die im deutschen Sprachraum seit dem letztjährigen Zusammenschluß von Evangelischer Gemeinschaft und Methodistenkirche den Namen „Evangelisch-methodistische Kirche" trägt.

Von verschiedenen Aspekten aus („Theologische Akzente", „Weltmission", „Evangelisation", „Laien im Dienst", „Diakonie" etc.) wird hier das mitunter provokative Bild einer ökumenisch engagierten Kirche entfaltet, die – wie alle Denominationen heute – progressive und konservative Kräfte in den eigenen Reihen hat, alle Seiten aber erfolgreich einzubringen versteht in ihre Bemühungen um „Heil" und „Wohl" des Menschen.

Ein Anhang mit Statistiken, Glaubensartikeln etc. erhöht den Wert dieses ausgezeichneten Bandes, der wie schon die vorhergehenden Bände dieser Reihe in keiner privaten oder öffentlichen theologischen Bibliothek fehlen dürfte.

Otmar Schulz

Theodor Müller-Krüger, Der Protestantismus in Indonesien. Geschichte und Gestalt. (Die Kirchen der Welt, Reihe B, Band V.) Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1968. 380 Seiten. Leinen DM 25,50.

Es ist erstaunlich, daß es seit 1935 keine Gesamtdarstellung der evangelischen Kirchen und Missionen in Indonesien mehr gegeben hat. Um so verdienstvoller ist es, daß Th. Müller-Krüger uns jetzt endlich ein ebenso übersichtliches wie zuverlässiges Handbuch geschenkt hat. Unter den deutschen Missionswissenschaftlern war angesichts seiner lebenslänglichen, persönlichen indonesischen Erfahrung niemand so berufen wie er, dieses schwierige Werk in Angriff zu nehmen.

Nach der Vorgeschichte im I. Teil nehmen den wesentlich breiteren II. Teil des Buches (S. 86–292) die 32 Einzeldarstellungen von Geschichte und Struktur der Gliedkirchen des Rates der Kirchen Indonesiens ein. Der Verfasser hat dabei erfreulicherweise die chronologischen Fakten oft im Petitdruck auf das Äußerste gerafft und präzisiert, um überall das sachlich Kennzeichnende herauszuarbeiten. So kommt er jedesmal auch zu einer hilfreichen Urteilsbildung. Die zahlreichen Querverweise und die Einheitlichkeit der Betrachtungsweise sorgen für die notwendige Verklammerung. Trotzdem wäre es vielleicht für das Ganzheitsbild noch eindrücklicher gewesen, wenn dieser horizontalen Darstellung einige Längsschnitte beigegeben worden wären, um die Gesamtentwicklung und die gemeinsamen Hauptfragen des indonesischen Protestantismus ebenso wie die ihn konfrontierenden religiösen und säkularen Kräfte zu kennzeichnen.

Drei entscheidende Gesichtspunkte durchziehen wertgebend die Darstellung des Verfassers: die der kirchlichen *Selbständigkeit, Eigenständigkeit* und *Einheit.*

Sehr begründet stellt der Verf. die Frage nach der kirchlichen *Selbständigkeit* in das Zentrum seiner Untersuchung. Die Selbständigkeit einer Kirche erwächst aus ihrem freien Zugang zu ihren *notae* Wort und Sakrament. Deswegen war die

leider von Anfang an aus Pastorenmangel geübte „Trennung der Sakramente", die der Mehrheit der Gemeinde das Abendmahl praktisch vorenthielt, für viele Kirchen verhängnisvoll. So kommt der Verf. im I. Hauptteil, der die Geschichte der frühen holländischen Kolonialmission behandelt, zu dem scharfen Urteil, daß die Zeit der Vereinigten Ostindischen Kompagnie (VOC), die immerhin 250 Jahre umfaßt, nicht voll zur Geschichte der Kirche in Indonesien zu rechnen sei. Die Kirche der VOC unter den Einheimischen war trotz vereinzelter Ansätze zu genuiner Mission im wesentlichen Produkt proselytierender Bemühungen und ein geistlich völlig unterernährtes Anhängsel der Kolonialseelsorge.

Den äußersten Gegenpol dazu bildet die Geschichte der durch überlegene Missionsstrategie erzielten Volkschristianisierungen unter den Toradja auf Sulawesi und der Tobabatak auf Sumatra. Neben den bekannten bedeutsamen Namen der indonesischen Missionsgeschichte wie besonders N. Adriani, J. Kruyt, L. I. Nommensen und H. Kraemer wird der Leser mit einer Fülle anderer markanter Gestalten der einheimischen Christenheit und unter den Missionaren bekannt gemacht.

Der Verf. stellt in seinem Vorwort seine Darstellung unter die These W. Freytags, daß die spezifische *Eigengestalt* einer jungen Kirche die *Antwort* ihrer Glieder auf das Evangelium sei. M.-K. horcht die Geschichte des indonesischen Protestantismus daher nach solchen ersten, wenn auch bisweilen naiven und unbeholfenen Versuchen einer artikulierten Eigengestaltung und Ausformung ihres jungen Glaubens ab. Die interessantesten Entwicklungen im Blick auf eine eigenständige Gestaltung christlichen Glaubens sind gewisse frühe Ansätze zu einem auf Mystik und Adat beruhenden „jawanischen Christentum", die „Große Reue" auf Nias und das Glaubensbekenntnis der Batakkirche. Ersteres stellt der Verf. jedoch selbst als synkretistisch in Frage.

Die *Einheit* der indonesischen Christenheit ist angesichts ihrer geographischen Zerklüftung, ihrer Minoritätssituation in einem überwiegend islamischen Staat und angesichts ihrer nach M.-K. noch bevorstehenden großen Missionsaufgabe an den Moslem in der Tat eine Lebensfrage. Allerdings wäre hier zurückzufragen, ob missionarischer Elan eo ipso das Ergebnis organisatorischer Kircheneinigung ist. Es gibt nämlich einige recht ernüchternde Gegenbeweise.

M.-K.'s Geschichte des indonesischen Protestantismus ist nicht für die einmalige Lektüre bestimmt. Sie ist ein gediegen einführendes Handbuch, von dem man in Zukunft bei jeder Beschäftigung mit indonesischen Kirchenproblemen ausgehen wird. Allein die vielen Kartenskizzen, sowie der dokumentarische und statistische Anhang sind äußerst hilfreich für eine rasche und zuverlässige Information.

Peter Beyerhaus

Geert Sentzke, Die Kirche Finnlands. Dritte, neu bearbeitete Auflage. Helsinki 1968 (Auslieferung durch das Evang. Verlagswerk, Stuttgart). 283 Seiten. Kart. DM 9,80.

Die zweite Auflage dieses Buches war 1963 anläßlich der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki herausgebracht worden und seit einiger Zeit vergriffen. Der Verfasser, jahrzehntelanger Pfarrer der deutschsprachigen Gemeinde in Helsinki, legt jetzt eine vollständig überarbeitete und auf den neuesten Stand gebrachte dritte Auflage vor. Man spürt seiner dankenswerten Arbeit nicht nur die große Sachkunde, sondern auch die Liebe ab, die ihn zu Land und Leuten und zu ihrer Kirche erfüllt. Mit ihm hoffen wir, „daß auch diese neue Auflage

dazu beiträgt, Finnland im Kreis der Ökumene bekanntzumachen, und ein Beitrag dazu ist, daß Völker einander kennenlernen."

Kg.

2000 Jahre Zungenreden. Glossolalie in biblischer, historischer und psychologischer Sicht. Mit Beiträgen von Frank Stagg, D. Glenn Hinson und Wayne E. Oates. J. G. Oncken-Verlag, Kassel 1968. 100 Seiten. Brosch. DM 6,80.

Nur die wenigsten wissen, daß es heute in vielen (und sehr lebendigen!) christlichen Kreisen „Glossolalie" gibt, und noch weniger haben dieses Phänomen selbst beobachtet. Mit diesem verdienstvollen Taschenbuch wird eine erste gute Einführung zur „Zungenrede" aus biblischer, historischer und psychologischer Sicht gegeben, die nicht aus „pfingstlichen" Kreisen stammt. Die um äußerste Objektivität bemühten Beiträge dreier Professoren des größten theologischen Seminars des Südlichen Baptistenkonvents der USA vermögen klärende Hilfestellung im Umgang mit Fragen der Glossolalie – einer durchaus ökumenischen Erscheinung – zu leisten, obwohl moderne europäische und deutsche Erscheinungen des Phänomens nicht berücksichtigt worden sind. Hier sollte bei einer Neuauflage ein ergänzender Aufsatz angefügt werden.

Otmar Schulz

UPPSALA

Harold E. Fey, Life: New Style. Forward Movement Publications, New York 1968. 128 Seiten. Brosch. 25 cts.

David M. Taylor, Uppsala 1968. A popular report on the fourth Assembly of the World Council of Churches. Presbyterian Bookroom, Christchurch, New Zealand 1968. 56 Seiten. Brosch. 60 cts.

Harold E. Fey ist den Lesern der „Ökumenischen Rundschau" als langjähriger Herausgeber der amerikanischen Zeitschrift „The Christian Century" kein Unbekannter. In dem vorliegenden Büchlein gibt er in 15 kurzen Kapiteln einen Überblick über Verlauf und Inhalt der 4. Vollversammlung des ÖRK, besonders über die Sektionsberichte. Hier wird viel aus dem englischen Text zitiert, und wer den vollständigen englischen Berichtstext nicht selbst besitzt, kann viele Kernsätze aus der deutschen Fassung hier wiederfinden und beide Formulierungen vergleichen. Den Kapiteln über die Sektionsberichte sind jeweils einige Fragen angefügt, die zu weiterer Beschäftigung mit den besprochenen Themen anregen. Trotz kritischer Würdigung von Einzelheiten wird Uppsala im ganzen positiv beurteilt.

Als Kurzinformation ist der Bericht von Taylor gedacht, der im Auftrage des Nationalen Kirchenrates von Neuseeland erschien, um den Gemeinden in zeitlich unmittelbarem Anschluß an Uppsala einen ersten Einblick in Verlauf und Thematik der Vollversammlung zu geben. Dementsprechend wird versucht, möglichst viele Einzelheiten in prägnanter Form zu berichten. Für die thematisch tiefergehende Beschäftigung wird auf den offiziellen Konferenzbericht verwiesen. Eine Reihe von Bildern trägt zur Auflockerung bei und vermittelt einen visuellen Eindruck von der Vollversammlung.

Beide Schriften sind ein instruktives Beispiel dafür, wie unter anderen kirchlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen als den unsrigen versucht wird, die Nacharbeit von Uppsala in den Ortsgemeinden anzuregen und zu fördern.

Claus Kemper

FÜR DIE GEMEINDE

Eva Alexanderson, Ich klage um Jerusalem. Eine Frau erlebt das Heilige Land. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1968. 268 Seiten. Leinen DM 19,80.

Die schwedische Verfasserin gibt hier ihre Reiseeindrücke wieder, die sie bei einem längeren Aufenthalt an den biblischen Stätten im Vorderen Orient gewonnen hat. Es handelt sich nämlich keineswegs nur um das Heilige Land oder gar Jerusalem im engeren Sinne, wie der Titel vermuten läßt, sondern ebenso um Zypern, den Libanon und Syrien. Die Klage der Verfasserin gilt nicht in erster Linie den politischen Verhältnissen, die lediglich den Hintergrund bilden, vielmehr leidet sie, eine engagierte, kritische und aufgeschlossene Katholikin, erst vor einem Jahrzehnt konvertiert, unter der Zerrissenheit der Christenheit, die ihr dort auf Schritt und Tritt begegnete. Insbesondere befaßt sie sich mit den sozial-karitativen Problemen, um deren Lösung sich vor allem auch die zahlreichen Ordensgemeinschaften der verschiedenen Konfessionen bemühen. In diesem Zusammenhang werden die Brüder von Taizé und die Darmstädter Marienschwestern anerkennend gewürdigt, während sonst die protestantischen Kirchen und Gemeinden wohl als vorhanden erwähnt werden, aber leider außerhalb der Betrachtung bleiben.

Ein Erlebnisbericht von großer Dichte, der über die Beschreibung von Menschen und Orten hinaus den Leser zu nachdenklichen Überlegungen anleitet, erfüllt vom ökumenischen Geist des II. Vaticanums.

Kg.

Kirche aktuell 1968. Herausgegeben von Horst Keil unter Mitarbeit von Heribert Feifel. Mit Geleitworten von Eugene Carson Blake und Lorenz Kardinal Jaeger. Quell-Verlag, Stuttgart / Butzon & Bercker, Kevelaer 1969. 88 Seiten mit 156 Fotos, 12 Zeichnungen und Schaubildern. Laminierter Pappband DM 12,80.

Dies ist die zweite Ausgabe von „Kirche aktuell", herausgebracht – wie es sich in solchen Fällen heute schickt – von einem evangelischen und einem katholischen Verlag mit geziemenden ökumenischen Vorworten.

Die mit kurzen Kommentaren versehenen 156 Fotos lassen die spannungsreiche Bewegtheit des Jahres 1968 noch einmal sichtbar werden. Sie gemahnen an das Dilemma der Spaltung, der Spaltung der Christenheit, der Spaltung der Welt in Ost und West wie in Nord und Süd. Die großen ökumenischen Zusammenkünfte von Beirut und Uppsala, aber auch kleinere ökumenische Ereignisse, wie der Zusammenschluß von Methodisten und Evangelischer Gemeinschaft, sind festgehalten worden. Der großen Toten des Jahres wird gedacht. Man versucht sogar, herausragende Themen wie „Taufe" und „Geburtenkontrolle" mit Bildern einzufangen. Mehr wird man von einem solchen Band kaum erwarten können. (Mit den Texten könnte man sich hier und da allerdings noch ein wenig Mühe geben – vgl. den wirklich wenig gelungenen Kommentar zur Ermordung Robert Kennedys.) Diese Anmerkung soll jedoch den Wert dieser bebilderten Dokumentation nicht herabsetzen, der sich jedoch wohl erst nach ein paar Jahren voll zeigen wird.

Otmar Schulz

Johannes Hanselmann, Kleines Lexikon kirchlicher Begriffe. Claudius-Verlag, München 1969. 211 Seiten. Paperback DM 7,80.

Es ist erstaunlich, wie viele kirchliche Begriffe Johannes Hanselmann auf diesem knappen Raum untergebracht und erklärt hat. Damit wird dem theologisch nicht Gebildeten in der Gemeinde ein weiteres, freilich nicht in jeder Hinsicht zufriedenstellendes Hilfsmittel zur Auseinandersetzung mit den anstehenden Fragen an die Hand gegeben.

Otmar Schulz

Kirche und Menschheit - korrespondierende Wirklichkeiten?

Eine Materialzusammenstellung ökumenischer Texte

VON HANS-HEINRICH WOLF

Auf ökumenischen Konferenzen wird seit langem von der Beteiligung der Kirche am gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen, kulturellen Leben der Menschheit gesprochen. Man redet vom Beitrag, den die Kirche zu leisten hat, von der Verantwortung, vom Engagement, von Solidarität usw. Die Genfer Konferenz von 1966 und Uppsala 1968 geben davon besonders eindrucksvolle Beispiele.

Es ist nicht die Absicht, diesen Darlegungen hier im einzelnen nachzugehen. Dagegen soll aufmerksam gemacht werden auf Äußerungen in ökumenischen Dokumenten, die bisher vielleicht weniger beachtet wurden. Vielleicht hat man über sie hinweggelesen, vielleicht erscheinen sie zu gewagt und theologisch kaum zu rechtfertigen. Aber sie sind da, und zwar im Ganzen der sozialethischen Debatte seit der Oxforder Konferenz von 1937 und nicht erst seit der Genfer Konferenz von 1966. Und auch im ekklesiologischen Gespräch ökumenischer Konferenzen sind sie vorhanden.

Die Absicht dieses Artikels ist, zunächst das Material interpretierend vorzulegen, so daß es auch im Kontext verstanden werden kann. Damit ist aber auch die Herausforderung an die Repräsentanten verschiedener theologischer Disziplinen und verschiedener konfessioneller Traditionen ausgesprochen, Stellung zu nehmen. Eine eigene Stellungnahme möchte ich mir für einen späteren Artikel vorbehalten.

I.

Im Bericht der Arbeitsgruppe B der Genfer Konferenz unter dem Thema: „Theologische Probleme in der Sozialethik" heißt es:

„In der Welt ist die Kirche dazu berufen, jener Teil der Welt zu sein, der auf Gottes Liebe für alle Menschen Antwort gibt, und so die Gemeinschaft zu werden, in der Gottes Beziehung zum Menschen bekannt ist und verwirklicht wird. Die Kirche ist der Mittelpunkt und die Erfüllung der Welt. Andererseits ist sie die Dienerin der Welt und bezeugt ihr die Hoffnung ihrer Zukunft. Sie ist gerufen, die Gemeinschaft zu sein, in der die Welt ihr zukünftiges mögliches Sein entdecken kann. Wenn sie diesen Auftrag nicht erfüllt und, wie es oft der Fall

ist, die Vorurteile der Welt widerspiegelt, ist sie ihrer Berufung nicht treu" (Appell an die Kirchen der Welt, Stuttgart 1967, S. 255).

In diesem Abschnitt, der in einen größeren Zusammenhang unter der Überschrift „Der Kontext des Glaubens" gehört, ist zusammengefaßt, was im Gesamten der vier Sektionsberichte der Konferenz und der Berichte der drei Arbeitsgruppen verstreut zur Sprache gekommen ist, ohne daß es ausführlicher artikuliert wurde. Das gilt für viele Äußerungen solcher ökumenischer Konferenzen, und man sollte ihnen den Mangel an Ausführlichkeit bei so gewichtigen Äußerungen nicht einmal anlasten. Ökumenische Konferenzen mit allen ihren Besonderheiten können das kaum leisten, sie wollen auch in erster Linie Anregungen geben, die aufgenommen und kritisch verarbeitet werden sollen.

Im Bericht der Sektion III über „Strukturen internationaler Zusammenarbeit – Friedliches Zusammenleben in einer pluralistischen Weltgemeinschaft" heißt es unter dem Titel „Das Engagement der Kirche": „Wir fordern die Christen und die Kirchen auf, mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln das Gewissen ihrer Mitmenschen für Frieden und Gerechtigkeit zu schärfen. Das Leben der Kirche selber ist das Hauptmittel,* aber andere Mittel sind auch nötig . . ." (a.a.O. S. 197, § 91 c; vgl. auch § 127 auf S. 204 f.)

Man wird diese änigmatische Redeweise vermutlich so zu verstehen haben, daß die Kirche – und das würde sich dann auf jede Gemeinde auch beziehen – in ihrem eigenen Leben eine Demonstration für Frieden und Gerechtigkeit darstellen könnte und sollte, aber das eben nicht nur für sich, sondern immer zugleich für ihre Mitmenschen – gleich welcher Überzeugung –, auf die sie in ihrer Existenz ständig bezogen ist. Auf diese Weise wäre sie Mittlerin von Frieden und Gerechtigkeit für die Gesellschaft, natürlich auch noch auf andere Weise, wie ausdrücklich ausgeführt wird; so würde sie als das Gewissen der Gesellschaft wirken können.

An andrer Stelle wird von der „Rolle des Menschen in den Organisationen" gesprochen. Die Kirche wird mit unter die großen Organisationen der Gesellschaft gerechnet, und das scheint von einem bestimmten Gesichtspunkt her durchaus theologisch gerechtfertigt zu sein. Sie nimmt teil an den Neigungen, denen große Organisationen oft verfallen, interne bürokratische Beziehungen zu entwickeln, „die sich auf die Teilnahme und das Verantwortungsgefühl hemmend auswirken, auch dann, wenn die Organisation ihre Mitglieder und Angestellten verantwortlich macht" (a.a.O. S. 211, § 18). Und dann heißt es weiter: „Durch Lehre und Beispiel können die Kirchen der Welt zeigen, daß eine Vereinigung freier Menschen mit einem gemeinsamen Ziel wirkungsvoll und verantwortlich operieren kann" (a.a.O. S. 211 f., § 19).

---

* Im englischen Text: „principal means".

Hier ist nicht genauer zum Ausdruck gebracht, welche Beziehungen zwischen dem Beispiel, das die Kirche gibt, und den anderen gesellschaftlichen Organisationen bestehen kann. Es kommt aber in einem Satz der IV. Sektion über „Mensch und Gemeinschaft in sich wandelnden Gesellschaftsformen" zum Ausdruck: Die Kirche „redet von der Liebe, indem sie Gerechtigkeit verkörpert. Sie könnte zur Vorläuferin neuer Formen der Gesellschaftsordnung** werden und eine feste Grundlage bieten für das verantwortliche gemeinsame Handeln von Menschen auf der Basis der Wahrheit und der Liebe" (a.a.O. S. 235, § 125). Kann die Kirche „Vorläuferin neuer Formen der Gesellschaftsordnung" genannt werden, dann nimmt sie also vorweg, was im Grunde für die ganze menschliche Gesellschaft, in die sich die Menschheit jeweils gliedert, bestimmt ist, daß sie eine Gesellschaft größtmöglicher Gerechtigkeit in den zwischenmenschlichen Beziehungen sei. Konkret würde sich das auf Probleme beziehen, die in den Berichten immer wieder genannt sind, daß es in der Kirche z. B. keine Rassendiskriminierung, kein soziales Standesproblem geben kann, daß in der Kirche Familien und Generationen in freier Partnerschaft leben können. So ist Kirche „Dienstgemeinschaft in der Welt", nicht führende und bestimmende Institution der Gesellschaftsordnung (a.a.O. S. 235, § 124), so ist Kirche „eine Gemeinschaft von Pilgern auf Erden", die vorwärts blickt „auf eine Stadt, die einen Grund hat, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist (Hebr. 11, 10)" (a.a.O. S. 236, § 126), und sie verkörpert schon partiell, was der „Stadt", was dem Jerusalem der Apokalypse, das ohne Tempel sein wird (Apk. 21, 22), zugedacht ist.

Wohlgemerkt, es gibt auch das andere, daß die Kirche ausdrücklich in die Bereiche menschlichen Gemeinschaftslebens, in dem sie existiert, hineinwirkt, um menschliches Leben möglich und erträglich zu machen und zu einem Maximum an Friedensordnung in allen Lebensrelationen zu helfen. Aber — immer noch in Interpretation des zuletzt angeführten Textes — das kann eigentlich nur geschehen auf der Basis von Wahrheit und Liebe, die in kirchlicher Gemeinschaft als neuer Form der Gesellschaftsordnung schlechthin verkörpert werden sollte und könnte. (Ich vermeide absichtlich die wegen ihres gesetzlichen Charakters bedenkliche und wegen der Fülle der Imperative zur Resignation führende Redeweise der Berichte „Die Kirche sollte . . .")

Theologisch grundlegend für diese Gedanken ist das, was in den Berichten der Genfer Konferenz zwar schon anklingt, aber keineswegs zu artikuliertem Ausdruck kommt, was aber dann in vielen Abschnitten der Weltkirchenkonferenz von Uppsala über die Beziehung von Kirche und Menschheit gesagt ist bzw. von der Einheit beider.

Anläßlich der genannten Weltkirchenkonferenz in Uppsala rief Visser 't Hooft in seinem Vortrag „Der Auftrag der ökumenischen Bewegung" sein Auditorium

** Im englischen Text: „forerunner in new forms of social order".

dazu auf, an der alten Überzeugung der ökumenischen Bewegung festzuhalten, „daß es geradezu zum Wesen des Volkes Gottes gehört" – wie „die Vision des Einsseins der Menschheit ein ursprünglicher und wesentlicher Bestandteil der biblischen Offenbarung" ist –, „der Welt das Bild einer neuen Menschheit zu zeigen, die in ihrem Leben keine trennenden Mauern kennt. Selbst die beste Zusammenarbeit und der intensivste Dialog sind kein Ersatz für eine volle Gemeinschaft in Christus" (Bericht aus Uppsala 68, Genf 1968, S. 337).

Das ist natürlich nicht im Sinne einer selbstgenügsamen Beschäftigung der Kirche mit ihren Problemen der Einheit gemeint, von denen heute immer mehr Menschen meinen überhaupt absehen zu können, da sie in der gegenwärtigen Weltlage uninteressant geworden seien, sondern vielmehr im Sinne einer der Grundvoraussetzungen für die Tatsache, daß es die Bestimmung der Kirche ist, der Welt das Bild der neuen Menschheit darzustellen, in der es keine diskriminierenden Trennungen mehr gibt, und dieses ist im Grunde die Voraussetzung für jedes weitere Mitwirken der Kirche an der Überwindung von Trennungen aller Art in der menschlichen Gesellschaft. Das Eintreten für Versöhnung in der Welt gebietet das Leben als Versöhnte in der Kirche.

Hier ist an alte Einsichten der ökumenischen Bewegung erinnert, die in Uppsala in neuen Wendungen zum Ausdruck gebracht wurden und im gegenwärtigen ökumenischen Gespräch weiterentwickelt werden.

„Die Kirche wagt es, von sich selbst als dem Zeichen der zukünftigen Einheit der Menschheit zu sprechen. Wie gut dieser Anspruch auch begründet sein mag, die Welt vernimmt ihn doch mit Skepsis und verweist auf ihre eigenen ‚säkularen Katholizitäten'. Denn die säkulare Gesellschaft hat Instrumente der Versöhnung und Vereinigung hervorgebracht, die anscheinend oft wirksamer sind als die Kirche" (Bericht aus Uppsala 68, Genf 1968, S. 15, § 20).

Man ist sich offensichtlich bewußt, wie groß der Anspruch ist, der hier ausgesprochen wird, wenn man von dieser Korrespondenz zwischen Kirche und Menschheit redet. Man denke nur daran, wie sich diese These angesichts der inneren und äußeren Verfassung unsrer Gemeinden und Kirchen ausnimmt!

Man müßte nun den Begriff des „Zeichens" näher untersuchen, der sicher im Gespräch der verschiedenen kirchlichen Traditionen sehr verschieden ausgelegt wird. Jedenfalls wird aus dem nachfolgenden Text deutlich, daß Zeichen nicht so verstanden werden kann, daß die Kirche lediglich etwas signalisiert, was sie selbst aber nicht ist. Denn wenn in § 21 (S. 15) von der Katholizität der Kirche gesprochen wird, dann ist damit die „neue Gemeinschaft der neuen Geschöpfe Gottes" gemeint. „Die Katholizität der Kirche bedeutet diese geschenkte Wirklichkeit der Gnade, in der das Ziel der Schöpfung wiederhergestellt ist und die sündigen Menschen in der einen göttlichen Sohnschaft, deren Urheber und Vollender Christus ist, versöhnt sind" (a.a.O. S. 15).

In der Kirche verwirklicht sich also bereits partiell neue Welt im Sinne von neuer Menschheit, auf die das Evangelium immer schon ausgerichtet ist. Und wenn ich von Kirche spreche, dann ist damit immer auch ihre Verwirklichung in der Lokalgemeinde mitgemeint, in der nach neutestamentlichem Zeugnis Kirche voll zur Verwirklichung kommt.

Die vielgenannte „Offenheit für die Welt" zeigt sich nun vielleicht in einer etwas anderen Perspektive. Sind wir lange Zeit gewohnt gewesen, Kirche primär als die Schar der aus der Welt Herausgerufenen und in die Welt Hineingesandten zu verstehen, so wird nun die Beziehung Evangelium — Welt (gleich Menschheit) in andrer Weise in den Vordergrund gestellt: Wenn aus der dynamischen Bewegung dieser beiden Größen Kirche entsteht und Kirche ist, dann trägt diese das Charakteristikum an sich, im Partiellen das Universale zu verkörpern und vorwegzunehmen und darüber hinaus in allen Bereichen der menschlichen Gesellschaft darauf hinzuwirken, daß, auch ohne die Voraussetzung des Glaubens, Kennzeichen des Heils im Sinn einer umfassenden Friedensordnung anfangsweise sichtbar werden.

Über den Gegensatz von Kirche und Welt, der mindestens in einem Teil der abendländischen kirchlichen Traditionen im Vordergrund gestanden hat, wird nun die Zusammengehörigkeit von Kirche und Welt, ihre ständige Bezogenheit aufeinander erkennbar, die in der Universalität des Evangeliums begründet ist. Das schließt nicht aus, daß die Welt, die Menschheit ihre ursprüngliche Bestimmung immer wieder verfehlen, aber das gilt auch von der Kirche, zum mindesten sofern sie aus der Perspektive ihrer Glieder betrachtet wird.

Die Feier der Eucharistie wäre dann der entscheidende Mittelpunkt jener potentiellen Einheit der Menschheit, die im Leben der Kirche vorweggenommen ist (vgl. S. 15, § 23). Hier vollzieht sich „die Heiligung all dessen, was wir sind, um all dessen willen, was ist, auf daß Gott alles in allem sei" (§ 23).

Auch da, wo die Kirche aus der Öffentlichkeit der Gesellschaft herausgedrängt ist und in größter Verborgenheit ihre Existenz führt, wo sie zu scheinbarer Wirkungslosigkeit verurteilt ist, wo aber dennoch kirchliche Gemeinschaft in Hinnahme von Leiden gelebt wird, würde diese Bezogenheit der Kirche auf die Welt, die Vorwegnahme gelebten universalen Heils in der Gemeinschaft erhalten bleiben. Es wäre der Kirche darum auch nie erlassen, immer neu solche Strukturen ihrer Existenz zu finden, in der sie diese Bestimmung am treuesten erfüllen könnte.

In Sektion II von Uppsala werden diese Gedanken weitergeführt, ohne daß es zu ähnlich präzisen Äußerungen im Verhältnis Kirche–Menschheit kommt, wie wir sie aus dem Bericht der Sektion I herausgehoben haben. Die Menschen finden ihr „volles Menschsein", „ihr wahres Leben als Glieder des Leibes Christi . . .: im Leben der Kirche, in Wort und Sakrament, in der Gemeinschaft

des Heiligen Geistes und in der Existenz für andere. So werden die Zeichen des wahren Menschseins sichtbar, und das Gottesvolk öffnet sich zu Dienst und Zeugnis in echter Solidarität mit der ganzen Menschheit" (a.a.O. S. 27 f., § 5).

Im Rahmen der Überlegungen über das missionarische Wesen der Kirche bedeutet dies, daß die Kirche durchaus ihre eigene und eigentümliche Existenz in der Welt hat, daß sie diese aber nie für sich allein, sondern immer in einer Existenz für andere lebt, die sie schon repräsentiert, weshalb sie übrigens nicht mit dem sehr unglücklichen Ausdruck als „Kirche für andere" bezeichnet werden sollte, der auch in Sektion II wieder gebraucht wird. Wenn im ökumenischen Gespräch so oft vom „Beitrag" gesprochen wird, den die Kirche in der Welt zu leisten hat, dann wird an den genannten Äußerungen der eigentliche Grund sichtbar, um dessentwillen der „Beitrag" geleistet werden muß. Aber Beitrag ist dann ein mißverständliches Wort, weil es zu der Annahme führen könnte, daß die Kirche zunächst eine Größe sui generis ist und dann auch noch einen „Beitrag" an die Welt zu leisten hätte. Sie ist Größe sui generis, aber eben als solche, als Repräsentantin der Menschheit dieser Menschheit verpflichtet, über der die Verheißung Gottes zum Heil liegt. Man sollte jetzt nicht zu schnell die Frage aufwerfen: und wo ist von dem Gericht Gottes über die Welt, über die Menschheit die Rede? Heil für die Welt vollzieht sich nie anders als im Gericht Gottes, durch das er die Menschen hindurchführt, wenn sie sein Heil annehmen wollen.

Es wird in der Kritik ökumenischer Dokumente, auch gerade der jüngsten, immer wieder geltend gemacht, daß der Gedanke des Gerichtes Gottes an der Menschheit zu kurz komme. Der Einwurf mag im Blick auf das, was in den Dokumenten steht, gerechtfertigt sein. Aber jede Äußerung, die in eine bestimmte Zeitsituation hineingesprochen ist, hat ihre Einseitigkeit, die das Geäußerte damit noch nicht falsch macht. Man sollte nicht übersehen, daß in der Unterstreichung des Neuen, das Gott schafft, so wie es in der Genfer Konferenz und in Uppsala verstanden ist, das Gericht über das Alte eingeschlossen ist.*

Werfen wir noch einen Blick auf die weiteren Sektionsberichte, so ist für unser Thema besonders das wichtig, was am Anfang des IV. Sektionsberichtes unter dem Thema „Christliche Einsichten" gesagt ist. Hier wird einigermaßen theologisch programmatisch geredet, insofern die Kirche mit „Einsichten" aus dem Worte Gottes konfrontiert wird, die sich heute in der säkularen menschlichen Gesellschaft zu verwirklichen beginnen oder deren Verwirklichung — ohne daß

* Im speziell missionarischen Denken der Ökumene müßte unsre Frage an Material verfolgt werden, das unter dem Titel „Mission als Strukturprinzip", Genf 1965, vorliegt und hier besonders den Entwurf von G. Casalis „Die Kirche in ihrem einfachsten Ausdruck" berücksichtigen (S. 117 f.). Dazu gehören auch Berichte einer westeuropäischen und nordamerikanischen Arbeitsgruppe, die unter dem Titel „Die Kirche für andere und die Kirche für die Welt" herausgekommen sind (Genf 1967).

sie als christliche Einsichten bewußt wären – dringend gefordert wird. Die Christen – es wird in diesen Abschnitten zunächst von den Christen und nicht von der Kirche geredet – werden dadurch beschämt und herausgefordert, denn in der menschlichen Gesellschaft geschieht bereits, wenn auch sehr fragmentarisch, was sie versäumt haben, bei sich selbst zu verwirklichen, und wofür sie sich in Radikalität hätten einsetzen sollen.

Sie sind zuerst vom Worte Gottes, aber auch von der Beobachtung bestimmter Weltentwicklungen her, die wie eine Erfüllung des Wortes Gottes aussehen, aufgerufen, gehorsam zu handeln und damit in ihren eigenen Beziehungen ein Beispiel zu geben für das, was in der ganzen menschlichen Gesellschaft verwirklicht werden soll.

„Gottes Wort bezeugt die Einheit der Schöpfung und das Einssein aller Menschen in Christus. Wir Christen, die diese Einheit oft verleugnet haben, sehen, wie es auf Grund von Wissenschaft und Technik heute zur Interdependenz kommt. Die Völker werden durch sie zugleich gefährdet und aneinander gewiesen. Das ruft uns zu einem Handeln, bei dem wir von der Bruderschaft aller Menschen auszugehen haben" (Bericht aus Uppsala 68, S. 63).

Nach diesem Modell korrespondierender Aussagen wird dann von Christus bzw. dem Worte Gottes als dem gehandelt, der sich für seinen Bruder geopfert hat, der für die Armen eintritt, in dem Gott die Welt neu macht, in dem Gott Frieden auf Erden stiftet, in dem Gott allen Trennungen und Feindschaften ein Ende macht (a.a.O. 63 f., §§ 4–10).

In dieser Korrespondenz von Wort Gottes–Welt bzw. Kirche–Menschheit müssen dann die folgenden Aussagen über Krieg und Frieden, über den Schutz von einzelnen und Gruppen in der politischen Welt, über wirtschaftliche Gerechtigkeit und Weltordnung, über internationale Strukturen gesehen werden: das Wort Gottes bzw. Christus will die Menschheit als ganze in ein Leben hineinführen, in dem die großen Fragen der Menschheit mit ihren Konflikten eine Lösung finden. Und die Lösung wird bereits in Angriff genommen. Die Kirche könnte und sollte in den Lösungen, die sie für ihre eigene Gemeinschaft findet, ein Beispiel für die menschliche Gemeinschaft sein, obwohl es im Augenblick so aussieht, daß diese vielmehr ein Beispiel für die Kirche ist.

So heißt es dann z. B. im Hinblick auf die Menschenrechte: „Christen und christliche Kirchen sollten in ihren eigenen Beziehungen ein Beispiel geben für die Achtung der Menschenwürde, der Gleichheit und der freien Meinungsäußerung in Wort und Schrift" (a.a.O. S. 66, § 19).

Ähnliches wäre über die Rassendiskriminierung zu sagen, zu deren Beseitigung in der Menschheit die Kirche nicht glaubwürdig mitwirken kann, wenn sie diese nicht in ihrer eigenen Gemeinschaft ausgelöscht hat (S. 66, § 18).

Oder, um noch ein anderes Beispiel zu nennen: die heute dringend gebotene

Einordnung aller Nationen in eine größere Weltgemeinschaft muß ihre Entsprechung in der regionalen Zusammenarbeit von Kirchen haben, denen Zusammenarbeit als Ausdruck der ihr wesensgemäßen Einheit geboten ist. Erst dann kann es für die Kirche ein wirksames Eintreten für internationale Beziehungen geben (S. 72 f., §§ 34–36).

In der Sektion „Gottesdienst" kommt die Verbindung von Kirche und Menschheit besonders deutlich zum Ausdruck. Das wurde schon ausgesprochen in dem, was wir aus Sektion I über die Eucharistie im Hinblick auf unser Thema herausgehoben haben.

Gottesdienst ist Sache des Volkes Gottes. Aber in ihm nimmt es an einem viel größeren Geschehen teil, nämlich an Christi Versöhnungswerk unter den Menschen überhaupt (S. 83, § 7).

Teilnehmen heißt hier eintreten „in Gottes Kampf gegen die dämonischen Mächte dieser Welt", und die Kirche sollte dann wissen, welches die Kämpfe sind, die heute ausgefochten werden müssen (S. 83, § 7). „Im Gottesdienst sind wir gerufen, die Anliegen der Welt vor Gott zu bringen" (S. 85, § 16), oder, wie es an anderer Stelle heißt: „Nur in ihm (in Jesus Christus) können wir unsere Leiber und die ganze Schöpfung darbringen und von Gott unser Selbst, unsere Nächsten und unsere Welt in einer immer tieferen Menschlichkeit und einer immer erfüllteren Freude empfangen" (S. 88, § 39).

In der gottesdienstlichen Feier also, die im Grunde nichts anderes ist als die konzentrierte Aktualisierung der Existenz der Gemeinde überhaupt, wenngleich sie unter besonderen Umständen steht, tritt das Volk Gottes, in welcher Gestalt auch immer, als pars pro toto vor Gott; in einem Teil der Menschheit, in diesem vielleicht sehr kleinen und unscheinbaren Volk Gottes konzentriert sich das Universale, das Ganze der Menschheit, im sich Darbringen sowohl wie im Empfangen. Was im innersten Kern des Gottesdienstes deshalb geschieht, muß von vornherein in Beziehung zum Weltgeschehen stehen: das Abendmahl in seinem Gemeinschaft stiftenden Charakter kann nur unter der Weigerung wahrgenommen werden, an irgendeiner Form der Rassen- und Klassentrennung, nicht nur im Gottesdienst, sondern überhaupt, auch außerhalb der Kirche, teilzuhaben (S. 88, § 38). Oder: Die Nahrung, die im Abendmahl Christus selbst ist, kann nicht anders empfangen werden, als „daß wir unser Brot mit seinen hungrigen Brüdern in der Welt teilen" (S. 88, § 38). Vielleicht sollte vom VI. Sektionsbericht „Auf der Suche nach neuen Lebensstilen" im Zusammenhang unseres Themas die schon in dem vorbereitenden Material hin- und hergehende Erwägung über die sachgemäße Überschrift zum Bericht genannt werden: abgesehen von der Frage des Stiles und der Stile ging es um die Frage, ob von einem christlichen oder allgemeiner von einem neuen Lebensstil zu reden sei. Die Tatsache, daß die obige Überschrift gewählt wurde und daß im Bericht selbst

immer wieder auch von einem christlichen Lebensstil oder Lebensstilen gesprochen wird, sollte darauf hinweisen, daß Christen inmitten der menschlichen Gesellschaft nichts Besonderes für sich in Anspruch nehmen wollen, auch nicht einen christlichen Lebensstil; was sie allenfalls darstellen, ist das, was Kennzeichen aller Menschen sein will, wahrhaft Mensch zu sein mit allem, was darin impliziert ist. Das ist das von Gott geschenkte Neue eines Lebensstiles, der nicht ein Privileg der Christen ist, von ihnen aber exemplarisch gelebt werden könnte und sollte.

Soweit Uppsala!

Ich habe bisher im wesentlichen nur Konferenzberichte aus der jüngsten Zeit herangezogen, die einen gewissen Konsensus darstellen, und nicht Äußerungen einzelner. Ob man wirklich von einem Konsensus sprechen kann? Man hat sich auf jeden Fall daran zu erinnern, daß die von einer ökumenischen Konferenz angenommenen Berichte den Mitgliedskirchen „zu Studium und entsprechender Veranlassung" empfohlen werden, wie es in schönem Beamtendeutsch heißt. Und damit gehen sie dann in die Archive! Vielleicht geht es bei dieser Frage nicht so ohne weiteres, weil sie im Blick auf viele andere Fragen, auch in bezug auf kirchliche Praxis, auf kirchliche Bewußtseinsbildung von großer Bedeutung zu sein scheint.

II.

Gehen wir zunächst älteren Äußerungen nach, um das Material zu unserm Thema möglichst vollständig vor Augen zu haben.

In Neu-Delhi 1961 wird von der Kirche als der Gemeinschaft gesprochen, „die allezeit offen ist für den Dienst in und an der Welt, als ein lebendiges Gleichnis (living parable) des Reiches, ‚bis daß Er kommt'" (Neu-Delhi 1961, Stuttgart 1962, S. 127, § 90).

Von J. Sittlers Vortrag „Zur Einheit berufen", auf den wir hier nur hinweisen können, der für die ganze folgende ökumenische Debatte sehr einflußreich gewesen ist und noch ist, waren in Neu-Delhi selbst erst wenig Auswirkungen zu spüren (a.a.O. S. 512 ff.).

Wichtiger dagegen ist Evanston 1954.

„Die christliche Gemeinde selbst sollte ein sichtbares Zentrum des bürgerlichen Gemeinwesens und eine Grundlage für soziale Verantwortung im örtlichen Bereich sein. Ihr Gottesdienst sollte deutlich auf das Gesamtleben der Gesellschaft bezogen sein, in deren Bereich er stattfindet. Sie muß die Schranken in ihrem eigenen Leben niederreißen, die die Gemeinschaft verneinen, damit sie beginnen kann, in ihrem eigenen Vorgehen eine Lösung der wirklichen Probleme aufzuzeigen, die das Gemeinwesen beunruhigen..." (Evanston Dokumente, Witten

1954, S. 79). Diese Äußerungen stehen im Zusammenhang mit dem, was über „Verantwortliche Gesellschaft" als Maßstab für das Engagement der Kirche in der Gesellschaft herausgestellt wurde. Verantwortliche Gesellschaft vollzieht sich — so wird illustriert — in der Familie, in Berufsgruppen, unter den Nationen und auch in der christlichen Gemeinde. Sie ist „Zentrum des bürgerlichen Gemeinwesens und eine Grundlage für soziale Verantwortung im örtlichen Bereich".

Was damit genauer gemeint ist, wird aus einem Abschnitt der Sektion IV deutlich, der sich mit internationalen Angelegenheiten beschäftigt. „Es ist die erste Pflicht der Kirche, ihren Ruf einer Manifestation des Reiches Gottes unter den Menschen zu erfüllen. Ihre Gemeinschaft muß ein Band der Einigung unter allen sein, ein Band, das geduldiger und widerstandsfähiger ist als jedes andere. Die Kirche muß suchen, eine Gemeinschaft zu werden, die so geartet ist, wie Gott die Welt haben möchte. Kraft ihrer Berufung muß sie als erlösende, leidende Gemeinschaft nach der Weise und dem Vorbild ihres Herrn Jesus Christus handeln. In der Kirche müssen Unterschiede des Geschlechts, der Klasse, Nationalität, Farbe oder Rasse zur Quelle gegenseitiger Bereicherung, nicht aber der Rivalität oder des Widerstreits werden. Ihre Glieder müssen sich über die Schranken des Nationalismus zu einer wirklichen ökumenischen Haltung aufschwingen. Sie muß die echte Möglichkeit der Versöhnung aller Rassen, Nationalitäten und Klassen in der Liebe Christi in das wilde Meer der internationalen Beziehungen hineintragen. Sie muß Zeugnis ablegen für die schöpferische Macht der Vergebung und der geistlichen Erneuerung. Die Kirchen müssen alle diese Dinge als wesentliches Stück ihrer missionarischen Aufgabe tun" (a.a.O. S. 102 f.).

Die Nähe zu dem, was wir aus der Genfer Konferenz am Anfang unseres Artikels zitierten, ist offensichtlich. Aber das hier Gesagte hat seine Besonderheit: Die Kirche als Manifestation des Reiches Gottes, als im Sinne Gottes neu geordnete Welt ist wie ein Netz verstanden, wenn ich dieses Bild aus der Genfer Konferenz aufnehmen kann, das über die Gesellschaft in ihren verschiedenen Gruppierungen geworfen ist und damit etwas in diese einbringt, was sie noch nicht besitzen, was ihnen aber nicht weniger als der Kirche selbst lebensnotwendig ist, wenn sie ihre von Gott gegebene Bestimmung erreichen sollen. Man muß bei diesem Bild streng auf das tertium comparationis achten, wenn man es nicht „imperialistisch" mißverstehen will. Es geht nicht darum, sich mit diesem Netz der Menschen und menschlichen Gruppen, die nicht zur Kirche gehören, gewaltsam zu bemächtigen. Die Glieder der Kirche, die in der Welt verstreut als Angehörige der verschiedensten Gruppierungen und in den verschiedensten Rollen leben, bleiben auch so Glieder einer besonderen Gemeinschaft, deren Kennzeichen sich auf das Leben in der menschlichen Gemeinschaft überhaupt auswirken. Aber das geschieht nun eben nicht mit äußerer Gewalt, son-

dern sehr oft im geduldigen Erleiden. „Als erlösende, leidende Gemeinschaft" ist die Kirche „Zentrum des bürgerlichen Gemeinwesens und eine Grundlage für soziale Verantwortung im örtlichen Bereich." Im englischen Text steht hier „base", das gibt noch einen etwas anderen Sinn als Grundlage, es meint vielmehr so etwas wie „Ausgangsbasis".

Wir müssen diese Aussagen im Zusammenhang des Hauptthemas von Evanston „Christus — die Hoffnung der Welt" und des Berichtes zum Hauptthema „Christus unsere Hoffnung" sehen, der von der Vollversammlung an die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates weitergeleitet wurde.

Dort wird die Kirche als „Zeuge, Instrument und Feld" des Handelns Gottes verstanden (a.a.O. S. 28). Nur sie ist das einzige „konkrete Ergebnis" des einen großen Geschehens, das Fleischwerdung, irdischen Dienst, Tod und Auferweckung Jesu Christi umfaßt, eine „unbekannte Gemeinschaft", eine „Kolonie des himmlischen Vaterlandes", die auf ein Ziel jenseits dieser Erde blickt und auf einen Tag, „da die ganze Fülle dessen, was Gott in Christus getan hatte, endgültig enthüllt werden würde. Sie wußte auch, daß sie eine Verantwortung für die Welt trug, für die Christus starb, eine Verantwortung, die sie dazu trieb, zu handeln und zu leiden" (S. 26).

In der Unterscheidung von „Haben" und „Hoffen", von der partiellen Wirklichkeit des Reiches und seiner noch ausstehenden vollen Verwirklichung wird hier die Korrespondenz von Kirche und Menschheit zum Ausdruck gebracht. Kirche wäre dann ein andrer Name für die partielle Wirklichkeit des Reiches Gottes auf Erden? Partiell, insofern sie nur einen kleinen Teil der Menschheit umfaßt, partiell auch insofern, als auch für diesen kleinen Teil immer das „Haben" und „Hoffen" gilt. Die volle Verwirklichung wäre dann das streng jenseits verstandene Reich Gottes, für das die Kirche „Zeuge" und „Instrument" wäre? Aber nicht nur als Hinweis auf ein neues am Ende der Tage kommendes, sondern auf etwas, das sich auch in der irdischen Welt des Diesseits — anders als in der Kirche, aber in Korrespondenz mit ihr — bereits abzeichnet. Wird man das von Evanston her so sagen können? Hier bleiben sehr viele Fragen ungeklärt, und man muß sich daran erinnern, wie schwer es in Evanston war, sich in diesen Fragen nur zu verständigen, geschweige zu einem Konsensus zu kommen.

In Amsterdam ist bekanntlich der Begriff der „Verantwortlichen Gesellschaft", der von J. Oldham entwickelt wurde, aufgenommen worden, um dann in Evanston weitergeführt zu werden.

Die Kirche hat mit dafür zu arbeiten, daß in der Menschheit so etwas wie verantwortliche Gesellschaften entstehen. „Der größte Beitrag, den die Kirche zur Erneuerung der Gesellschaft leisten kann", heißt es in der III. Sektion „Die Kirche und die Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung", „ist, für die Erneuerung ihres eigenen Lebens in Glauben und Gehorsam gegen ihren Herrn

einzutreten. Eine solche innere Erneuerung schließt eine klarere Erfassung der Bedeutung des Evangeliums für das ganze Leben des Menschen ein. Die Erneuerung muß ebenso in den großen Kirchenkörpern wie in der Ortsgemeinde verwirklicht werden. Der Einfluß der gottesdienstlichen Gemeinde auf die Lösung der sozialen Probleme ist sehr groß, wenn diese Gemeinden Menschen aus vielen sozialen Gruppen umfassen. Wenn die Kirche die nationalen und sozialen Schranken zu überwinden vermag, die sie heute noch zerspalten, so kann sie auch der Gesellschaft helfen, diese Schranken zu überwinden" (Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Zürich 1948, S. 104 f., § 23). Was also immer die Kirche zu sagen hat zur Entwicklung einer verantwortlichen Gesellschaft, das Entscheidende ist nach Amsterdam, daß sie selbst eine Art verantwortlicher Gesellschaft darstellt, die ein Modell für die säkulare Welt abgibt, die ihrer Säkularität zum Trotz unter der Verheißung Gottes bleibt, Menschheit unter Gott zu werden. Die Frage des Reiches Gottes bleibt auch hier ungeklärt.

Wir kommen zur Konferenz für „Praktisches Christentum" in Oxford 1937, die in ihrer „Botschaft an die christlichen Kirchen" sagte: „Die Kirche hat keine wichtigere Aufgabe und kann der Welt keinen größeren Dienst leisten, als wenn sie wahrhaft Kirche ist, d. h. wenn sie im Glauben das Wort Gottes verkündet, sich gebunden weiß an den Willen Jesu Christi, ihres einzigen Herrn, und in ihm eins ist als wahre Gemeinschaft der dienenden Liebe. Wir rufen die Welt nicht auf zu werden, wie wir sind; sind wir doch selbst zu sehr, wie die Welt ist. Nur eine Kirche, die in allen ihren Gliedern und als ganze Buße tut, kann die Menschheit zur Buße rufen. Der Ruf, der so an uns selbst wie an die ganze Welt ergeht, ist der Ruf des Heilandes Jesus Christus" (Kirche und Welt in ökumenischer Sicht, Genf 1938, S. 260).

Die Kirche muß werden, was sie durch das freie gnädige Wirken Jesu Christi und seines Geistes wider allen Augenschein schon ist, eine „weltumspannende Bruderschaft", die „wahre Gemeinschaft" unter Menschen, die Gemeinschaft suchen, die der Staat anerkennen sollte und zu deren eigener Ordnung er ihr volle Freiheit geben sollte. Aber Rechte und Freiheiten kann die Kirche nur für sich fordern, „wenn sie ihrerseits auch auf die Rechte und Freiheiten anderer bedacht ist" (S. 263).

Hier stoßen wir also wieder auf die Korrespondenz zwischen dem, was die Kirche von ihrer göttlichen Bestimmung her sein darf, und dem, wofür sie sich von diesem Sein her in der Welt der Völker und Nationen einzusetzen hat: Das gilt für Fragen des Kampfes gegen Rassendiskriminierung genau so wie für Fragen der Erziehung, der internationalen Gemeinschaft usw.: der Gemeinschaft der Menschen mit Gott, wie sie die Kirche darstellen darf, entspricht die „gottgeschaffene Bruderschaft der Menschen", auf die die Kirche in allen Lebens-

bereichen der menschlichen Gesellschaft hinzuwirken und für die sie das Modell zu geben hat (S. 266). Ein Beispiel zur Verdeutlichung: Im Bericht der V. Sektion über „Dir Kirche Christi und die Welt der Nationen" gibt es einen Abschnitt über die „Ökumenische Kirche", in dem u. a. die Worte „ökumenisch" und „international" geklärt werden. „International" weist auf die Existenz der Menschheit in getrennten Völkern, „ökumenisch" auf die Tatsache, daß die getrennten Kirchen schon ihre Einheit in Christus haben. „Diese Tatsache des ökumenischen Charakters der Kirche hat die bedeutungsvolle Folge, daß die Kirche für die Aufgabe, eine bessere internationale Ordnung herzustellen, eine Einsicht mitbringt, wie sie sich aus den üblichen politischen Quellen nicht gewinnen läßt. Denen, die um die Verwirklichung einer Bruderschaft aller Menschen in aller Welt ringen, in der zerstörender Nationalismus und angreiferischer Imperialismus alle Bruderschaft als etwas Unwirkliches erscheinen lassen, bietet die Kirche nicht ein Ideal sondern eine Tatsache dar, nämlich die einer nicht in ihrem Verlangen sondern in der Liebe Gottes geeinten Menschheit" (a.a.O. S. 241; vgl. im übrigen S. 201–207). Man muß bei diesen Äußerungen die besondere Situation von 1937 im Auge haben, die unter dem Thema der Konferenz „Kirche, Volk und Staat" angedeutet ist.

Sprechen wir von Korrespondenz, dann handelt es sich um die Beziehung zwischen zwei ungleichen Größen, denn es geht nicht darum, die menschliche Gesellschaft zur Kirche zu machen. Oxford hat das am Begriff der „Mittelaxiome" als Regel für das Handeln in der Kirche in der Welt der Völker und Nationen deutlich gemacht, die dann in Amsterdam und Evanston vom Begriff der „verantwortlichen Gesellschaft" als „Maßstab" und „Richtlinie" des Handelns abgelöst wurden.

Dieser Begriff der „Mittelaxiome" ist m. E. heute keineswegs für die Sozialethik überholt. Das ist ein Problem, das eine besondere Behandlung verdient. (Eine jüngst erschienene Basler Dissertation, die mir leider noch nicht zugänglich war, hat sich mit dieser Frage beschäftigt.) Denn die Mittelaxiome oder „Zwischengrundsätze" wollen ein Handeln regeln, das immer weniger ist als was die Gottes- und Nächstenliebe eigentlich gebietet, da es auch auf den „unkontrollierten Instinkt des einzelnen Gewissens" Rücksicht zu nehmen hat (S. 101) — letzterer ein Begriff, den ich nicht rechtfertigen möchte.

Und was in der Anwendung dieser Grundsätze praktisch herauskommt und was die Grundsätze selbst betrifft, so gilt, daß alles vorläufiger Art ist, nicht unantastbar, nicht für alle Zeiten gültig, nur als „Interimsethik" zu verstehen, in der sich der vorläufige Anbruch des Reiches Gottes in der Welt, nicht aber seine volle Verwirklichung abzeichnen mag. Denn diese transzendiert die Geschichte und bleibt der neuen Zukunft Gottes vorbehalten. Es ist nicht mehr Raum, um zu zeigen, wie in Oxford 1937 im Unterschied zur Stockholmer Kon-

ferenz von 1925 der Ökumenische Rat als ein Rat der Kirchen, der damals erst im Werden war, die eigentliche Linie seines Denkens in sozialethischen Fragen — die dann viele Modifikationen erfuhr — gewonnen hat.

III.

Nachdem wir den Gedanken der Zuordnung von Kirche und Welt oder Kirche und Menschheit oder Kirche und menschliche Gesellschaft — ich habe diese Begriffspaare zunächst unkritisch nebeneinander gestellt — bis zur Oxforder Konferenz zurückverfolgt haben, muß ich nun noch einmal auf die jüngste ökumenische Debatte eingehen, um das Material zu unserm Problem einigermaßen vollständig vorzulegen. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist eben dabei, eine Studie vorzulegen, die den Titel trägt „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit" (FO/69: 15, Juni 1969).

Es geht um das Problem der Einheit. Aber damit ist natürlich überhaupt das Problem von Kirche und Menschheit gestellt.

Die Studie ist zweifellos durch die Genfer Konferenz und durch Uppsala angeregt. Sie steht insbesondere auch mit der neuen Genfer „Humanum"-Studie zusammen. Uns interessieren in unserm Zusammenhang besonders die ekklesiologischen Überlegungen. Es wird gefragt, welche Bedeutung Christi Kommen und Gegenwart für die Einheit der Menschheit haben. „Inwiefern umfaßt sein persönliches Menschsein die gesamte Menschheit? Er ist der neue Adam. Wie verhalten sich in diesem Ausdruck Schöpfung und geschichtliche Berufung? Er ist der Besondere. Das Heil ist in diesem und keinem anderen Namen. Wie ist seine Herrschaft über die Welt zu verstehen?" (S. 9 der oben genannten Studie).

Es wird gefragt, ob von einer Zielhaftigkeit der Geschichte gesprochen werden kann, die in der Gemeinschaft der Menschheit besteht, wobei im Begriff der Gemeinschaft die Pluriformität der Gestalt durchaus mitgesetzt ist. Die Kirche hätte dann durchaus „die über alles hinausreichende Hoffnung des Reiches Gottes" zu verkündigen. „Sie ist aber zugleich in der Lage, sich in den Dienst dieses Zieles zu stellen; sie wird gewisse Vorgänge fördern und die Kräfte, die die Gemeinschaft zerstören, bekämpfen" (S. 10). Damit würden dann beschränkte und vorläufige Ziele aus der großen Zielsetzung des Reiches Gottes vorweg verwirklicht, ohne daß ihnen die Zweideutigkeit genommen würde, die allem Geschichtlichen anhaftet.

Die Kirche selbst aber hat „der Ort wirklicher Gemeinschaft", der „Gemeinschaft der Freien", derer, die durch Christus freigesetzt sind, nun eine Gemeinschaft unter den Menschen für die Gemeinschaft der Menschen zu sein. Sie ist damit in die Verantwortlichkeit, in den Dienst, in das Armsein um der Gemeinschaft der Menschen willen gestellt.

Die Kirche empfängt also ihren Gemeinschaftscharakter im wesentlichen vom Ziel des Evangeliums her, das auf Gemeinschaft aller Menschen abzielt und diese in doppelter Weise verwirklicht: in der Gemeinschaft, die die Kirche selbst darzustellen berufen ist, und in begrenzten und vorläufigen Verwirklichungen, die sich im Leben der menschlichen Gesellschaften ergeben.

Dann hat aber die Kirche „provisorischen Charakter". Sie ist keine fertige, abgeschlossene Gemeinschaft. Sie steht immer in Bewegung auf eine umfassendere Gemeinschaft hin. „Sie muß darum in der ständigen Bereitschaft leben, in einer weiteren Gemeinschaft aufzugehen" (S. 13). Die Kirche ist „zeichenhafte Gemeinschaft", Zeichen dafür, „daß die Menschen in ihrer Vielfalt zusammengehören". Sie ist also für alle offen. „Sie muß sich insbesondere darin bewähren, daß sie neue, durch Emanzipation entstehende Möglichkeiten der Gemeinschaft entdeckt, und gleichzeitig alte und neue marginale Existenzen in die Gemeinschaft einbezogen hält" (S. 13).

Die Kirche ist eine „Gemeinschaft mit der Vergangenheit" (S. 14). Sie steht auch im Blick auf die Vergangenheit mit der Fülle der früheren Generationen in kommunikativer Verbindung. „Sie muß den Weg kommemorieren, den sie von ihrem Herrn durch die Jahrhunderte geführt worden ist." Sie braucht diesen Vorgang nicht, um sich an die Vergangenheit fesseln zu lassen, sondern ihre gegenwärtige Situation zu verstehen.

Die Kirche ist „Gemeinschaft auf die Zukunft hin" und eine Gemeinschaft, „die die Zukunft offen hält" (S. 15).

Das bedeutet, daß sie ermächtigt sein könnte, die Zeit vorauszunehmen, die wir als Gemeinschaft und in Gemeinschaft leben werden, wenn das Neue, das sich erschließt, wirklich genutzt werden soll. Aber vor allem muß sie sich für die Zukunft offen halten, ohne dem Optimismus oder dem Fatalismus zu verfallen.

In allem ist die Kirche als eine „supranationale Gemeinschaft" zu verstehen, die sich dafür einsetzen müßte, die partikularen Grenzen zu durchbrechen.

Eine auf die Menschheit ausgerichtete und diese in gewisser Weise schon vorwegnehmende Gemeinschaft steht im Dialog mit den verschiedensten Partnern. Aber sie steht vielleicht auch im militanten Einsatz, was mit ihrer Bereitschaft zum Leiden nicht im Widerspruch zu stehen braucht.

Für die Einheit der Kirche würde damit die Frage der Gemeinschaft im Sinne des theologisch sehr gefüllten Wortes „koinonia" in den Vordergrund treten und nicht in erster Linie die Probleme der äußeren Elemente, die die Kirche einen.

Hier ist allerdings das Dokument in seiner ursprünglichen Form, auf die ich mich beziehe, noch sehr unklar und unvollständig. Was heißt „äußere Elemente, die die Kirche einen" im Unterschied zu „Verwirklichung von Gemeinschaft", in der sich Einheit der Kirche vollzieht?

Die Meinung, die im Dokument unter Teil IV „Einheit der Kirche" in sehr aphoristischer Form zum Ausdruck gebracht ist, ist offenbar die folgende: Pluriforme Gemeinschaft als wesentliches Kennzeichen der Kirche, in der die Kirche die universale plurale Gemeinschaft der Menschheit, auf die das Evangelium hinzielt, vorwegnimmt, legt einerseits alles Gewicht darauf, daß die Grenzen der Kirchen überschritten werden. Gewiß, darum ging es auch bisher schon, und die Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat ist ein Ausdruck dieses Überschreitens, auch dann, wenn das Überschreiten formell, d. h. im Verhältnis einzelner Kirchen oder vieler Kirchen zueinander in Fragen der Lehrunterschiede, der Verfassung usw. noch kaum vollzogen wird oder jedenfalls nur in sehr beschränktem Maße. Von der Kirche–Menschheit-Beziehung bekommt diese Frage eine besondere Dringlichkeit.

Andererseits werden mit der Betonung des Gemeinschafts-Charakters der Kirche die Fragen der Strukturen besonders wichtig, d. h. der Organisationsformen im Hinblick auf das ganze Leben einer kirchlichen Gemeinschaft mit ihrem Gottesdienst in allen seinen Elementen, mit den Diensten und Ämtern aller ihrer Glieder, mit speziellen Sozialgestalten, die eine kirchliche Gemeinschaft in Form von Erziehungs- und Versorgungs-Institutionen usw. sich angliedert, die sich in gewissen Lagen als notwendig, in anderen als überflüssig oder nicht mehr realisierbar erweisen.

Alle diese Strukturen, ohne die kirchliche Gemeinschaft nie existiert, können nur eine dienende Rolle haben. Um das Unwandelbare, dem sie ihre Existenz verdankt, in jeder geschichtlichen Situation zum Ausdruck zu bringen, müssen ihre Lebensformen wandelbar sein, weil sie in ständiger Korrespondenz zu der größeren Gemeinschaft der Menschheit zu sehen sind, auf deren Entstehung und Förderung sie hinarbeitet, so fragmentarisch die Verwirklichung auch immer sein mag.

Und bei dem ständigen Arbeiten an den wandelbaren Strukturen fällt auf die zukünftigen Ziele der Gestalt der Kirche mehr Gewicht als auf die unveränderte Kontinuität mit der Vergangenheit.

Das Dokument schließt mit dem Satz: „Wenn die Kirche aktiver Faktor auf dem Wege zur Einheit der Menschheit werden soll, sind derart große Veränderungen des Verständnisses, der Ethik und der Strukturen nötig, daß die trennenden Faktoren wie zu eng gewordene Schalen gesprengt werden" (S. 16).

Es wäre dann also durchaus denkbar, daß auch Fragen der Lehre, die bisher die Trennungen zwischen den Kirchen verfestigt haben, in einer neuen Dimension gesehen werden könnten, die sie vielleicht eher lösbar machte, vor allen Dingen, wenn man damit rechnet, daß wir — nicht prinzipiell — aber in gegebenen Fällen eine Art der Komplementarität der Aussagen finden, in denen ein Tatbestand viel umfassender, viel ganzheitlicher zum Ausdruck gebracht wer-

den kann, als das je durch die Aussage geschehen kann, die im wesentlichen nur von einer Tradition bestimmt ist.

Allerdings setzt das voraus, daß auch die jeweiligen Traditionen selbst in einem Prozeß der Revision begriffen sind, der aus der Auseinandersetzung mit der sie umgebenden Weltentwicklung wie mit den übrigen kirchlichen Traditionen resultiert und sie auf neue Positionen drängt.

Das Studiendokument, das — wohlgemerkt — auf Kritik und Bestätigung wartet, kann natürlich auch nicht isoliert von anderen Studien verstanden werden. Auf Äußerungen im Zusammenhang der Arbeiten von „Kirche und Gesellschaft" haben wir schon hingewiesen.

Was Glauben und Kirchenverfassung in den letzten Jahren dazu erarbeitet hat, soll zum Abschluß noch vorgelegt werden.

Im Bericht der Sektion I „Die Kirche in Gottes Plan" der Konferenz von Montreal 1963 gibt es ein Kapitel über „Christus, Neue Schöpfung, Schöpfung". Als Leib des gekreuzigten und auferstandenen Herrn wird die Kirche als „neue Schöpfung" verstanden (Montreal 1963, Zürich 1963). „So wie Christi Herrlichkeit sich in seiner Selbsterniedrigung offenbart, so ist auch die Kirche in Christus dazu aufgerufen und dazu befähigt, die ‚neue Schöpfung' in gehorsamer Nachfolge und treuem Dienst gegenüber der Welt zu manifestieren" (S. 34).

Neue Schöpfung gegenüber der Welt manifestieren — und daneben steht: „. . . in die Welt hinauszugehen und für seine Herrlichkeit Zeugnis abzulegen" (ebenda). Eines ist nicht ohne das andere. Im Gottesvolk wird die Freiheit der Kinder Gottes exemplarisch gelebt, und das führt zu einer neuen Solidarität mit allen Geschöpfen Gottes. Und darüber steht: „Die ganze Schöpfung seufzt zusammen mit dem Menschen (Röm. 8, 22) und sehnt sich danach, von den Mächten befreit zu werden, die sie noch gefesselt halten" (S. 35).

Man muß diese Äußerungen im Zusammenhang mit den Vorarbeiten zu Montreal lesen. Im Bericht der nordamerikanischen Sektion heißt es: „Die Kirche ist die repräsentative menschliche Gemeinschaft, die ausdrücklich auf den einen ausgerichtet ist, der der Grund aller Gemeinschaft ist; und auf diese Weise macht sie die Herrschaft offenbar, der in Wirklichkeit alle bereits unterworfen sind; sie lebt bewußt in der Ausrichtung auf die Wahrheit und das Gute, welches die Quelle und das Ziel aller Wahrheit und alles Guten ist, wo immer man Wahres und Gutes findet und in welcher Form es auch erkannt werden mag" (Christus und die Kirche, Zürich 1963, S. 28). Natürlich ist das nur ein Aspekt aus dem ganzen Bereich der ekklesiologischen Aussagen, der hier herausgehoben ist.

Ich habe mit dem Vorangehenden weniger Bedeutsames vorweggenommen, um in meiner Materialdarbietung mit Bedeutenderem für die zukünftige Auswertung und kritische Überprüfung zu schließen.

Ich beziehe mich auf den Bericht einer Studiengruppe, die die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gebildet hatte, die ihre Ergebnisse unter dem Thema „Gott in Natur und Geschichte" veröffentlicht hat, eine Arbeit, die als Vorüberlegung für die weit gefächerte „Humanum"-Studie von großer Bedeutung ist, die der Ökumenische Rat eben mit einer Fülle von verschiedenen interfakultativen Studiengruppen in allen Teilen der Welt zu organisieren beginnt, die aber auch methodologisch besonders interessant ist, weil sie selbst schon ein Produkt eines interfakultativen Gespräches ist, das wir als Theologen heute neu zu lernen haben, wenn es uns darum gehen sollte, die Theologie als die anderen Wissenschaften begleitende, mit ihnen mitdenkende, gewiß ihr Spezifikum einbringende und nicht so sehr als zusätzlichen Beitrag zu verstehende Wissenschaft anzusehen.

Im Zusammenhang der Frage „Gott in der Universalgeschichte" wird auf Israel hingewiesen, das in seiner Begegnung mit dem Gott der Geschichte „als Vertreter der ganzen Menschheit behandelt und als im Namen der ganzen Menschheit leidend und handelnd angesehen" wird. „In dieser partikularen (und oft scheinbar partikularistischen) Offenbarung wird die Einheit der Menschheit vorausgesetzt und angestrebt." Mit Hinweisen auf Gen. 2, 1–11, Jesaja, Deutero-Jesaja, Deutero-Sacharja, Jona usw. wird diese Einsicht belegt. Das neutestamentliche Zeugnis geht in derselben Richtung.

„Die Menschheit wird als ein Ganzes verstanden, mit einem gemeinsamen Wesen (von einem Haupt her geschaffen), mit gemeinsamen Problemen (Sünde, Leid, Tod), mit einer gemeinsamen Zukunft (das Reich Gottes für alle Nationen, Völker und Sprachen, die Zusammenfassung aller Dinge in Christus) und mit einer gemeinsamen Berufung (zu Glauben, Liebe und Hoffnung)" (Bristol 1967, Beiheft Nr. 7/8 zur Ökumenischen Rundschau, Stuttgart 1967, S. 30 f.).

Die Kirche hat an dieser universalen Geschichte Anteil, sie ist gemäß der Verheißung Gottes — wenn man so interpretieren darf — als partikulare Körperschaft mit in das Universalgeschehen Gottes in Jesus Christus hineingezogen. Sie gibt ihrerseits davon eine Vorausdarstellung, sie wirkt andrerseits darauf hin, daß auf dem geschichtlichen Wege der Menschheit „Zeichen" ihres vorgesteckten Zieles sichtbar werden, bis sich im Reich Gottes jenes Ziel voll verwirklicht, das in Kontinuität mit den ihm voranlaufenden Zeichen und gleichzeitig in einer Diskontinuität steht, die allem Neuen, das Gott tut, anhaftet.

Ich bin am Ende meiner Materialdarbietung, die natürlich auch noch umfassender hätte sein können, wenn man auf Einzelheiten, besonders auch im Vorbereitungsmaterial zu den einzelnen Konferenzen eingegangen wäre. Aber dazu war hier kein Raum mehr vorhanden. Ich komme zurück auf die Äußerung von der Genfer Konferenz, die am Anfang dieses Artikels stand.

Wenn man aus theologischer Notwendigkeit heraus, die sich erst noch als zwingend erweisen muß, und im vollen Bewußtsein unheilvoller kirchengeschichtlicher Entwicklung aller Zeiten wagt zu sagen, daß die Kirche einerseits „der Mittelpunkt und die Erfüllung der Welt" ist, dann spricht man damit nicht eine Institution, in der sich ein Ereignis niedergeschlagen hat und immer wieder niederschlägt, in dem Sinne heilig, daß diese gegen den Menschen und einen dem Menschen zugewandten Gott ausgespielt werden könnte.

Im Wort „Mittelpunkt" könnte in der Tat ein falscher Anspruch liegen, den die Kirche im Laufe ihrer Geschichte oft genug erhoben hat. Und im Begriff „Erfüllung der Welt" könnte sich eine völlige Konfusion anzeigen, denn „Welt" ist ja nach dem vorherrschenden Gebrauch des NT die gegen Gott rebellierende Menschheit. Gerade diese aber ist gemeint, und zwar im Hinblick auf die Versöhnung, die ihr in Christus schon zuteil geworden ist. Und Versöhnung ist das Ziel, das Gott der Menschheit erfüllen will. Um allem falschen Anspruch und jeder Art von Triumphalismus entgegenzutreten, wird auch das andere von der Kirche gesagt, daß sie „Dienerin der Welt ist", die ihr die Hoffnung ihrer — der Welt — Zukunft bezeugt. Das schließt ein, daß die Kirche ihren eigenen Weg hat, Mächtigkeit über die Menschen zu gewinnen, so verwechselbar das auch oft sein mag. Ihr Weg der Mächtigkeit ist der der Gewaltlosigkeit. Ob das in jeder Situation das letzte Wort ist, darin sind wir uns heute in unsrer Weltlage unsicher geworden. Aber wenn man schon Gewaltgebrauch in bestimmten äußersten Situationen ins Auge faßt, dann sollte man das nicht mit dem Dienstcharakter der Kirche zu harmonisieren versuchen. Das Wort oder vielmehr die Realität „Dienst" bleibt unaufgebbar, und das heißt letztlich: Leben verlieren, um es neu zu gewinnen.

Eine Menschheit, gegliedert in eine Fülle von verschieden strukturierten menschlichen Gesellschaften, in deren Mitte eine solche Kirche „ist", um zu „werden", hätte damit eine Gemeinschaft vor Augen, mit der sie in ständiger wechselseitiger konstruktiver Kritik zu leben hat und an der sie immer auch in Distanz und ohne falsche Identifizierung — ihr mögliches Sein, jedenfalls den von Gott gesetzten Zielen nach, entdecken könnte.

Nun geht es darum, diese ganze Konzeption biblisch-theologisch zu überprüfen. Wie mir scheint, könnte dabei u. a. Röm. 5, 12 ff. eine wichtige Rolle spielen. Aber natürlich müssen auch systematische Erwägungen angestellt werden, und dabei sollte man das Material aus den Vorbereitungsbänden zur Genfer Konferenz, insbesondere die Bände „Man in community" (herausgegeben von E. de Vries, New York 1966) — darin u. a. besonders den hochinteressanten orthodoxen Beitrag von P. Verghese „Secular Society or Pluralistic Community?", S. 359 ff. — und „Christian Sociel Ethics in a Changing World" (herausgegeben von J. C. Bennett, New York 1966), nicht übersehen.

Aber auch andre Äußerungen, besonders die, die konfessionelle Traditionen zu verarbeiten suchen, sollten berücksichtigt werden, ich denke z. B. an das vom Lutherischen Weltbund herausgegebene Symposium „Glaube und Gesellschaft" (Stuttgart 1966). Natürlich muß auch ganz besonders der römisch-katholischen Position, wie sie in der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" zum Ausdruck gekommen ist, Rechnung getragen werden. Man sollte gerade, wenn man auf neue gemeinsame theologische Positionen aus ist, das konfessionelle Erbe nicht einfach beiseite legen, sondern es voll in die Überlegungen einbringen, um es in kritischer Revision fruchtbar zu machen.

Ökumene am Ort*

VON HEINRICH FRIES

I.

Das Thema Ökumene am Ort setzt eine theologische Reflexion darüber voraus, was die Formel „am Ort" bedeutet. Sie bedeutet das *Hier und Jetzt einer Gemeinde*, einer Ortsgemeinde. Wenn es um Ökumene am Ort geht, geht es um die christlichen Gemeinden am Ort. Was bedeuten sie theologisch?

Die Ortsgemeinden sind nicht die Filialen der Gesamtkirche oder der Großkirche, die alles, was sie sind und haben, diesen verdanken, weil sie alles von dort beziehen; die Ortsgemeinden sind auch nicht Teile oder Sektoren, deren Zusammenfügung am Ende das Große und das Ganze der Kirche ergibt; die Ortsgemeinden sind vielmehr die konkrete Verwirklichung, die aktuelle Präsenz von Kirche, die echte und legitime Existenzweise von Ekklesia. So hat sich die Kirche von Anfang an verstanden in dem im Neuen Testament begegnenden Plural der Kirchen, der Kirche, die in Korinth, in Thessalonich, in den Kirchen Galatiens anwesend ist. Die anderen Umschreibungen von Kirche: die Berufenen, die Heiligen, die Erwählten — in Rom, in Philippi — bringen die gleiche Realität von Kirche am Ort zum Ausdruck.

In der Ortsgemeinde, in der Kirche am Ort, ist die Kirche als ganze anwesend, weil dort das Ganze dessen gegeben ist, wodurch Kirche konstituiert wird: Die Verkündigung des Wortes Gottes, die Antwort des Glaubens und des dem Glauben entsprechenden Lebens und Tuns, das in Diakonie und Agape, im Engage-

* Vortrag bei der Tagung ökumenischer Arbeits- und Studienkreise in Deutschland in Arnoldshain (1.–4. Mai 1969).

ment für die Menschen und die Welt kulminiert; die Feier der Geheimnisse Gottes in den Sakramenten, vor allem in Taufe, Abendmahl und Sündenvergebung. Die oft gebräuchliche und gedankenlose Redeweise: um die oder jene Stunde „ist Kirche", wobei jeweils der Gottesdienst gemeint ist, bringt im Grunde eine tiefe Wahrheit des Glaubens zur Sprache. Nicht als ob nur in dieser Stunde Kirche wäre; aber daß in der Verkündigung des Wortes Gottes und in der Feier der Sakramente und in der darauf erfolgenden Antwort des Glaubens der Gemeinde, Kirche gegenwärtig, aktualisiert, Ereignis wird, um im Dasein des Alltags wirksam sein zu können in dem recht verstandenen und vollzogenen „Ite missa est", — was in der Übersetzung: „Gehet hin in Frieden" nicht genügend verdeutlicht wird —, das ist eine theologische Wahrheit, die wir immer neu zu bedenken haben.

Die Ortsgemeinde, ihre Realität und Dignität, bewirkt keine Auflösung oder Zersplitterung der Kirche, weil das, was an einem Ort geschieht, überall geschieht, wo Kirche ist. Die Einheit wird gewährt durch die Einheit des in der ganzen Welt verkündeten Evangeliums von Jesus dem Herrn und dem Christus, der Wahrheit, dem Heil und dem Weg, dem Licht und dem Brot des Lebens. Die Einheit wird gewährt durch den Leib des Herrn, der als sakramentaler Leib den Leib der Kirche auferbaut — nach den Worten von 1. Kor. 10, 14: „Denn ein Brot ist es, so sind wir viele ein Leib, weil wir alle eines Brotes teilhaftig sind."

Die Einheit der Kirche besteht demnach in der Einheit, die durch das Wort Gottes und den Leib Christi gestiftet wird und durch die Teilhabe, die wir darin empfangen. Sie bewirkt, daß die, die in einem Dritten eins sind, auch untereinander eins werden.

Aus diesen Überlegungen folgt: Weil die Gemeinde am Ort die Repräsentanz von Kirche ist, ist die Ökumene am Ort die Stelle, wo sie ihre Präsenz und Gegenwärtigkeit erfährt und dies in einer doppelten Weise: als Erfahrung des Getrenntseins — nicht in einem allgemeinen Sinn, der den einzelnen nichts anginge, sondern in jener Schmerzlichkeit, die der Trennung im Konkreten gegeben und mitgegeben ist, in der äußeren Optik zweier Kirchen, zweier Kirchtürme, in der Optik des „Altar gegen Altar". Ökumene am Ort ist aber auch gegeben als konkrete Möglichkeit und Aufgabe, die sich im Schmerz über das Getrenntsein nicht erschöpft, sondern inmitten des Getrenntseins um die verbleibenden Gemeinsamkeiten weiß, sie entdeckt, sich ihrer freut und die auf der Suche nach neuen Wegen ist, weil sie das Getrenntsein als Schuld und das Zusammenfinden als Aufgabe, Forderung und Verheißung des Glaubens erkennt.

Ökumene am Ort ist analog der Kirche am Ort insofern bedeutsam, als das Bild, das sich der einzelne von Ökumene und Kirche macht, maßgebend von *dem* bestimmt wird, was ihm am Ort begegnet an Konkretion und Unmittelbarkeit, von dem Eindruck: Seht, wie sie einander lieben oder wie sie miteinander rivalisieren und streiten, wie sie in gemeinsamer Verantwortung sich dem Menschen

verpflichtet wissen oder wie sie sich gegenseitig blockieren und Konkurrenzen aufbauen. Von dieser konkreten Erfahrung der Kirche und der Ökumene am Ort wird gern auf die Sache im ganzen und überhaupt geschlossen. Auch hier gilt: Die Wahrheit ist konkret.

Ökumene am Ort ist ferner dadurch und deshalb bedeutsam, weil das, was am Ort geschieht, auf das Ganze sich auswirkt: im Guten wie im Nachteiligen. Es geschieht nach dem Gesetz, das das Schicksal des ganzen Leibes mit dem Schicksal der Glieder dieses Leibes verbindet; es geschieht nach dem Vorgang, wie er in der Parabel vom Mehl und Sauerteig zum Ausdruck kommt.

So kann in einer ersten Überlegung gesagt werden: Die Bedeutung und Bedeutsamkeit der Ökumene am Ort wird erhellt durch die Stellung des mit „Ort" bezeichneten konkreten Hier und Jetzt der Kirche und der Gemeinde, die nicht ein Ausschnitt aus dem Ganzen ist, sondern die Realisation und Konkretion des Ganzen und die gerade dadurch und deshalb für das Ganze von höchster Bedeutsamkeit ist.

II.

Nach dieser allgemeinen Bestimmung sei ein Wort gesagt, das die *Ökumene* am Ort betrifft.

Ökumene sei verstanden als Beunruhigtsein von der Tatsache der Getrenntheit der Christen und der Kirchen,

Ökumene sei verstanden als Haltung der Freude und des Dankes für die unter der Trennung verbliebene Gemeinsamkeit und Einheit,

Ökumene sei verstanden als Verantwortung und Bemühung um jene Einheit im Glauben, in der es um des Glaubens willen keinen Gegensatz zum Glauben gibt,

Ökumene sei verstanden als eine Bereitschaft, die diese Verpflichtung und Verantwortung vor allem zu sich selbst sagt und das Eigene mobilisiert,

Ökumene sei verstanden als eine Gesinnung, die sich mit dem Bisherigen, mit dem Bestehenden und mit dem bis jetzt Erbrachten nicht zufrieden gibt, sondern nach neuen Wegen sucht. Diese neuen Wege sind um so dringlicher, als heute nicht das konfessionell Trennende und Unterscheidende, sondern das Christliche schlechthin gefragt, in Frage gestellt, bestritten, auf jeden Fall herausgefordert ist.

Daraus ergibt sich als weitere Bestimmung von Ökumene: Sie umschreibt die alle Christen angehende Aufgabe, die sich nicht damit begnügt, das je Eigene zu pflegen, sondern die erkennt, daß Kirche für die Menschen, für die Welt da ist, daß es ihr deshalb nicht gleichgültig sein kann, wenn in der Welt Unfriede, Hunger, Haß, Ungerechtigkeit herrschen. Die Kirche hat der Anwalt des Menschen und des Menschlichen zu sein. Sie erfährt diese Chance und Verantwortung heute in einer weltweiten Dimension.

Was ergibt sich aus all dem für die Ökumene am Ort?

a) Die Ökumene am Ort hat deshalb besondere *Möglichkeiten* und *Aufgaben* heute, weil man von der Ökumene an den Spitzen der Kirchen nicht gerade sagen kann, daß sie im Augenblick hinreißend und begeisternd sei, daß sie Initiative entwickle, Möglichkeiten freigebe, Ermutigungen ausspreche. Es herrscht vielmehr — ganz allgemein und allenthalben — eine gewiße Zurückhaltung, Distanz, Stagnation; retardierende Tendenzen machen sich breit und stark. Mahnungen zur Vorsicht überwiegen bei weitem den Ansporn zum Neuen und zum Wagnis. Die in der Christenheit zu beobachtenden Phänomene des Aufbruchs werden mehr mit Sorge, Klage und Anklage begleitet und mit dem Etikett der Verwirrung und Auflösung versehen; daß darin echte Verheißungen eines Neuen und Größeren liegen können, wird selten gesehen und noch seltener gesagt.

Gewiß sind katholischerseits durch das Konzil, durch das Dekret über den Ökumenismus, durch das Ökumenische Direktorium wichtige weiterführende und helfende Orientierungen gegeben; die darin angebotenen Möglichkeiten sind noch keineswegs im ganzen oder überall erschöpft. Aber es gibt im nachkonziliaren Stadium der katholischen Kirche auch Kräfte und Tendenzen, die hinter das Zweite Vatikanische Konzil zurückwollen, die den ökumenischen Impuls drosseln und eindämmen, die für den Status quo plädieren, die von der vorkonziliaren Kirche wie vom verlorenen Paradies sprechen.

Deshalb ist die Ökumene am Ort die Stelle, wo die Impulse des Ökumenischen lebendig bleiben, wo nicht die angeblich gute alte Zeit beschworen wird, die oft genug das Gegenteil davon war, wo nicht auf der Stelle getreten wird, sondern neue Möglichkeiten versucht werden, nicht willkürlich, sondern aus der Kraft und Verantwortung des Glaubens.

Das alles ist möglich, weil Ökumene am Ort nicht eine Dependance eines sie in völlige Abhängigkeit nehmenden Ganzen ist, sondern ein konkreter Ort von Realisation. Diese aber ermöglicht es, auf das Ganze zu wirken und ein Faktum auch für die Spitze zu schaffen — nicht im Sinn einer Erpressung oder eines gleichsam von unten her auferlegten Oktroi, sondern als Möglichkeit, die in einer Wirklichkeit gründet.

b) Ohne diese Impulse aus solchen Möglichkeiten, die die Ökumene am Ort zu erbringen vermag und die oftmals die Signatur des Charismatischen haben, gibt es keine *Lebendigkeit;* diese Impulse und Initiativen sind nicht der Widerspruch zu gesamtkirchlicher Administration und Ordnung, aber sie sind das andere, das es neben dem Amt legitimerweise und von Anfang des christlichen Glaubens gibt. Der Mißbrauch zum Schwärmertum hebt die Legitimität des Charismatischen nicht auf.

Ökumene am Ort ist der Bürge dafür, daß das Ökumenische nicht nur ver-

waltet und geordnet wird, sondern jenes Leben in Spontaneität, Ursprünglichkeit und Phantasie erweckt und entzündet, in dessen Dienst sich alle Funktionen der Ordnung zu stellen haben. Ganz von selbst setzt sich die Ökumene am Ort auch jene Orientierung, die nicht solipsistisch und rein privat sich selbst kultiviert, sondern die Möglichkeiten und die Verantwortung für das Ganze der Ökumene mitbedenkt.

c) Ökumene am Ort ist ferner der Bürge und das Unterpfand dafür — das hängt mit dem eben Gesagten zusammen —, daß das Ökumenische als Sache der *Menschen*, der Christen, der Glaubenden angesehen wird, daß es nicht nur zu einer Sache von amtlichen Verfügungen und Direktiven wird, die im Sachlich-Unpersönlichen verbleiben, die oft abstrakt und nur theoretisch erscheinen oder nur rechtlich oder dogmatisch bestimmt sind. Ökumene am Ort ist der Garant dafür, daß das Menschliche, Seelsorgerliche, Pastorale als entscheidende Dimension und Verantwortung des Ökumenischen erkannt wird, daß es nicht untergeht unter der Woge noch so gutgemeinter Dekrete, Direktorien und Handreichungen. Deren Wert bleibt unbestritten, aber Ökumene ist in der Verpflichtung für die Menschen mehr als das Exerzierfeld, in dem Ausführungsbestimmungen erprobt werden.

d) Ökumene am Ort ist endlich insofern von großer Bedeutung, als die Voraussetzungen für die von der Ökumene gegebenen Aufgaben vorhanden sind: die Überschaubarkeit, die Übersichtlichkeit, das persönliche Bekanntsein, die Kenntnis der vielfältig bestimmten Situation, die Ermöglichung des Dialogs, die Konkretion der Aufgaben und Ziele, die Konfrontation mit dem Menschen, dem Glaubenden, dem Christen, der von der Ökumene bewegt ist.

III.

Aus den für die Ökumene am Ort gegebenen und eben kurz skizzierten Möglichkeiten ergeben sich wie von selbst die *Aufgaben* für die Ökumene am Ort. Wenn ich sie erwähne und bezeichne, so sage ich nichts Neues, ich kann nur Bekanntes in Erinnerung rufen und vorstellen.

Die Aufgabe der Ökumene am Ort ist in besonderer Weise das, was im Ökumenismus-Dekret „Exercitium oecumenismi" genannt wird.

Davon sei genannt die *Erneuerung der Kirche* als Weg zur Einheit. Das bedeutet die Erneuerung der Kirche am Ort. Diese Erneuerung besteht im Wachstum der Treue zu ihrer Berufung. Diese Berufung meint die Realisierung der Kirche als Gottes Volk auf dem Weg, als Engagement aller Glaubenden, als Kommunikation der Gaben, Dienste und Funktionen nach den Maßstäben der Agape und der Auferbauung des Leibes Christi. Mit der Berufung der Kirche ist ferner die Treue zu Christus gemeint, der der Herr, das Leben und der Richter der Kirche ist. Mit der Berufung ist gemeint das Eingehen der Kirche am Ort auf die Sen-

dung Jesu Christi für die Menschen, für das Ankommen der Gottesherrschaft unter ihnen, für die ihnen gewährte Versöhnung und Gemeinschaft mit Gott, die daraus folgende Sinnbestimmung des Daseins als ein Leben aus Glaube, Hoffnung und Liebe.

Das Exercitium oecumenismi besteht in einer ökumenischen *Spiritualität*, die die Konversion nicht als Eroberung oder Vereinnahmung des anderen versteht, sondern als an sich selbst gerichteten Ruf zur täglichen Umkehr aus der Selbstverschlossenheit, der Gleichgültigkeit, der falschen Sicherheit und Zufriedenheit, zur Offenheit für den, der uns ruft zum Dienst an den Menschen, für den Menschen, den Gott zum Ziel seiner Sorge, seines Vertrauens und seiner Liebe macht und für die Welt des Menschen, daß sie zum bewohnbaren Haus des Menschen werden kann. Der gemeinsame Blick nach vorne und geradeaus schafft, wie es die Erfahrung jeder Wanderung zeigt, echte Gefährtenschaft.

Die ökumenische Spiritualität zeigt sich in der Bejahung und Anerkennung des anderen, in der Freude über alles Wachsen im Glauben und im Leben aus dem Glauben, in der Trauer über die Trauer der anderen.

Die ökumenische Spiritualität zeigt sich in der Anerkennung ihrer ekklesialen Realität, als Glieder des Leibes Christi, als Kirche, als instrumentum und medium salutis, als Ort, da der Geist Gottes lebt, wirkt und Leben schafft.

Die Ökumene am Ort hat die Aufgabe, die Christusförmigkeit der Gemeinde zu realisieren und all das wahr zu machen, was in den Bildern und Bezeichnungen von der Kirche gesagt ist: Volk Gottes auf dem Wege, Braut Christi, Leib Christi, Haus Gottes zu sein — und vor allem: wirksames Zeichen der Einheit von Gott und Mensch und der Menschen untereinander: „sacramentum unitatis" (Dogmatische Konstitution über die Kirche, 1).

Zu den Aufgaben der Ökumene am Ort gehört die recht verstandene *Aufklärung*, das gegenseitige sich Kennen und Verstehen; dazu gehört das sich dem anderen verständlich Machen, dazu gehört die Bereitschaft, das Anderssein des anderen als Frage, Aufgabe und Herausforderung an das je Eigene anzunehmen und sich von ihm bewegen zu lassen.

Zu den Aufgaben am Ort gehört der Abbau der Mißverständnisse, der Klischees, der globalen Urteile und Vorurteile, die *Revision* dessen, was man als das jeweils Typische einer betreffenden Kirche betrachtet, das meist auf Oberflächlichkeit oder auf Unkenntnis beruht. Aber diese Vorurteile sind zäher und langlebiger, als wir denken, die Differenzen am Rand wirken stärker als die Gemeinsamkeiten in der Mitte. Deshalb gilt es, an der Überwindung des Trennenden zu arbeiten. Bei dem Abbau der Mißverständnisse kommt es vor allem darauf an, vom Aufenthalt an den Grenzen und vom Leben an den Grenzen wegzukommen und sich an der Mitte zu orientieren, die sich als eine Mitte erweist, von der im Grunde alle leben und herkommen, auf die sich alle berufen. Dies zu bedenken

liegt im Sinn der „hierarchia veritatum", die vom Konzil mit Recht als eine große Hilfe für das ökumenische Verständnis und Näherkommen angesehen wird (De Oecumenismo, 11).

Von dieser Aufgabe müssen alle Formen der Unterweisung, des Unterrichts und der Verkündigung getragen sein: in der Schule, im Konfirmandenunterricht, in der Erwachsenenbildung. Das Kriterium dafür ist darin zu sehen, daß überall und bei allen Gelegenheiten der andere Partner der Ökumene am Ort zuhören könnte, ohne sich und seine Sache verzerrt oder entstellt zu finden.

Als Möglichkeiten der Ökumene am Ort ergeben sich die *gemeinsam erkannten Aufgaben*, denen sich die Kirche Jesu Christi als ganze gegenübersieht und der sie sich gemeinsam zu stellen hat. Das Wort „getrennt marschieren – vereint schlagen", einst als der Weisheit hoher Schluß gepriesen, ist als Orientierung dafür ungenügend und großenteils unbrauchbar. Um diese gemeinsamen Aufgaben, Herausforderungen oder Ziele zu erkennen, bedarf es der *Kooperation* des Denkens und der Beratung durch die Vorsteher der Gemeinde und durch die Vertreter der Kirchen in den verschiedenen Gremien. Sie können sich nicht mehr damit begnügen, immer nur das je Eigene zu bedenken, sie haben eine Verantwortung für das Ganze des Christlichen, für die Ökumene am Ort und für deren Wirksamwerden für die Menschen. Aber um das zu vermögen, müssen die Kirchen zusammenkommen. Die Berufung auf das: „Früher war es nicht so" ist heute nicht mehr erlaubt, sondern wäre eine Behinderung des heute zu Tuenden und Geforderten. Die Antwort, die den Herausforderungen heute zu geben ist – in Wort und Tat – angesichts des heute herrschenden Positivismus, der Faszination der Machbarkeit, des „do it yourself", der Technik, der radikalen und totalen Infragestellung des Glaubens, die Verwerfung jeder Form von Transzendenz, die mit dem Namen Gottes verbunden ist, die Anbetung des Reiches, das von dieser Welt ist, andererseits: das geforderte Engagement für den Dienst an der Welt, für die Weckung des Gewissens, die Solidarisierung gegenüber aller Unmenschlichkeit und menschlicher Not, die Verpflichtung des Christen und der Kirche, Anwalt des Menschen und Pionier des Friedens zu sein – das alles kann heute nur in einer Gemeinsamkeit getan werden. Die Aktion „Brüderliches Teilen" ist ein Anfang, der bislang merkwürdig und beunruhigend resonanzlos blieb. Damit diese Aufgaben und Möglichkeiten im Ganzen wahrgenommen werden, müssen sie am Ort, an der Stelle der gemeinsamen Beanspruchung präsent sein. Von einem exemplarischen Modell war jüngst folgendes zu lesen: „Ein ungewöhnlicher ökumenischer Schritt ist zwischen der evangelischen Epiphaniasgemeinde und der benachbarten katholischen St.-Michaels-Gemeinde in Frankfurt vollzogen worden: Sie bildeten gemeinsam eine ‚ökumenische Arbeitsgemeinschaft' mit je sechs Mitgliedern – darunter jeweils ein Theologe – aus beiden Gemeinden. Den Vorsitz hat ein Nicht-Theologe im jährlichen Wechsel. Das neue Gre-

mium will ‚die gemeinsamen Beziehungen geordnet pflegen, Modelle für ökumenische Verkündigung und ökumenische Diakonie im Ortsbereich entwickeln und einen ständigen Informationsfluß zwischen beiden Gemeinden bewerkstelligen'."

Der Ökumene am Ort werden als Aufgabe immer mehr auch so spezifische Fragen begegnen wie Probleme des Kirchenbaus. Diese Frage wird in den Städten und vor allem in den neuen Wohngebieten akut. Dort, wo nur noch ein geringer Rest der Getauften am Gottesdienst teilnimmt, könnte eine gemeinsam erbaute und den Christen beider Konfessionen offen stehende Kirche ein großes Zeichen der Gemeinde Jesu Christi sein.

Ähnliche Probleme ergeben sich bei der Planung von Kindergärten, Altersheimen und Krankenhäusern. An die Stelle der früher oft konkurrierenden Rivalitäten könnte ein Zeichen der Kooperation treten im Engagement für das, was alle als christlichen Auftrag erkennen: den Dienst am Menschen, besonders an denen, die keinen Menschen haben. Das ist ein Engagement für das, was eint.

Zu den wichtigsten Aufgaben der Ökumene am Ort gehört die *ökumenische Dimension der Seelsorge;* die — ich wiederhole Gesagtes — nicht nur Ausführungsbestimmungen rechtlicher, disziplinärer und administrativer Art an den Menschen durchsetzt, sondern diesen in die Mitte rückt und auf ihn als solchen blickt nach dem elementaren Grundsatz: die Kirche ist nicht für sich selbst da, sondern für die Menschen und um der Menschen willen.

Es wurden bereits einige dieser pastoralen ökumenischen Aufgaben genannt; abschließend seien noch erwähnt die im Dekret über den Ökumenismus, im Ökumenischen Direktorium sowie in der von der EKD herausgegebenen ökumenischen Handreichung als Hilfe für das Miteinander der Christen genannten gemeinsamen gottesdienstlichen Feiern, die Wort- und Gebetsgottesdienste, die angesichts konkreter Situationen als möglich und dringlich empfohlen werden und die in der Gebetswoche für die Einheit im Glauben das ökumenische Anliegen besonders eindringlich und präsent machen.

Wenn man bedenkt, welch hohe theologische Realität und menschliche Dignität *Wort und Gebet* darstellen — auch nach der heutigen katholischen Theologie vom Wort — als einer alles umgreifenden Wirklichkeit, dann wird in gemeinsamen Gebeten und Wortgottesdiensten kein Minimum, sondern ein Maximum an Gemeinsamkeit zum Ausdruck gebracht und vorausgesetzt.

Die Ökumene am Ort, die Pastoral und die Seelsorge am Ort, sollten alles tun, um dieser Realität Raum und Zeugnis zu geben. Es sollte keinen Ort mehr geben, wo das nicht erkannt, gesehen und im wahrhaft ökumenischen Geist und Impuls realisiert wird. Aber gibt es nicht ungezählte Orte christlicher Gemeinden, die von dieser Möglichkeit noch nicht berührt, von dieser Aufgabe noch nicht betroffen sind? Daraus folgt: Wir müssen noch mehr Ökumene am Ort, noch mehr Orte der Ökumene schaffen.

IV.

Von einigen noch offenen Problemen, Aufgaben und Schwierigkeiten der Ökumene am Ort ist noch zu sprechen.

An erster Stelle ist hier das Problem der sog. *Mischehe* zu nennen, die sichtbarste und menschlich bewegendste ökumenische Aufgabe, die bis zur Stunde noch keine solche Lösung und Antwort gefunden hat, die es gestatten würde, dabei ein gutes Gewissen zu haben.

Was die Ökumene am Ort betrifft, so ist gerade sie mit dieser Realität unmittelbar und mit allen Implikationen und Konsequenzen konfrontiert. Was die Ökumene am Ort dazu zu erbringen vermag, ist die Repräsentation der vielfältigen menschlichen Realität und Erfahrung, die dort nicht immer genügend präsent ist, wo Regelungen und Vorschriften dazu erlassen werden.

Es zeigt sich ferner, daß die hier anstehenden Probleme administrativ und juristisch allein nicht gelöst werden können, daß die bisher angebotenen und vorgeschlagenen Möglichkeiten nicht zureichen und der Wirklichkeit nicht gerecht werden, daß der Weg einer noch so großzügig gehandhabten Dispens keine Antwort, sondern eine Verlegenheit darstellt; eine Verlegenheit allerdings, die deutlich macht, daß ein absolutes, göttliches, unabdingbares Gebot nicht vorliegen kann, sonst wäre eine Dispens auf keinen Fall möglich.

Was die Ökumene am Ort gerade in dieser Frage erbringen kann, ist nicht der Versuch eines willkürlichen Alleingangs, aber es ist die Bewußtmachung des Ungenügens der bisher erlassenen und gültigen Bestimmungen, die keineswegs das verhindern konnten, was sie verhindern wollten, aber die Situation gerade im Blick auf das Schicksal des christlichen Glaubens und Lebens und im Blick auf die Zukunft der Kirche verschlechtert haben.

Diese Realität offenzulegen und sie unablässig der Leitung der Kirchen zum Bewußtsein zu bringen, soll keine Erpressung sein im Sinn der erzwungenen Anerkennung des Faktischen, so daß dieses zum Maßstab aller Dinge gemacht würde, aber es soll zur Revision bisheriger Bestimmungen auffordern, die aus anderen Zeiten und Voraussetzungen stammend, nicht mehr imstande sind, dem Gegebenen gerecht zu werden und dafür den unverzichtbaren Dienst am Glauben und am Menschen zu ermöglichen. Die Auskunft mit dem Wort: fiat iustitia, pereat mundus, käme einer Bankerotterklärung des christlichen Glaubens gleich.

Die Erkenntnis, daß für die Mischehe nicht nur das Kirchenrecht, sondern die Pastoral zuständig ist, hat zur höchst begrüßenswerten Einrichtung einer Mischehenseelsorge geführt. Sie soll helfen, daß die Eheleute nicht gerade dort im Stich gelassen oder verstoßen werden, wo der Verwirklichung des christlichen Glaubens die größten Schwierigkeiten begegnen.

Warum soll hier nicht die Wahrheit zum Zug kommen, daß das, was eint, stärker und zentraler ist als das, was trennt? Warum soll nicht die Realität von

Glaube, Taufe, Gebet, Wort Gottes so angesetzt werden, daß solche Ehen nicht zu Stätten der Absage an das Christliche schlechthin werden — vielleicht wegen der Härte der Gesetze, wegen der Schwere der ihnen auferlegten Last? Deshalb müssen Bestimmungen gesucht werden, die helfen, diesen Realitäten des Glaubens und des christlichen Lebens besser Rechnung zu tragen:

Die Ökumene am Ort, die mit diesem Problem unmittelbar menschlich konfrontiert ist und es nicht zu Fällen macht, die man aus den Akten entnimmt, kann und soll diese Realität zur Geltung bringen, damit eine neue, bessere Form als die bisherige gefunden werden kann.

Noch ein anderes Problem sei hier erwähnt, das die Ökumene am Ort betrifft: Es ist die Frage der *Abendmahlsgemeinschaft*. Die hier zu Tage tretende Situation, die zum Zeichen des Getrenntseins Altar gegen Altar stellt, ist der schmerzlichste Ausdruck des Nicht-eins-seins in dem, wo wir eins sein sollten: in der Gemeinschaft des Herren- und des Brudermahls.

In den bis jetzt vorliegenden amtlichen Verlautbarungen darüber ist eine Tendenz zu retardierender Vorsicht unverkennbar. Sie drückt sich darin aus, daß sowohl im Dekret De Oecumenismo wie im Direktorium dazu wie auch in der Handreichung der EKD und im Ökumenischen Rat der Kirchen die Differenzen noch als so groß angesehen werden, daß offiziell keine Abendmahlsgemeinschaft — für die es wiederum viele Formen geben kann — besteht und gestattet ist. Zur Begründung dieser Tatsache wird gesagt: Voraussetzung für die Abendmahlsgemeinschaft ist die volle Übereinstimmung im Glauben, in der Lehre und im kirchlichen Amt. Solange diese Einheit nicht gegeben ist, bedeutet eine faktisch vollzogene Abendmahlsgemeinschaft eine Verschleierung und Täuschung; sie sei deshalb aus Gründen der Redlichkeit und Wahrhaftigkeit abzulehnen.

Daneben gibt es eine andere Konzeption, die sowohl im Ökumenismusdekret wie in der Handreichung der EKD sich findet und die besagt, das Abendmahl sei das Sakrament, durch das die Einheit der Kirche *bezeichnet* und *bewirkt* wird (De Oecumenismo, 2). Das Ökumenismusdekret spricht von zwei dabei maßgebenden Prinzipien: der Bezeugung der Einheit der Kirche und der Teilnahme an den Mitteln der Gnade (Nr. 8).

Die beiden Aspekte: Abendmahl als Ausdruck bestehender Einheit — Abendmahl als Einheit bewirkendes Sakrament eröffnen eine Situation, die zunächst Verlegenheit bereitet und Aporien schafft, und zwar nach beiden Seiten, ob man die Abendmahlsgemeinschaft realisiert oder ob man sie als nicht, als noch nicht für möglich erachtet, weil sie am Ziel des Weges steht und weil sie, wenn sie heute schon einfachhin vollzogen würde, einen Weg beenden würde, der noch gar nicht zu Ende sei.

Neben den Gründen gegen die Abendmahlsgemeinschaft steht als Gegengewicht der Wille zu ihr, der von nicht wenigen Gruppen vor allem der Jugend

getragen wird. Sie schieben die Bedenken und die Vorsicht als Zeichen des mangelnden Glaubens beiseite und erklären, die Gründe, die gegen die Abendmahlsgemeinschaft vorgebracht werden, seien historischer Art und bei weitem nicht so überzeugend und durchschlagend, wie sie sich geben. Frühere Lehrdifferenzen gerade in der Abendmahlsfrage seien z. T. aufgearbeitet und seien keineswegs so, daß man um ihretwillen Altar gegen Altar stellen müsse. Das einst emphatisch beschworene „Sic in aeternum disjungimur et contrarii sumus invicem" könne und dürfe im Blick auf das heutige Verständnis des Abendmahls nicht mehr ausgesprochen werden. Dazu komme, daß im Fall der orthodoxen Kirche Abendmahlsgemeinschaft gewährt wird, obwohl auch hier keine volle Einheit im Glauben besteht. Das Abendmahl — so wird ferner gesagt — sei eine Einladung Christi, die man nicht durch kirchliche Ordnungen und Vorschriften behindern dürfe, weil das Abendmahl das Mahl des Herrn und nicht das Mahl einer Konfession ist; deshalb sei die Abendmahlsgemeinschaft ein Weg, ein Anfang, eine Hilfe für die Einigung der Christen, die durch die Einheit in Christus gewährt wird. Deshalb gibt es vereinzelte Gruppen, die Abendmahlsgemeinschaft praktizieren und die meinen, durch diese Tat, nicht durch die theologische Reflexion, werde ein Schritt nach vorne getan.

Im folgenden seien noch einige Fragen genannt, die im Zusammenhang dieses Themas zu beachten sind.

Man sagt: Die Eucharistie ist Zeichen und Ausdruck der vollen Einheit im Glauben. Man kann entgegenfragen: Kann es dort, wo Zeichen sind, die vollkommene Einheit des Glaubens geben? Sind nicht Zeichen ein Hinweis auf die nicht restlos mögliche vollkommene Einheit im Glauben? Eine weitere Frage lautet: Wonach wird die Einheit des Glaubens bemessen? Muß dabei nicht der Glaube als Ganzes: also der Akt des Glaubens und sein Inhalt bedacht werden? Ist es nicht einseitig, *nur* auf den Inhalt, also auf die Lehre zu achten? Und selbst, wenn man dies tut, ist Einheit der Lehre ein so klarer Begriff? Läßt er nicht in dem heute erkannten möglichen Plural der Sprache und der Kategorien des Glaubens gerade auch in der Lehre vom Abendmahl eine größere Offenheit und Koexistenz zu, als es lange Zeit angenommen wurde, wo Einheit der Lehre Einheit der Formulierung und der Formel bedeutete? Und ist diese Frage der uneingeschränkten Einheit des Glaubens im Fall der möglichen oder erwünschten Abendmahlsgemeinschaft mit den Orthodoxen nicht bereits durchbrochen? Kann, wo eine Einheit im Wort und Gebet möglich ist, eine Einheit im Sakrament als unmöglich erachtet werden?

Ein anderes Problem betrifft das Amt und die Ordination, die für die Frage des Abendmahls wichtig sind. Ist nicht das Amt von dem Größeren her zu bestimmen, innerhalb dessen es steht, dem es dient? Also von der Kirche her? Kann und muß man nicht sagen: das Amt und die Ordination nehmen teil an

der jeweiligen ekklesialen Realität und Dignität? Was bedeutet es, wenn — wie es geschah, — die Legitimität des Anspruchs auf Kirche auch nicht-römisch-katholischen Bekenntnissen ausdrücklich zuerkannt wird? Müssen dann nicht das Amt und die Ordination in diesen Kirchen anders gesehen und gewürdigt werden als bisher? Das gilt vor allem auch dann, wenn dazu eine neue Besinnung darauf auch in diesen Kirchen erfolgt und ein neues Verständnis von Amt und Ordination erbracht wird.

Man sagt, die Eucharistie ist der Ausdruck der Einheit im Glauben. Müßte man nicht ebenso deutlich sagen und betonen, daß die Eucharistie auch die Einheit der Liebe manifestiert? Ist es nicht einseitig, in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft auf die unitas fidei zu insistieren, die unitas caritatis dagegen weniger zu beachten? Wird nicht gerade von hier aus deutlich, daß das Abendmahl des Herrn Zeichen der Einheit auf dem Weg und der wachsensollenden Einheit ist?

Alle diese Momente und Gesichtspunkte müssen mitbedacht und miteingebracht werden, um in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft, die zugleich von so vielen Verheißungen erfüllt ist, einen Schritt weiterzukommen. Und alle Ordnungen sollen so sein und so werden, daß in ihnen diese Momente wirksam werden.

In einem bedenkenswerten und ausgewogenen Aufsatz „Die Abendmahlsgemeinschaft aus katholischer Sicht" hat H. Fiolet gesagt: „Wenn die Einheit der Kirche auf den dogmatischen Nenner des einen Bekenntnisses gebracht und der Tisch getrennt bleibt, bis die getrennten Christen dasselbe Glaubensbekenntnis vom eucharistischen Heilsgeschehen sprechen, wäre das eucharistische Abendmahl eine Art ökumenischer Fata Morgana. Damit würde man die Wirklichkeit verkennen, daß in unserer Zeit die Kirchen und die Christen einzeln ihre in Christus bereits gegebene Einheit entdeckt haben und in dieser Glaubenserfahrung immer näher aufeinander zuwachsen. Diese Einheit in Christus wird schon als Wirklichkeit — obwohl noch gebrochen — erlebt; also muß es irgendwie eine Möglichkeit gemeinsamer Eucharistiefeier als Heilsinstrument Christi *zur* wachsenden Einheit seiner Kirche geben. Wenn andererseits diese eucharistische Einheit durch Bagatellisierung der noch herrschenden Getrenntheit forciert wird, ist die Gefahr eines ökumenischen Magismus nicht eingebildet. Man würde von einem Sakrament erwarten, was letztlich Auftrag der Kirchen und der Christen ist. Denn eine gemeinsame Abendmahlsfeier, die nicht das Zeichen einer tatsächlich schon gelebten Einheit bestimmter Glaubensgemeinschaften ist, betäubt das Bewußtsein, daß die Einheit nur durch eine wahrhafte Bekehrung der gläubigen Gemeinschaft und der einzelnen erreicht werden kann" (Concilium 5/1969, S. 255).

Diese Überlegungen werden nicht vorgelegt, um gleichsam „von unten her" einen Zwang auszuüben oder um die Leitung der Kirchen zu desavourieren oder um zu einem Akt des Widerspruchs oder der Nichtbeachtung der geltenden Be-

stimmungen zu ermuntern, so daß der Führung nur noch Akklamation und Bestätigung übrig bleibt. Die Fragen wurden ausgesprochen, um Gesichtspunkte für Entscheidungen zu ermitteln und auszusprechen. Die oft berufene Dialog- und Kommunikationsbereitschaft, das Vertrauen, die Anerkennung einer aus dem Glauben kommenden und dem Glaubenden dienen wollenden Intention, die die Grundlage der Ökumene am Ort und überall ist, sollte auch die Grundlage im Verhältnis zu den Hirten der Kirchen sein und der ihnen übergebenen Verantwortung im Sinn einer ἐπισκοπή und einer Sorge für alle. Sie impliziert ein Recht und eine Pflicht zur Entscheidung, die ihnen nicht abgenommen werden kann.

Die unmögliche „Interkommunion"*

VON VILMOS VAJTA

Jede theologische Diskussion kann durch terminologische Klarheit gewinnen. Ökumenische Diskussionen werden oft durch den Mangel an gemeinsamer Sprache verhindert. Das Thema der „Interkommunion" ist dafür ein eindrucksvolles Beispiel. Jeder von uns kennt die damit verbundenen Probleme. Dennoch verschleiert das Wort selbst den Weg zum Verständnis. Wenn wir es gebrauchen, werden wir mit einer Reihe von Problemen konfrontiert, ohne in jedem einzelnen Fall zu wissen, was mit dem Wort genau gemeint ist. Aus diesem Grunde werden die Positionen unvereinbar. Es gibt für die „Interkommunion" ebensoviele treue Anhänger wie Gegner. Aber es ist nicht sicher, daß die beiden Gruppen ihre Positionen für bzw. gegen die „Interkommunion" immer im Blick auf dieselbe Sache beziehen.

Über die Genealogie des Wortes „Interkommunion" sollen hier keine historischen Forschungen angestellt werden. In dem jüngsten anglikanischen Bericht findet man folgende Information: „Das Wort ‚Interkommunion' wurde 1867 im Lambeth-Bericht benutzt, um die Gemeinschaft zwischen Anglikanern verschiedener Provinzen zu beschreiben; 1897 aber, um mögliche Verbindungen mit der

* Der Verfasser dieses Beitrages hat in einer soeben erschienenen größeren Studie (Interkommunion – mit Rom?, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen) die hier ausgearbeitete Grundanschauung am Verhältnis zur röm.-kath. Kirche näher entfaltet. Vgl. auch den von Harding Meyer in ÖR 3/1969 S. 495 ff. und das Studiendokument in diesem Heft S. 574 ff., an dessen Abfassung Prof. Vajta beteiligt war.

Kirche von Schweden zu beschreiben."[1] Es ist zu bezweifeln, daß irgendeine Kirche heute den Gebrauch des Wortes im ersten Sinne akzeptieren würde. Wenn aber doch, so war die Geburt dieses Begriffes verfehlt. Das Wort „Interkommunion" ist kaum dazu geeignet, die Gemeinschaft zwischen Kirchen derselben konfessionellen Familie zu bezeichnen. Selbst wenn das Wort nur das Verhältnis zwischen zwei (oder mehr) getrennten Kirchen in ihrer Feier des Abendmahls ausdrücken soll, so ist die Art dieses Verhältnisses selbst noch ungeklärt. Dies schafft Unsicherheit in unseren ökumenischen Überlegungen. Ungenaue Ausdrücke führen zu ungenauen Antworten. Wenn die Gemeinschaft unter Christen in solchen Entscheidungen (besonders negativen Charakters) mit im Spiele ist, wird das terminologische Problem besonders akut.

An diesem Punkt stehen wir im Augenblick. Die Unsicherheit ist keine neue Erfahrung. Schon auf der Edinburgh-Konferenz (1937) kämpfte man mit den zahlreichen Bedeutungen des Wortes. Lund (1952) arbeitete ein Schema aus, das aber die Dinge nicht besser machte, obgleich auf der Konferenz zumindest die verschiedenen Anwendungen des Wortes aufgezählt wurden.[2] Wir alle kennen diese Aufzählung und auch die Schwierigkeit, in konkreten Diskussionen herauszufinden, auf welche der Bedeutungen tatsächlich Bezug genommen wird. Dies ist vielleicht nicht der einzige Grund, warum die Versammlung von Uppsala den Wunsch ausgesprochen hat, die Frage neu zu prüfen.[3]

Die Schwierigkeit in der Lund-Terminologie ist in erster Linie theologischer Art. Mir scheint, daß eine Deskription noch nicht ausreicht. In Lund wurde nur eine Begriffsskala aufgestellt, um die gegenwärtige Situation zu beschreiben. Ein Versuch, eine dogmatisch begründete Terminologie zu entwickeln, wurde nicht gemacht. Es wird seit Lund oft kritisiert, daß die Ausdrücke in bestimmten Situationen nicht passen. Man müßte versuchen, die grundlegende theologische Orientierung für eine dogmatisch gültige Terminologie zu finden.

Wir sollten dabei die Tatsache nicht außer acht lassen, daß *die Terminologie schon theologische Entscheidungen mit sich bringt.* Obgleich im heutigen ökumenischen Leben manche Leute stärker daran interessiert sind, neue Fakten zu schaffen und dann erst theologische Studien zu empfehlen, mag es für das ökumenische Handeln von einiger Bedeutung sein, sich auf solide theologische Prinzipien zu stützen. Obwohl die Theologie die Realität der Kirche nicht immer verstehen kann, sollte man doch darauf bestehen, daß der Versuch, eine Realität

---

[1] Intercommunion today, London 1968, S. 21 Anm. 15.

[2] 1. Volle Abendmahlsgemeinschaft, 2. Interkommunion und Interzelebration, 3. Interkommunion, 4. Offene Kommunion, 5. Gegenseitige offene Kommunion, 6. Begrenzte offene Kommunion, 7. Geschlossene Kommunion.

[3] Uppsala-Bericht, Genf 1968, S. 235 f.

zu schaffen, die theologisch nicht stichhaltig ist, von Anfang an als mißlungen betrachtet werden muß.

Wenn man alle diese terminologischen Schwierigkeiten mit dem Wort „Interkommunion" bedenkt, könnte man mit Recht vorschlagen, diesen Begriff in der theologischen Diskussion zunächst zu vermeiden. Es wäre statt dessen vorzuziehen, Begriffe zu finden, die das Problem in seinen verschiedenen theologischen Bezügen beschreiben, so daß die Terminologie aus dem theologischen Kontext herauswächst.[4] Ist eine solche dogmatische Stellungnahme ohne den vieldeutigen Begriff der „Interkommunion" gelungen, dann kann man noch immer überlegen, ob ihm aufgrund des allgemeinen Gebrauchs eine „Gnadenfrist" gegeben werden kann. Dann sollte aber ein unzweideutiger Sinn für die künftige ökumenische Diskussion festgelegt werden.

Ich werde mich auf die elementarsten theologischen Voraussetzungen für eine terminologische Neuorientierung beschränken, die zeigen werden, wie hilfreich das Weglassen des Wortes „Interkommunion" sein kann.

1. Das Abendmahl ist die Feier des Volkes Gottes zum Gedächtnis an die Heilstaten Jesu Christi. Im Abendmahl schafft Christus seine Gemeinschaft mit den Menschen, indem er sie durch seine Gegenwart an den Gaben der Erlösung teilhaben läßt. Auf diese Weise *gehört das Abendmahl in einen ekklesiologischen Kontext* und ist tatsächlich die Verwirklichung der Kirche selbst. Aus diesem Grund kann sowohl die Kirche als auch das Abendmahl mit dem Begriff Gemeinschaft/Kommunion *(koinonia)* bezeichnet werden. In der Feier des Abendmahls offenbart sich die wesentliche Einheit zwischen Christus und seinem Volk. Hier ist das Sakrament der Einheit. Wo immer das Abendmahl gefeiert wird, wird diese Einheit Christi mit seinem Volk und dadurch die Einheit des Volkes selbst am umfassendsten verkörpert.

Wir tun gut daran, *diese Elemente fest zusammenzuhalten: die Einsetzung* (oder die Feier), *die Kirche und ihre Einheit.*[5] Folglich ist das Abendmahl mit der Kirche als dem einen und ungeteilten Volk Gottes verbunden. Jeder Versuch, das Abendmahl und die eine Kirche zu trennen, müßte sowohl biblische Tatbestände als auch die unzweideutige Tradition der alten Kirche ablehnen. In der Feier des Abendmahls stärkt Christus sein Volk und schafft seinen Leib neu durch das eine und einzige Opfer des Kreuzes.

[4] Ein solcher Versuch ist mein Aufsatz „Die Einheit der Kirche und die Feier des heiligen Abendmahls" im Sammelband „Kirche und Abendmahl. Studien und Dokumentation zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft im Luthertum" (Hrsg. von V. Vatja), Berlin 1963, S. 309 ff. Im folgenden nehme ich die Grundgedanken dieser Kritik wieder auf.

[5] Vgl. H. Seesemann, Der Begriff *Koinonia* im Neuen Testament, Gießen 1933; Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT, Bd. III., Stuttgart 1938, S. 804 ff. Für die alte Kirche siehe Werner Elert, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, Berlin 1954.

Die Abendmahlsfeier geschieht *im Kontext der Kommunion (koinonia)*. Wir werden daher gut daran tun, das Wort *„Gemeinschaft"* (communio/koinonia) der vollen Abendmahlsgemeinschaft der *ekklesiai* des Volkes Gottes unter allen Völkern und an allen Orten vorzubehalten. Dies entspricht nämlich dem neutestamentlichen und dem altkirchlichen Gebrauch, von dem abzuweichen keine Gründe vorliegen. Im Gegenteil, der Rückgriff auf diesen geprägten Begriff wird uns das heutige ökumenische Gespräch erleichtern. Deshalb darf auch dieser Begriff nicht abgeschwächt werden, weder in dem Sinne, daß man von „voller" Gemeinschaft spricht, als gäbe es auch eine „teilweise" Gemeinschaft; noch durch den Gebrauch des Begriffes „Inter"=kommunion, der die ekklesiologischen Beziehungen nicht genügend ernst nimmt. Gemeinschaft/Kommunion/Koinonia soll statt dessen die Fülle der Kirchengemeinschaft bezeichnen, die die Abendmahlsgemeinschaft schon in sich schließt, weil sie in ihr den tiefsten Ausdruck findet.

In dieser Gemeinschaft sind zwei Aspekte enthalten, die genau beobachtet werden müssen. Einerseits handelt es sich in der Gemeinschaft um die Verwaltung des Sakraments durch *das kirchliche Amt* (ministerium ecclesiasticum). Andererseits handelt es sich um die Einladung der Gläubigen zur *Teilnahme* an diesem Dienst. Sie findet ihren Ausdruck in der Zulassung von Kommunikanten zum Abendmahl.

Diese so gestaltete Gemeinschaft *(koinonia)* wird gleichzeitig eine Gemeinschaft des Gebets und der Praxis sein. Sie setzt nicht unbedingt die gleiche Struktur und den gleichen gesetzlichen Rahmen gottesdienstlichen Lebens voraus. Die grundlegende Gemeinschaft wird von Unterschieden der Sprache, Geographie oder Kultur nicht berührt (das heißt, eine bekennende Gemeinschaft kann Mitglieder und Kirchen in vielen Ländern umfassen). Sie setzt jedoch die grundlegende Treue in der Sakramentsverwaltung gegen Christus selbst als Stifter des Mahles voraus und begründet die Einheit der Gemeinde der zerstreuten *Diaspora* der Gläubigen, die bei der Abendmahlsfeier versammelt ist. Der grundlegende Ausdruck der Einheit im Hinblick auf die *koinonia* ist die Anerkennung, daß alle zerstreuten Feiern unter demselben Amt stattfinden, unter den gleichen Bedingungen für die Zulassung und Teilnahme.

Wo immer diese grundlegende Perspektive der Gemeinschaft/Kommunion/ *Koinonia* geschaffen wird, treten also zwei spezifische Aspekte in den Vordergrund, die ebenso sehr beachtet wie unterschieden werden müssen: 1. *das Amt* selbst, durch das das Sakrament der Kommunion verwaltet wird, und 2. die Zulassung zur *Teilnahme* an den Feiern dieses Amtes. Wir haben gesehen, daß diese beiden Faktoren in dem Kommunions=Aspekt der Kirche enthalten sind. Daher gibt es keine Probleme, solange das Amt innerhalb derselben Glaubensgemeinschaft ausgeübt wird. Anders ist es unter den gegenwärtigen Bedingungen

von getrennten Kirchen. Deshalb wird unsere Aufgabe sein zu untersuchen, inwiefern die beiden Aspekte der Koinonia unter der Bedingung der Spaltung noch gewahrt werden können.

2. Der erste Aspekt der Koinonia besagt, daß das Abendmahl von der Kirche durch ihr *Amt* verwaltet wird (celebratio). Solange *die Einheit des Amtes* bewahrt bleibt, gibt es kein spezifisches Problem. Die Gemeinschaft des Abendmahls wird durch das gemeinsame Amt hergestellt. Das Problem einer gemeinsamen Abendmahlsfeier spitzt sich jedoch zu, wenn wir verschiedenen Kirchen gegenüberstehen, die sich aufgrund der historischen Tradition gespalten haben, oder wenn Kirchen, obgleich sie nicht das Ergebnis historischer Spaltungen waren, immer noch zögern, durch die Anerkennung der das Sakrament verwaltenden Ämter der anderen in die Gemeinschaft miteinander einzutreten.

Das Merkwürdige an unserer gegenwärtigen ökumenischen Situation ist, daß einige Kirchen, die nicht in Kirchengemeinschaft miteinander eingetreten sind, sich nichtsdestoweniger bereit gezeigt haben, die Geistlichen solcher getrennten Kirchen zu ihrem Abendmahl zuzulassen. Für diese Praxis kann es verschiedene Gründe geben. Sie mögen die Absicht haben, in die volle Gemeinschaft miteinander einzutreten. Die Lambeth-Konferenz hat eine „gemeinsame Zelebration" in Betracht gezogen, jedoch nur in gewissen begrenzten Fällen, in denen die Verpflichtung zur Kirchenunion eingegangen wird.[6] Hier erscheint die Interzelebration tatsächlich als letzte Stufe in der zu verwirklichenden Einheit. Aber es gibt auch Kirchen, die die fortgesetzte Trennung aufrechterhalten, obwohl sie gleichzeitig den Austausch von Geistlichen bei der Feier akzeptieren.

Dieses Phänomen, das die gegenwärtigen Trennungen durchbricht, ohne jedoch die volle Gemeinschaft herzustellen, werden wir im folgenden *Inter-Zelebration* nennen. Die Vorsilbe „Inter"- sollte dabei darauf hinweisen, daß die Feier eine Verbindung zwischen verschiedenen getrennten Kirchen darstellt. So wird die Spaltung im Leib Christi im Prinzip anerkannt. Aus Gründen, die sich von der grundlegenden Identifizierung des Abendmahls und der Kirche als Einheit unterscheiden, wird ein solcher Austausch der Ämter folglich akzeptiert. Eine solche Interzelebration ist mit der gegenseitigen Zulassung der diesen verschiedenen Kirchen angehörenden Gläubigen verbunden, die nichtsdestoweniger die Ämter der anderen anerkennen.

Als Beispiel dafür könnte man auf eine solche Interzelebration zwischen reformierten und lutherischen Kirchen in einigen Ländern hinweisen, in denen dieser Brauch seit Jahrhunderten besteht, ohne zu einer kirchlichen Vereinigung geführt zu haben.

---

[6] The Lambeth Conference. Resolutions and Reports, London 1968, S. 127 f.; vgl. Intercommunion today, S. 114.

3. Der zweite Aspekt der Kommunion der Kirche ist das Recht der *Teilnahme* an der Feier. Die Ordnung einer Kirche regelt diese Teilnahme. Deshalb ziehen wir es im folgenden vor, von *Zulassung* zu sprechen. Es liegt innerhalb der Zuständigkeit jeder Kirche zu entscheiden, wer zur Teilnahme an dem von ihr verwalteten Abendmahl berechtigt ist. Eine allgemeine Bedingung ist die Taufe, jedoch kann die Zulassung auch von weiteren Bedingungen (z. B. Konfirmation, Beichte etc.) abhängig gemacht werden. Die Zulassung stellt so lange kein Problem dar, als es sich um Teilnahme von Mitgliedern einer bestimmten Kirche an der Feier durch ihr eigenes Amt handelt. Anders ist es, wenn die Zulassung von Nicht-Mitgliedern gewünscht wird, d. h. von Personen, die nicht der Disziplin einer bestimmten, das Abendmahl feiernden Kirche unterworfen sind.

Wenn eine Kirche nur ihre eigenen Mitglieder oder in besonderen vorgeschriebenen Fällen einige andere zuläßt, können wir von *begrenzter Zulassung* sprechen. In allen anderen Fällen, wo die Einladung auf alle diejenigen ausgedehnt wird, die durch die Taufe den Namen Christi tragen, können wir von *allgemeiner Zulassung* sprechen. Dadurch, daß wir den Begriff der *Zulassung* (admissio) einführen, können wir die Ausdrücke weglassen, die sich im Lund-Bericht auf *„offene und geschlossene Kommunion"* beziehen.

Wenn es ratsam ist, die Weglassung des Wortes „Interkommunion" vorzuschlagen, so sollte dies auch nachdrücklich mit „offener" und „geschlossener Kommunion" geschehen. Einige Hinweise mögen andeuten, warum dies notwendig erscheint. In erster Linie scheint es, daß in der allgemeinen theologischen Atmosphäre unserer Tage die Worte „offen" und „geschlossen" mit einem Werturteil beladen sind, das unerfreuliche Nebenbedeutungen haben kann. „Offenheit" hört sich wie ein selbstverständlicher theologischer Imperativ an. Diejenigen mit geschlossener Haltung sind schon verdammt, noch ehe man sie wegen ihrer Motive aufmerksam angehört hat. Zweitens ist die theologische Bedeutung von „offen" und „geschlossen" schwer zu definieren. Der Lund-Bericht hat für die offene Kommunion *drei* verschiedene Fälle gegeben, und keiner davon gibt theologische Klarheit über den Inhalt. So wurden sowohl die Ereignisse von Medellin (wo nichtkatholische Beobachter zur röm.-kath. Messe zugelassen wurden) als auch von Uppsala (wo die Delegierten der Versammlung eingeladen wurden, an der Abendmahlsfeier der Kirche von Schweden teilzunehmen) als „offene Kommunion" charakterisiert. Kein Wunder, daß Rom heftig reagierte. Die Anglikaner haben dieses Problem gesehen; sie erfanden den Ausdruck „freie Kommunion" — und machten damit die Verwirrung noch größer.[7] Drittens ist der Gebrauch des Wortes „Kommunion" in diesem Zusammenhang zweideutig. Er bezieht sich in Wirklichkeit nur auf die Teilnahme der Gläubigen am Abendmahl

[7] Intercommunion today, S. 22.

ohne Bezug auf das Amt selbst, welches das Abendmahl verwaltet. Ist das Wort „Kommunion" also der vollen und organischen Gemeinschaft der Kirche (einschließlich der Abendmahlsgemeinschaft) vorbehalten, so ist es für unsere Zwecke besser, das Wort in unserer Terminologie nicht zu benutzen, es sei denn in seinem ursprünglichen und vollen Sinne.

Dies mag im Augenblick genügen, um den Vorzug zu erklären, den wir im folgenden dem Wort und Begriff der „Zulassung" geben, die eindeutig zu sein scheint.

Die Besonderheit der Zulassung unter den Voraussetzungen getrennter Kirchen ist in der Tatsache zu sehen, daß, obgleich eine Kirche nur ihr eigenes Amt (oder das Amt, das auf derselben Struktur beruht wie ihr eigenes) anerkennen mag, sie dennoch die Teilnahme von anderen als ihren eigenen Mitgliedern am Abendmahl zulassen kann. Dies ist eine Entscheidung, die jede Kirche nach ihrer eigenen Disziplin und ihrem eigenen eucharistischen Verständnis treffen muß. So können sie adäquate Gründe finden, um auch die Mitglieder anderer Kirchen zu diesem Abendmahl zuzulassen. In diesem Sinne *der gegenseitigen Zulassung von Mitgliedern getrennter Kirchen zur Abendmahlsfeier einer bestimmten Kirche* könnte man den einzigen, theologisch unzweideutigen Begriff der „Inter-kommunion" erblicken. Hier geht es nämlich um die Teilnahme der Gläubigen am Sakrament des Abendmahles, ermöglicht durch die Zulassung des verantwortlichen Amtes. Die Präposition „Inter" wäre in diesem Falle der Hinweis darauf, daß sich unter den Kommunikanten Mitglieder verschiedener, kirchenrechtlich getrennter Kirchen befinden. Dagegen ist hier die Interzelebration, d. h. die gleichzeitige Verwaltung des Sakraments von Amtsträgern verschiedener Kirchen, *nicht* gemeint.

An diesem Punkt, wo wir versuchen, eine revidierte Terminologie vorzuschlagen, müssen wir auf die theologische Beurteilung verzichten. Dennoch besteht unsere gegenwärtige Aufgabe darin, auf diesen Aspekt der Zulassung aufmerksam zu machen, der ausdrückt, was im allgemeinen unter den Begriffen der *Ökonomie* oder *Dispensation* verstanden wird. Unsere Absicht ist, nur zu unterstreichen, daß die Zulassung ein legitimer Aspekt ist, der in Verbindung mit dem Problem der Abendmahlsgemeinschaft in Betracht gezogen werden sollte. Außerdem kann es von großer Wichtigkeit sein, ihn noch ausführlicher zu entwickeln, da er mit begründeten ekklesiologischen Voraussetzungen verbunden werden kann. Es kann sehr gut sein, daß der vielversprechendste Weg aus der gegenwärtigen Sackgasse genau an diesem Punkt liegt.

4. Ich möchte vorschlagen, daß wir gründliche ekklesiologische Unterschiede machen, wenn wir über das Problem der Möglichkeiten für die Abendmahlsgemeinschaft zwischen getrennten Kirchen sprechen. Es ist nämlich zu befürchten, daß Anhänger und Gegner der „Interkommunion" (hier darf ich das Wort in

Anführungszeichen benutzen) wegen fehlender Unterscheidungen nicht in der Lage sind, ihre theologischen Überzeugungen miteinander zu konfrontieren. Dies trifft auf die gesamte ökumenische Situation zu. Der Begriff „Interkommunion" selbst ist daran unschuldig, obgleich die Diskussion über ihn vieldeutig ist. So ist es von ganz besonderem ökumenischen Interesse, daß diese Irrtümer vermieden werden. Aus diesem Grunde habe ich vorgeschlagen, den Begriff zu vermeiden und ihn durch andere Begriffe mit legitimem theologischen Inhalt zu ersetzen. Dann wird das Gewicht der verschiedenen Positionen abzuwägen sein, und zwar nicht durch den Begriff selbst, sondern durch sein tragfähiges theologisches Fundament.

Obwohl ich nicht die Absicht hatte, die theologische Diskussion zu eröffnen, sondern mich auf die terminologische Frage zu beschränken, hat es sich erwiesen, daß die Terminologie nicht eine technische, sondern eine wesentlich theologische Frage ist. So möchte ich zum Schluß auf jene theologischen Fragen hinweisen, die aufgrund dieser Terminologie für die theologische Diskussion von vorrangigem Interesse zu sein scheinen:

a) Ist die Interzelebration mit der grundlegenden ekklesiologischen Perspektive der *koinonia* vereinbar? Welches sind die Voraussetzungen der Interzelebration, wenn unter den gegenwärtigen Bedingungen solche Abendmahlsfeiern für die ökumenische Annäherung notwendig erscheinen? Steht nicht die Interzelebration der endgültigen Vereinigung der getrennten Kirchen und der noch fortbestehenden Trennungen im Wege, anstatt sie zu heilen? Welches ist der ekklesiologische Ausgangspunkt für die Praxis der Interzelebration, falls die *koinonia*-Perspektive nicht akzeptiert wird? Ist die Interzelebration vielleicht ein Hinweis auf die Tatsache, daß sich unsere Vorstellungen vom Amt auf juridische Begriffe verengt haben, die nun gründlich revidiert werden müssen, damit die ursprüngliche Mannigfaltigkeit des Amtes in der alten Kirche wieder zum Durchbruch kommt? Ist Interzelebration der Protest gegen den Versuch, eine spezifische Ordnung des Amtes zu verewigen, oder riskiert sie es faktisch, die Trennung der Kirchen zu verewigen?

b) Ist in einer bestimmten Kirche die Teilnahme von Gliedern anderer Kirchen am Abendmahl mit der grundlegenden ekklesiologischen Perspektive der *koinonia* vereinbar? Wenn eine solche Teilnahme verweigert wird, welches sind dann die ekklesiologischen Begründungen dafür? Welches sind dann die Grenzen der Kirche hinsichtlich der Mitgliedschaft? Wenn eine Kirche Mitglieder einer anderen Kirche zum Abendmahl zuläßt, sollte dann eine solche Zulassung nicht Gegenseitigkeit voraussetzen, d. h. daß sie ihre eigenen Mitglieder auch zu dem Abendmahl zuläßt, das von dem Amt einer anderen Kirche verwaltet wird? Kann es überhaupt unterschiedliche Voraussetzungen der Zulassung für die Mitglieder der das Abendmahl feiernden Kirche und für die anderer Kirchen geben? Ist die

Zulassung, die die Feier einer einzigen Kirche (oder von Kirchen in voller Gemeinschaft miteinander) voraussetzt, ein praktikabler Weg, um neue Möglichkeiten zu eröffnen, bis die allgemeine Anerkennung der Ämter in den gegenwärtig getrennten Kirchen die uneingeschränkte *koinonia* der einen Kirche Jesu Christi verwirklicht?

Dies sind Fragen innerhalb eines komplizierten Zusammenhangs. Dennoch meine ich, daß sie im Rahmen der vorgeschlagenen Terminologie klarer erscheinen als durch den ungenauen Gebrauch von „Interkommunion", der zu vielen Mißverständnissen Anlaß gibt! Mir scheint, daß „Interkommunion" durch die mangelnde Klarheit der genauen Bedeutung des Begriffes „unmöglich" geworden ist.

5. Um der Klarheit willen folgt hier eine Zusammenfassung der Terminologie, die für eine sachgemäße ökumenische Diskussion vorgeschlagen wird:

a) *Kommunion (koinonia):* die volle organische Gemeinschaft der Kirche, beruhend auf einem anerkannten Amt (mit Übereinstimmung hinsichtlich Christi Einsetzung) und einer übereinstimmenden Regelung der sakramentalen Praxis (z. B. Zulassung zum Abendmahl).

b) *Interzelebration:* gegenseitige Anerkennung des geistlichen Amtes, ohne daß eine formelle Vereinigung der getrennten Kirchen vorgesehen wird.

c) *Zulassung:* eine das Abendmahl feiernde Kirche läßt Mitglieder anderer Kirchen entweder allgemein („allgemeine Zulassung") oder mit bestimmten Beschränkungen („begrenzte Zulassung") zu. Man könnte den Begriff *„gegenseitige Zulassung"* (= „Interkommunion") gebrauchen, wenn Mitglieder getrennter Kirchen zum Abendmahl dieser Kirchen zugelassen werden, selbst wenn die Kirchen ihre Ämter nicht gegenseitig anerkannt haben.

Der Vorteil dieser Terminologie liegt darin, daß sie auf grundsätzlichen Unterscheidungen hinsichtlich der Fragen des Amtes und der Teilnahme der Gläubigen am Dienst dieses Amtes beruht.

Brief an die Mitgliedskirchen

Ein Brief des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, durch den ein Gespräch über unsere gemeinsamen Aufgaben eröffnet werden soll.

Liebe Freunde!

1. Der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen ist gerade ein Jahr nach der Vierten Vollversammlung in Canterbury zusammengekommen. Dort in Uppsala verpflichteten wir uns aufs neue auf den Herrn, der alles neu macht. Er macht uns frei, so sagten wir, für andere zu leben.

Hier in Canterbury haben wir uns mit den wichtigsten Aufgaben befaßt, deren praktische Verwirklichung in Leben und Sendung unserer Kirchen uns aufgetragen war: mit der vollen Gemeinschaft in Christus, dem Menschen als Treuhänder der Schöpfung, dem Streben nach sozialer und wirtschaftlicher Gerechtigkeit und der Erneuerung in Mission und Gottesdienst. Wir haben mancherlei Anlaß zum Danken. Das Leben unserer Kirchen hat von Uppsala einen starken Impuls empfangen.

2. Was die Menschen in Uppsala am meisten bewegte, war offensichtlich ein lebendiges Bewußtsein von der Solidarität aller Menschen in Christus, „dem neuen Menschen". Die tiefer werdende Kluft zwischen Reichen und Armen wurde darum als unmittelbare Herausforderung an das christliche Gewissen verstanden und hat viele unserer Kirchen zum Handeln gebracht. Schon wenige Monate nach Uppsala begann eine Reihe von Kirchen zu überlegen, wie sie einen Teil ihrer Mittel für Entwicklung einsetzen könnten. In einigen Ländern entstand eine Bewegung zur Selbstbesteuerung. Konferenzen haben Fragen weltweiter sozialer und rassischer Gerechtigkeit und Entwicklung in den Mittelpunkt ihrer Arbeit gestellt. Die Kirchen haben die Notwendigkeit erkannt, bei ihren Mitgliedern auf Bewußtseinsbildung hinzuwirken und die öffentliche Meinung entsprechend zu beeinflussen. Vor allem die Jugend nahm die Sache ernst und trug die Empfehlungen unserer Vollversammlung mitten hinein in das Leben ihrer Kirche. Wir stellen auch dankbar fest, daß wir hier, wie in vielen anderen Bereichen, in wachsendem Maße mit unseren römisch-katholischen Brüdern zusammenarbeiten können. An vielen Orten haben diese Fragen dem ökumenischen Handeln auf Orts- und Weltebene einen neuen Anstoß gegeben. So lernten wir mehr über die Einheit der Menschen und die Einheit der Kirche.

3. Nach Canterbury werden wir unsere Arbeit in einer noch größeren Gemeinschaft weiterführen. Sieben Kirchen sind in die Familie des Ökumenischen Rates der Kirchen eingetreten, darunter drei der am schnellsten wachsenden Kirchen in Asien, Afrika und Lateinamerika. Mit ihrem starken Missionsbewußtsein und ihrer festen Verwurzelung in der Kultur ihrer Länder bereichern und vertiefen sie unsere Gemeinschaft in Christus.

4. Ermutigt durch diese zweifache Antwort auf Gottes Wirken unter uns, wenden wir uns den vielen Fragen und Problemen zu, die noch anstehen. Wir haben

keine fertigen Lösungen anzubieten. Aber Gottes Verheißungen sind stärker als unsere Unzulänglichkeiten. Deshalb möchten wir mit Ihnen das Gespräch über die Fragen des Glaubens, der Mission und der Einheit, die uns alle angehen, fortsetzen.

5. Um zunächst über die Einheit zu sprechen: Viele haben gefragt, ob der Ökumenische Rat der Kirchen in Uppsala seine Richtung geändert habe. Haben wir unser Streben nach der Einheit der Kirche und dem uns gestellten Ziel — der verpflichtenden Gemeinschaft aller, die an Christus glauben — zugunsten einer Organisation aufgegeben, deren Interesse nur der sozialen und politischen Gerechtigkeit gilt? Nein. Wir haben jedoch einen neuen Akzent gesetzt. Der Ökumenische Rat hat sich stets Kirche *und* Welt verpflichtet gewußt. Aber wir gewannen die Überzeugung, daß die Kirchen in unserer Epoche klar und unmißverständlich sagen müssen, daß sie dazu berufen sind, der Menschheit mit Wort und Tat zu dienen. Derselbe Gott, der uns die Augen für das Ziel der christlichen Einheit öffnet, läßt uns auch erkennen, wie erschreckend dringlich die Forderungen nach Gerechtigkeit und Frieden sind. Derselbe Christus, der uns zur Einheit seiner Kirche führt, will uns für die Einheit der Menschheit gebrauchen. Derselbe Geist, der uns frei macht, treibt uns, Freiheit für andere zu erstreben.

Wir halten an der Verpflichtung fest, nach unserer vollkommenen Einheit in der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zu suchen. Gemeinsam arbeiten wir weiter daran, alles zu überwinden, was uns daran hindert, einander voll anzuerkennen, und was uns am Tisch des Herrn trennt. Wie lange können wir die Gemeinschaft, die wir schon haben, fortsetzen, ohne sie im Sakrament der Einheit zu vollenden? Die Ungeduld wächst unter denen, die meinen nicht warten zu können, bis ihre Kirchen diesem Ziel näherkommen. Aber der eigentliche Grund für das ungeduldige Streben nach der vollen Einheit unserer Kirchen ist der Ruf unseres Herrn.

6. Andere haben gefragt, ob wir in Uppsala die Mission als eines der wichtigsten Anliegen aufgegeben haben. Wieder lautet die Antwort: Nein. Die Verkündigung des Evangeliums ist nach wie vor *der* Auftrag unserer Kirche. Doch schon vor Uppsala hatte sich unser Blick geweitet; Mission, so hatten wir erkannt, richtet sich nicht nur an den einen oder anderen Kontinent, sie ist Gottes Mission auf allen sechs Kontinenten. Sie umspannt das ganze Leben aller Kirchen in der ganzen Welt. Sie erinnert uns daran, daß die Kirchen für andere da sind. Der Ruf zur Umkehr ist die Mitte der Mission; sie läßt uns freudig an Gottes Heilsplan teilnehmen, wie er ihn in Jesus offenbart hat. In Uppsala waren wir uns darin einig, daß die Fronten der Mission quer durch die Gesellschaft verlaufen. Wir werden uns mit einigen der Fragen, mit denen wir auf der Vollversammlung konfrontiert wurden, weiter auseinandersetzen müssen: Wo liegen die vorrangigen Aufgaben unseres missionarischen Auftrags, da wir doch den Menschen dabei helfen wollen, ihr wahres Menschsein zu entdecken, wie es in Christus offenbart ist? Unsere Denkweisen mögen sich ändern; Christus, unser Heiland, bleibt derselbe, der alleinige Weg zum Vater.

7. Bei alledem geht es letztlich um die Frage des Glaubens und unserer Antwort in Gottesdienst und Leben. In unserer Welt rascher Veränderungen sehen viele Christen ihren Glauben bedroht. Sie stehen in Gefahr, Gott aus den Augen zu verlieren oder ein Leben in zwei fast völlig getrennten Welten zu führen. Mehr denn je brauchen wir in unseren Kirchen einander zur Stärkung unseres Glau-

bens. Mehr denn je spüren wir, daß wir die Wirklichkeit des Evangeliums in Denkformen umsetzen müssen, die unsere Mitmenschen verstehen. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist die Gemeinschaft, in der wir gemeinsam um ein tieferes Verständnis dessen ringen, was wir glauben, wie wir Gottesdienst feiern und wie wir unser Leben gestalten sollen. Die verschiedenen Altersgruppen, Traditionen und Kulturen sollten einander ermutigen und berichtigen, und die Gemeinschaft, die uns verbindet, gibt uns die Kraft, dies zu bejahen.

8. Ein Kampf, der sich seit unserer Versammlung in Uppsala verschärft hat, ist der Kampf gegen den Rassismus. Im Mai fand in London eine internationale Studientagung statt, und damit wurde der erste Schritt zur Durchführung jener gezielten Kampagne getan, die die Vollversammlung beschlossen hatte. Auf der Studientagung trugen Gruppen aus vielen Teilen der Welt, die ungeduldig nach rassischer Gerechtigkeit verlangen, ihre Forderungen vor. Auf einer öffentlichen Veranstaltung wurden die Vorurteile jener laut, die entschlossen sind, den Rassenkampf zu entfachen. Diese Erfahrungen gaben den Diskussionen eine neue Dringlichkeit. Wir erkannten, daß ein neues Verständnis, ein neues Engagement und neue Taten nötig sind. In Canterbury haben wir ein Ökumenisches Fünfjahresprogramm beschlossen. Wir haben gesagt, daß wir entschlossen sind, auf eine gerechtere Verteilung der Güter und der wirtschaftlichen Macht in einer radikal neuen Gesellschaft hinzuarbeiten. Als Zeichen unseres gemeinsamen Engagements in diesem Kampf und unserer Solidarität mit allen Menschen guten Willens, die in diesem Kampf stehen, haben wir einen Sonderfonds eingerichtet, für den wir auf Beschluß der Tagung 200 000 $ aus unseren Reserven bereitstellen und für den wir von unseren Mitgliedskirchen weitere 300 000 $ erbitten. Die Mittel dieses Fonds sollen vom Exekutivausschuß an Organisationen vergeben werden, die mit den Zielsetzungen des Ökumenischen Rates übereinstimmen, unterdrückte Rassengruppen in ihrem Kampf um Gerechtigkeit unterstützen und den Opfern rassischer Unterdrückung helfen.

9. Noch eine andere Frage stellt sich uns: Was können die Kirchen praktisch im Kampf gegen die Armut und gegen die immer tiefer werdende Kluft zwischen reichen und armen Ländern tun? Die Kirchen müssen nicht nur an Entwicklungsaufgaben mitarbeiten, sondern gleichzeitig fragen, wie wirtschaftliche und gesellschaftliche Strukturen und Institutionen beschaffen sein müssen, damit Entwicklung wirksam werden kann. Unser wichtigstes Anliegen sollte es jedoch sein, daß Entwicklung nicht als rein wirtschaftlicher und technologischer Prozeß begriffen wird, sondern als Weg zu wahrem Menschsein für alle Menschen und zu einer verantwortlichen Gesellschaft, in der der Mensch als Geschöpf Gottes in seiner Freiheit und Würde geachtet wird. Davon sollten wir ausgehen, wenn wir dazu auffordern, zu informieren, zu erziehen und selber zu nationalen und internationalen Bemühungen um die Weltentwicklung beizutragen. Sobald wir zu handeln anfangen, werden wir in den Gebieten, in denen wir leben, auf widerstreitende Meinungen stoßen, und die Christen werden viel Phantasie und Liebe aufbringen müssen, damit nicht die Gemeinschaft, die wir bereits haben, zerbricht. Hier in Canterbury haben wir gemeinsam eine Frage untersucht, über die wir auf Ortsebene beschließen müssen, nämlich die bestmögliche Nutzung kirchlicher Gelder für Entwicklungszwecke. Wir werden bald eine weltweite Studientagung über diese Frage abhalten, um unseren Kirchen bei ihren Entscheidungen zu helfen.

10. Welches Problem wir auch im Ökumenischen Rat anpacken, letzten Endes läuft alles auf die Frage nach dem Menschen hinaus. Da ist der Mensch, der brillante Techniker, der den Mond erreichen kann. Der Mensch, der Schwächling, der noch nicht gelernt hat, wie man Frieden stiftet. Der Mensch als Gegenstand der Liebe Gottes. Der Mensch auf der Suche nach Freiheit und Würde. Der Mensch, der die Erde entwickeln kann, und der Mensch, der sich gegen die Entwicklung sträubt. Der Mensch als Unterdrücker und als Unterdrückter. Was ist der Mensch und was der Sinn seines Lebens? Dies ist eine Frage, an der die Kirche zusammen mit allen anderen Menschen in der besonderen Sicht arbeiten muß, die uns in Jesus gegeben ist, der als Gottes Sohn unser Bruder wurde und dem Menschsein neuen Sinn verlieh. Diese Frage haben wir auch für die nächsten Jahre in den Mittelpunkt unserer Studien gestellt.

11. Überall wird das menschliche Leben durch Erziehung bestimmt. In Uppsala erkannten wir, daß die Kirchen angesichts der tiefgreifenden Veränderungen im Erziehungs- und Bildungswesen neue Denk- und Aktionsmodelle entwickeln müssen. Im Jahr 1970, das die UNESCO zum Internationalen Jahr der Erziehung erklärt hat, werden christliche Erzieher aus aller Welt Gelegenheit haben, gemeinsam grundsätzliche Fragen der Erziehung neu zu durchdenken. Auch wir in den Kirchen brauchen eine Überprüfung und Reform unserer eigenen Erziehungs- und Bildungsarbeit. Um uns bei dieser Aufgabe zu helfen, ist im Ökumenischen Rat der Kirchen ein neues Büro für Erziehungsfragen eingerichtet worden.

12. Wir stehen oft in der Spannung zwischen unserer ökumenischen Erfahrung und den herkömmlichen Strukturen unserer Kirchen. Übereinstimmung in Worten muß in Taten umgesetzt werden, wenn sich etwas ändern soll. Hüten wir uns, bei irgend jemand den Eindruck zu erwecken, als seien wir bereits mit unseren Aufgaben fertig. Wir müssen bekennen, daß wir auf wichtigen Gebieten nur geringe Fortschritte gemacht haben:

— Wir haben keine wesentlichen Fortschritte auf dem Weg zur christlichen Einheit gemacht.
— Wir haben mehrfach die Verletzung von Menschenrechten verurteilt, aber in anderen, nicht minder wichtigen Fällen mußten wir schweigen oder konnten wir nicht deutlich genug sprechen, weil die Meinungsverschiedenheiten in unserer Mitte zu groß sind.
— Wir konnten nicht genug tun, um Gruppen, die aus rassischen oder anderen Gründen unterdrückt sind, zu unterstützen, obwohl wir Diskriminierung und Unterdrückung entschieden verurteilen.

13. In allen diesen Bereichen müssen wir einander weiterhelfen, indem wir uns gegenseitig Mut machen und aneinander Kritik üben. Manches können wir vielleicht besser auf Weltebene tun, mit anderen Dingen fangen wir besser vor Ort an. Wir gehen mit Ihnen, bitte gehen Sie auch mit uns,

— indem Sie sich, wo immer möglich, auf neue und schöpferische Weise in die Gemeinschaft aller Christen auf örtlicher und nationaler Ebene hineinstellen, damit wir der vollen Einheit der Kirche Christi in der ganzen Welt näherkommen;
— indem Sie sich aufs neue fragen, was Zeugnis, Erlösung und Umkehr konkret an Ihrem Ort bedeuten;

- indem Sie neue Mittel und Wege finden, um demütig und freudig anderen Ihren Glauben an Christus mitzuteilen;
- indem Sie sich soweit wie möglich im Kampf zur Beseitigung des Rassismus engagieren – in welcher Form und wo immer er auch in der Welt auftreten mag – und indem Sie den Sonderfonds und das ökumenische Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen durch Beiträge unterstützen;
- indem Sie sich – ob Sie nun in einem reichen oder armen Lande leben – mit denen zusammenschließen, die für die Entwicklung arbeiten;
- indem Sie Ihren Beitrag zur Studie über den Menschen leisten und verfolgen, was in anderen Teilen der Welt zu dieser Frage gesagt wird;
- indem Sie sich an Ihrem Ort mit Worten und Taten gegen jede Verletzung der Menschenrechte und der Religionsfreiheit wenden und entschlossen Organisationen unterstützen, die Ihnen als redlich und engagiert bekannt sind und die die Rechte unterdrückter Gruppen verteidigen und für ihr Wohl eintreten;
- indem Sie in die Gebete all derer einstimmen, die heute und lange vor uns ihr Vertrauen auf die Verheißungen Gottes, unseres Vaters, und seines Sohnes, unseres Herrn und Erlösers, gesetzt haben und noch setzen.

In Uppsala haben wir die göttliche Verheißung gehört: Siehe ich mache alles neu! Lassen Sie uns beherzigen, was das für unser Leben und das Leben unserer Kirchen bedeutet! „Verändert euch durch Erneuerung eures Sinnes, auf daß ihr prüfen möget, was Gottes Wille ist, nämlich das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene" (Röm. 12, 2).

Interkommunion oder Gemeinschaft?

Auf dem Wege zur Gemeinschaft in der Eucharistie

Ein Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung

VORWORT

Seit ihren ersten Anfängen wurde die ökumenische Bewegung immer wieder mit der Frage des gemeinsamen Abendmahlsgottesdienstes konfrontiert. Wenn Christen aus bisher getrennten Kirchen in gemeinsamer Verbundenheit zusammenkommen, werden sie unausweichlich vor die Frage gestellt, ob sie das Abendmahl gemeinsam feiern können, und wenn ja, unter welchen Bedingungen. Gerade wegen dieser Verbundenheit haben sie zunehmend schmerzlicher empfunden, daß sie nicht miteinander am Tisch des Herrn teilhaben können.

Viele haben sich um eine Lösung dessen bemüht, was gewöhnlich, wenn auch mißverständlich, als die Frage der Interkommunion bekannt ist (vgl. Abschn. 36). Unter den ökumenischen Gremien wußte sich Glauben und Kirchenverfassung dazu verpflichtet, die tiefe Verwurzelung dieser Frage im Glauben und in der Praxis der Kirche zu ergründen. Die Weltkonferenzen von Edinburgh 1937[1] und von Lund 1952[2] haben sich eingehend mit dieser Frage beschäftigt. Die bisher letzte Weltkonferenz in Montreal 1963[3] führte die Arbeit einer Konsultation weiter, die gemeinsam mit dem Jugendreferat des ÖRK 1961[4] durchgeführt wurde und die sich mit der begrenzteren, aber entscheidenden Frage der Abendmahlsgottesdienste bei ökumenischen Veranstaltungen beschäftigte. Seitdem ist das Problem nicht mehr direkt von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung behandelt worden. Diese hatte sich vielmehr die Aufgabe gestellt, das Wesen und die Praxis der Eucharistie im allgemeinen zu behandeln, und zwar in der Hoffnung, daß neue Einsichten und Übereinstimmungen hier auch einen Fortschritt in dieser Frage ermöglichen würden.[5]

---

[1] Vgl. Interkommunion, in: L. Hodgson, Hrsg., Das Glaubensgespräch der Kirchen. Die Zweite Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Zürich 1940. S. 322 und 326.

[2] Vgl. Interkommunion, in: Kirche, Gottesdienst, Abendmahlsgemeinschaft. Bericht einer Weltkirchenkonferenz (Lund). Witten 1954. S. 49 ff.

[3] Vgl. Interkommunion, in: P. C. Rodger und L. Vischer, Hrsg., Montreal 1963. Bericht der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Genf 1963. S. 64 ff. 69 ff.

[4] Vgl. Report on Consultation on Services of Holy Communion at Ecumenical Gatherings at Bossey (1961), Ecumenical Review, XIII 3, April 1961, S. 353–364; dt. vgl. Kirchl. Jahrbuch 1961 S. 327 ff.

[5] Zu den Ergebnissen dieser Studienarbeit vgl. Bristol 1967, Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Beiheft Nr. 7/8 zur Ökumenischen Rundschau. Stuttgart 1967, S. 83 ff.

Seitdem ist jedoch viel geschehen. Vielfältige Experimente und ganz neue Vorstöße wurden in allen Teilen der Christenheit gewagt. Frühere Analysen des Problems sind nicht mehr ganz zutreffend; die von der Konferenz in Lund vorgeschlagene Terminologie muß z. B. heute revidiert werden (vgl. Anhang 2). Die Vollversammlung des ÖRK in Uppsala hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung beauftragt, die Frage wieder neu aufzunehmen.[6] Dieses Dokument ist das erste Ergebnis dieser neuen Bemühungen. Es ist aus einer Konsultation hervorgegangen, die im März 1969 in Genf abgehalten wurde. Es wurde dem Arbeitsausschuß von Glauben und Kirchenverfassung auf seiner Tagung in Canterbury vom 4.—8. August vorgelegt, der die Genehmigung erteilte, daß es als ein „Studiendokument" eine möglichst weite Verbreitung finden sollte. Es wäre sehr hilfreich, wenn Stellungnahmen und Verbesserungsvorschläge wie auch informatives Material über Entwicklungen in den verschiedenen Teilen der Welt eingesandt würden. Diese Studienarbeit wird fortgesetzt, und es ist zu hoffen, daß bei der nächsten Tagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (August 1971) ein umfassender Bericht vorgelegt werden kann. Stellungnahmen sollten an das Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf, geschickt werden.

Inhaltsverzeichnis

I. Das gegenwärtige Stadium des Weges: Wachsende Übereinstimmung wie auch wachsende Ungeduld weisen auf die Dringlichkeit der Frage hin.

II. Theologie unterwegs: Das Wesen des Zieles selbst, Gemeinschaft, legt verheißungsvolle neue Ansätze nahe.

III. Praxis unterwegs: Keine Kirche kann mit ihrer gegenwärtigen Praxis völlig zufrieden sein, doch die neuen Möglichkeiten bedürfen ebenfalls sorgfältiger Prüfung.

Anhänge:

a) Eucharistischer Gottesdients in ökumenischen Situationen.

b) Terminologie — eine Übersicht.

c) Die Eucharistie im ökumenischen Denken.

I. Das gegenwärtige Stadium des Weges

1. Da die Eucharistie zum Zentrum des christlichen Glaubens und des Lebens der Kirche gehört, steht sie notwendigerweise im Mittelpunkt der ökumenischen Bewegung. Alle Formen ökumenischer Aktivität führen ständig zu Fragen über das Sakrament, seine Praxis und seine Ordnung. Die Belege hierfür sind derart zahlreich und vielfältig, daß niemand gewiß sein kann, sie angemessen zu erfassen. Dieses Kapitel kann lediglich auf einige der wichtigsten Aspekte hinweisen. Sie alle bezeugen die Dringlichkeit der Frage. Viele von ihnen verdienten ein sehr viel eingehenderes Studium.

[6] Bericht aus Uppsala 68, vgl. den Bericht des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung, S. 235 f.

2. Die Diskussionen über die Frage der Interkommunion stoßen immer auf die Existenz zweier gegensätzlicher Positionen. Aufgrund ihres Verständnisses des Wesens der Kirche und der Sakramente und wegen ihrer Sorge um die Aufrechterhaltung der Integrität der Kirche als etwas, was für die Verkörperung ihrer wahren Einheit wesentlich ist, sind die einen der Auffassung, daß die Eucharistie das Zeichen und die Wirklichkeit der Einheit der Kirche ist. Daher wird die Feier der Eucharistie diejenigen zusammenführen, die ihr gemeinsames Leben in der Una Sancta als der Wirklichkeit ihres Einsseins in Christus und als deren Bezeugung gefunden haben. In der gegenwärtigen Situation gibt es viele, die der Überzeugung sind, daß das treue Festhalten an dieser Position für die Erreichung des wahren ökumenischen Ziels entscheidend ist. Andere glauben, daß die Eucharistie nicht nur ein Zeichen der Einheit, sondern auch ein von Gott gegebenes Mittel ist, durch das die Gnade der Einheit geschenkt wird. Sie sind daher der Auffassung, daß für diejenigen, die sich dem Ringen um die Einheit in dem einen Leibe verpflichtet wissen, die gemeinsame Teilhabe an der einen Eucharistie der angemessene und dankbare Gebrauch der Mittel ist, die Gott dargeboten hat. Dieses Dokument geht, so paradox das auch klingen mag, von der Anerkenntnis aus, daß beide Positionen weitgehend recht haben, und es versucht herauszufinden, wie dies verstanden und praktiziert werden kann.

3. In den letzten Jahren ist die Beteiligung an der ökumenischen Bewegung gewachsen. Die Bewegung hat sich besonders durch das mehr allgemeine Hinzutreten der römisch-katholischen Kirche ausgeweitet. Während sie in der Vergangenheit nur eine Anzahl von Traditionen einschloß, ist heute das ganze Spektrum der christlichen Kirchen in der Diskussion vertreten, und das bedeutet, daß die Frage endlich in ihrer Ganzheit gesehen und angegangen werden kann. Diese Umformung der ökumenischen Bewegung ist mehr als nur eine quantitative Änderung. Sie hat auch neue Perspektiven des theologischen Denkens eröffnet. Die theologischen Diskussionen zwischen den Kirchen über die Ekklesiologie sind vorangekommen und haben zu neuen Möglichkeiten geführt, solche Punkte zu erörtern, die lange Zeit als unüberwindliche Hindernisse gegolten haben (vgl. Abschn. 21 und Anhang 3). In vielen Kreisen entsteht ein neues Bewußtsein des korporativen Wesens der christlichen Existenz, ein Verständnis dafür, daß Gemeinschaft in der Eucharistie nicht nur eine Beziehung zu Gott, sondern auch zu den Mitchristen einschließt. Auf der Grundlage dieser Entwicklungen fanden einige Kirchen die Möglichkeit, ihre grundlegende Einstellung zu überprüfen (vgl. das Dekret „De Oecumenismo" des Vatikanischen Konzils, die Empfehlungen der Lambeth-Konferenz, usw.). Besonders dort, wo sich Kirchen auf dem Wege zur Vereinigung fest einander verpflichtet haben, sind sie in der Lage, eine neue Haltung einzunehmen (vgl. die jüngsten Empfehlungen zur Verwirklichung der Arnoldshainer Abendmahlsthesen von 1957 in Deutschland, die Unionsverhandlungen in Westafrika, usw.). Doch das Wachsen der ökumenischen Bewegung kann vor allem in der Tatsache gesehen werden, daß die ökumenischen Aktivitäten und Kontakte auf örtlicher Ebene, sowohl innerhalb wie auch außerhalb etablierter kirchlicher Strukturen, sehr zunehmen. Daher ist die Frage der gemeinsamen Feier der Eucharistie nicht mehr auf akademische Diskussionen oder auf das Problem der Gottesdienste bei ökumenischen Veranstaltungen begrenzt.[7] Sie wird immer mehr auf der örtlichen Ebene gestellt, wo viele Christen

[7] Für einen möglichen neuen Ansatz in dieser Frage vgl. Anhang 1.

erlebt haben, daß ihre bedeutsamsten Erfahrungen der Gemeinschaft quer durch die Linien kirchlicher Trennungen hindurchgehen und zu der einen Eucharistie als ihrer angemessenen Ausdrucksform hindrängen. Dieser innere Druck des Zueinanderwachsens von Christen hat zu vielen gemeinsamen eucharistischen Feiern geführt, die nicht mit der eucharistischen Ordnung der Kirchen im Einklang stehen.

4. Die Gebetswoche für die Einheit der Christen ist ein ausgezeichnetes Beispiel für diesen Druck. Die Woche wurde als ein besonders wichtiger Beitrag zur Förderung der Einheit der Kirche begonnen, ohne daß damit irgendein Ungehorsam gegenüber bestehenden Kirchenordnungen nahegelegt wurde. Im Laufe der Jahre haben sich immer mehr Christen aus den verschiedensten Kirchen an ihr beteiligt, und besonders in der römisch-katholischen Kirche hat sie zu bemerkenswerten ökumenischen Entwicklungen geführt. Die Befolgung der Gebetswoche hat immer mehr die Form gemeinsamer Gottesdienste angenommen (in Gottesdiensten mit Wortverkündigung und Gebeten, die für diese Gelegenheit ausgearbeitet wurden), und nun kommt von vielen der Vorschlag, daß es angemessen wäre, einen Schritt weiter zu gehen, d. h. zum eucharistischen Gottesdienst.

5. Doch das ist noch längst nicht alles. Die Qual der Trennung am Tisch des Herrn wird nicht weniger intensiv da empfunden, wo Christen sich am gemeinsamen Dienst und Bekenntnis in der Welt beteiligen. Das 2. Vatikanische Konzil wie die Vollversammlung von Uppsala haben die Christen eindringlich auf eine neue Verpflichtung zum gemeinsamen Handeln in der Welt gegen Hunger, Unwissenheit und Unterdrückung sowie zur Unterstützung von Gerechtigkeit, Entwicklung und Frieden hingewiesen. Solche Aufgaben sind heute ein wesentlicher Bestandteil des christlichen Gehorsams und nicht nur eine Möglichkeit. Sie sind für die Dynamik des ökumenischen Fortschritts entscheidend, indem sie dem neuen Vertrauen, das Christen zueinander haben, Nahrung und Stärkung geben, selbst jenen, die durch Jahrhunderte voller Mißtrauen getrennt sind. Außerdem verleihen solche Aufgaben den in den Feiern der Eucharistie seit langem zum Ausdruck gebrachten Intentionen eine neue Bedeutung und sind gefüllt mit eucharistischer Symbolik und Bedeutung.

6. Viele christliche Gruppen, die die offiziellen Schritte der Kirchen auf dem ökumenischen Weg vorwegnehmen, haben daher begonnen, das Sakrament in einer Weise gemeinsam zu feiern, die über die bestehenden Kirchenordnungen hinausgeht. Die verwirrende Vielfalt dieser Wagnisse erlaubt kein allgemeines Urteil. Einige stellen einen impliziten Protest gegen Formen der Autorität und herrschender Gewohnheiten dar, von denen man meint, daß sie zu den tatsächlichen Situationen, in denen Christen heute leben, in keiner Beziehung mehr stehen. Andere sind deutlicher als Neugestaltungen der Tradition zu erkennen. Keines hat jedoch die Absicht, die umfassendere Gemeinschaft der Kirche abzulehnen. Im Gegenteil, in einer Zeit, in der die Sorge für das Leben der Welt viele (nicht zuletzt unter den verantwortlichen und informierten Menschen) dazu führt, die Kirchen zu ignorieren oder sie ganz zu verlassen, ist es bedeutsam, daß diese experimentellen Formen des eucharistischen Gottesdientes begründet werden mit der Bekräftigung dessen, „was die Kirche ist und tut".

7. Gleichzeitig darf die Tatsache nicht übersehen werden, daß eine wachsende Zahl von Christen, die mit den Fragen ihrer gegenwärtigen Welt ringen, nicht mehr mit den gängigen konfessionellen Lehren über die Bedeutung und Eigenart

des Gottesdienstes und über die Gemeinschaft, in der Gottesdienst geschieht, zufrieden sind. Christi Versöhnungswerk in der Welt verlangt von seinen Nachfolgern nicht nur versöhndende Gesten, sondern prophetische Worte und Taten. Die in einer bestimmten Situation enthaltene Vielschichtigkeit und Mehrdeutigkeit von Faktoren kann den zentralen, versöhnenden Impetus der Eucharistie verdunkeln und sie offensichtlich genauso zu einem Faktor der Unruhe und Spaltung wie des Friedens und der Einheit machen. Theologen ringen um die Formen, in denen ein neues Verständnis des korporativen und missionarischen Charakters des Sakraments zu den neuen Verpflichtungen des wirksamen Handelns in der Welt gehört, doch ihre Ergebnisse sind noch nicht in Begriffe übertragen worden, die die meisten Christen erfassen und in die Praxis umsetzen können.

8. Die grundlegende Frage hinsichtlich der Eucharistie wird somit zunehmend in der nach dem wahren Wesen der menschlichen Gemeinschaft gesehen, die sie zum Ausdruck bringt wie auch ermöglicht. Diese „ekklesia" ist zugleich eine historische, soziale Wirklichkeit und eine Teilhabe am Leben Gottes. Wo tritt diese Wirklichkeit wahrhaft in Erscheinung? Welches sind ihre echten Grenzen? Welche Ordnungen sind ihr am angemessensten? Das sind die Fragen, die die Kirchen herausfordern, das Wesen der von uns erstrebten Gemeinschaft genauer zu ergründen.

II. Theologie unterwegs

9. Die an der ökumenischen Bewegung beteiligten Kirchen besitzen noch kein gemeinsames Verständnis des Wesens der Gemeinschaft, die sie anstreben. Verpflichtet zur Suche nach der Einheit, die Christus für seine Kirche will, müssen sie ihre Einheitskonzeptionen immer wieder in Frage stellen und in ihrem Gehorsam Christus gegenüber wachsen. Viele Versuche sind unternommen worden, zu einer gemeinsamen Beschreibung des Ziels der ökumenischen Bewegung zu gelangen. Das bemerkenswerteste Beispiel hierfür ist die Erklärung von Neu-Delhi über „die Einheit, die wir suchen". Dieses Kapitel bemüht sich um einen weiteren Beitrag zu dieser Diskussion, indem es, im Zusammenhang mit dem innersten Wesen der Eucharistie, das Ziel kurz umschreibt, zu dessen Erreichung die Kirchen verpflichtet sind (A). Auf der Grundlage des wachsenden Konsensus zwischen den Kirchen über die Eucharistie führt es dann verschiedene theologische Perspektiven auf, die auf einen Fortschritt hoffen lassen (B).

A. *Gemeinschaft* (koinonia)

10. Der Mensch wurde in der Gemeinschaft mit Gott und für diese geschaffen. Wenn er sie verliert, ist seine gesamte Beziehung zu seinen Mitmenschen und zu seiner natürlichen Umwelt gestört. In Jesus Christus erneuert Gott die Gemeinschaft in beiden Dimensionen.

11. Die Eucharistie ist das sakramentale Geschehen, in dem diese erneuerte Gemeinschaft durch die Kraft des Heiligen Geistes gefeiert wie auch bewirkt wird. Unsere Teilhabe am Tisch des Herrn schließt somit, in Jesus Christus, untrennbar die Gemeinschaft mit Gott und mit unseren Mitmenschen ein. Die Eucharistie ist das eschatologische Zeichen des universalen Heils.

12. Die Feier des Abendmahles empfängt ihre volle Bedeutung und Wahrheit nur dann, wenn die Kirche selbst, die hier Gottes Gabe empfängt, ein geeinter Leib ist. Die eucharistischen Gottesdienste, in denen unsere Trennungen deutlich

sichtbar werden, führen daher zur Frage nach unserer Treue gegenüber Gottes Willen. Wie kann unsere Uneinigkeit mit einer Gabe im Einklang stehen, die gegeben wurde, auf daß sie uns alle eins mache?

13. In der Vergangenheit war diese Uneinigkeit in der Eucharistie ein genaues und angemessenes Zeichen für die Entscheidung der Kirche zu exkommunizieren. Heute tritt jedoch die Tatsache, daß wir nicht miteinander kommunizieren können, vielmehr als ein Bruch des Vertrauens gegenüber der Gabe der Gemeinschaft in Erscheinung. Zwischen unseren Kirchen tauschen wir bereits Zeichen der Versöhnung aus, die implizit eucharistisch sind (z. B. der Friedenskuß, das gemeinsam gebetete Vaterunser). Wir müssen hier eine dynamische Bewegung der Erneuerung, der erneuerten Erfahrung unserer grundlegenden und ursprünglichen Einheit sehen.

14. Daher ist es uns allen heute auch um so deutlicher bewußt geworden, daß die Kirche und die Eucharistie Zeichen und Merkmale des gleichen Geheimnisses der Gemeinschaft (der „koinonia" des Neuen Testaments) sind. Beide enthalten in einem organischen Ganzen die gleichen wesentlichen Elemente. Heute stehen beide als Fragen vor uns, mit denen der Heilige Geist den Kirchen begegnet.

15. Die Gemeinschaft ist *eschatologisch:* Sie ist der neue Tag des Gottesreiches, der bereits inmitten unserer Tage, die böse sind, kommt (Eph. 5, 16). Sie ist ein Antrieb zur *Bekehrung* und wirkt mit zur *Versöhnung.*

16. Gemeinschaft ist *kerygmatisch:* Ihr erstes Erscheinen war die Ankunft des Wortes (Joh. 1, 14), das unter uns unsere grundlegende Gemeinschaft des *Glaubens,* die erste und grundlegende Gabe des Gottesreiches, verwirklicht.

17. Für uns, die wir in dieser Endzeit leben, ist die Gemeinschaft *sakramental:* Christus schenkte seiner Kirche, seiner durch Zeichen der Gemeinschaft zum Ausdruck gebrachten Gemeinschaft, die Instrumente, durch die der Heilige Geist die Absichten Gottes in der ganzen Welt verbreitet.

18. Gemeinschaft hat *mit dem Amt* zu tun: Unter diesen Zeichen sind einige, die der Gemeinschaft eine Ordnung geben (Taufe — Salbung und Ordination). Die Eucharistie schließt das Sakrament des königlichen Priestertums wie auch das des apostolischen Amtes ein, da sie das Sakrament des ganzen dargebrachten Christus wie auch der Weitergabe („traditio") der Gemeinschaft an seine Kirche durch ihn ist. „Das ist mein Leib, für euch *gegeben* ... das ist der neue *Bund* in meinem Blut." Aber es ist der Heilige Geist, der den Leib und das Blut Christi dartut, gegenwärtig macht und mitteilt (Anaphora des Hl. Basilius). Das Amt, das die Fleischwerdung des Wortes bezeugt und an Ostern erinnert, wird durch die „epiklesis" belebt, durch jenes sakramentales Pfingsten, durch das der Heilige Geist die getaufte Gemeinschaft stärkt — jedes Glied gemäß den ihm verliehenen Gaben zum Dienst an allen und jede Kirche in Gemeinschaft mit allen anderen.[8]

19. Gemeinschaft ist *missionarisch:* Durch sie wird jedem in seinem Maße und jeder Kirche in ihrer Berufung die Gnade gewährt, „ein Diener Jesu Christi unter den Heiden zu sein, priesterlich des Evangeliums Gottes zu warten, auf daß die Heiden ein Opfer werden, Gott angenehm, geheiligt durch den Heiligen Geist" (Röm. 15, 16).

---

[8] Vgl. Bristol 1967, a.a.O. Die Heilige Eucharistie, S. 84 f.

20. Gemeinschaft ist *kosmisch:* Im Leibe seiner Kirche handelt Christus, der neue Mensch, als Priester für die gesamte Schöpfung, indem er die ganze Schöpfung als Eucharistie darbringt. Die Eucharistie hat es daher mit der Transfiguration und Heiligung aller Dinge zu tun.

B. *Theologische Fragen, die weiter untersucht und ergründet werden sollten.*

21. *Das Dokument „Die Eucharistie im ökumenischen Denken" (vgl. Anhang 3) berichtet von einem Maß an Übereinstimmung unter den Theologen der Kirchen im Blick auf die Lehre und den Glauben der Eucharistie, das für viele den Weg zu einer gemeinsamen Feier des Sakraments zu öffnen scheint.* Zumindest für drei schon lange währende Kontroversen, nämlich über die Epiklese, über die Realpräsenz Christi und über das eucharistische Opfer, zeigen sich verheißungsvolle Zeichen eines Fortschritts. Zu dieser Konvergenz in der Lehre tritt eine nicht weniger bemerkenswerte Konvergenz in der Praxis der Kirche, die vor allem in verschiedenen neueren Revisionen der Abendmahlsliturgien zu erkennen ist und die natürlich in einer neuen Würdigung der Bibel verwurzelt ist. Die wachsende Einheit auf dieser Ebene überrascht viele, die keine Kenntnis von den theologischen Entwicklungen haben, und sie werden dazu geführt, die weiterbestehenden Trennungen in Frage zu stellen. Daher ist den Kirchen bereits eine große Aufgabe zugewiesen, in immer größeren Kreisen unter ihren eigenen Gliedern ebenso wie in Diskussionen mit anderen Kirchen diese doppelte Konvergenz voranzutreiben und zu verwirklichen.

22. Diejenigen, die an der Unterweisung der Kirchen beteiligt sind, von den Sonntagsschulen bis hin zur Ausbildung der Pfarrer, werden den Wunsch haben, ihr Unterrichtsmaterial zu überprüfen und sicherzustellen, daß hier nicht nur eine partielle Auffassung im Gegenüber zu einer anderen gelehrt wird, sondern die Fülle der Wahrheit, wie wir sie heute erkennen. Auch die traditionelle Praxis wird häufig einer Überprüfung bedürfen: Wie kann man weiterhin akzeptieren, daß die meisten der bei der Eucharistie anwesenden Gläubigen das Brot und den Wein nicht empfangen? Wie können andere die Eucharistie weiterhin nur selten feiern?

23. *In vielen Traditionen legt ein neues Bewußtsein des eschatologischen Charakters der Eucharistie eine neue gegenseitige Offenheit und eine neue Reihenfolge von Prioritäten nahe.* In der Eucharistie gedenkt die Kirche nicht nur des Erlösungstodes Christi unter Pontius Pilatus, sondern blickt auch auf die endgültige Vollendung des Reiches Gottes und weiß zu jeder Zeit und an jedem Ort, wie sie zu Jesu Lebzeiten wußte, um einen Vorgeschmack dieser Wirklichkeit. Das letzte Mahl ist nicht die einzige Stelle in den Evangelien, die auf die spätere Eucharistie verweist: Die Speisung der Fünftausend, die Gleichnisse vom Hochzeitsfest und die Berichte von Jesu Mahlen mit seinen Jüngern nach der Auferstehung sind nicht weniger aufschlußreich. Hier ist die Quelle der Freude in der Eucharistie, jenes wahren Festes, das in der Zeit empfangen werden kann, das aber die Zeit nicht selbst geben kann. Dieser Vorgeschmack des Gottesreiches ruft die Menschheit zur Versöhnung und zu einem neuen Leben. Durch seine Dynamik schöpferischer Vorwegnahme überwindet es menschliche Ängste vor der Zukunft und befreit Menschen dazu, inmitten ständiger Veränderungen mutig zu handeln, um eine menschlichere Gemeinschaft aufzubauen.

24. Gleichzeitig erinnert es daran, daß das letzte Gericht in Gottes Händen liegt und daß jenes Gericht all unsere geringeren Akte des Gerichts und der Trennung in Frage stellen wird. Wie in den früheren Jahrhunderten der Kirchengeschichte ist auch in diesem Jahrhundert die Wirklichkeit des Martyriums, des teuren Zeugnisses für Christus, Christen aus vielen Traditionen an vielen Orten zuteil geworden. In der Freude der eucharistischen Erwartung haben Menschen die Kraft gefunden, trotz des äußeren Augenscheins und gegen alle Erwartungen die Herrschaft Gottes zu bezeugen. In solchen Augenblicken fallen alle Schranken.

25. Was bedeutet dies für das Gleichgewicht unserer Loyalität gegenüber dem, was aus der Vergangenheit zu uns kommt, und dem, was wir in der Zukunft vor Augen haben sollen? Es wird oft gesagt, daß die normale Situation der Christen die der gespaltenen Gemeinschaften ist, während nur die Notsituation oder das Außergewöhnliche dazu berechtigen können, darüber hinauszuschreiten. Doch worin besteht die Norm? Verfolgung, Gefängnis und Todesgefahr scheinen in neutestamentlicher Sicht dem treuen Apostel verheißen zu sein, während Spaltungen wie z. B. in Korinth außergewöhnlich waren.

26. *In vielen Traditionen findet sich auch ein erneuertes Wissen um die innere Dynamik der Eucharistie, des Sakraments als eines Instruments zur Schaffung der Gemeinschaft, die die Kirche ist.* Wo wir gemeinsam das verkündigte Wort vernehmen und an dem gebrochenen Brot teilhaben, da werden wir ein Leib in Christus. Oft ist eine Unterscheidung zwischen den Kirchen gemacht worden, die in der Eucharistie das Zeichen der einmal gegebenen Einheit sehen, und denen, die in ihr ein Mittel zur Wiederherstellung jener Einheit sehen. Heute wird sie zunehmend als beides verstanden. Anstatt für ihre besondere und polemische Auffassung einzutreten, sind die gläubigen Christen heute diejenigen, die beides im Gleichgewicht zu halten versuchen, indem sie von jeder Auffassung das übernehmen, was für den einzelnen Augenblick auf dem ökumenischen Weg wahr und angemessen ist. Indem jede Kirche regelmäßig, treu und realistisch danach strebt, dem Gebot Christi in der eucharistischen Feier gehorsam zu sein, wird die innere Dynamik des Sakraments, die versöhnende und heilende Kraft Christi über unsere gegenwärtigen Spaltungen hinweg deutlich und sichtbar gemacht. Das schließt nicht zuletzt ein, daß wir in unserem Sündenbekenntnis vor dem Abendmahl unsere fortgesetzte Hinnahme der Uneinigkeit bekennen und dafür Buße tun und in unseren Fürbitten die Leiter und Glieder anderer Kirchen ausdrücklich erwähnen sollten.

27. *Das Gebet der Eucharistie hat stets universalen wie auch örtlichen Charakter, da wir im Sakrament an den universalen Taten Christi teilhaben, die hier und jetzt vergegenwärtigt werden.* Die Beziehung zwischen der Loyalität gegenüber den unmittelbaren Bedürfnissen der um den Tisch des Herrn versammelten örtlichen Gemeinschaft und der Loyalität gegenüber der universalen Kirche mit ihrer umfassenderen Ordnung ist seit langem eine der schwierigsten Fragen christlicher Geschichte und muß noch sehr viel eingehender untersucht werden. Doch eine Hoffnung liegt in der neuen Betonung der biblischen Lehre, daß die eine, universale Eucharistie genau diejenige ist, die sich in einer unendlichen Vielfalt örtlicher Feiern verkörpert, und daß jede örtliche Feier nicht nur eine partielle und vergängliche Wirklichkeit ist, sondern wirklich der eine und ganze Christus, der in seinen Gliedern betet. Dies führt die Kirchen, welche die sichtbare Einheit und Kontinuität in Zeit und Raum am stärksten betont haben, zu

einem neuen Wissen um die rechte Stellung örtlicher Vielfalt; es führt in gleicher Weise die Kirchen, welche den inneren Wert der Katholizität, Fülle, Wahrheit und Selbständigkeit jeder örtlichen Gemeinschaft betont haben, zum Bewußtsein der Notwendigkeit von Strukturen, die eine umfassendere Zusammenarbeit und Einheit sicherstellen.

28. Es ist leicht gesagt, daß ein rechtes Gleichgewicht erreicht werden muß. In der Praxis ist das außerordentlich schwierig. Die Betonung der örtlichen Ebene kann angesichts der verwirrenden Vielfalt von Meinungen und Situationen in gefährlicher Weise als anarchisch erscheinen und dazu bestimmt sein, nur zu neuen Spaltungen zu führen. Es könnte sinnvoller sein zu untersuchen, wie jede örtliche Feier, gerade in und aufgrund ihrer Besonderheit, einen heilsamen Beitrag zur Ganzheit der einen Kirche leisten kann. Auf der anderen Seite ist denen, die eine universale Ordnung betont haben, bewußt, wie starr und repressiv eine solche Ordnung erscheinen kann. Um die Einheit der Kirche zum Ausdruck zu bringen, ist eine universale Ordnung eucharistischer Praxis weder notwendig noch wünschenswert. In einer Zeit, in der die meisten Formen von Autorität verdächtig sind, machen Mitverantwortung und Beteiligung die Tagesordnung aus. Solche Begriffe deuten in nützlicher Weise auf den Kontext unterschiedlicher Verpflichtungen hin, in dessen Rahmen eine Form von Autorität allein echt sein kann. Wie kann in der Praxis ein umfassenderes Leitungsorgan, bestehe es nun aus Synoden, Bischöfen oder Päpsten, weniger als der letztgültige juristische Schiedsrichter und mehr als der versöhnende Anreger örtlicher Initiativen handeln?

29. *Spaltungen in der Frage des Abendmahls haben oft ihr Zentrum in der Frage des Amtes gehabt. Wenngleich hier bis jetzt noch keine vollständige Übereinstimmung besteht, weisen doch neue und sehr hoffnungsvolle Ansätze in diese Richtung.* In allen christlichen Traditionen wird das ordinierte Amt als ein Dienst innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen verstanden. Es ist ein Amt, das von Gott gegeben ist, das aber nicht über den Menschen steht oder von ihnen abgesondert ist. In der Eucharistie ist es das gesamte Volk, das in Gemeinschaft mit dem Amt, das bei dieser Handlung die Leitung hat, zusammen feiert und darbringt. Die Danksagung ist die eines priesterlichen Volkes, das an der opfernden Darbringung Christi teilhat. In diesem Zusammenhang muß das Amt gesehen werden als ein Zeichen des Handelns Christi, des Hohenpriesters. Hier scheint der Weg zu einer neuen Übereinstimmung in den seit langem diskutierten Fragen über Opfer und Amt offen zu sein.

30. Im Blick auf die Praxis würde dies bedeuten, daß Kirchen, die auf dem besonderen Status des Amtes bestanden haben, der Frage nachgehen sollten, in welchem Maße ihre nichtordinierten Glieder gezwungen werden, lediglich passive Zuschauer bei einer Abendmahlsfeier zu sein, die grundlegend durch das Amt für sie vollzogen wird. Wie kann das Amt wirklich der Feier der Laien dienen? Alle Kirchen können sich mit Gewinn die Frage stellen, wieviel echten Dienst des Volkes Christi sie im Amt anderer Kirchen sehen können und unter welchen Bedingungen sie bereit sein würden, die Pfarrer und Priester anderer Kirchen als Pfarrer und Priester ihres eigenen eucharistischen Gottesdienstes zu akzeptieren.

31. In gleicher Weise können in den Unterschieden über die apostolische Sukzession des Amtes neue Einsichten gefunden werden, wenn das Amt als

etwas verstanden wird, das im Leben des ganzen Leibes der Gläubigen und für dieses Leben besteht, und wenn der Akt der Ordination verstanden wird als ein Akt des Heiligen Geistes in Antwort auf das Gebet der ganzen Gemeinde. Innerhalb dieses umfassenden Verlassens auf Gott („epiklesis") gibt es in allen Konfessionen einen Platz für die Handauflegung durch diejenigen, die bereits das Amt empfangen haben. Wenngleich diese Weitergabe („traditio") des Amtes ein Zeichen der Kontinuität mit den historischen Ursprüngen der Offenbarung ist, darf sie niemals in einem mechanischen oder rein historischen Sinne verstanden werden. Die Tradition muß immer verlebendigt werden durch das stets neue Wirken des Heiligen Geistes. An diesem Punkt gibt es unter den Kirchen immer noch einige Unterschiede im Verständnis und eine Verschiedenheit in der Praxis. Doch diese Unterschiede bestehen innerhalb eines Bereichs der Übereinstimmung, der es Kirchen, die historische Kontinuität aufrechterhalten und schätzen, erlauben sollte, in anderen Gemeinschaften zumindest eine Tradition der Amtsausübung und eine Kontinuität der Anrufung anzuerkennen. Der gleiche Bereich der Übereinstimmung sollte es Kirchen, die auf die historische Sukzession weniger Gewicht legen, erlauben, in Gemeinschaften, die diese bewahren, eine Intention anzuerkennen, als Diener des Wortes und des Geistes zu handeln und somit neu zu erwägen, wie sie in ihrer eigenen Kirche der Kontinuität des Amtes Ausdruck verleihen können. Allein das Verlangen, über die Schranken hinweg, die jahrhundertelang Christen völlig voneinander getrennt haben, an Sakramenten teilzuhaben, bezeugt eine implizite Anerkennung einer gewissen Wahrheit und Wirklichkeit in Ämtern, die bisher als null und nichtig angesehen wurden.

32. Im Blick auf die Praxis würde dies bedeuten, daß alle Kirchen gut daran täten, in der Praxis und in der Ordnung die Beziehung zwischen der Erkenntnis von geistgegebenen Gaben des Amtes in bestimmten Menschen, die durch den Geist gegeben worden sind, und der offiziellen Anerkennung und Beauftragung von Menschen als lebenslängliche Träger des Amtes der Kirche zu prüfen. Welche Offenheit gegenüber Amtsträgern außerhalb der eigenen Gemeinschaft könnte daraus folgen?

33. *Die Eucharistie ist eine Feier des Versöhnungswerkes Gottes im Leben der Welt.* Wenngleich sie eine Handlung der Kirche ist, so ist sie doch eine Handlung in der Nachfolge jenes Gottes, der seinen Sohn sandte, weil er die Welt liebte. Darüber hinaus ist die Wiederentdeckung der gemeinschaftsbildenden Kraft der Eucharistie verbunden mit einem Wissen um die Notwendigkeit echter Lebensgemeinschaft innerhalb der örtlichen christlichen Gemeinschaft und eines wirklichen Interesses für das Leben der Welt. „Das Teilen dieses Brotes ist das Symbol für das Teilen allen Brotes, der bedingungslose Charakter dieser Gemeinschaft ist das Unterpfand dafür, daß die ganze Gesellschaft in Christus wiederhergestellt wird" (Intercommunion Today, S. 65). Während wir all die hierin beschlossen liegenden Folgerungen noch nicht klar sehen, werfen die praktischen Schritte, die viele in Antwort auf diese Einsicht unternehmen, neue und möglicherweise höchst wichtige Fragen auf, die nicht zuletzt die Einheit und Spaltung des Volkes Christi berühren.

34. Dazu zwei Beispiele: In welcher Weise verpflichtet uns unser eucharistischer Gottesdienst zu bestimmten sozialen (politischen, wirtschaftlichen usw.) Handlungen, politischen Einstellungen und Verhaltensweisen, die der Erkenntnis vergleichbar sind, daß Rassentrennung am Tisch des Herrn eine Leugnung Christi

ist? Umgekehrt, in welcher Weise befreit die Eucharistie ihrem innersten Wesen gemäß Menschen von versklavenden Gewohnheiten und Ideologien?

35. Oder auch: Im missionarischen Gehorsam in der Welt sind alle Christen bereit, mit Christen aus anderen Kirchen zusammenzuarbeiten. Doch wie können wir die Gemeinschaft des Gottesdienstes auf einen engeren Kreis beschränken als den, der für die Mission angemessen ist? Diese Frage taucht häufig unter Christen auf, die alle getauft sind. Doch gleichzeitig stellt sich das Problem der Grenzen der Kirche in einem noch weiteren Sinne. Im missionarischen Gehorsam werden Christen häufig mit Menschen aus anderen Traditionen religiösen Glaubens oder mit Menschen ohne Glauben eine gemeinsame Zielsetzung haben. Wie kann ihrer gelegentlichen Bitte um Zulassung zur eucharistischen Gemeinschaft der Glaubenden in einer seelsorgerlichen Weise begegnet werden, so daß sie in die Gemeinschaft mit Christus hingeführt und nicht von ihr entfremdet werden? Wenngleich die Eucharistie zweifellos die gottesdienstliche Handlung der christlichen Gemeinschaft ist, müssen ihre Fragen, die sie vielleicht im Blick auf ihre Anwesenheit und Beteiligung stellen, ernst genommen werden.

III. *Praxis unterwegs*

36. Was kann man jetzt, da sich praktisch alle Kirchen zumindest der Fragen über die Eucharistie bewußt sind, einander über die verschiedenen praktischen Formen, die befolgt werden, sagen? Der erste Schritt besteht eindeutig darin zu verstehen, worüber wir sprechen. Der gesamte Fragenbereich wurde in der Vergangenheit allgemein als die Frage der „Interkommunion" bezeichnet, doch dieses eine Wort kann nicht den gesamten Bereich umfassen und ist in bedenklicher Weise vieldeutig geworden. Es wird besser sein, Begriffe zu finden, die die verschiedenen Praktiken und deren ekklesiologische Bedeutung genau beschreiben. Unter diesen kann dann auch der Begriff „Interkommunion" seinen genauen und besonderen Platz finden.[9]

37. Der erste und wichtigste der vorgeschlagenen Begriffe ist *Gemeinschaft* (engl. „communion") — vgl. Kapitel II. Er bezeichnet das von der ökumenischen Bewegung zu erreichende Ziel. Während dieser Begriff die von Christus gewollte Gemeinschaft (engl. „fellowship") beschreibt, verweisen die folgenden Begriffe auf die anomalen Situationen der Trennung.

38. *ZULASSUNG.* Der Begriff „Zulassung" bezieht sich auf solche Fälle, in denen eine Kirche bei der Feier der Eucharistie Glieder anderer Kirchen zum Tisch des Herrn zuläßt. Eine solche Zulassung kann *begrenzt, allgemein* oder *gegenseitig* sein.

39. a) *Begrenzte Zulassung.* Dieser Begriff kann entweder bedeuten 1. ausnahmsweise Zulassung aus seelsorgerlichen Gründen, wie dies bei allen außergewöhnlichen Fällen in der orthodoxen und römisch-katholischen Praxis der Fall ist, oder 2. begrenzte Zulassung in einem weiteren Sinne, die auf dem Bewußtsein beruht, daß jeder getaufte Christ grundsätzlich zu der einen Gemeinschaft der Kirche gehört und auf seine Heiligung im Leibe Christi ausgerichtet ist.

40. Die jüngsten Empfehlungen einer Kommission der Kirche von England sind ein deutliches Beispiel dafür, wie Regelungen für eine begrenzte Zulassung

[9] Vgl. Anhang 2 mit der Übersicht über die Begriffe.

als solche bereits ein Drängen auf eine umfassendere Zulassung und schließlich auf volle gegenseitige Zulassung hervorrufen. Es wird hier empfohlen, daß einzelne getaufte und abendmahlsberechtigte Glieder aus Kirchen, die nicht in voller Gemeinschaft mit der Kirche von England stehen, das Sakrament empfangen möchten und deren Gewissen dies erlaubt, zugelassen werden können: 1. wo besondere seelsorgerliche Verhältnisse dafür sprechen (wenn keine Gemeinde ihrer eigenen Kirche in der Nähe ist, wenn ernsthafte Erwägungen im Blick auf familiäre oder andere persönliche Beziehungen vorliegen, für Kranke und in Ausnahme- oder Notsituationen); 2. wo die Eucharistie regelmäßig nach den Ordnungen der Kirche von England in Gemeinschaften gefeiert wird, in denen Christen verschiedener Traditionen gemeinsam leben und arbeiten; 3. wo Ortsgemeinden oder andere Gruppen von Christen in kontinuierlichen Bemühungen oder bei besonderen Gelegenheiten zusammenkommen, um die Einheit, den Dienst oder die Mission der Kirche zu fördern. (Vgl. auch The Lambeth Conference, Resolutions and Reports, London 1968, S. 126 ff.)

Ein anderes Beispiel liefern die lutherischen Kirchen, die ebenfalls, wenngleich aus anderen Gründen als die Anglikanische Kirche, bei der Praxis der begrenzten Zulassung einsetzen. In vielen lutherischen Kirchen hat sich diese Praxis im Laufe der Ereignisse geändert. Sie unterscheidet sich heute von Kirche zu Kirche. Während die Haltung einiger Kirchen immer noch am besten als begrenzte Zulassung bezeichnet wird, üben andere die allgemeine Zulassung und einige sogar die gegenseitige Zulassung und Interzelebration. Die Änderung der früheren Praxis wurde entweder durch besondere Situationen (Diaspora usw.) bewirkt oder im Blick auf Kirchen vorgenommen, deren Abendmahlslehre dem lutherischen Verständnis der Realpräsenz Christi im Abendmahl besonders nahesteht (Vgl. V. Vajta, Hrsg., Kirche und Abendmahl, 1963, S. 343 f.)

41. *Fragen.* Alle Kirchen stellen bestimmte Bedingungen auf für die Zulassung ihrer eigenen Glieder zum Abendmahl. Alle legen auch Bedingungen fest für die Zulassung anderer zu ihrem Abendmahl. Welche Beziehung besteht zwischen diesen beiden Gruppen von Bedingungen: Sind sie unterschiedlich, und wenn ja, warum? Dies wiederum führt zu der umfassenderen Frage der Vorbereitung auf das Abendmahl im allgemeinen: Wie ernst nehmen wir diese? Was für eine Art von geistlicher Ordnung ist angemessen?

42. Warum sollte die Zulassung von Gliedern anderer Kirchen überhaupt auf Ausnahme- und Notsituationen beschränkt werden? Es ist schwierig genug, diese näher zu bestimmen, aber sobald es einige gegenseitig anerkannte Bestimmungen gibt, können Entscheidungen über Zulassungen nicht mehr auf die rein persönlichen und wechselnden Entscheidungen der das Abendmahl verwaltenden Pfarrer oder der um Zulassung bittenden Laien gegründet werden. Sie werden ihre Grundlage in einer mehr oder weniger expliziten Übereinkunft zwischen den Leitungsorganen der Kirchen finden — und was bedeutet die Tatsache einer solchen Übereinkunft für die Beziehung zwischen ihnen?

43. Einige Kirchen haben in ihrer Tradition das Hauptgewicht auf die bereits vorhandene Gemeinschaft gelegt und sind daher zurückhaltend, andere einzubeziehen. Doch da es um Gottes Gabe geht, die nicht in der Verfügung der Menschen steht, müssen sie dann nicht erwarten, in einer faktisch geteilten Christenheit auf anomale Fälle zu stoßen, die über alle Ordnungen und Regeln hinausgehen? In welchen Fällen sind die Kirchen tatsächlich bereit gewesen, Außen-

stehende zur Eucharistie zuzulassen? Auf welchen theologischen Urteilen beruhen bestimmte seelsorgerliche Erwägungen? Wenn das Kriterium rein seelsorgerlich ist, welche anderen Situationen sind dann denkbar, in denen aufgrund dieses Kriteriums eine Zulassung erlaubt werden könnte? Wenn etwas einmal möglich ist, warum dann nicht immer? Kann die Kirche durch seelsorgerliche Ausnahmeregelungen eine sakramentale Wirklichkeit „ex nihilo" schaffen? Wenn diese nicht „ex nihilo" ist, was ist sie dann?

44. Einige Kirchen haben in ihrer Tradition das Hauptgewicht auf die Notwendigkeit eines gemeinsamen Glaubens gelegt. Wie können sie dies in einer Zeit aufrechterhalten und zum Ausdruck bringen, in der alle Kirchen unter ihren Gliedern eine beträchtliche Vielfalt an Auffassungen und Lehren vorfinden — eine Vielfalt, die für viele Außenstehende, die wegen des Fehlens der besonderen Glaubensauffassung ausgeschlossen sind, Meinungen einschließt, die sich in nichts von ihrer eigenen Meinung unterscheiden?

45. Einige Kirchen sind bereit, andere zu ihrer Eucharistie zuzulassen, doch sie sind sehr viel weniger bereit, ihren eigenen Gliedern die Teilnahme am Abendmahl mit anderen zu erlauben. Diese Einseitigkeit ist nur verständlich als ein Übergangsstadium, das einen Schritt über die schlichte Ablehnung des Glaubens des anderen hinaus kennzeichnet, das aber vollendet werden muß durch den weiteren Schritt der vollen Annahme und Gemeinschaft. Wenn sie zu einer permanenten Regelung wird, kann sie nur allzu leicht mißverstanden — und in einigen Fällen mißbraucht — werden als ein Versuch, die andere Kirche zu absorbieren oder ihr gegenüber ein falsches Prestige zu erlangen. Wie kann der vorläufige Charakter einer solchen Regelung auch in der Praxis deutlich gemacht werden?

46. Sollten Kirchen, denen andere Kirchen mit einer Regelung der einseitigen Zulassung gegenüberstehen, solche Bedingungen bereitwillig annehmen? Trotz aller psychologischen Hindernisse sollten sie es tun, da jede Vorwegnahme des Zieles der Gemeinschaft zu einem größeren Verständnis und gegenseitiger Annahme führen wird.

47. b) *Allgemeine Zulassung.* Diese Praxis wird von einer großen Zahl protestantischer Kirchen allgemein befolgt. Es bestehen hier jedoch unterschiedliche Formen. Einerseits gibt es die Praxis einer Reihe protestantischer Kirchen, die getaufte und abendmahlsberechtigte Glieder anderer Kirchen zum Abendmahl einladen. Andererseits gibt es die Praxis einer Reihe anderer protestantischer Kirchen (und Gruppen innerhalb der zuerst genannten Kirchen), die „alle, die den Herrn Jesus liebhaben", einladen. Es gibt außerdem Zeiten, in denen das Wachsen der ökumenischen Beziehungen die Pfarrer dazu führt, die Glieder anderer Kirchen an die Regelungen ihrer eigenen Gemeinschaften zu erinnern und sich so, aus Loyalität, mit ihrer allgemeinen Einladung zurückhalten.

48. *Fragen.* Nimmt eine Praxis und Regelung der allgemeinen Zulassung die Entscheidung eines Christen in ausreichendem Maße ernst, zu einer der getrennten Kirchen zu gehören anstatt zu einer anderen? Kann sie nicht auch zu einer Form des konfessionellen Triumphalismus werden? Wenn sie ebenfalls als ein Übergangsstadium auf dem Weg zur Gemeinschaft gesehen wird, welche Zeichen und Ergebnisse der von ihr ermöglichten wachsenden Einheit sollten dann die anderen Kirchen erwarten und sehen können?

49. Kirchen, die allgemeine Zulassung praktizieren, könnten sich sehr wohl fragen, ob es Christen gibt, bei denen es ihnen besonders schwerfallen würde, sie an ihrem Tisch zu akzeptieren? Wenn ja, warum besonders diese?

50. Kirchen, die eine allgemeine Einladung an „alle, die den Herrn Jesus liebhaben", praktizieren, könnten sich sehr wohl fragen, was dies für die Praxis der Taufe bedeutet. Bewirkt allein schon die Eucharistie in den Ungetauften den angemessenen Glauben und eine Verpflichtung? Wenn ja, welche Zeichen oder Ergebnisse hierfür sollten erwartet werden?

51. c) *Gegenseitige Zulassung.* Dieser Begriff kann auf zwei verschiedene Situationen angewandt werden: 1. auf die Herstellung der Interkommunion durch Übereinkunft zwischen zwei Kirchen, gewöhnlich in verschiedenen geographischen Bereichen und ohne Zusammenhang mit der Frage einer organischen Vereinigung; 2. wenn zwei Kirchen sich verpflichtet haben, für eine organische Union zu arbeiten, zuweilen innerhalb eines festgelegten Zeitraums, und in diese Beziehung auf der Grundlage eintreten, daß die Ursachen für die Spaltung zwischen ihnen im Prinzip beseitigt worden sind.

52. Ein Beispiel für die zuerst genannte Situation stellt das Übereinkommen zwischen der Kirche von Schottland (presbyterianisch) und der Kirche von Schweden (evangelisch-lutherisch) dar, die bereit sind, die Glieder der anderen, ohne Zögern und ohne die Frage nach dem Amt in der anderen Kirche zu stellen, zuzulassen. Ein Beispiel für die zweite Situation findet sich in der Übereinkunft zwischen den Kirchen, die in Ceylon Unionsverhandlungen führen, daß nach einem Gottesdienst der gegenseitigen Verpflichtung für die Union, bei dem sich jede Kirche unwiderruflich der Herstellung der Union innerhalb eines festgelegten Zeitraums verpflichten würde, gegenseitige Zulassung bei bestimmten Gelegenheiten, bei denen Glieder der verschiedenen Kirchen zusammenkommen, geübt wird.

53. *Fragen.* Zu 1.: Ist es nicht eine unnormale und unhaltbare Situation, wenn zwei Kirchen im gleichen Gebiet gegenseitige Zulassung praktizieren, ohne eine organische Einheit anzustreben? Welche Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung sollten zwischen zwei Kirchen in verschiedenen Gebieten gelöst werden, bevor sie in eine Übereinkunft über gegenseitige Zulassung eintreten? Wie kann dies gerechtfertigt werden? Zu 2.: Wo jedoch die gegenseitige Zulassung als ein Übergangsstadium auf dem Wege zur Gemeinschaft gesehen wird, wie können hier die Kirchen sicherstellen, daß damit dieser Weg auch wirklich gefördert wird und nicht bloß der aus der Spaltung resultierende Faktor eines psychologischen Unbehagens beseitigt wird?

54. *GEMEINSAME ZELEBRATION.* Mit diesem Begriff bezeichnen wir eine Form der Konzelebration von Geistlichen verschiedener Konfessionen bei gelegentlichen Zusammenkünften von Gliedern ihrer Kirchen, wobei sich jeder der Beteiligten bewußt ist, daß er all das mit in diese Feier hineinbringt, was er an Glauben und Amt empfangen hat, zusammen mit seiner Buße für die Spaltung, seiner Verpflichtung für deren Überwindung und seiner Hoffnung auf die Einheit und Fülle, die Christi Wille ist. Diese Form der Feier ist eine natürliche Erweiterung der soeben behandelten gegenseitigen Zulassung.

55. Eine Gruppe römisch-katholischer und protestantischer Theologen hat für diese Form eine Reihe von Bedingungen zusammengestellt, die hier erwähnt werden sollen:

a) An ihr sollten sich nur bereits bestehende Gruppen beteiligen, die vorher um die Zustimmung ihrer Kirchen ersucht haben.

b) Alle Beteiligten, Laien wie Pfarrer, sollten über eine ausreichende ökumenische Erfahrung verfügen und somit theologisch und geistlich vorbereitet sein.

c) Die Feier sollte nicht in irgendeiner Weise als gewohnheitsmäßig betrachtet werden, sondern im Rahmen einer Konferenz oder Zusammenkunft stattfinden, die — im Bereich der Studien oder des Handelns — ein festumrissenes Ziel hat und ernsthafte Unterweisung in der Lehre einschließt.

d) Es sollte keine Verwirrung oder Zweifel über die von den mitzelebrierenden Pfarrern jeweils übernommene Funktion geben. Jeder von ihnen sollte das tun, was in seiner eigenen Kirche für die Gültigkeit des Sakraments gefordert wird. Die noch bestehenden Unterschiede im Verständnis des Amtes sollten weder verdeckt noch in Frage gestellt werden.

e) Es sollte darauf geachtet werden, daß die benutzte Gottesdienstordnung die verschiedenen Regelungen der Kirchen respektiert, so daß alle Teilnehmer in der Lage sein können, in voller Gemeinschaft mit ihren eigenen Kirchen an der sakramentalen Handlung beteiligt zu sein und sie somit alle alles empfangen können, was sie in ihren getrennten Gemeinschaften empfangen.

f) Die Feier sollte den Bußcharakter dieser Handlung in lebendiger Weise deutlich machen (d. h. ihre tiefe Beziehung zur Buße, zu der die Gemeinschaft am Blute, das für die Vergebung der Sünden vergossen wurde, aufrufen muß) und in enger Verbindung mit dem Gebet für die Einheit gefeiert werden, mit jenem Gebet, das noch nicht voll verwirklicht ist, aber dessen Erfüllung von der Gnade des Herrn in Leiden und Hoffnung erwartet wird.

56. *Fragen.* Worin besteht die echte Notwendigkeit und Grundlage für eine gemeinsame Zelebration gegenüber der Zelebration durch ein gegenseitig anerkanntes Amt? Wird hier in falscher Weise die Rolle der Amtsträger gegenüber der der Laien hervorgehoben? Wie kann sie davor bewahrt werden, „eine Bemäntelung der Bedenken gegenüber dem Status der beteiligten Ämter" (Intercommunion Today, para. 200) zu werden? Ist solch eine Form gemeinsamer Zelebration zwischen noch getrennten Kirchen überhaupt analog zum Austausch der Gastfreundschaft, wie er in der Alten Kirche praktiziert wurde?

57. *INTERZELEBRATION.* Dieser Begriff wird für solche Fälle vorgeschlagen, in denen zwei oder mehrere getrennte Kirchen bereit sind, gegenseitig den Trägern des geistlichen Amtes zu erlauben, ihren eucharistischen Gottesdienst zu leiten.

58. *Fragen.* In welcher Hinsicht ist dies weniger als der Status der Gemeinschaft? Wenn es nichttheologische Faktoren sind, die die Einheit verhindern, wie kann eine solche Interzelebration aktiv zu deren Überwindung beitragen?

SCHLUSS

Die Vollversammlung von Uppsala hat vorgeschlagen, daß die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen auf die Zeit hinarbeiten sollten, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen kann (Bericht aus Uppsala 1968, S. 14, Sektion I, Abschn. 19). In unserem kleinen Beitrag zur Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen sind wir ebenfalls zur Einsicht geführt worden, daß das natürliche Ergebnis der Beteiligung fast aller

Teile der Christenheit an der modernen ökumenischen Bewegung, die Aufhebung bestimmter und seit langem bestehender Anathemata in jüngster Zeit und das wachsende Maß theologischer Übereinstimmung zur Wiederherstellung der Gemeinschaft (engl. „communion") in einer einzigen kirchlichen Gemeinschaft (engl. „fellowship") führen muß. Wir können nicht mit einem geringeren Ziel zufrieden sein, wenn wir uns so schnell auf dem ökumenischen Weg vorwärtsbewegen wollen, wie Christus dies fordert, und wenn wir sein anderes und nicht weniger dringliches Werk in unserer gegenwärtigen Welt wirksam weiterführen wollen.

Anhang 1

Eucharistischer Gottesdienst in ökumenischen Situationen

Die Frage, die in diesem Studiendokument behandelt wurde, ergibt sich nicht nur, wie bereits erwähnt wurde, innerhalb des regulären, geordneten Lebens der verschiedenen Kirchen in ihren Beziehungen untereinander, sondern auch innerhalb des Lebens der ökumenischen Bewegung selbst, und zwar in einem engeren Sinne, d. h. zu Zeiten und in Gemeinschaften, wo Christen aus zwei oder mehreren getrennten Kirchen nicht im Rahmen einer bestimmten Kirche, sondern in einer spezifisch ökumenischen Situation zusammenkommen. Hier stellt sich mit besonderer Eindringlichkeit die Frage nach der angemessenen Praxis und Ordnung, und seit über fünfzig Jahren haben ökumenische Gremien mit dieser Frage gerungen.

Die gegenwärtigen Empfehlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen zu dieser Frage sind die der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, die vom Zentralausschuß 1963 in Rochester gebilligt wurden, und die des ersten Berichts der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen aus dem Jahre 1966. Sie sind weitgehend identisch. Innerhalb einer oder zweier allgemeiner Klauseln, z. B. über die Möglichkeit der Teilnehmer, das Sakrament außerhalb der Konferenzprogramme zu feiern, und über die Notwendigkeit, die Wahl des zu benutzenden Gebäudes sorgfältig zu überlegen, bestimmen diese Empfehlungen, daß keine Konferenz die Verantwortung für diese Angelegenheit selbst übernehmen kann (diese liegt allein bei den Kirchen) und daß im allgemeinen zwei Abendmahlsgottesdienste wie auch ein gemeinsamer Vorbereitungsgottesdienst im Programm einer Konferenz vorgesehen werden sollen: Ein Gottesdienst, in dem eine Kirche oder eine Gruppe von Kirchen Glieder anderer Kirchen zur Teilnahme und zum Abendmahlsempfang einladen kann, und ein Gottesdienst nach der Liturgie einer Kirche, die den Gliedern aller anderen Kirchen aus Gewissensgründen keine Einladung anbieten kann, das Abendmahl zu empfangen.

Diese Empfehlungen von 1963 bezogen sich speziell auf die Tagungen der Vollversammlung des ÖRK, des Zentralausschusses und anderer ökumenischer Zusammenkünfte dieser Art, d. h. auf Weltkonferenzen, zu denen die meisten Kirchen aus der Christenheit Delegierte entsenden und die öffentlich einen weiten Bereich von Problemen behandeln, denen sich die Kirchen gegenübergestellt sehen. Diese Empfehlungen stellen immer noch eine angemessene Regelung für solche Tagungen dar. Doch nicht alle ökumenischen Zusammenkünfte entsprechen diesem Typus. Es gibt sie in jeder nur denkbaren Gestalt und Form. Um nur drei

andere Typen zu nennen: 1. Kleinere, gelegentliche Konferenzen, z.B. Konsultationen eines örtlichen oder nationalen Kirchenrates, zu denen Vertreter von verschiedenen Kirchen entsandt werden, die aber ein weiterreichendes Spektrum von Christen einbeziehen können oder auch nicht, die privat stattfinden und ziemlich begrenzte Aspekte des christlichen Gehorsams behandeln können; 2. Gemeinschaften von Christen, z. B. der CVJM, eine christliche Studentenbewegung, der Mitarbeiterstab einer ökumenischen Organisation, die von einem verschiedenen Hintergrund und verschiedenen Traditionen herkommen, aber nicht ausdrücklich als Vertreter ihrer Kirchen, und die zusammen über einen längeren Zeitraum hinweg und mit einer gewissen Ordnung in ihrer Gemeinschaft ein Ziel verfolgen, das ihnen als ein Auftrag Christi gilt; 3. Zusammenkünfte von Christen, z. B. der Marsch nach Selma, die aus verschiedenen Kirchen kommen und die sich an einem bestimmten Ort und zu einem bestimmten Zeitpunkt zusammenfinden, häufig im Rahmen einer weltlichen Situation oder Wirksamkeit. Sie kommen vielleicht nie wieder in dieser Weise zusammen und halten es doch für angemessen, ihrem gemeinsamen Gottesdienst eucharistischen Ausdruck zu geben.

Angesichts dieser Vielfalt bestand eine Tendenz darin, die Frage der Eucharistie einfach zu umgehen. Doch, mit den Worten der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, „sollte (es) nicht zur Regel werden, daß dem Problem des Abendmahls bei ökumenischen Veranstaltungen ausgewichen wird; und wenn Abendmahlsgottesdienste gehalten werden, sollten keine Lösungen gesucht werden, die nur einen Aspekt des Problems sichtbar werden lassen" (Arbeitsbuch für die Ausschüsse der Vollversammlung, S. 201). Wir schlagen daher vor, daß die Eucharistie in der einen oder anderen Weise häufiger in das Leben und Programm ökumenischer Konferenzen und Gemeinschaften einbezogen werden sollte. Angesichts der Vielfalt von Situationen wäre der Vorschlag jedoch völlig illusorisch, daß in allen diesen Fällen eine gemeinsame Verfahrensweise und Praxis befolgt werden sollte. Wir schlagen vielmehr vor, daß sich die Aufmerksamkeit der Verantwortlichen nicht in erster Linie darauf richte, was im eucharistischen Gottesdienst eigentlich getan oder nicht getan wird, sondern auf die Weise, wie man an einen solchen Gottesdienst herangehen und ihn vorbereiten sollte.

Wir wissen, daß es keine umfassende und endgülige Lösung dieser Frage geben kann, bevor unsere Kirchen nicht völlig geeint sind. Es ist Sache der Kirchen, den Weg zur Einheit weiterzugehen. Auf diesem Wege ist es wesentlich, daß die Christen fähig sind, die unvermeidlichen Spannungen und Anomalien der bestehenden Situation der Spaltung auszuhalten wie auch solche Schritte auf die Einheit hin zu unternehmen, zu denen uns Jesus Christus ruft und die er erreichbar macht.

Wir sind daher nicht auf Regeln, sondern auf einen seelsorgerlichen Ansatz aus, in dem die Entscheidung, zu der man in einer bestimmten Situation gelangt, von den Planern der Zusammenkunft und den entsprechenden kirchlichen Leitungsorganen auf eine seelsorgerliche Beurteilung der Eignung und Reife in Christus der von dieser Situation betroffenen Menschen gegründet wird. Welche Praxis auch immer gewählt wird, sie wird als Bestandteil dieser Situation und keiner anderen gesehen werden, als ein partielles und vorläufiges Experiment.

Die entscheidende Überlegung besteht hierbei darin, daß jede einzelne Gruppe in ihrem christlichen Gehorsam in echter Weise Gottesdienst feiern kann. Daraus ergeben sich unmittelbare Folgerungen, z. B.:

1. daß das Sakrament nicht als ein erzieherisches Mittel gebraucht werden soll, um einige Leute darin zu unterweisen, wie andere Gottesdienst feiern. Eine solche Aufgabe gehört, falls sie angemessen ist, an eine andere Stelle während einer Zusammenkunft;

2. daß ein solcher Gottesdienst bewußt in einer wirklichen Beziehung zu der übrigen Zusammenkunft und nicht als eine fromme Beigabe geplant wird;

3. daß an die Planung und Vorbereitung des Gottesdienstes in allen seinen Aspekten mit einem beträchtlichen personellen, theologischen und kirchen-diplomatischen Feingefühl herangegangen wird;

4. daß die Praxis zur Auferbauung der gesamten Gemeinschaft in Christus und nicht zu deren weiterer Spaltung beiträgt, d. h. zur gesamten ökumenischen Bewegung des Volkes Christi;

5. daß man diese Gottesdienstfeier(n) bewußt im Zusammenhang nicht nur der Zusammenkunft, sondern auch des mehr permanenten, „normalen" christlichen Lebens der Beteiligten sieht;

6. daß diese Gottesdienstfeier bewußt in Beziehung zu den fortwährenden und noch immer neuen Absichten und Handlungen des auferstandenen Herrn verstanden wird.

Ökumenische Ausschüsse und andere Träger von Leitungsfunktionen sollten daher, so schlagen wir vor, bestrebt sein:

1. mit freier und einfühlender Phantasie die schöpferischen Möglichkeiten zu ergreifen auf dem Gebiet des Gottesdienstes wie auch in jeder anderen Beziehung, in jeder neuen Zusammenkunft (Konferenz, Ausschuß, Studienreise, Jugendgruppe, usw.). Abwehrend nur das zu tun, was auch letztes Mal getan wurde, oder ängstlich eine Praxis zu übernehmen, die als relativ bequem und wenig herausfordernd bekannt ist, hieße, unsere Berufung zu verfehlen;

2. sich bewußt zu sein, daß der Gottesdienst eine genauso wichtige Sache ist wie jede bevorstehende Zusammenkunft und daß sie daher genau soviel Kräfte und Geld für seine Vorbereitung zur Verfügung stellen sollten wie für jede andere Vorbereitung;

3. in jedem Fall die Teilnehmer an der Zukammenkunft so umfassend wie möglich über die Pläne und Gründe für den Gottesdienst zu informieren, so daß soviel Verwirrung und Ungewißheit wie möglich überwunden ist, bevor die Gottesdienstfeier(n) stattfindet (stattfinden). Dazu kann gehören, daß die Teilnehmer auf die Implikationen für ihre eigenen Kirchen hingewiesen werden, die sich aus den im geplanten Gottesdienst beschlossen liegenden Verpflichtungen ergeben, und ihnen geraten wird, sich vor wie auch nach der Zusammenkunft selbst mit den entsprechenden Stellen ihrer eigenen Kirchen zu beraten;

4. in gleicher Weise auch selbst mit den kirchlichen Stellen zu beraten, die voraussichtlich mit am stärksten von der Zusammenkunft berührt sind (z. B. die Gemeinden am Ort der Zusammenkunft; die Kirche(n), aus der (den) der (die) zelebrierende(n) Pfarrer kommt (kommen); die Kirche(n), die die Durchführung oder Finanzierung der Zusammenkunft übernommen hat (haben), usw.).

Anhang 2

Terminologie — eine Übersicht

Vorschlag in diesem Dokument	*Dritte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung* Lund 1952 (S. 51 f.)	*Lambeth-Konferenz 1968* (Report, S. 125 f.)
Gemeinschaft (engl. communion) (Abschn. 10–20)	Volle Abendmahlsgemeinschaft	Full Communion (Volle Abendmahlsgemeinschaft)
Begrenzte Zulassung (Abschn. 39)	Begrenzte offene Kommunion	Controlled Admission to Communion (Begrenzte Zulassung zum Abendmahl)
Allgemeine Zulassung (Abschn. 47)	Offene Kommunion	Open Communion and Free Communion (Offene Kommunion und freie Kommunion)
Gegenseitige Zulassung (Abschn. 51) (gleich: Interkommunion)	Gegenseitige offene Kommunion, Interkommunion	Reciprocal Intercommunion (Gegenseitige Interkommunion)
Interzelebration (Abschn. 57)	Interkommunion und Interzelebration	
Gemeinsame Zelebration (Abschn. 54)	(Konzelebration)	(Joint Celebration) (Gemeinsame Zelebration)

Anhang 3

DIE EUCHARISTIE IM ÖKUMENISCHEN DENKEN

(vom Arbeitsausschuß der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung der Vierten Vollversammlung des ÖRK in Uppsala vorgelegt und von der Vollversammlung zum Studium in den Kirchen empfohlen)

DEUTSCHER TEXT IN: ÖKUMENISCHE DISKUSSION,
BAND IV, NR. 3, 1968, S. 152 ff.

Der Rat der Kirchen in den Niederlanden*

Am 21. Juni 1968 wurde in Holland der Rat der Kirchen in den Niederlanden (De Raad van Kerken in Nederland) ins Leben gerufen. In diesem Gremium haben sich erstmalig nicht nur die wichtigsten protestantischen Kirchen des Landes, sondern auch die römisch-katholische und die altkatholische Kirche zusammengeschlossen, um — wie es in der Präambel des Statuts heißt — „in Zeugnis und Dienst der Gemeinschaft der Kirchen Gestalt zu geben". Die Gründung dieses Rates ist auch in Deutschland mit großem Interesse zur Kenntnis genommen worden. Mit einem gewissen Neid vergleicht man die Entwicklung in Holland mit der bei uns, wo immer noch eine ganze Reihe ökumenischer und interkirchlicher Gremien, die oft nur lose miteinander verzahnt sind, nebeneinanderher bestehen und eine Koordination der ökumenischen Arbeit noch nicht in dem Maße erreicht werden konnte, wie es in unserem Nachbarland der Fall ist. In Holland selbst waren freilich nicht alle an der Gründung des Rates beteiligten Kreise sicher, ob der Rat wirklich in jeder Hinsicht einen Fortschritt in der ökumenischen Entwicklung des Landes darstelle. Vor übertriebenen Erwartungen wurde gewarnt; eine nüchterne, zum Teil sogar leicht enttäuschte und abwartende Haltung überwog bei denen, die sich an den Vorbereitungen beteiligt hatten. Diese Vorarbeiten waren zum Teil durch erheblich weiter gesteckte Ziele gekennzeichnet.

Wer Struktur und Arbeitsweise des niederländischen Rates der Kirchen als ein Modell studieren will, das auch für die Lösung der ökumenischen Probleme in anderen Ländern vorbildlich sein könnte, muß daher auch die Vorgeschichte der Gründung des Rates mit in seine Betrachtung einbeziehen.

Der Ökumenische Rat der Kirchen in den Niederlanden (1946—1968)

Die Anregungen, die zur Gründung des Rates der Kirchen geführt haben, gingen im wesentlichen vom Ökumenischen Rat der Kirchen in den Niederlanden (ÖR) aus, der am 10. Mai 1946 gegründet worden war und sich nach der Konstituierung des neuen Rates am 30. August 1968 wieder aufgelöst hat.

Dieser ÖR litt an mehreren Mängeln. Einmal war in ihm neben der römisch-katholischen Kirche auch die zweitgrößte protestantische Kirche des Landes nicht

* Der Verfasser war von 1959—1968 Pfarrer der Brüdergemeine in Zeist/Holland und in dieser Zeit einer der Vertreter der Brüdergemeine im Ökumenischen Rat der Kirchen in den Niederlanden. Der hier vorgelegte Aufsatz bezieht sich auf die eigenen Erfahrungen und benutzt darüber hinaus folgendes Material:

1. „De Raad van Kerken in Nederland", Documentatiemap 7, herausgeg. von der Documentatie — en Informatiecentrale, Koningin Wilhelminalaan 17, Amersfoort. Die Mappe enthält u. a. einen Aufsatz „De Raad van Kerken" von J. A. Hebly und eine ausführliche Dokumentation.
2. Dr. A. J. Bronkhorst: Der Rat der Kirchen in den Niederlanden, Materialdienst Nr. 5, Mai 1969, Ökumenische Centrale, Frankfurt/M.

vertreten. Was das heißt, ermißt man, wenn man sich die Bedeutung dieser Kirche im niederländischen Protestantismus vor Augen führt. Zwar ist die Denomination der „Gereformeerde Kerken" mit ihren etwa 700 000 Mitgliedern zahlenmäßig erheblich kleiner als die etwa 3 Millionen Mitglieder umfassende Nederlandse Hervormde Kerk; sie ist aber — abgesehen vielleicht vom katholischen Süden — an fast jedem Ort vertreten und vermittelt einen geschlosseneren Eindruck als die Hervormde Kerk, die verschiedene „Modalitäten", insbesondere die „freisinnige" und die des „Gereformeerd Verbond" (Reformierter Bund) in sich überbrücken muß. Anders als dieser erst nach den Gereformeerde Kerken entstandene innerkirchliche Reformierte Bund, der sich die Reinerhaltung des Bekennnisses in der Hervormde Kerk zum Ziel gesetzt hat, haben sich die ähnliche Ziele verfolgenden Gereformeerden Kerken 1892 von der Hervormde Kerk getrennt. Trotz dieser Trennung führen sie alles andere als ein abgeschiedenes Dasein. Durch Mitarbeit verschiedener ihrer Mitglieder in der einst von Abraham Kuyper geführten Antirevolutionären Partei — die ungeachtet ihres Namens eher links von der Mitte steht —, durch Gründung der inzwischen freilich weitgehend autonomen Freien Universität in Amsterdam und durch eine intensive, aufopfernde Missionsarbeit in Übersee sind die Gereformeerden aus dem kirchlichen, aber auch gesellschaftlichen Leben Hollands nicht wegzudenken.

Daß die Gereformeerde Kerken dem ÖR nicht beigetreten waren, bedeutete von vornherein einen großen Verlust. Die Gründe für diese ökumenische Abseitsstellung lagen in der abwartenden Haltung, die die Gereformeerde Kerken zunächst der organisierten Ökumene und dem im Entstehen begriffenen Weltrat entgegenbrachten. Im übrigen waren die Narben der erst reichlich 50jährigen Trennung von der Nederlandse Hervormde Kerk noch keineswegs geheilt. Die Gereformeerde Kerken zögerten, einem Rat beizutreten, der schon bei seiner Gründung eine starke Beteiligung und einen erheblichen Einfluß der Nederlandse Hervormde Kerk verriet.

Außer dem Fernbleiben der Gereformeerde Kerken war die Arbeit des ÖR auch von anderen Mängeln gekennzeichnet. Einmal hatten nicht alle Kirchen Mitglieder ihrer Exekutivorgane oder Leitungsgremien in den Rat entsandt. Das Mandat der einzelnen im Rat vertretenen Delegierten ging verschieden weit. In dieser Beziehung ähnelte der ÖR der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland. Überdies litt der ÖR an chronischem Geldmangel. Die Einnahmen setzten sich vornehmlich aus den regelmäßigen Beiträgen der angeschlossenen Kirchen, aus einer in den Gemeinden der angeschlossenen Kirchen jährlich am 2. Advent gehaltenen Kollekte sowie aus freiwilligen Gaben eines Freundeskreises zusammen. Diese Mittel reichten aber bei weitem nicht aus, um das in Utrecht lokalisierte Sekretariat in der Weise auszubauen, wie es der ökumenischen Entwicklung im Lande entsprochen hätte. Die wenigen Mitarbeiter des Sekretariats wurden oft über Gebühr beansprucht. Ihnen, insbesondere der leitenden Sekretärin Frl. Magister S. M. Holsteijn, hat die Ökumene in Holland viel zu danken.

Ungeachtet dieser Mängel hat der ÖR in den reichlich 22 Jahren seines Bestehens Erstaunliches leisten können. Einmal wurde im Rat selbst die vertrauensvolle Zusammenarbeit einer großen mit mehreren kleinen Kirchen exerziert und praktiziert. Es war dies für alle Beteiligten eine heilsame Übung. Wenngleich es in Holland keine Landeskirchen in unserem Sinne gibt und auch die Nederlandse

Hervormde Kerk als große Freikirche aufgefaßt werden kann, war der Größenunterschied zwischen ihr und den anderen Denominationen doch beträchtlich. Im ÖR saßen neben der Hervormde Kerk noch die Lutheraner, die Remonstranten, Mennoniten, Altkatholiken, die Brüdergemeine und die Quäker. Einige Kirchen unterhielten eine Gastmitgliedschaft. Keine der Kirchen im ÖR außer der Nederlandse Hervormde Kerk hatte mehr als 100 000 Mitglieder. Für die Hervormde Kerk brachte diese Situation die Gefahr mit sich, daß durch das Gewicht, das die kleinen Kirchen plötzlich im Rat erhielten, die ökumenische Weiterentwicklung auch der großen Kirche ungebührlich hätte gebremst werden können. Die dauernde Rücksichtnahme auf kleine Minoritäten kann sich hemmend auswirken. Die kleinen Kirchen wiederum konnten befürchten, schon durch die Größe der Nederlandse Hervormde Kerk an die Wand gedrückt oder von ihr aufgesogen zu werden. Man kann sagen, daß es dem ÖR geglückt ist, beide Gefahren zu vermeiden. Nicht die Quantität der hinter einem Delegierten stehenden Mitglieder, sondern die Qualität seiner Argumente galt. Wenn Vorschläge der Nederlandse Hervormde Kerk angenommen wurden, dann wegen des Gewichts der Argumente, mit dem die hervormden Delegierten, zu denen Prof. Berkhof und Dr. Emmen gehörten, sie vortrugen. Häufig gingen aber auch gerade von den kleinen Kirchen Anregungen und Initiativen aus. Sie waren in mancher Hinsicht gerade wegen ihrer Kleinheit beweglicher.

Vom ÖR sind viele Impulse für die Zusammenarbeit der Kirchen auf Ortsebene ausgegangen. Eine Gemeindekommission des Rates widmete sich besonders der Betreuung dieser Arbeit. An vielen Orten Hollands entstanden örtliche ökumenische Räte. Darüber hinaus waren mit dem ÖR verbunden ein Ökumenischer Jugendrat, dessen Verhältnis zum ÖR oft durch fruchtbare Spannungen gekennzeichnet war, eine den diakonischen Aufgaben gewidmete Stiftung „Ökumenische Hilfe für Kirchen und Flüchtlinge" sowie verschiedene Einrichtungen für Öffentlichkeitsarbeit. Einer der wichtigsten dieser Arbeitszweige war das Interkirchliche Konsultationsorgan für Radioangelegenheiten, das regelmäßige Radio- und Fernseh-Gottesdienste aller dem ÖR angeschlossenen Kirchen und andere Sendungen organisatorisch betreute. Leider wurde die Spaltung der Kirche vor dem Fernsehschirm dadurch deutlich, daß auch die nicht im Rat vertretenen Kirchen im „Konvent der Kirchen" und auch die katholische Kirche in einer ähnlichen Organisation Gremien schufen, die Radio- und Fernsehsendungen vorbereiteten. Wichtig war es, daß aus der ökumenischen Öffentlichkeitsarbeit des Rates ein Radio- und Fernseh-Pastorat erwuchs, das auch telefonisch und brieflich mit vielen Menschen in Kontakt kam, die keiner Kirche angehörten oder der Kirche entfremdet waren.

Durch die intensive Arbeit des ÖR und vor allem der mit ihm verbundenen Ausschüsse und Stiftungen erfreute sich der Rat selbst im Lande bald einer erheblich größeren Bekanntheit als etwa die mit ihm zu vergleichende Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland. Dieses Bekanntsein gab ihm umgekehrt die Möglichkeit zu verstärkter Beratung und Begleitung der ökumenischen Aktivitäten im Lande. Die ständige Weiterentwicklung der ökumenischen Arbeit auf der Ortsebene war dann auch eine der Strömungen, durch die sich der Rat selbst zu einem gewissen Zeitpunkt eingeholt und überholt sah. Die andere Strömung war der Aufbruch zu ökumenischer Offenheit und Zusammenarbeit von seiten der katholischen Kirche der Niederlande.

Ökumene am Ort: Das Modell Zeist

8 km östlich von Utrecht befindet sich der etwa 50 000 Einwohner zählende Ort Zeist. Fast alle in Holland vertretenen kirchlichen Denominationen finden sich auch hier vor. Diejenigen Kirchen, die im ÖR auf Landesebene vertreten waren, hatten einen örtlichen Ökumenischen Rat gebildet. Interessant war es, daß hier nicht ein Vertreter der großen Hervormde Kerk, sondern zweimal hintereinander der jeweilige Pfarrer der auch in Zeist relativ kleinen Mennonitengemeinde (Doopsgezind Broederschap) zum Vorsitzenden gewählt wurde. Die im Rat zusammenarbeitenden Hervormden, Mennoniten, Herrnhuter, Lutheraner und der „Protestantenbund" versuchten, durch Kanzeltausch, gemeinsame Gottesdienste benachbarter Parochien verschiedener Denominationen, durch gemeinsame Sitzungen von Gemeindekirchenräten und in einzelnen Fällen durch gegenseitige Einladungen zum Abendmahl einander näher zu kommen. Aber auch in Zeist fehlten die dort mit mehreren Parochien vertretenen Gereformeerden. Auch die Katholiken saßen nicht im Rat. Es zeigte sich bald, daß eine immer wiederholte Einladung des Rates an die Kirchen, die noch nicht Mitglied waren, insbesondere an die Gereformeerde Kerken, wenig Aussicht auf Erfolg hatte. Sollte die Basis des Rates erweitert werden, dann mußte von vorn begonnen werden; dann mußten die anderen Kirchen von vornherein bei der Arbeit an einem ganz neuen Statut beteiligt werden. Gleichzeitig sollte aber angestrebt werden, die Zusammenarbeit der Kirchen verbindlicher und enger zu gestalten, als dies bisher der Fall war. Beide Ziele wurden erreicht. Die Gereformeerde Kerk in Zeist war zur Mitarbeit an einem neuen Rat bereit; auch die katholischen Parochien des Ortes traten dem Rat bei. Dieser nannte sich jetzt nicht mehr Ökumenischer Rat der Kirchen in Zeist, sondern Rat der Gemeinschaft der Kirchen von Zeist. Das Wort „ökumenisch" hatte sich in Holland zu sehr zu einem Terminus für die mit dem Weltrat der Kirchen verbundenen Kirchen entwickelt. Es war in seiner Bedeutung eingeengt worden und nicht mehr brauchbar für eine Gemeinschaft, in der auch die Katholiken und Gereformereden vertreten waren. Aus einem ähnlichen Grund nennt sich der 1968 entstandene Rat der Kirchen in den Niederlanden nicht mehr Ökumenischer Rat.

In der Präambel des Statuts erklärten die Kirchen, daß sie „diese Gemeinschaft bilden, weil sie glauben, dem einen Herrn Jesus Christus zuzugehören und in sein Handeln zum Heil der Welt aufgenommen zu sein. Sie wissen sich gerufen zu all den Aktivitäten, die diesem Glauben Ausdruck verleihen."

Ziel dieser Gemeinschaft war es, alles, was man zusammen tun kann, auch wirklich gemeinsam anzufassen. Die Gemeinschaft sollte für die Mitglieder verbindlich sein. Andererseits sollte niemand majorisiert werden. Jede Kirche war berechtigt, sich der Mitarbeit bei gewissen Unternehmungen zu enthalten, falls diese mit ihrer Überzeugung nicht vereinbar waren. Eine solche Kirche brauchte deswegen noch nicht aus der Gemeinschaft auszutreten. Sie hatte aber auch nicht das Recht, gegen die Ausführung von Aktivitäten, an denen sich nur ein Teil der Gemeinschaft beteiligen wollte, ein Veto auszusprechen.

Diese und viele andere Bestimmungen des Zeister Statuts finden sich in ganz ähnlicher Weise später auch im Statut des Rates der Kirchen in den Niederlanden. Die Zeister Gemeinschaft der Kirchen übte als Modell einer neuen ökumenischen Zusammenarbeit von Kirchen auf Ortsebene eine starke Anziehungskraft aus.

In einem feierlichen Gottesdienst am 1. Advent 1966 in der größten Kirche des Ortes unterzeichneten Vertreter aller beteiligten Kirchen eine Urkunde und konstituierten so die neue Gemeinschaft. Der Ökumenische Rat beendigte seine Tätigkeit, der neue Rat der Gemeinschaft eröffnete nach zweijähriger Vorbereitung seine Arbeit. Der Pfarrer der Mennonitengemeinde, Dr. H. B. Kossen, der schon Vorsitzender des alten Rates war, wurde erneut mit dem Vorsitz beauftragt.

Das Pastoralkonzil der römisch-katholischen Kirche

Etwa zur selben Zeit wurde das Pastoralkonzil der römisch-katholischen Kirche in den Niederlanden eröffnet. Sowohl zum Eröffnungsgottesdienst als auch zur ersten Vollversammlung am 19. Januar 1967 waren auch andere Kirchen eingeladen. Von vornherein war die Mitarbeit der anderen Kirchen an dem Konzil eingeplant worden. In einem ökumenischen Ausschuß sammelten sich am 9. Februar die Vertreter der anderen Kirchen, die der Einladung Gehör gegeben hatten, zu ihrer ersten Sitzung in Utrecht, bei der sie von Kardinal Alfrink begrüßt wurden. Eine der ersten Aufgaben der nichtkatholischen Mitglieder des ökumenischen Ausschusses war es, die Vertretung ihrer Kirchen auch in den zahlreichen anderen Ausschüssen des Konzils zu regeln.

Wenngleich das Pastoralkonzil natürlich primär eine Angelegenheit der katholischen Kirche in den Niederlanden und deshalb kein interkirchliches Konzil war, zeigte es sich doch, daß die niederländische katholische Kirche den Ratschlägen und der kritischen Begleitung der anderen Kirchen größte Bedeutung beimaß. Auch hier waren neben Hervormden und Gereformeerden auch kleine und kleinste Kirchen gleichberechtigt eingeladen.

Eine Annäherung zwischen der katholischen Kirche und den anderen Kirchen fand nicht nur im Rahmen des Pastoralkonzils so wie in Zeist, sondern auch an vielen anderen Orten und bei anderen Gelegenheiten statt. Ohne Vollständigkeit zu beabsichtigen, nennen wir hier nur die gemeinsamen Abendmahlsfeiern in Venhuizen und in der Studentengemeinde in Utrecht (s. Dr. A. J. Bronkhorst a.a.O. S. 4 f.) sowie die bilateralen Gespräche zwischen der katholischen Kirche und den beiden großen reformierten Kirchen über die gegenseitige Anerkennung der Taufe.

Auch das Gespräch zwischen Hervormden und Gereformeerden kam erneut in Gang, u. a. durch die 1961 gebildete Gruppe der „Achtzehn". Die „Achtzehn" waren Theologen aus beiden Kirchen, die sich mit der Spaltung der Reformierten in Holland nicht zufriedengeben wollten.

Der Beker-Plan

In dieser Atmosphäre und angespornt durch den Aufruf der 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi 1961 zu „responsible risks", sah sich der ÖR verpflichtet, seine eigene Situation zu überprüfen und der Entwicklung mit neuen eigenen Vorschlägen für das kirchliche Zusammenleben in den Niederlanden zu dienen. Pfarrer Dr. E. J. Beker, seit 1964 Vorsitzender des ÖR, spornte schon zu Beginn seiner Tätigkeit als Vorsitzender den Rat an, auf die Errichtung *einer* evangelischen Kirche in den Niederlanden innerhalb der nächsten zehn Jahre hinzuwirken. Sein Bestreben ging dahin, daß sich zuallererst die im Rat selbst schon zusammenarbeitenden Kirchen enger anein-

anderschließen und Ernst mit ihrem Streben nach Verwirklichung der in Jesus Christus gegebenen Einheit machen sollten. Freilich waren im Rat auch die Altkatholiken anwesend, die sich nicht ohne weiteres unter dem auch in Holland weitgehend mit „protestantisch" synonymen Ausdruck „evangelisch" unterbringen ließen.

Der ÖR erarbeitete jedoch nun unter Leitung Dr. Bekers ein neues Statut, das 1965 an die angeschlossenen Kirchen gesandt wurde. In der Präambel heißt es:

„Der Ökumenische Rat der Kirchen in den Niederlanden ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die ihre Arbeit auf der Grundlage des Weltrats der Kirchen verrichtet. Die dem Rat angeschlossenen Kirchen bilden diese Gemeinschaft, weil sie glauben, daß die Einheit in der Person und dem Werk Jesu Christi gegeben ist. Deshalb wissen sie sich gerufen, unter der Leitung des Geistes miteinander dieser Einheit Gestalt zu verleihen. Sie sind bereit, diesem Ruf gehorsam sich jetzt schon, soweit das möglich ist, in ihrer Arbeit als sich vereinigende Kirchen zu verhalten, wobei sie sich ihres besonderen Verhältnisses zu Israel bewußt sind."

Der sehr weitgehende Entwurf wurde in den nächsten Monaten in den Leitungsgremien und Synoden der dem Rat angeschlossenen Kirchen eifrig besprochen und durchweg positiv aufgenommen. Die Hoffnung, daß bei einem Teil der niederländischen Christenheit ein wirklicher Durchbruch zur stärkeren Verwirklichung der Einheit erzielt werden würde, war in diesem Moment groß. Der Vorschlag kam freilich zunächst nur aus dem ÖR selbst, in dem die Gereformeerden nicht Mitglied waren. Auch war eine Beteiligung der Katholiken vorerst nicht ins Auge gefaßt. Die Hervormden, denen eine Verbesserung der Beziehungen zu der gereformeerden Schwesterkirche besonders wichtig war, wiesen dann auch darauf hin, daß über das ganze Statut auch mit den Kirchen, die nicht Mitglied waren, gründlich gesprochen werden müsse. Die Gereformeerden aber teilten mit, daß sie bei einer Neuordnung der kirchlichen Zusammenarbeit, an der auch ihnen liege, von vornherein beteiligt sein wollten. Sie hätten große Bedenken, über ein ihnen von anderen vorgelegtes, gewissermaßen fertiges Konzept zu diskutieren.

Der ÖR stand nun vor einer schweren Entscheidung: Sollte er ohne die Gereformeerden zu einer weiteren Einigung derjenigen Kirchen schreiten, die seit 20 Jahren im ÖR zusammengearbeitet hatten, oder mit den Gereformeerden gewissermaßen von vorn anfangen?

Die Moderamina der Hervormden und Gereformeerden Synoden baten den ÖR am 12. Juni 1966, eine Sitzung aller kirchlichen Moderamina einzuberufen, um die anstehenden Fragen zu besprechen. Diese Sitzung fand am 21. Oktober 1966 statt. In ihr wurde deutlich, daß der Entwurf des neuen Statuts, insbesondere seine Präambel, von den Gereformeerden nicht angenommen werden konnte. Da die Kirchen auf die künftige Mitarbeit der Gereformeerden aber großen Wert legten, fiel damit der Beker-Plan in der vorliegenden Form hin.

Springprozession

Nach Art der alten Echternacher Springprozession waren die Moderamina der im ÖR zusammenarbeitenden Kirchen bereit, einige Schritte zurückzugehen, um dann zusammen mit den Gereformeerden und eventuell anderen Kirchen weiter-

schreiten zu können. Ein Arbeitsausschuß wurde eingesetzt, der ein neues Statut ausarbeiten sollte. In diesem Ausschuß saßen nun auch Gereformeerde; auch die Katholiken wurden eingeladen und kamen. Anstelle der kleinen Lösung, die größere Einheit für weniger Kirchen gebracht hätte, kam jetzt die größere Lösung mit einem geringeren Maß an Einheit, jedoch für mehr Kirchen in Sicht. Im Mai 1967 konnte der Arbeitsausschuß das Ergebnis seiner Beratungen vorlegen. Der neue Satzungsentwurf wurde wiederum von den verschiedenen Kirchen diskutiert. Die Präambel hieß jetzt:

„Die Kirchen, die dem Rat der Kirchen in den Niederlanden angeschlossen sind, wollen in Zeugnis und Dienst der Gemeinschaft der Kirchen Gestalt verleihen im Glauben an den einen Herrn Jesus Christus, das Haupt der Kirche und den Herrn der Welt."

Diesmal sind die Reaktionen der Kirchen des ÖR kritischer. Man bedauert allgemein, daß der Wille, der *Einheit* Gestalt zu verleihen, durch das schwächere Bestreben, nur Gemeinschaft gestalten zu wollen, ersetzt worden ist. Überdies fällt auf, daß — wie schon in Zeist und aus denselben Gründen — das Wort „ökumenisch" weggefallen ist. Auch der Gedanke, daß die Kirchen sich „als sich vereinigende Kirchen" verhalten und sich dabei „ihres besonderen Verhältnisses zu Israel" bewußt sein sollen, fehlt. Man will jedoch an diesen Bedenken das Zustandekommen des neuen Rates nicht scheitern lassen, zumal deutlich wird, daß die Katholiken und die Gereformeerden bereit sind, dem Rat auf Grund dieses Statuts beizutreten. Die Gereformeerden hätten freilich ihrerseits in der Präambel gern einen deutlicheren Hinweis auf die gemeinsame Glaubensbasis untergebracht, etwa analog der Basisformel des Weltrats der Kirchen. Aber auch sie sind bereit, diesmal voll und ganz mitzuarbeiten.

Der Rat der Kirchen

So entstand der Rat der Kirchen in den Niederlanden. Er konnte am 21. Juni 1968 seine konstituierende Sitzung halten. Am 30. August 1968 trat der alte ÖR zu seiner letzten Sitzung zusammen. Die Präambel des Statuts des neuen Rates ist nicht nur erheblich knapper formuliert als die vom alten ÖR vorgeschlagene Präambel, sie ist auch inhaltlich von geringerem theologischen Gewicht. Einige Anliegen der alten Präambel kehren allerdings — jetzt etwas vorsichtiger und pragmatischer formuliert — im Artikel 2 des neuen Statuts wieder, in dem die Aufgabenstellung des Rates umschrieben wird. Der Artikel lautet:

„Der Rat hat folgende besondere Aufgabenstellung:

a) Er besinnt sich über die Zusammenarbeit und Einheit der Kirchen in Zeugnis und Dienst und verleiht ihnen Gestalt, indem er die Initiative dazu ergreift und all das fördert, was alle oder ein Teil der Kirchen, die Mitglieder des Rates sind, zusammen tun können.

b) Er besinnt sich gemeinsam auf die Fragen des Glaubens und Lebens und fördert diese Besinnung in den Kirchen."

Ebenso wie das Konzept des ÖR bestimmt auch das neue Statut, daß alle angeschlossenen Kirchen je zwei Vertreter aus ihren Kirchenleitungen in den Rat entsenden. Damit ist gesichert, daß die Mitglieder des Rates ein weitergehendes Mandat besitzen und die Entscheidungen und Empfehlungen des Rates von größerer Verbindlichkeit für die angeschlossenen Kirchen sind, als das beim alten

ÖR der Fall sein konnte. Wichtig und erstaunlich ist, daß auch die kleinste Kirche ebensoviele Delegierte — nämlich zwei — in den Rat entsendet wie die größte.

Nun sind die Fachleute auf dem Gebiet der Ökumene, über die eine Kirche verfügt, nicht unbedingt immer mit den Mitgliedern der Kirchenleitungen identisch. Der Entwurf des ÖR hatte daher neben den Delegierten aus den Kirchenleitungen ökumenische Fachleute in höchstens der gleichen Anzahl wie die Delegierten aus den Leitungsgremien zur Aufnahme vorgeschlagen. Die eine Hälfte dieser Fachleute sollte durch die Kirchen selbst, die andere vom Rat angewiesen werden. Überdies sollten die niederländischen Mitglieder des Zentralausschusses des Weltrats der Kirchen Mitglieder des Rates sein. Diese Bestimmungen sind in das neue Statut *nicht* aufgenommen worden, wenn auch Vertreter der vom Rat eingesetzten Sektionen mit lediglich beratender Stimme Sitz im Rat erhalten sollen. Die Tatsache, daß dem Schwergewicht, das die kirchlichen Vertreter im Rat bilden, nicht das Gegengewicht ökumenischer Charismatiker und Spezialisten entgegengesetzt wurde, hat ebenso Kritik hervorgerufen wie die Tatsache, daß im Rat voraussichtlich immer nur ganz wenig Laien sitzen werden, da die Kirchenleitungen weitgehend aus Theologen bestehen.

Das Moderamen (Leitungsausschuß) des Rates setzt sich aus einem Vorsitzenden, einem Vizevorsitzenden, einem Schatzmeister und drei Beisitzern zusammen. Im Moderamen darf von einer Kirche nicht mehr als ein Vertreter Sitz und Stimme haben. Auch hier ist also den kleinen Kirchen wieder mehr Einfluß eingeräumt worden, als ihnen auf Grund ihrer zahlenmäßigen Stärke zukommt.

Nur der Schatzmeister darf von außerhalb des Rates gewählt werden, alle anderen Mitglieder des Moderamens müssen zu den von den Kirchen bestimmten Delegierten des Rates gehören. Der Vorschlag einiger Kirchen, doch auch den Vorsitzenden nicht aus dem Rat selbst zu wählen, sondern dazu einen Mann zu berufen, der nicht durch das Amt in irgendeiner Kirchen- oder Synodalleitung schon stark belastet ist, wurde dagegen abgelehnt. Diejenigen, die über die einseitige Zusammensetzung des Rates enttäuscht sind, hoffen, daß sich in den Sektionen Laien, Vertreter des öffentlichen Lebens, Fachleute verschiedener nichttheologischer Wissenschaften und Praktiker mit ökumenischer Erfahrung zusammenfinden und durch ihre Arbeit einen starken Einfluß auf den Rat selbst ausüben werden.

Wenngleich viele der hochgesteckten Ziele des alten ÖR und seines Vorsitzenden Dr. Beker im neuen Rat nicht verwirklicht worden sind, so überwiegt dennoch die Dankbarkeit darüber, daß die Gereformeerde und die römisch-katholische Kirche nun zusammen mit den Hervormden, den Altkatholiken, Remonstranten, Lutheranern, Mennoniten, Quäkern und der Brüdergemeine in einem Rat zusammensitzen, dem sich auch noch Heilsarmee und Protestantenbund als Gäste angeschlossen haben. Der Rat umfaßt nicht alle holländischen Kirchen. Verschiedene kleinere kalvinistische Denominationen sowie Gemeinschaften mit stark fundamentalistischem Einschlag verbleiben weiterhin außerhalb des Rates. Dennoch spiegelt der Rat die Tatsache wider, daß der größte Teil der niederländischen Christenheit zusammenarbeiten will und sich nicht bei dem Ärgernis der Zerrissenheit der Kirche beruhigt. Der Rat ist keine Einheitskirche. Die Einheit wird nicht auf Kosten der Wahrheit hergestellt. Zu dieser Wahrheit gehört es aber, daß Jesus Christus das Haupt des *einen* Leibes, seiner Gemeinde, ist. Im

übrigen soll und darf die Zusammenarbeit kein Selbstzweck sein, sondern muß auf das Zeugnis und den Dienst der Christenheit in der Welt ausgerichtet bleiben.

Der Niederländische Rat der Kirchen als Modell?

Die Frage, ob nicht auch in Deutschland die Beziehungen von römisch-katholischem Episkopat, Rat der EKD, Freikirchenrat, Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, Deutschen Evang. Missions-Rat und Evangelischer Allianz weniger durch ein Nebeneinander als noch mehr von einem Miteinander gekennzeichnet werden sollten, wird auch uns durch die Verpflichtung zu stärkerem gemeinsamen Zeugnis und Dienst dringlich gemacht. Das holländische Modell kann hierbei ohne Zweifel hilfreich sein. Andererseits dürfen die großen Unterschiede der kirchlichen Situation in Holland und Deutschland, die eine direkte Übertragung der holländischen Problemlösung auf unsere Lage unmöglich machen, nicht außer acht gelassen werden. In Deutschland gibt es nicht den z. T. an die Vereinigten Staaten erinnernden holländischen Denominationalismus. Der zahlenmäßige Unterschied zwischen großen und kleinen Kirchen ist in Deutschland noch größer. Es gibt im holländischen Protestantismus keine regional begrenzten Landeskirchen. Innerkirchliche Strömungen wie die landeskirchlichen Gemeinschaften, die Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium" und andere Gruppen spielen in Holland nicht dieselbe Rolle wie in Deutschland. Sie müssen bei uns von vornherein am ökumenischen Gespräch beteiligt werden. Ökumene über die Köpfe der Gemeindeglieder hinweg wäre verfehlt. In Holland konnten die Dinge so weit gedeihen, weil bei den Christen eben der größeren Zersplitterung wegen auch ein größeres Bedürfnis nach Zusammenarbeit und gemeinsamem Dienst vorhanden war. Ohne Wagnisse und Sprünge nach vorn ist es freilich auch in Holland nicht gegangen und wird es auch bei uns nicht gehen.

Helmut Bintz

„Lay Training" in Afrika

Der Generalsekretär der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz (AACC), Mr. Samuel H. Amissah aus Ghana, hatte wohl recht mit der Feststellung, daß die Notwendigkeit der Aktivierung und Schulung von Laien in den Kirchen Afrikas heute nicht mehr diskutiert zu werden braucht, eher die Form, in der dieses „Lay training" durchgeführt werden müsse. Diese Feststellung stand am Anfang einer Konferenz von verantwortlichen Mitarbeitern junger Kirchen aus 18 afrikanischen Staaten, die sich vom 10.–16. März 1969 im Limuru Conference Centre in Kenia trafen. Die lutherischen Kirchen Afrikas waren durch Vertreter aus Tansania und Südafrika vertreten. Auch die katholische Kirche entsandte Vertreter, deren Beiträge erneut unterstrichen, daß ihr Observer-Status eigentlich nicht mehr dem Maße ihrer konstruktiven Mitarbeit entspricht. Die Konferenz war gemeinsam vom Ökumenischen Rat der Kirchen, der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz und dem Nationalen Christenrat in Kenia geplant worden. Ihre Bedeutung lag darin, daß erstmalig in einem repräsentativen Rahmen versucht wurde, über einen Erfahrungsaustausch hinaus zu einer Koordination der verschiedenen Zweige christlicher Laienarbeit in Afrika zu kommen und die Bildung eines Leiterkreises der Verantwortlichen für die kirchlichen Laieninstitute in Afrika ins Auge zu fassen. An der Tatsache, daß es heute bereits 17 Laieninstitute mit eigenen Tagungszentren gibt (1964 waren es erst 5), kann man ermessen, in welchem Maße diese Arbeit in den letzten Jahren gewachsen ist. In dieser Zahl sind nicht einmal *die* Einrichtungen aufgenommen, die nicht oder noch nicht über eigene Tagungsstätten verfügen. Es ist deshalb keine Frage, daß die Zahl der Zentren auch in den nächsten Jahren weiter steigen wird.

Es soll hier kein bloßer Konferenzbericht gegeben werden. Vielmehr soll versucht werden, die Möglichkeiten, Wege und Probleme eines Lay Training in Afrika aufzuzeigen, wie sie sich aus der Sicht des Verfassers ergeben.

Stil und Inhalt des Lay Training in Afrika

Man wird bei dem Thema des Lay Training in Afrika zu berücksichtigen haben, daß die Emanzipation des Laien in den Kirchen Afrikas noch als Forderung an die Zukunft gestellt werden muß. Diese Feststellung klingt paradox angesichts der Tatsache, daß es gerade Laien waren, die in jüngster Vergangenheit in der Selbständigwerdung der jungen Kirchen eine führende Rolle spielten und in Zeiten der Not und angesichts des Mangels an einheimischen Pastoren noch heute in Predigtdienst, Unterricht und Gemeindeverwaltung mithelfen. Aber im Zuge der Etablierung der jungen Kirchen scheinen hierarchisch-klerikale Strukturen mehr in den Vordergrund zu treten, in denen der Laie ungeachtet seiner Verdienste zum Erfüllungsgehilfen des Pastors wird. Die Forderung nach einer Eigenbedeutung des Laien als Partner des Theologen und das Miteinander beider im Leben der Kirche blieb deshalb auf der Konferenz seitens mancher afrikanischer Pastoren nicht unwidersprochen.

Von daher ergibt sich ein unterschiedlicher Ansatz in der Bewertung der Arbeit von Lay Training=Zentren in Afrika. Sind sie ausschließlich Ausbildungszentren für Laienmitarbeiter in den Gemeinden und Kirchen oder sind sie nicht auch Begegnungsstätten im Sinne der Akademiearbeit in Deutschland und anderswo? Wir werden auf diese Frage noch zurückkommen.

Es bleibt festzustellen, daß die Lay Training=Zentren dort einen überwiegend utilitaristischen Charakter im Sinne einer Ausbildungsstätte haben müssen, wo der Laie lediglich verlängerter Arm des Theologen ist. So wird die Arbeit einiger Institute fast vollständig bestimmt von Ausbildungskursen für Jugendleiter, Kindergottesdiensthelfer, Näh= und Kochkursen, Frauenarbeit, usw. Wahrscheinlich liegt der Gedanke der Zweckgemäßheit bereits im Begriff des „Lay Training" beschlossen.

Hierbei wird man dreierlei zu berücksichtigen haben:

1. Die Arbeit von Lay Training=Zentren stößt zunächst in ein Vakuum vor, das durch eine gewisse Gleichförmigkeit kirchlicher Aktivität in der Vergangenheit entstand, die sich auf Grund der Missionssituation auf Predigt und Unterricht beschränkte. Der Nachholbedarf zur Heranbildung von Mitarbeitern für eine differenziertere Arbeit der Kirchen, die den immer größer werdenden Aufgaben in der Gesellschaft begegnen müssen, erfordert nun die Ausbildung und Zurüstung qualifizierter Führungskräfte in den Kirchen. Weithin haben die Lay Training=Zentren diese Aufgabe zu übernehmen. Hierin liegt heute bereits ihre große Bedeutung für die jungen Kirchen, mit der sie als Laienstätten gleichrangig neben die theologischen Ausbildungsstätten treten.

2. Zugleich kommen dabei auf diese Zentren Aufgaben zu, die deren Mitarbeiter vor kaum zu bewältigende Probleme stellen. Die kirchlichen Lay Training=Zentren Afrikas haben teilweise Aktivitäten in ihre Arbeit zu integrieren, die in einer deutschen Landeskirche von verschiedenen kirchlichen Werken und Ausbildungszweigen getan wird. Dabei ist positiv zu vermerken, daß das beklagenswerte Nebeneinander kirchlicher Werke, wie es in Deutschland noch weithin anzutreffen ist, für diese Kirchen nicht existent ist. Aber auf der anderen Seite ist zu fragen, ob nicht Lay Training=Zentren mit den an sie herangetragenen Erwartungen überfordert werden und nur durch eine Entflechtung kirchlicher Laienarbeit größere Effektivität erzielt werden kann. Für viele der schon bestehenden Lay Training=Zentren wäre es schon jetzt hilfreich und auch der kirchlichen und gesellschaftlichen Situation angemessener, wenn sie sich in ihrer Laienarbeit stärker mit den Fragen des Christseins in der sich fast überstürzt entwickelnden gesellschaftlichen Situation Afrikas beschäftigen und hierin Menschen wegweisende Hilfe geben könnten, statt in erster Linie Ausbildungsarbeit für kirchliche Mitarbeiter zu treiben. Die Ausbildung von kirchlichen Mitarbeitern in Jugend=, Frauen= und Männerarbeit müßte also von der Arbeit der Lay Training=Zentren abgetrennt werden.

3. Ein weiterer Gesichtspunkt ist für die Arbeit dieser Zentren in Afrika kennzeichnend und bedarf der Erwähnung, um die heutige Situation des Lay Training in Afrika zu verstehen. In vielen jungen Staaten dieses Kontinents waren nicht nur einzelne Laien der Kirche, sondern selbst die Kirchen in dieser oder jener Form an der politischen Unabhängigkeitswerdung maßgeblich beteiligt. Immer wieder wird von staatlicher Seite lobend erwähnt, daß die Kirchen durch den Abbau der Abhängigkeit von überseeischen Missionsgesellschaften und Kirchen

Modelle der Selbständigwerdung geschaffen haben, wie sie inzwischen für alle Lebensbereiche dieser jungen Staaten verpflichtend geworden sind. Dieser Hintergrund und das Staat und Kirche gemeinsame Interesse an Selbständigkeit bestimmt zu einem großen Teil das manchmal eigentümlich anmutende Verhältnis von Staat und Kirche, wie man es in den jungen Ländern Afrikas vorfindet: Die Kirchen sind ein integraler Faktor in der Nationwerdung (nation building). Darin sehen sie auch weithin ihren Öffentlichkeitsauftrag beschränkt. Und in diesem Prozeß spielen die Lay Training-Zentren eine wichtige Rolle. Der politischen Unabhängigkeit hat die ökonomische zu folgen. So haben einige Lay Training-Zentren landwirtschaftliche und polytechnische Programme zur Ausbildung von Farmern und Technikern mit teilweise staatlicher Unterstützung in ihr Programm aufgenommen und sich damit aktiv in das staatliche Programm der Nationwerdung eingeschaltet. So anerkennenswert dieser Schritt ist, muß aber auch gefragt werden, ob sich — wie es weithin scheint — die Kirchen damit in ihrer Öffentlichkeitswirkung begnügen dürfen? Im Hintergrund dieses staatlichen Programms der Nationwerdung steht die Überzeugung, daß nur durch die Konzentration aller Kräfte in Staat und Gesellschaft und unter Ausschaltung eines diese Entwicklung retardierenden kritischen Bewußtseins das Ziel der Nationwerdung erreicht werden kann. Kann aber die Kirche die kritische Funktion, die Teil ihrer Öffentlichkeitsarbeit ist, außer acht lassen? So stand bereits am Beginn der Konferenz in Limuru des warnende Wort des Ministerpräsidenten Jomo Kenyatta an die Kirchen Kenias im Raum, das der Finanzminister Kenias, Mr. J. Gichuru, bei der Eröffnung den Teilnehmern sagte, daß der Kirche die freie Ausübung ihres Glaubens solange garantiert würde, als diese mit ihrer Arbeit kein Hindernis für die Ausübung der Regierungspolitik darstellt. Auch wenn man berücksichtigt, daß die jungen Kirchen Afrikas noch in einer vorkritischen Phase ihrer eigenen Existenz leben, daß sie Errungenes sichern wollen, statt neue Vorstöße zu wagen, muß gefragt werden, ob sie sich nicht ihrer öffentlichen Aufgabe in der Gesellschaft begeben, wenn sie auf die Verpflichtung zur Korrektur in Leben und Denken der Gesellschaft verzichten und sich dem politischen Programm ihres Landes unterordnen. Diese Frage muß vor allem an *die* Kirchen gestellt werden, die ihre unkritische Haltung gegenüber der gesellschaftlichen Situation ihres eigenen Landes mit einer desto bereitwilligeren Kritik an sogenannten kolonialistischen und imperialistischen Tendenzen in anderen Ländern Afrikas auszugleichen versuchen. Hier scheint für die Zukunft eine der wichtigsten Aufgaben der Lay Training-Zentren zu liegen, zu einer kritischen und d. h. auch selbstkritischen Bewußtseinsbildung in der afrikanischen Gesellschaft beizutragen. In dieser Hinsicht wird die Aufgabe dieser Zentren in Kirche und Gesellschaft neu überdacht werden müssen. Darüber wird in einem letzten Absatz mehr gesagt werden.

Lay Training, Kirche und Ökumene. Rückblick und Ausblick

Die Lay Training-Zentren in Afrika sind Gründungen der Kirchen. Sie sind nicht — wie beispielsweise die Ev. Akademien in Deutschland — aus einer kritischen Distanz zur institutionellen Kirche heraus entstanden. Diese Tatsache bestimmt auch heute das Verhältnis zwischen Kirche und Lay Training-Zentren. Nur in wenigen Fällen — etwa bei dem derzeit umfangreichsten Lay Training-Zentrum in Mindolo/Zambia — kann man von einer Art Eigenexistenz eines

Zentrums sprechen. In der Regel sind die meisten Einrichtungen dieser Art ausführende Organe kirchlicher Arbeit, wie wir oben sahen.

Zugleich steht die Arbeit eigentlich aller dieser Zentren auf ökumenischer Grundlage, auch die Arbeit derer, die ihren geistlichen Hintergrund in einer oder der anderen Kirche Afrikas sehen. Ein beträchtlicher Teil der bereits erwähnten 17 Zentren sind schon dadurch ökumenisch angelegt, daß sie ihre Entstehung der Zusammenarbeit verschiedener Kirchen verdanken. In einigen Fällen sind diese Zentren dem Nationalen Christenrat des betreffenden Landes angegliedert, oder vielfach haben Vertreter des Christenrates Sitz und Stimme im Vorstand (Kuratorium) eines Lay Training-Zentrums. Diese ökumenische Ausrichtung der Arbeit ist eine Notwendigkeit auf dem gesamten afrikanischen Kontinent, der in seiner konfessionellen Zerrissenheit ein getreues Spiegelbild der Vielfalt europäischer und nordamerikanischer Missionsarbeit ist.

Natürlich muß an dieser Stelle die Frage gestellt werden, ob im Programm des Lay Training Ökumene nicht einseitig als die Zusammenarbeit von Vertretern verschiedener Kirchen verstanden wird. So wichtig diese Aufgabe ist, würden die Lay Training-Zentren nur einer großkirchlichen Esoterik Vorschub leisten, wenn nicht neben die ökumenische Zusammenarbeit verschiedener Kirchen auch die weitere Dimension von Ökumene tritt, wie sie sich im Spannungsverhältnis von Kirche und Welt zeigt. Gerade die Auswanderung vieler geistig führender Afrikaner aus den Kirchen sollte ein Alarmsignal sein und dazu führen, daß Lay Training-Zentren mehr als bisher Gesprächsraum zwischen Kirche und Welt sind. Man geht wohl nicht fehl mit der Feststellung, daß in den jungen Kirchen Afrikas bereits jetzt ein ähnlicher Prozeß der Verbürgerlichung im Gange ist wie im Deutschland des 18. und 19. Jahrhunderts, der zum Verlust der geistigen Führungsschicht und später auch der Industriearbeiter führte. Für die schon bestehenden und noch zu gründenden Arbeitszweige des Lay Training müßte diese Entwicklung zur Herausforderung für eine gezielte Arbeit ähnlich der der Ev. Akademien und der Sozialarbeit der Kirchen in Europa und Amerika werden. Dabei dürften die Lay Training-Zentren im Prozeß der Etablierung der jungen Kirchen nicht die Notwendigkeit vergessen, dynamischer Faktor einer Kirche in der Welt und für die Welt zu sein und zu bleiben. Das ist schon deshalb besonders wichtig, weil die Kirchen Afrikas dazu neigen, den Vorgang der Säkularisierung im öffentlichen und privaten Leben einseitig als Abfallbewegung vom Christentum zu betrachten, weil sie in einem vorwiegend korporativen Verständnis von Kirche die sammelnde Bewegung zuungunsten der sendenden überbetonen. Die Lay Training-Zentren werden deshalb auch als geeignete Mittel angesehen, der Entwicklung der Säkularisierung Einhalt zu gebieten. In diesem Zusammenhang muß eingeräumt werden, daß eine gewisse Missionstheologie vergangener Zeiten diesen Kirchen oft kein anderes Bild des Verhältnisses von Kirche und Welt gegeben hat als das zwischen Weiß und Schwarz, Rettung und Verdammung. So wären gerade Lay Training-Zentren der Ort, wo die Herausforderungen der modernen Welt angenommen und neue Gesprächsituationen zwischen Kirche und Welt geschaffen werden könnten, wodurch Entfremdungen und Auseinandersetzungen schon im Ansatz begegnet werden könnte. Die Konferenz in Limuru gab keinen Anlaß, in dieser Hinsicht zu optimistisch zu sein, daß dieses Problem in seiner ganzen Breite erkannt wurde. Immerhin arbeiten einige der bestehenden Zentren wenigstens teilweise in diesem Sinne, so Chilema (Malawi),

Limuru (Kenia), Mindolo (Zambia) und die Christliche Akademie im Südlichen Afrika.

Infolge der vorherrschenden Konzeption von Lay Training als kirchlicher Ausbildungsarbeit ist es erklärlich, daß in den Programmen der einzelnen Zentren Problemtagungen fast gar keinen Platz haben. Die kursorische Arbeit mit kirchlichen und beruflichen Gruppen wird fast ausschließlich von kirchlichen und sozialpolitischen Themen bestimmt. Anthropologische und kulturelle Themen treten dagegen fast völlig zurück. Man wird diese Tendenz wiederum vom Bestreben des Afrikaners her verstehen müssen, angesichts der sozialen und politischen Aufbruchssituation möglichst schnell seine eigene Identität zu finden. Jedoch wird dieses Ziel erst dadurch erreicht werden können, daß in der Themenstellung der Lay Training-Zentren die Totalität des Menschenbildes gesehen wird. Das schließt auch die Aufarbeitung der Problematik ein, die sich für den Afrikaner aus seiner Vergangenheit ergeben. Aus verständlichen Gründen ist diese Vergangenheit für den modernen, emanzipierten Afrikaner tabu. Die Dimension der Gegenwart und vor allem die der Zukunft bestimmt vorerst die Arbeit der Lay Training-Zentren, wie es den Interessen der jungen Staaten entspricht. Aber erst im nüchternen Verstehen seiner eigenen Vergangenheit und der kritischen Sicht ihrer Werte wird es für den Afrikaner von heute und morgen möglich sein, sich selbst zu verstehen und gestaltend in seiner Zeit zu wirken. Auch hierbei könnten die Lay Training-Zentren entscheidend helfen durch eine breitere Themenstellung und durch eine Enttabuisierung der Vergangenheit.

Vorerst wird die Bewältigung der Vergangenheit noch einseitig gesehen in der möglichst schnellen Ablösung überseeischer Mitarbeiter durch das Programm einer Afrikanisierung in den jungen Staaten und Kirchen Afrikas. Hierbei gehen die anglophonen Länder offensichtlich zielstrebiger vor als die frankophonen Länder. Bei diesem Programm wird oft übersehen, daß echte Selbständigkeit keineswegs nur aus der Trennung, sondern gerade erst aus der Begegnung erwächst. Den weißen Mitarbeiter von Übersee deshalb ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Experten zu sehen, dessen man sich möglichst bald wieder entledigt, heißt ihn in materialistischer Weise als Medium zu gebrauchen und die Kräfte und Impulse, die aus gegenseitiger Begegnung erwachsen, zu unterschätzen. Die Kritik an einer ideologisch verstandenen Afrikanisierung kam auf der Konferenz von einem Afrikaner selber, der meinte, daß im Zeitalter einer wechselseitigen Abhängigkeit (interdependence) die Kirchen Afrikas eine „Theologie des Gebens" entwickeln müßten, um wieder zu lernen, fremde Hilfe in Partnerschaft vorurteilslos anzunehmen. Wie kirchliche Vertreter von Übersee den jungen Kirchen in ihrer Arbeit helfen würden, so müßten im vermehrten Umfang afrikanische Christen überseeischen Kirchen in der Ausrichtung ihres Dienstes behilflich sein, denn einseitiges Empfangen wäre eine dauernde Quelle von Minderwertigkeitsgefühlen.

Den Lay Training-Zentren in Afrika ist die eben beschriebene Problematik nicht fremd. Viele von ihnen verdanken ihre Entstehung überseeischen Missionaren oder anderen kirchlichen Mitarbeitern. Trotzdem ist keines dieser Zentren ein getreues Abbild einer Ev. Akademie in Deutschland oder eines Laienzentrums in Holland, England oder Amerika. Alle haben ihren eigenen Stil und ihre eigenen Formen gefunden, wie es die Situation ihres Landes und ihrer Kirche erfordert, obwohl sie Mitarbeiter von Übersee haben. Es wäre deshalb sicher eine

Verarmung, wenn die Lay Training=Zentren Afrikas in Zukunft ihren Charakter der Begegnungsstätten von Mitarbeitern verschiedener Rassen und Kulturen dadurch verlieren würden, daß nur noch afrikanische Pastoren und Laien diese Arbeit täten. Die Gefahr, daß überseeische Mitarbeiter eine zu bestimmende Rolle in der Arbeit der Lay Training=Zentren übernehmen oder sogar eine Art Kontrollfunktion ausüben könnten, scheint augenblicklich weniger groß zu sein als die isolationistische Tendenz, die hinter dem Programm einer absoluten Afrikanisierung steht.

Afrika ist ein Kontinent in Bewegung. Die Arbeit des Lay Training muß dieser Bewegung darin Rechnung tragen, daß sie selbst beweglich ist und bleibt. So erfreulich die ansteigende Zahl von Zentren in Afrika ist, muß daneben auch die Notwendigkeit eines mobilen Lay Training gesehen werden. Mr. Itty vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf sprach das aus, was einige Teilnehmer der Konferenz sicher als Kritik empfinden mußten, als er sagte: Die Errichtung eines Zentrums darf niemals am Anfang eines Programms von Lay Training in Afrika stehen, sondern erst am Ende jahrelanger Erfahrungen in einer beweglichen Arbeit in Dörfern und Landstädten. Die Weite Afrikas wird deshalb nicht nur die Arbeit in Lay Training=Zentren in der Nähe der Brennpunkte eines Landes notwendig machen, sondern immer auch die Arbeit eines beweglichen Lay Training in der Durchführung von Kursen, Seminaren und Tagungen in den entlegenen Ortschaften auch unter primitiven Bedingungen.

Willfried J. Blank

Vom 12. bis 22. August trat der in Uppsala neugewählte Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen zu seiner ersten Sitzung in Canterbury (England) zusammen (vgl. den *Brief an die Mitgliedskirchen* S. 569 ff.).

Zur Beseitigung des Rassismus im Leben von Kirche und Gesellschaft wurde ein „Fünfjahresprogramm zur Bekämpfung des Rassismus" beschlossen, dessen Finanzierung teils aus den Haushaltsreserven des ÖRK, teils durch Sonderbeiträge der Mitgliedskirchen erfolgen soll.

In besonderen Resolutionen wurde zur Lage in Rhodesien, Nahost, Nigeria und Kuba Stellung genommen. Zusätzlich verabschiedete der Zentralausschuß eine Resolution, in der die Sorge darüber zum Ausdruck kommt, „daß es nah und fern Gebiete gibt, in denen nationale Leidenschaften entbrannt sind und die Menschenrechte gefährdet oder verweigert werden".

In einer Erklärung über die Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche wurde u. a. die wachsende Zusammenarbeit auf nationaler und örtlicher Ebene begrüßt, da es wichtig sei, „daß alle Kirchen an allen Orten zu einer wirklichen Gemeinschaft finden und daß sie sich darüber im klaren sind, daß die Strukturen, die sie sich schaffen, auch auf weltweiter Ebene Konsequenzen nach sich ziehen werden".

Neu aufgenommen in den ÖRK wurden in Canterbury die von Prophet Simon Kimbangu (Kongo – Kinshasa) gegründete „Kirche Christi auf Erden", die evangelische Pfingstkirche „Brasilien für Christus", die polnische Mariavitenkirche, die protestantische Karo-Batak-Kirche in Nordsumatra (Indonesien) und die Brüdergemeinde (Moravian Church) in Jamaica; als „angeschlossene Kirchen" (mit weniger als 10 000 Mitgliedern) die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Argentinien und die Presbyterianische Kirche von Liberia. Die Mitgliederzahl des ÖRK beläuft sich nunmehr auf 227 volle Mitgliedskirchen und 13 „angeschlossene", d. h. auf insgesamt 240.

Dem auf Uppsala zurückgehenden Thema „Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter" war eine Studientagung gewidmet, die im September in Genf auf Einladung des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung unter Vorsitz von Rev. Theophilos M. Taylor (USA) 32 protestantische, orthodoxe und römisch-katholische Theologen und Laien zusammenführte. Mit den Ergebnissen der Tagung wird sich die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auf ihrer nächsten Sitzung im Jahre 1971 befassen.

Mit Vertretern von 43 Kirchen aus 23 Ländern war die Dritte Lateinamerikanische Evangelische Konferenz vom 13. bis 19. Juli in Buenos Aires die bisher repräsentativste Veranstaltung in der Geschichte des lateinamerikanischen Protestantismus.

Vom 1. bis 12. September tagte in Abidjan (Elfenbeinküste) die Zweite Vollversammlung der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz, an der über 200 Delegierte, Berater und Beobachter (darunter auch vier römische Katholiken) aus 72 Kirchen Afrikas teilnahmen. Unter dem Generalthema „Mit Christus arbeiten für das Afrika von heute" wurden die gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Situation des Kontinents, die „kulturelle Revolution" in Afrika und die eigenständige Erneuerung des afrikanischen Kirchenlebens erörtert. Die Mitgliederzahl der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz erhöhte sich durch 6 Neuaufnahmen auf 93, davon 78 Kir-

chen, 11 Christenräte und 4 „angeschlossene Organisationen".

Nach dreizehnjährigen Verhandlungen zwischen Anglikanern und Methodisten in Großbritannien ist der lebhaft umstrittene und mehrmals abgeänderte Unionsplan jetzt am Widerstand der Anglikaner vorläufig gescheitert.

Fragen der Friedenspolitik, der staatlichen und kirchlichen Verantwortung gegenüber den Entwicklungsländern sowie der jüngsten ökumenischen Entwicklung standen im Mittelpunkt von Gesprächen, die der Generalsekretär des ÖRK, Dr. Eugene C. Blake, am 10./11. Juli in Bonn mit namhaften Vertretern von Staat und Kirche führte.

Eine Delegation evangelischer Theologen aus dem Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland hat unter Leitung von Präsident D. Wischmann im September die sog. „Arnoldshainer Gespräche" mit der Russischen Orthodoxen Kirche fortgesetzt. Die Zusammenkunft fand diesmal in Leningrad statt und hatte den Themenkreis „Taufe und neues Leben" zum Gegenstand.

Von Personen

Zum Nachfolger der im Juli zurückgetretenen Direktorin der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst, Mrs. Browne-Mayers, berief der Zentralausschuß in Canterbury den neuseeländischen presbyterianischen Pfarrer Alan A. Brash unter gleichzeitiger Ernennung zum Beigeordneten Generalsekretär des ÖRK.

Der argentinische Rechtsanwalt Leopoldo Juan Niilus, der seit dem 1. Juli als Direktor der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten in Genf tätig ist, wurde vom Zentralausschuß zum Beigeordneten Generalsekretär des ÖRK gewählt.

Bis zur nächsten Kommissionssitzung wählte der Zentralausschuß Prof. Dr. John Meyendorff (USA) zum Nachfolger des aus Gesundheitsrücksichten zurückgetretenen Vorsitzenden der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Bischof D. Hans Heinrich Harms.

Pfarrer Konrad Raiser wird in Kürze Pfarrer Reinhard Groscurth als Sekretär im Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung ablösen. Pfarrer Groscurth tritt die Nachfolge von Oberkonsistorialrat Dr. Ferdinand Schlingensiepen als ökumenischer Referent in der Kirchenkanzlei der EKU an.

Prof. Dr. Nikos A. Nissiotis, Direktor des Ökumenischen Instituts in Bossey, ist als ordentlicher Professor für Religionsphilosophie an die Theologische Fakultät der Universität Athen berufen worden, wird jedoch seine Lehrtätigkeit wie bisher von Genf aus wahrnehmen.

Die Heilsarmee wählte den Schweden Erik Wickberg zu ihrem neuen General.

Zum Nachfolger des im vergangenen Jahre abberufenen Exarchen des Ökumenischen Patriarchen für die Bundesrepublik, Holland und Dänemark, Metropolit Polyefktos (Finfinis) wurde vom Ökumenischen Patriarchat Konstantinopel Metropolit Jakovos (Tsanavaris) ernannt.

Der Mitbegründer des Weltbundes für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen und des Internationalen Versöhnungsbundes, Prof. D. Friedrich Sieg-

mund-Schultze, seit 1959 Leiter des Ökumenischen Archivs in Soest, starb am 11. Juli im Alter von 84 Jahren.

Professor Dr. Leonhard Hodgson, von 1933–52 theologischer Sekretär der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, starb in Oxford im Alter von 79 Jahren.

Der älteste noch lebende Vorkämpfer der ökumenischen Bewegung, Prof. Hamilcar Alivisatos (Athen), starb am 14. August im Alter von 82 Jahren.

Zeitschriftenschau

Klaus-Martin Beckmann, „Die Rassen-Konsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen in London vom 19. bis 24. Mai 1969 (Bericht)", Zeitschrift für Evangelische Ethik, Heft 5, September 1969, S. 305–309.

„Der Rassismus ist ein Weltproblem, das ganz oben in der Liste der Dringlichkeit unmittelbarer Lösungen steht", meint Beckmann im Vorspann seines Berichtes über die Rassenkonsultation des Ökumenischen Rates. Hier werde das Christentum auf die Probe gestellt.

Die drei Hauptthemen – und damit die drei Arbeitsgruppen – der Konferenz fragten 1. nach den Grundlagen des Rassismus in theologischer, anthropologischer und soziologischer Sicht; 2. nach Tatsachen und Konsequenzen des (weißen) Rassismus und 3. nach Methoden zur Bekämpfung des Rassismus. Ausführlich werden die Black-Power-Resolution und die Antwort der Konferenz darauf referiert. Ebenso werden einige Ergebnisse der drei Arbeitsgruppen vorgestellt. Die Texte der Konsultation erscheinen im Verlagsbüro des ÖRK unter dem Titel „Report of the Consultation on Racism".

Bernd Jaspert, „Unitas Christianorum. Das Einheitsverständnis der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen", Erbe und Auftrag, Heft 3 und Heft 4 1969, S. 213 bis 224 und S. 300 bis 311.

In diesem Aufsatz zeigt Jaspert ein paar wichtige Aspekte auf im Verhältnis zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK.

Teil I des Artikels beschreibt den Eintritt der römisch-katholischen Kirche in den ökumenischen Dialog und in die Kooperation mit dem ÖRK. Im Teil II analysiert Jaspert das Einheitsverständnis der römisch-katholischen Kirche vor allem an Hand des Ökumenismus-Dekretes. Das dort geäußerte Einheitsverständnis gehe von den Voraussetzungen aus, daß 1. die Uneinigkeit der „christlichen Gemeinschaften" dem Willen Christi widerspreche und daß 2. die Einheit bereits bestanden habe und „somit innerhalb der Geschichte neu zu erhoffen ist". Überdies bestehe ein enger Zusammenhang zwischen „Einheitsverständnis" und „Amtsverständnis", wobei das Ökumenismus-Dekret jedoch klar ein „christozentrisches Einheitsverständnis" propagiere, ergänzt durch ein „pneumatologisches und theologisches". Das Dekret mache aber auch deutlich, wie schwer es die römisch-katholische Kirche habe, „in den anderen Kirchen nicht nur *ekklesiale Elemente* zu sehen, sondern diese in der Tat als *Kirche* anzuerkennen" (Hervorhebungen original). Denn nach Meinung der römisch-katholischen Kirche sei „die Einheit durch Christus unverlierbar in der katholischen Kirche begründet", wo sie allerdings durch Selbsterneuerung in rechter Weise sichtbar gemacht werden müsse.

Das Einheitsverständnis des ÖRK wird in Teil III unter besonderer Berücksichtigung der Sektionsergebnisse von Neu-Delhi und Uppsala entfaltet, wobei Jaspert die Texte selbst ausführlich zu Wort kommen läßt. In Uppsala liegt seiner Meinung nach der Ton auf dem Wirken des Heiligen Geistes. Der Vielfalt werde ein legitimer Platz zugestanden ebenso wie der wichtigen Frage nach der Einheit der Menschheit.

Den Schluß bilden – gleichsam als zusammenfassende Wertung – Bonhoeffer-Zitate aus seinem Bericht über die USA-Reise im Juni/Juli 1939.

Klaus Rehbein, „Zur ökumenischen Geschichtsschreibung", Junge Kirche, Heft 9, September 1969, S. 501–511.

Rehbein macht mit diesem Aufsatz Anmerkungen zur Problematik ökumenischer Geschichtsschreibung. Er vergleicht dabei unterschiedliche Aussagen von Stephen Neill und F. Siegmund-Schultze über die gleichen Männer und Ereignisse. Die Konfrontation – im Grunde eine Rezension zweier Bücher – endet zugunsten des inzwischen verstorbenen Soester Ökumenikers und Chronisten.

Wilhelm Kahle, „Fragen der Einheit im Bunde der Evangeliumschristen/Baptisten in der Sowjetunion", Kyrios, Heft 3/4, 1968, S. 164–179.

Bei der Frage nach Spaltungen im Bund der Evangeliumschristen/Baptisten in der Sowjetunion sei nach Kahles Meinung bisher die Tatsache übersehen worden, daß es sich hier um eine Union „zwar verwandter, aber doch in manchen Zügen unterschiedlicher Einzelgemeinden" handelt, eine Union, der sich in erstaunlich kurzer Zeit eine Vielfalt von Gemeindegruppen angeschlossen hat.

Hauptthema dieses Bundes sei darum schon seit Jahren das der „Einheit in dieser Zeit". Kahle beleuchtet die Hintergründe der gegenwärtigen Lage durch Verweise auf den Zusammenschluß von 1944 und die geschichtlichen Voraussetzungen der dabei beteiligten Gruppen. Kernfragen der Meinungsverschiedenheiten scheinen die unterschiedlichen Auffassungen über Wege und Möglichkeiten der Einzelgemeinden zu sein.

Auf seiten der Pfingstler habe ohnehin von Anfang an nur etwa ein Drittel der Gemeinden zum Bunde gehört. Mit ihnen und den Mennoniten, die sich ebenfalls dem Bund angeschlossen haben, hat es eine Reihe von Verhandlungen gegeben, über die Kahle sehr viel Wissenswertes berichtet.

John Georges Huber, „Theses on Ecumenical Truth and Heresy", Concordia Theological Monthly, Nr. 5, Mai 1969, S. 294–299.

Laut Überschrift handelt es sich hier um (beinahe) 95 Thesen, die am Vorabend zur Gebetswoche für die Einheit der Christen an die (imaginäre) Tür der Lutherischen Kirche/Missouri-Synode geheftet wurden. Dies ist die engagierte Meinungsäußerung eines Lutheraners, der die Kirche Christi (und ihre Einheit!) liebt und der sich absetzt von ekklesiastischen Extremisten, vor allem zur Rechten. Solche Stimmen, die sich im Süden nicht nur unter Lutheranern mehren, klingen für die ökumenische Bewegung recht verheißungsvoll.

Heft 7 (Juli 1969) der Monatsschrift Evangelische Theologie ist Josef L. Hromádka zu seinem 80. Geburtstag gewidmet. Einer Würdigung des Wirkens des bedeutenden Theologen und Ökumenikers durch H. Gollwitzer und E. Wolf folgen Aufsätze, die entweder aus Anlaß des Geburtstages verfaßt wurden (so Roger Garaudy, „Dialog und Konterrevolution" und Josef Smolik, „Die ‚Geschichtsphilosophie', K. Barth und J. L. Hromádka") oder die

doch aufs engste mit den Fragen verbunden sind, die Hromádka stets umgetrieben haben (so Jan M. Lochman, „Die Kirche und die Humanisierung der Gesellschaft"; Georges Casalis, „Das Vater Unser und die Weltlage"; M. M. Thomas, „Das Evangelium und der Aufbruch des modernen Asiens"; Ilena Marculesco, „Glaube und Überzeugung"). Mit diesen Aufsätzen werden zugleich brennnende ökumenische Fragen aufgenommen, vertieft und an manchen Stellen auch weitergeführt.

Die International Review of Mission, Nr. 230, April 1969 (zum erstenmal ohne das gewohnte Plural „s", zum Zeichen dafür, daß nun bereits im Titel das Programm einer „Mission in Six Continents" erscheinen soll) veröffentlicht den Teil I des Berichtes von Sektion II in Uppsala und bringt neben der Einführung von John V. Taylor eine Reihe von Anmerkungen zum ganzen Bericht oder zu Einzelaspekten (z. B. dem der „industrial mission").

Die Nummer 1 (Januar–März) 1969 der Zeitschrift Istina veröffentlicht unter der Überschrift „Problèmes de l'œcuménisme" Vorträge und Berichte der Kommission für „Katholizität und Apostolizität", die von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe Rom-Genf vor zwei Jahren eingesetzt worden war. Die Arbeiten stammen (in der Reihe ihres Abdrucks) von Schnackenburg, Kelly, Lanne, Zizioulas, Bosc, Ganoczy, Witte und Pannenberg.

Eine der führenden theologischen Zeitschriften des Südlichen Baptistenkonvents der USA Review and Expositor hat ihre Sommer-Nummer (3/1969) ausschließlich der Diskussion um die baptistische Einstellung zur ökumenischen Bewegung zur Verfügung gestellt. Herbert C. Jackson gibt einen Überblick über die Geschichte der ökumenischen Bewegung bis 1960. Eine Bestandsaufnahme „Baptists and the Ecumenical Movement", die vor allem auf die europäischen, aber auch auf die amerikanischen Verhältnisse eingeht, wird von Otmar Schulz beigesteuert. Daß es auch so etwas wie „Inter-Baptist Ecumenism" gibt, zeigt James D. Mosteller auf. Über „Southern Baptists and Ecumenism" schreiben E. Glenn Hinson und Wayne Dehoney. Die beiden letztgenannten Artikel zeigen die deutliche Öffnung des Südlichen Baptistenkonvents zum ökumenischen Dialog und machen überaus konkrete Vorschläge zur Verbesserung der Zusammenarbeit mit anderen Denominationen.

Mit einer Einführung von Willem Adolf Visser 't Hooft ist jetzt der Jahresbericht der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (KKIA) in englischer Sprache erschienen. Hier wird Rechenschaft gelegt über die Ziele der Kommission, ihre Mitglieder, ihren Aufbau, die Kontakte mit anderen internationalen Organisationen. Interessant ist vor allem der Bericht über die Hauptprojekte der KKIA und über ihre Stellungnahmen zur Abrüstung, zu Vietnam, dem Nahen Osten, zu Nigerien, der CSSR, zu Fragen der Menschenrechte und der Religionsfreiheit, der Selbstverwaltung, der weltweiten wirtschaftlichen Gerechtigkeit u. a. m.

Schwierigkeiten und Möglichkeiten der KKIA werden in diesem über 90 Seiten starken Bericht deutlich ablesbar.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

José Miguez Bonino, „Christian Unity in Search of Locality", Journal of Ecumenical Studies, Nr. 2, 1969, S. 185–199.

Johannes Grünewald, „Kirchliche Gemeinschaft. Ein Beitrag zur Theologie

des römischen Ökumenismus", Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 4, Juli/August 1969, S. 65–70.

John A. Mackay, „Ecumenicalism: Threat to Christian Unity?", Christianity Today, Nr. 24, 12. September 1969, S. 11–12.

Gottfried Maron, „Das zweite Vatikanische Konzil. Ereignisse und Ergebnisse. Ein Literaturüberblick", Theologische Literaturzeitung, Nr. 3, März 1969, S. 172–186.

Liselotte Nold, „Konsequenzen von Uppsala", Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Nr. 15, 1. Augustausgabe 1969, S. 281–284.

Otmar Schulz, „Die ökumenische Situation in Deutschland und im Ökumenischen Rat der Kirchen ein Jahr nach Uppsala", Semesterzeitschrift, Nr. 18, September 1969, S. 5–8.

John B. Sheerin, „Roman Catholics and Southern Baptists", The Ecumenist, Nr. 4, Mai–Juni 1969, S. 49–51.

Neue Bücher

ÖKUMENISCHE THEOLOGIE

Hendrik Berkhof, Theologie des Heiligen Geistes. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1968. 144 Seiten. Kart. DM 10,80.

Mit diesem Buch hat der bekannte holländische Theologe ein Stück dessen praktiziert, was in den letzten Jahren häufig als Konzeption einer „ökumenischen Theologie" postuliert worden ist: Er hat sein Thema nicht nur auf der Grundlage des biblischen Zeugnisses und im Zusammenhang der Geschichte theologischer Reflexion über die Pneumatologie entwickelt. Vielmehr wird die Erarbeitung des eigenen Standpunktes aus der kritisch abgrenzenden wie positiv aufnehmenden Konfrontation mit den verschiedenen christlichen Traditionen (bis hin zur Pfingstbewegung) und auch mit den unterschiedlichen Formen und Zielsetzungen angelsächsischen und kontinentaleuropäischen theologischen Denkens gewonnen. Dies geschieht in einer eindrucksvollen und vorbildhaften Weise, ohne daß der Verfasser dabei seine reformierte Herkunft verleugnet. Gewiß, diese „via media" zwischen den Einseitigkeiten, Verengungen und den bleibenden Einsichten der verschiedenen Epochen und konfessionellen Ausprägungen entbehrt an einigen Stellen der Faszination und Originalität mancher weniger „ökumenisch ausbalancierter" Werke. Dennoch bietet dieser Entwurf, der sich zudem nicht nur an Fachtheologen wendet, genügend Aspekte einer Theologie des Heiligen Geistes, die als Anregung und Bereicherung unseres Nachdenkens über dieses vernachlässigte Thema der Theologie dienen können und sollten.

Dies gilt vornehmlich für die durchlaufende Grundkonzeption, für die der Begriff „Bewegung" kennzeichnend ist. Im Mittelpunkt steht das Verständnis des Heiligen Geistes als der wirkenden Gegenwart des erhöhten Christus, durch die sich die Bewegung des stellvertretenden Einen, der die neue Menschheit verkörpert, hin zu den Vielen vollzieht. Diese Bewegung wird aufgenommen in der Sendung durch den Geist, deren vorläufiges Ergebnis wie auch Instrument die Kirche ist, denn letztlich ist diese Bewegung auf die ganze Welt gerichtet. Sie geschieht zugleich in der als Einheit verstandenen Rechtfertigung und Heiligung des einzelnen. Doch diese Be-

wegung ist noch umfassender. Sie hat bereits in der Schöpfung und in der Führung und Erwartung des Volkes Israel eingesetzt, und heute wirkt der Heilige Geist als befreiende und umformende Kraft in den gegenwärtigen Aufbrüchen, Entwicklungen und Bemühungen, die auf eine Humanisierung unserer Welt zielen. Schließlich vollzieht sich im (Christus) repräsentierenden und (die Menschen zur neuen Menschheit) inkorporierenden Werk des Geistes bereits der Anfang jener Zusammenfassung aller Dinge, die wir erwarten. Im abschließenden Kapitel über die Trinitätstheologie, in deren Rahmen der Heilige Geist in der Dogmatik vor allem behandelt wurde, finden sich noch einmal weiterführende und hochinteressante Ausführungen dieses wichtigen und lesenswerten Buches. Unter Absetzung von den bisherigen trinitarischen Interpretationsversuchen suchen wir die Trinität als Einheit des Seins Gottes in der Verschiedenheit der „Seinsweisen", als die eine große Bewegung der Kondeszendenz Gottes in die Welt, ja als Geschichte in Gott selbst verstanden und mit den früher gemachten Aussagen über den Heiligen Geist verbunden.

Günther Gaßmann

Gregory Baum, Glaubwürdigkeit. Zum Selbstverständnis der Kirche. (Ökumenische Forschungen, herausgegeben von Hans Küng und Joseph Ratzinger. Ergänzende Abteilung: Kleine Ökumenische Schriften, Band 2.) Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1969. 280 Seiten. Kart. laminiert DM 14,80.

Der bekannte, 1923 in Berlin geborene nordamerikanische Theologe versucht in diesem Buch, das Selbstverständnis der konziliaren und nachkonziliaren römisch-katholischen Kirche zu entfalten. Gegenüber dem Vorwurf des berühmten englischen Theologen *Charles Davis*, der im Dezember 1966 die katholische Kirche verließ u. a. mit der Begründung, die institutionelle Kirche sei unglaubwürdig geworden und sie sei nicht mehr das Zeichen der Anwesenheit, sondern der Abwesenheit Jesu, möchte Baum die Glaubwürdigkeit der Kirche neu befragen. In seinen Ausführungen bleibt der Verfasser jedoch nicht allein bei dem Befragen stehen, sondern er sucht vielmehr positiv die Glaubwürdigkeit dieser Kirche aufzuzeigen. In den fünf Kapiteln seines Buches behandelt er die Fragestellungen nach der Kirche auf dem Konzil, das Geheimnis von Sünde und Erlösung, das Verhältnis der einen Kirche zu den vielen Kirchen, das Problem Heiliger Geist und kranke Gesellschaft, die Apologetik von gestern, die Glaubwürdigkeit der Kirche von heute besonders innerhalb der vielfältigen Spannungssituationen von Einheit und Pluriformität, von Vergangenheit und Gegenwart sowie das Problem der Kirche von morgen. Besondere Beachtung verdienen seine Ausführungen über die „offene Kirche" (S. 30–41), seine „Analyse der Mißstände innerhalb der Kirche" (S. 72–83), seine Erörterungen über „krankhaftes Gesellschaftsverhalten im NT" und über die „pathologischen Verhaltensformen in der Kirche" (S. 82–109) sowie das Kapitel über „Spannung zwischen Vergangenheit und Gegenwart" hinsichtlich Lehre und Leben der Kirche (S. 179–225). Hinter manche Darlegungen von Gregory Baum möchte man aber gerne zumindest ein Fragezeichen setzen. Kann man denn wirklich sagen, daß es wohl kaum je zuvor in der Geschichte so gut mit der katholischen Kirche gestanden hat wie heute (S. 101)? Gemessen an vielen Positionen der Vergangenheit mag diese Aussage ihre Richtigkeit haben. Aber kann derjenige, der wie G. Baum eine Vorstellung davon hat, wie eine Kirche aussehen könnte, überhaupt so reden? Ein weiteres. Warum muß so abfällig über den Modernismus geurteilt werden? Kann man denn so sicher sagen, daß sich einige Theologen dieser Richtung, „von der ursprünglichen Gabe, wie sie in der Heiligen Schrift *ganz klar*

dargestellt ist, entfernt haben" (S. 184)? Da der Verfasser weder Namen noch eine exakte Begründung liefert, ist eine Auseinandersetzung kaum möglich. Und noch ein Letztes. Baum sieht das neue soziologische Modell der Kirche in einer nach außen gerichteten Bewegung, die durch ihre Mission, ihren Auftrag bestimmt wird (S. 246–268). Baum entwickelt dieses Modell der Kirche der Zukunft im Gegensatz zu jenen Kräften innerhalb der Kirche, die sich – abgekürzt gesagt – um stärkere Demokratisierung der Kirche bemühen. Hier müßte zunächst natürlich diskutiert werden, ob hier überhaupt ein neues soziologisches Modell vorgestellt wird. Indem Baum aber jene Kräfte, die innerkirchliche Strukturreformen erreichen wollen, einseitig negativ darstellt und bewertet, um sie – vornehm und konziliant – abzulehnen (S. 246–250), übersieht er offensichtlich, daß selbst die schönste „Bewegung nach außen" aus Menschen besteht, die auch einmal „unter sich" zusammenkommen, sich beratschlagen, einen Konsens usw. finden wollen; allein dies schon würde – auf die ganze Kirche übertragen – erhebliche Rückwirkungen auf die Strukturen der gegenwärtigen kirchlichen Meinungsbildung und sogar auf die Verfassung haben. Baums Kritik an den von ihm nur einseitig gezeichneten, im einzelnen natürlich noch längst nicht ausgereift durchdachten vielfältigen Demokratisierungsbemühungen innerhalb der Kirche bleibt unverständlich. Mehr oder weniger im Dunklen verbleiben auch Baums Ausführungen über den neuen Menschentyp in der Kirche, den sogenannten „dritten Mann" zwischen „Konservativen" und „Progressiven" (S. 256–261). Wenn jeder Katholik heute „mehr oder weniger ein ‚dritter Mann'" ist (S. 261), dann ist zu fragen, wozu diese Konstruktion dann benötigt wird? Ist sie nicht überflüssig, wenn jene „Fronten" nicht wirklich existieren? Da sie aber kaum negiert werden können, dürfte Baums – von François Roustand übernommener – „dritter Mann" mehr zur Vernebelung als zur Klärung des innerkirchlichen Gesprächs beitragen.

Die Auseinandersetzung mit Charles Davis, die Baum in diesem Buch versucht, leidet im Ganzen darunter, daß er zu viel mit – ansonsten nicht hoch genug einzuschätzenden – subjektiven Überzeugungen, weniger dagegen mit Argumenten operiert. Baums ehrliche Überzeugungen sind jedoch ausgesprochen diskussionswürdig und verdienen auch in ökumenischen Kreisen freundlichste Aufnahme. Diese verdient aber ebenso die kurze und prägnante Situationsanalyse der innerkirchlichen Lage, die *Hans Küng* in seinem Geleitwort diesem Buch vorausschickt (S. 5–14).

Johannes Brosseder

Théobald Süss, La Communion au Corps du Christ. Etudes sur les problèmes de la sainte cène et des paroles d'institution. Delachaux et Niéstlé, Neuchâtel 1968. 319 Seiten. Broschiert.

Diese Untersuchung des lutherischen Dogmatikers an der Pariser Protestantischen Fakultät ist eine sehr eingehende und umfassende Arbeit über die kontrovers-theologische Auseinandersetzung zwischen Lutheranern und Reformierten über das Abendmahl. Der Verfasser meint, es sei sinnvoll, von den Gegensätzen der Reformationszeit auszugehen. Er versucht dann durch eine Neuinterpretation der Abendmahlsworte im Sinne einer „exhibition substitutive", die Wahrheit beider Theologien aufzunehmen und so zur Verständigung beizutragen. Ob ihm dies wirklich gelingt, müßten die neutestamentlichen und kontrovers-theologischen Fachleute entscheiden. Den Rezensenten hat bei allem Respekt vor der breiten Gelehrsamkeit dieser Versuch nicht recht überzeugt.

Friedrich Epting

Jan Willebrands, Oecuménisme et problèmes actuels. 208 Seiten. Brosch. F 19,50.

Jean Bosc, Situation de l'oecuménisme en perspective réformée. 112 Seiten. Brosch. F 13,50.

(Bibliothèque oecuménique, Band 1 und 3) les éditions du cerf, Paris 1969.

Die beiden Bände sind in einer neuen Reihe des katholischen Verlages erschienen, die sich „Bibliotheque Oecumenique" nennt. Der Einleitungsband des jetzigen Kardinals bringt eine Reihe von Aufsätzen, die wohl auf Vorträge zurückgehen. Sie beschäftigen sich mit recht verschiedenen Themen des ökumenischen Gesprächs. Es wird ebenso über die Stellung der eigenen Kirche in der ökumenischen Bewegung reflektiert wie über das Verhältnis zur Orthodoxie und zur Reformation; es wird ebenso die hermeneutische Frage angesprochen wie etwa die Friedensfrage. Das eigentliche Anliegen kommt wohl besonders gut in den beiden Aufsätzen zum Tragen „La theologie dans la cité de l'homme" und „Témoignage commun et prosélytisme". Manche fürchten, daß die ökumenische Bewegung die Kirchen von ihren Aufgaben gegenüber der Welt und den Menschen wegführt; für W. sind es im Gegenteil die Nöte der Welt, die sozialen Krisen, die Notwendigkeit des Friedens, die Herausforderung der modernen Wissenschaft, die die Kirchen zwingen, sich zu verbinden, um gemeinsam den großen Problemen unserer Zeit zu begegnen, gemeinsam Zeugnis abzulegen. Dazu ein Zitat: „In der Welt von heute ist das gemeinsame Zeugnis eine Notwendigkeit und eine dringende Forderung. Dieses Zeugnis verlangt eine ganz bestimmte Art des Verhältnisses der christlichen Konfessionen zueinander und die leidenschaftliche Ablehnung einer Ausrichtung des christlichen Zeugnisses, die mißverstanden werden kann oder heute fehl am Platze ist." Es geht um eine neue „Ethik des christlichen Zeugnisses". Wer diesen herausragenden Gesprächspartner der ökumenischen Bewegung auf katholischer Seite bis jetzt nicht gekannt hat, kann ihn in diesem Band in der ganzen Weite seines theologischen Interesses und in der Leidenschaft seiner ökumenischen Verantwortung kennenlernen.

Der Band des reformierten Systematikers an der Pariser Fakultät Bosc gibt Vorlesungen wieder, die der Verfasser am katholischen „Institut für Ökumenische Studien" gehalten hat. Dementsprechend bringen die ersten zwei Kapitel eine ziemlich allgemein gehaltene Einführung in die reformierte Tradition und in das Verhältnis der reformierten Kirchen zur ökumenischen Bewegung, bei dem vor allem auf Barth zurückgegriffen wird. Die Kapitel 3 und 4 bringen die für das ökumenische Gespräch wichtigen Gedanken. Hier werden die Fragen der katholischen Theologen an die protestantische Tradition auf- und ernst genommen, aber ebenso wird die katholische Kirche sehr radikal gefragt nach ihrer Lehre vom Amt und von der Kirche und nach ihrem Verhältnis zur Schrift. Der Herausgeber Guillou O.P. sagt wohl mit Recht, daß der Ökumenismus in diesem Buch einen fast zu ernsten Charakter habe oder mindestens zu stark auf das theologische Denken sich beschränke. Aber er meint, gerade diese Nüchternheit, die weiß, daß die entscheidenden Grundfragen der ökumenischen Bewegung theologischer Natur sind, sei verheißungsvoll. Die Vorlesungen Boscs sind für ihn ein Zeichen des veränderten Klimas: „Eine loyale und brüderliche Begegnung in der Wahrheit der Liebe."

Friedrich Epting

Wolfgang Lehmann, Kirche im Schmelzprozeß. Berichte über zehn „Frankfurter Gespräche". Theol. Verlag Rolf Brockhaus, Wuppertal 1969. 151 Seiten. Paperback DM 8,80.

Der Offenbacher Pfarrer W. Lehmann legt mit diesem Buch einen Rechenschaftsbericht vor über die kirchlichen Konferenzen,

die seit 1964 in Frankfurt/M. stattgefunden haben und wesentlich seiner Initiative zu danken sind. Vier der geistigen Väter dieser „Frankfurter Gespräche" sind nicht mehr unter uns: Hans Schomerus, Hans Asmussen, Karl Bernhard Ritter und Pfarrer Risch. Zunächst waren es einzelne, die zusammenkamen. Im Laufe der fünf Jahre hat sich ein Gesprächsforum gebildet zwischen hochkirchlichen, pietistischen, bewußt lutherischen und katholischen Gesprächspartnern und Gruppen.

In seiner Darstellung zur Lage der Kirche geht der Herausgeber davon aus, daß das im Kirchenkampf gewonnene „Silber" nicht genügend zur „Münze" geprägt wurde. Darum stehen wir heute neu vor den ungelösten Grundfragen und befinden uns mitten in einem verwirrenden Pluralismus von Anschauungen. In den Frankfurter Gesprächen haben sich die Teilnehmer – gewißermaßen stellvertretend für viele glaubende evangelische Christen – um grundlegende Lehrinhalte bemüht. Zuerst muß es der Ev. Kirche um das Heil des Menschen gehen. Bibel und Bekenntnis, Ordination und Lehrverpflichtung, Heiliger Geist und Kirche, Kirche und Welt, Glaube an die Auferstehung der Toten – das sind die großen Themen, in denen wir Klarheit brauchen, wenn die Kirche nicht zur „Hochstaplerin" werden soll.

Der Gesprächskreis, der sich auch künftig im Frankfurter Dominikanerkloster treffen will, bildet keine feste Organisation, sondern setzt sich aus deutlich unterschiedlichen Theologen und einigen Laien zusammen. Aber er ist zusammengehalten durch die gemeinsame Sorge und Verantwortung für den Weg der Kirche.

Selbstverständlich bleiben genug Fragen offen. Gleichwohl sollten wir dankbar sein, daß die Stimme, die hier laut wird, nun für die kirchliche Öffentlichkeit deutlicher vernehmbar ist. Es ist gut, wenn in der Kirche aus freien Stücken Christen sich zusammenfinden, um auf die Mitte ihres Auftrages hinzuweisen.

Reinhard Mumm

PATRISTISCHE STUDIEN

Kleronomia / Das Erbe. Halbjahreszeitschrift, herausgegeben vom Institut für Patristische Studien des Ökumenischen Patriarchats (Konstantinopel), Prof. P. Christou, Thessaloniki, Moni Vlatadon, 1969. I 216 S., II 214 Seiten. Griechische, deutschsprachige Artikel und Resumees in westeuropäischen Sprachen. Broschiert.

Die Chronik am Schluß des ersten Halbjahresbandes berichtet über die Gründung des Patristischen Instituts im Januar 1968 mit dem Segen des Patriarchen Athenagoras und unter Mithilfe von Bischof D. Kunst und Professor Dr. W. Schneemelcher, beide Bonn. Die Einleitung der Zeitschrift bildet ein Grundsatzartikel des katholischen Theologen J. Ratzinger/Tübingen, der die „wichtigsten formalen Gesichtspunkte" aufzeigt, „auf denen die bleibende Bedeutung der Väter für jede Theologie beruht." Die inhaltliche Konkretisierung durch Analyse der Struktur des patristischen Denkens bleibt das eigentliche Forschungsobjekt des jungen Instituts als eine Hoffnung für die Zukunft der gesamten Kirche. Sechs Spezialartikel behandeln u. a. die Christologie der Apologeten (Prof. S. Aguridis, Thessaloniki), das Werk des Meliton von Sardes über Ostern (Prof. P. Christou, Thessaloniki), die Trinitätslehre Gregors von Nazianz (St. Harkianakis, Abt des Klosters Vlatadon, Thessaloniki). Ein Viertel des Heftes füllen Rezensionen meist patristischer Arbeiten aller drei Konfessionen. Eine Chronik des Patriarchats Konstantinopel und der „theologischen Bewegung Griechenlands" ist beigefügt.

Das zweite Halbjahresheft bringt an erster Stelle den von Prof. W. Schneemelcher als Mitglied des Ausschusses der EKD für das theologische Gespräch mit dem Ökumenischen Patriarchat Konstantinopel in Istanbul im März 1969 gehaltenen Vortrag „Die patristische Tradition in orthodoxer und evangelischer Sicht" und weitere Beiträge zu Einzelproblemen der frühen griechischen Väter sowie des Hesychasmus. Die Bibliographie sowie die Chronikbeiträge werden fortgesetzt.

Hildegard Schaeder

KIRCHE UND GESELLSCHAFT

Paul Neuenzeit (Hrsg..), Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft. Beiträge zu einer notwendigen Diskussion. Kösel-Verlag, München 1969. 408 Seiten. Leinen DM 32,–, Paperback DM 19,80.

Der Würzburger Ordinarius für katholische Religonspädagogik, Paul Neuenzeit, hat 24 Diskussionsbeiträge zu einem Symposium über die Aufgabe der Theologie zusammengestellt. Katholische und evangelische Autoren von Rang versuchen in diesem Sammelband, dem neben der Kirchenreform zur Zeit brennendsten Problem in der Kirche, nämlich der Ausbildung, neue Impulse zur Lösung zuzuführen. Neben liberalen kommen auch Vertreter einer konservativeren Einstellung zu Wort. Insofern handelt es sich hier um das erste größere publizistische Unternehmen dieser Art, die gesellschaftliche Funktion der Theologie zu beleuchten.

Aber wie viele der Autoren haben erkannt, worauf es für die Theologie heute tatsächlich ankommt! Es gibt wohl keine Möglichkeit, die unerörtert geblieben wäre: von Horkheimers Sinnfrage über Bolewskis Nebeneinander von hermeneutischer und empirisch-orientierter Forschung bis zu Paul VI. Bekräftigung des päpstlichen Lehramtes werden alle Funktionen der Theologie enzyklopädisch und diskursiv aufgeführt. Aber nur Trutz Rendtorff und Norbert Greinacher scheinen dem Rezensenten erkannt zu haben, welche Aufgabe der Theologie unter Zugrundelegung der gesellschaftlichen Verhältnisse heute zukommt.

In die heute auf anderen Wissenschaftsbereichen festgestellte Notwendigkeit kritischer Theoriebildung (Horkheimer, Adorno, Habermas) bringt Rendtorff seine soziologisch-historisch gewonnene Erkenntnis mit ein: „Was auf die wissenschaftliche Theologie heute zukommt, ist nicht weniger als eine Neukonstitution der Theologie als Wissenschaft, die sie als Theorie der heutigen praktischen Lebenswelt des Christentums begreift" (S. 366). Auch Norbert Greinacher kommt dem nahe, wenn er davon spricht, daß die Wahrheitserschließung der Theologie die Wahrheitserschließung des tätigen Daseins und ihrer Wissenschaft voraussetze und mit ihr wesentlich zusammenhänge.

Die Fülle von Aspekten, die in den einzelnen Aufsätzen der Behandlung des Zentralthemas einhergeht, spricht für den weiten Horizont des Buches. Rudolf Affemanns „Die Funktion der Theologie, untersucht mit den Methoden der Tiefenpsychologie" und Josef Blanks „Das politische Element in der historisch-kritischen Methode" sind nur zwei Beispiele.

An einem entscheidenden Punkt allerdings macht der Herausgeber denselben Fehler, den eine Reihe von Autoren des Buches brandmarken: das Überspielen der Praxis. Die Frage stellt sich: Warum hat man keinen Vertreter der Praxis, also einen Gemeindepfarrer, zu Wort kommen lassen? Er hätte dann allerdings die Phalanx der Ordinarien, Kultusminister und Akademiedirektoren unakademisch durchbrochen.

Rüdiger Reitz

Ernst Feil / Rudolf Weth (Hrsg.), Diskussion zur „Theologie der Revolution". Chr. Kaiser Verlag, München, und Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1969. XVI, 373 Seiten. Brosch. DM 19,80.

Mit diesem Band haben die Assistenten von J. B. Metz und J. Moltmann, die in der instruktiven Einleitung ihre unterschiedliche Auffassung nicht leugnen, die bisher wichtigste und umfassendste Sammlung zu diesem Thema vorgelegt, das seit Genf und Uppsala niemand mehr ignorieren kann. Allerdings will diese Sammlung keine Patentlösung, sondern umfassende Information anbieten und dadurch zur eigenen Urteilsbildung beitragen.

Dazu hilft auch der klare Aufbau des Bandes: Nach zwei grundsätzlichen Einführungen von D. A. Seeber und M. Lotz folgen im *I. Teil* Beiträge von R. Shaull, H. Gollwitzer, J. Moltmann, R. Weth, E. Feil, A. Rich, R. F. Smith und P. L. Lehmann, die sich mit dem „Für und Wider" befassen, wobei das „Für" zugegebenermaßen überwiegt. Und zwar handelt es sich, wie auch bei den meisten Beiträgen des II. Teils, u. a. um Aufsätze und Vorträge, die bisher noch nicht veröffentlicht bzw. ins Deutsche übersetzt waren.

Die Diskussion über das Gewaltproblem im *II. Teil* geht von der lateinamerikanischen Situation aus. A. Bezerra de Melo weist auf die christliche Schizophrenie hin, die den Unterdrückern Gewaltanwendung zugesteht, sie aber den Unterdrückten verbietet. Auch der Pariser Vortrag von H. Camara insistiert auf der Situationsbedingtheit jeder Entscheidung in der Frage der Gewaltanwendung. Ebenso versuchen die Beiträge von W. Dirks, H. Assmann und R. Strunk in eindrucksvoller Weise die falsche Alternative Gewalt–Gewaltlosigkeit zu überwinden.

Der *III. Teil* bringt die wichtigsten Dokumente aus Ökumene, EKD, katholischer Kirche und Lateinamerika. Dieser letzte Dokumententeil, der von H. Lüning eingeleitet wird, verdient besondere Beachtung. Neben dieser Dokumentensammlung macht auch die von W. Darschin bearbeitete Bibliographie diesen Band mit zu einem unentbehrlichen Nachschlagewerk und Arbeitsbuch, das erstmals so viel Material vorlegt, daß kein deutscher Leser mehr die Ausrede gebrauchen kann, er durchschaue nicht, worum es geht.

Fazit: Ein wichtiger Band der nicht nur die Diskussion klären und versachlichen, sondern auch ein Stück vorantreiben wird.

Hans-Heinrich Hirschberg

KIRCHENKUNDE UND -GESCHICHTE

Walter J. Hollenweger, Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart. Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, Wuppertal/Zwingli Verlag, Zürich 1969. 640 Seiten mit 15 Bildtafeln. Leinen DM 48,–.

Mit großer Freude wird jeder ökumenisch Interessierte dieses Kompendium über die „Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart" begrüßen. Endlich ist es Walter Hollenweger gelungen, seine mehrbändige Dissertation zu einem zwar immer noch umfangreichen, aber doch eingermaßen „handlichen" Werk zu komprimieren, das eine empfindsame Lücke in der Literatur über diese junge Bewegung schließt. (Ein weiterer Band über die Pfingstkirchen wird von Hollenweger für die Reihe „Kirchen der Welt" vorbereitet.)

Hollenweger war selbst 10 Jahre lang Pfingstprediger, ehe er Pfarrer der Reformierten Kirche der Schweiz wurde und bei Fritz Blanke promovierte. Er ist heute Sekretär für Fragen der Verkündigung beim Ökumenischen Rat in Genf und gilt zu

Recht als einer der besten Kenner der überaus differenzierten Pfingstbewegung in aller Welt.

Im ausführlich referierenden 1. Teil beschreibt Hollenweger die Entstehung der Pfingstgemeinden und ihre Ausprägung in den USA, Lateinamerika, Südafrika und Europa (auf über 300 Seiten). Dabei ist seine Darstellung der brasilianischen Verhältnisse besonders aktuell, weil erst jüngst auf der Zentralausschußsitzung des ÖRK in Canterbury die große 1,1 Millionen (erwachsene) Glieder zählende Igreja Evangélica Pentecostal „Brasil para Cristo" in den Ökumenischen Rat aufgenommen wurde, die erste große Pfingstkirche nach den beiden kleineren chilenischen Pfingstkirchen, die bereits seit Neu-Delhi 1961 dem ÖRK angehören.

Der Teil II „Zur Frömmigkeit" befaßt sich mit dem Schriftverständnis, der Trinitätslehre und Christologie, der Rechtfertigungslehre, der Pneumatologie, der Gebetsheilung, Dämonologie, Ethik, Eschatologie und Ekklesiologie. Hier wird deutlich, daß die Pfingstler phänomenologisch gesehen strikte Fundamentalisten sind, obwohl es auch hier unterschiedliche Einstellungen gibt. Während für einige Gruppen die Ablehnung theologischer Arbeit gleichsam zum Glaubensbekenntnis gehört (manchen sind schon die – meist sehr konservativen – Bibelschulen der Baptisten „verseucht von Bastarden-Freisinn" [S. 326], haben andere immerhin doch Theologen vorzuweisen.

Gerade für den europäischen Raum aber gilt folgende Feststellung Hollenwegers: „In der Pfingstbewegung tritt den landeskirchlichen Eltern ein Kind gegenüber, an dem sie in Schuld und in schmerzlicher Verzerrung ihre eigenen Sünden und Schwächen wiedererkennen (sic!) können" (S. 338). In epischer Breite versucht Hollenweger darum, seinen ehemaligen Glaubensbrüdern die Anliegen zeitgenössischer Bibelwissenschaft nahezubringen. Hier wie an anderen Stellen sieht man, daß sich Hollenwegers Buch an beide Seiten wendet, die Pfingstler und jene, die sich über sie orientieren wollen.

Ausführlich müßte man sich mit Einzelheiten gerade etwa bei der Rechtfertigungslehre, der Frage der Geistestaufe, der (von Wesley überkommenen) Heiligungslehre u. a. befassen. Der hier zur Verfügung stehende Raum verbietet das. Hinweisen muß man jedoch auf die wichtigen Folgerungen, die Hollenweger z. B. auf Seite 392 aus dem Phänomen des Zungenredens zieht („nichtverbale, archetypische Kommunikation").

Der 3. Teil mit seiner soziologischen und theologischen Beurteilung ist der kürzeste. Er fällt in seinem Gewicht gegenüber den beiden ersten Teilen deutlich ab.

Hollenweger schreibt einen flüssigen Stil, bei dem sehr viele persönliche Reminiszenzen in die Darstellung einfließen. Das wirkt hier jedoch nicht unwissenschaftlich. Es hilft überdies dem Leser, mit der Fülle des gebotenen Materials leichter fertig zu werden.

Eine großartige Leistung, die gewiß schnell zum Standardwerk werden dürfte!

Otmar Schulz

Brückenschlag. Berichte aus den Arbeitsgebieten des Kirchlichen Außenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland. Band II: Lateinamerika. Quell-Verlag, Stuttgart 1968. 222 Seiten. Plastikeinband DM 15,–.

Band II in der vom Kirchlichen Außenamt herausgegebenen Reihe „Brückenschlag", Präsident Wischmann zum 60. Geburtstag gewidmet, behandelt – nach Band I über Brasilien – die Situation der evangelischen Kirchen und Gemeinden einst deutscher Einwanderergruppen im übrigen Lateinamerika, d. h. also die Evan-

gelische Kirche am La Plata (Argentinien, Uruguay und Paraguay), die Evangelisch-Lutherische Kirche in Chile und weitere etwa 10 Pfarrgemeinden von Peru bis Mexiko. Durch die teils thematische, teils paradigmatische Darstellung des Werdens und der Gegenwartsprobleme dieser Einwandererkirchen und -gemeinden erhält der Leser ein eindrucksvolles und anschauliches Bild von der evangelischen Diaspora in dem ehemals ausschließlich katholischen Kontinent. Die äußeren und inneren Wandlungen, in denen gerade die Einwandererkirchen begriffen sind – es geht um den Weg der deutschen Auslandsgemeinden zu bodenständigen Kirchen mit ökumenischer und diakonischer Verantwortung in ihrem jeweiligen Land – bestimmen den Gesamttenor der 22 verschiedenen und naturgemäß auch verschieden gewichtigen Beiträge. Besonders hervorzuheben die leider allzu kurze Untersuchung von R. Obermüller über „Religiöse Strömungen im südamerikanischen Raum" mit der Frage an die Zukunft, ob der hier bei allen christlichen Erscheinungsformen schon im Ansatz mitgegebene Säkularismus sich verabsolutieren oder der missionarische Auftrag der Gemeinde erkannt werden wird; ferner der Beitrag von H. J. Held „Fragen an eine reformatorische Theologie in Lateinamerika", der die besondere Lage der evangelischen Kirche und Theologie so kennzeichnet: „Zwischen einer im Umbruch befindlichen katholischen Kirche, die nach ihrer Reform sucht, und einem weitgefächerten Freikirchentum mit einem oft militanten Sendungsbewußtsein, das sich gern mit einem tiefen Mißtrauen der Genfer Ökumene gegenüber paart; zwischen Traditionalismus und revolutionärem Unbehagen auf allen Seiten; zwischen zähem Institutionalismus und Geisterfahrung vielfältiger Art; zwischen fundamentalistischem Bibelglauben und liberalem Christentum; zwischen politischem Konformismus und sozialreformerisch verstandener Reich-Gottes-Hoffnung." Besonders aufschlußreich auch R. Müllers „Anmerkungen zur Neuorientierung einer Gemeinde deutscher Sprache in Lateinamerika" und ebenso B. Leskó „Die Ausbildung eines bodenständigen Pfarrerstandes in Lateinamerika", der nicht nur die Geschichte der beiden evangelischen – hoffentlich nicht mehr allzulange aus denominantionellen Gründen getrennten! – Fakultäten in Buenos Aires und José C. Paz darstellt, sondern die zwingende Notwendigkeit der bodenständigen theologischen Ausbildung deutlich macht. Durch die Vielzahl der verschiedenen Beiträge wird freilich auch die ganze Schwere der Problematik spürbar: Was hier als notwendige und energisch zu fördernde Entwicklung erkannt ist, erscheint dort als ein mehr von der Heimatkirche gewünschter und vielleicht demnächst durch die Verhältnisse aufgenötigter Vorgang. Im Blick auf die Erkenntnis in vielen Gemeinden trifft das skeptische Urteil F. Tutes vermutlich zu: „Der Weg zur vollen Integration wird lang sein." Alles in allem: Wer sich ein Urteil über die Probleme und Aufgaben der mit der EKD verbundenen Kirchen und Gemeinden in Südamerika verschaffen will, wird diese Veröffentlichung, die auch ein Zeugnis für die Notwendigkeit der Arbeit des Kirchlichen Außenamtes darstellt, aufmerksam zur Kentnis nehmen.

Karl Herbert

Manfred P. Fleischer, Katholische und lutherische Ireniker. Unter besonderer Berücksichtigung des 19. Jahrhunderts. (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Geistesgeschichte, herausgegeben von Prof. Dr. H.-J. Schoeps, Band 4.) Musterschmidt-Verlag, Göttingen–Frankfurt–Zürich 1968. 298 Seiten. Broschiert DM 39,80.

Die Publikation von Manfred P. Fleischer ist sehr zu begrüßen, da unseres Wissens bis zur Stunde keine Übersicht

über die Ireniker besteht. Es ist nicht möglich, alle Einzelheiten über die Angaben zu Person und Werk der Ireniker im Gang durch die Jahrhunderte nachzuprüfen. Dazu ist der Stoff zu riesig. Zu der hochkirchlichen Vereinigung wäre auf Seite 268 anzumerken, daß das erste Una-Sancta-Gespräch 1934 noch auf Anregung von Erzbischof Söderblom (verst. 1931) zustande kam. An ihm nahm auch Maximilian Josef Metzger teil.

Besonders zu loben ist die ausführliche Würdigung des Loccumer Abtes Molanus (u. a. auf S. 67–69). Loccum ist ja bis zum heutigen Tag ein aufgerichtetes Zeichen für seine Irenik. In der Studie von Fleischer fehlt u. E. die Erwähnung der Christengemeinschaft, die unter Berücksichtigung dessen, daß ihr erster Erzoberlenker Lic. Friedrich Rittelmeyer der Künder eines johanneischen Christentums war, wohl hätte genannt werden müssen, wenn sie auch als solche sich bei den anderen irenischen Bestrebungen nicht unterbringen läßt. Jedenfalls sollte aber nicht vergessen werden, daß es der Christengemeinschaft bei ihrer religiösen Erneuerung (Kultus, Eucharistie) um ein Irenikon geht. Außerdem vermißt man Namen wie Irving (Irvingianer!) und Thiersch, um nur sie zu nennen. Das soll aber die Freude an dem Buch Fleischers nicht schmälern.

Werner Ernst Linz

Oskar Schroeder, Aufbruch und Mißverständnis. Zur Geschichte der reformkatholischen Bewegung. Verlag Styria, Graz 1969. 558 Seiten. Leinen DM 42,–.

Wenn man zurückverfolgt, wo im Leben von Papst Johannes XXIII. Spuren dessen sind, was er später Aggiornamento nannte, stößt man auf eine Gruppe von Priestern, die von einem seiner Vorgänger, Pius X., als modernisti gebrandmarkt und verurteilt wurden. Mit einem von ihnen, Ernesto Buonaiuti, war der junge Roncalli von der Studienzeit her befreundet. Wenn er auch dessen Weg nicht mitgegangen ist – er hat doch die Verbindung mit ihm nie ganz aufgegeben. Denn das Anliegen dieser Modernisten, die Erneuerung der Kirche, blieb das seine.

Die Lebensbilder der einzelnen sind voller Spannungen und plastisch herausgearbeitet: französische, italienische und deutsche Reformer des politischen und sozialpolitischen Verhältnisses der Kirche zur Gesellschaft wie Lammenais, Maurice Blondel, Romolo Murri, Marc Sagnier und eine Anzahl von Deutschen, die die Zeichen der Zeit in der werdenden Industriegesellschaft erkannten, von der offiziellen Kirche aber verurteilt, ausgestoßen wurden. Schärfer noch war die Verdammung und Verketzerung im Syllabus „Lamentabili" und in der Enzyklika „Pascendi" (1907) gegenüber den Erneuerern auf kirchlich-theologischem Gebiet: Alfred Loisy, George Tyrell, Ernesto Buonaiuti, Hermann Schell, Albert Ehrhard, Joseph Schnitzer, Friedrich von Hügel. Obwohl vom Altar verwiesen, blieben sie ihrer Kirche bis auf Ausnahmen treu und bildeten eine leidende, die „exkommunizierte Kirche". Zwischen sie und seine Ausführungen über Neomodernismus stellt der Verf. ein Bild Friedrich Heilers, der in seiner Jugend stark vom Reformkatholizismus beeinflußt wurde.

Was alle diese so verschiedenen Reformer der katholischen Kirche (Söderblom nennt sie „erzkatholisch") einer Epoche von mehr als hundert Jahren eint, das sind: Liebe zur Kirche und unbedingter Wahrheitswille. Es leitet sie nicht, wie man ihnen von seiten der Kurie – teils aus wirklichem Mißverständnis, teils aber wohl nicht ohne Absicht – vorwarf, der Geist der Verneinung, sondern jener Geist, der bei allem Wahrheitsstreben zugleich der Geist der Liebe und der Zucht und nur als solcher der Geist echter Freiheit ist. Unter diesem Aspekt sollte das Buch auch

von nichtrömischen Christen aufmerksam gelesen werden.

Natürlich ist die Frage, wie weit die nachkonziliare katholische Theologie die Erkenntnisse dieser Männer rechtfertigt, auch für den Verf. wichtig. Seine Konfrontation ihrer exegetischen, kirchenrechtlichen, dogmatischen und historischen Anschauungen mit denen von Gelehrten wie K. Rahner, J. Ratzinger, H. Küng, E. Schillebeeckx, H. de Lubac, Maréchal, Teilhard de Chardin u. a., aber auch mit Protestanten wie N. Söderblom und P. Tillich zeigt, wie recht Francois Mauriac (S. 492) hatte, daß in mehr als einem Falle die Häresie dieser Männer „nur darin" lag, „daß man fünfzig Jahre zu früh recht hatte".

Anne Marie Heiler

Werner Beyna, Das moderne katholische Lutherbild. (Koinonia-Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie, Band 7.) Ludgerus-Verlag Hubert Wingen, Essen 1969. Oktav 244 Seiten. Leinen DM 29,–, Broschiert DM 26,–.

Obwohl es dem ökumenisch interessierten Gebildeten unserer Tage kaum entgangen sein dürfte, daß sich nach Jahrhunderten der Verketzerung und Verteufelung in den letzten Jahren und anfangsweise schon Jahrzehnten auch im römisch-katholischen Bereich eine positive Würdigung des Werkes und der Persönlichkeit Martin Luthers anzubahnen begann, wußte man doch meist nichts Genaues. So ist zu begrüßen, daß in dem vorliegenden Werk eine Übersicht über den Wandel des Lutherbildes von der Polemik der Gegenreformation und ihren zahlreichen Epigonen bis hin zu den Standardwerken von Josef Lortz und Adolf Herte und der Vielfalt der gegenwärtigen katholischen Bemühungen um Luther gegeben wird. Der evangelische Verfasser gibt aber nicht nur eine Informationshilfe, sondern zeigt, wie auch in der evangelischen Theologie und Kirche unserer Tage Bewegung, Korrektur und neue Positionen kennzeichnend geworden sind – auch hinsichtlich der Bemühung um Luther. So dürfte die Interpretation Luthers im Lichte neuerer Exegese und biblischer Theologie zu einer „neuen Gemeinsamkeit" mit dem Katholizismus führen.

Ulrich Valeske

Joseph Lortz / Erwin Iserloh, Kleine Reformationsgeschichte. Verlag Herder, Freiburg 1969. Doppelband 342–343, 360 Seiten. DM 4,95.

Daß zwei Verfasser ein Buch gemeinsam schreiben, ohne daß der Leser die Arbeitsteilung merkt, kommt nicht alltäglich vor. Beide stehen zueinander im vertrauten Verhältnis des Vorgängers und Nachfolgers; J. Lortz, der heute in Mainz lebende hochbetagte Meister der katholischen Geschichtsforschung der Reformation, und E. Iserloh, der Münsteraner Kirchenhistoriker mit neuen Beiträgen zum viel behandelten Thema „Reformation".

Dem Leser wird vor Augen gestellt, wie die Reformation nicht von ungefähr kam, sondern ihre weit zurückliegenden, tiefbegründeten Ursachen hatte. Die katholischen Verfasser sparen nicht mit scharfen Urteilen über die Mißstände in der Kirche des ausgehenden Mittelalters. Ergreifend sind die Bußworte Hadrians VI. über den Verfall gerade in Rom. Die Zeit einer Apologetik, die solche Schwächen zudecken wollte, ist vorbei.

Auch Luther wird frei von konfessionellen Rücksichten ins Auge gefaßt. Protestantische Leser werden mit Gewinn sowohl die Würdigung wie die Kritik am Reformator in sich aufnehmen. Besonders interessant ist Iserlohs These, nach der es den viel berufenen Thesenanschlag vom 31. Oktober nie gegeben hat! Damit wäre der im 19. Jahrhundert aufgekommenen

Feier dieses Tages der spezielle historische Grund entzogen.

Angesichts des heute neu erwachten Interesses an der Geschichte der gesellschaftlichen Entwicklung verfolgen wir mit lebhafter Anteilnahme, in welcher Weise die Reformatoren in die sozialen Auseinandersetzungen ihrer Zeit verwickelt waren oder in sie eingegriffen haben. Die Schrecken des Bauernkrieges, die Standes- und Wirtschaftskämpfe in den Städten, die politischen Händel der Fürsten und die spannungsvollen Gegensätze in Europa, sie alle bilden ein unentwirrbares Geflecht mit dem religiösen und theologischen Ringen zwischen den Reformatoren, humanistischen Reformern und den Altgläubigen.

Die „Schwärmer" Karlstadt und Müntzer, die Täufer und Spiritualisten werden gerechter gewürdigt, als es das überlieferte Geschichtsbild tut. Relativ ausführlich kommen die zeitgenössischen katholischen Gegner der Reformation zu Wort. Calvin und die Entwicklung in den außerdeutschen europäischen Staaten werden in besonderen Kapiteln dargestellt, so daß der Leser einen Überblick über die internationnale Weite der reformatorischen Bewegung erhält. Eine seltene und vorbildliche Gestalt war der Bischof von Samland, Georg von Polentz, der auf seine fürstlichen Rechte verzichtete, seine geistlichen Aufgaben aber weiter erfüllt hat.

Der II. Teil des Buches gilt dem Wesen und der Wirkung der Reformation in der Theologie und Kultur. Man kann wünschen, daß das Urteil katholischer Christen über die Reformation durch diese Darstellung geläutert und das Urteil evangelischer Christen bereichert wird mit dieser abgewogenen Sicht der Geschichte. Denn der Auftrag der Reformation ist nicht abgeschlossen; er geht weiter in der ökumenischen Christenheit unserer Tage.

Reinhard Mumm

MISCHEHE

Die Mischehe in ökumenischer Sicht. Beiträge zu einem Gespräch mit dem Weltkirchenrat von René Beaupère OP, Franz Böckle, Jacques Dupont OSB, Peter A. van Leeuwen OFM und Ladislas M. Orsy SJ. Herder-Taschenbuch 320. 192 Seiten. DM 2,90.

Kindererziehung in der Mischehe. Mit Beiträgen von Waldemar Molinski, Johannes Günter Gerhartz, Erwin Wilkens, Peter und Emerita Bovet und Marielene Leist herausgegeben von Waldemar Molinski. Georg Bitter Verlag, Recklinghausen 1969. 128 Seiten. Paperback DM 8,50.

Diese neuesten Veröffentlichungen zur Mischehe geben den gegenwärtigen Stand dieser mit einer schon fast die Grenze der Selbstentäußerung überschreitenden Geduld geführten ökumenischen Diskussion wieder. Während das Gros der deutschen Kanonisten mit einer nur noch als grotesk zu bezeichnenden Verkennung der kirchlichen und gesellschaftlichen Situation nicht nur die Notwendigkeit, sondern zum Teil auch die Möglichkeit einer wesentlichen Änderung des römisch-katholischen Mischehenrechtes bestreitet, werden in diesen Beiträgen noch einmal alle denkbaren Argumente für die in der Zeitsituation liegenden Notwendigkeit und Dringlichkeit, für die theologische Möglichkeit und für die ökumenische Vorrangigkeit einer durchgreifenden Änderung der seit langem veralteten Mischehenbestimmungen zusammengetragen.

Das gilt einmal für die ausschließlich römisch-katholischen Beiträge des angezeigten Herder-Taschenbuches, die für eine Studientagung zwischen Vertretern des Ökumenischen Rates und des römischen Einheitssekretariats im Februar und März 1967 in Nemi (Albaner Berge) erarbeitet

wurden. Sehr beachtlich der eindringliche Beitrag „Die Mischehenfrage im Licht der Bibel" (Dupont), der mit der Frage schließt, „ob die kirchliche Rechtspraxis hinsichtlich der bekenntnisverschiedenen Ehen tatsächlich noch mit der Lehre des Gründers der Kirche in Einklang steht". Die zentralen theologischen Überlegungen von Franz Böckle geben nicht nur die bekannten Positionen der Reformen wieder, sondern sind geeignet, das ökumenische Sachgespräch besonders hinsichtlich des Sakramentsverständnisses der Ehe entscheidend weiterzuführen. Die Konsultation von Nemi schloß mit der einmütigen Annahme eines „Berichtes über das Problem der Mischehe", in dem die Teilnehmer einen entscheidenden Schritt für eine baldige ökumenisch tragbare Lösung der Mischehenfrage sahen. Der Bericht ist bis heute nicht veröffentlicht worden.

Das zweite Büchlein hat seinen besonderen Wert darin, daß in der Frage der religiösen Kindererziehung in der Mischehe, die bekanntlich als das eigentliche Kreuz der Mischehenfrage angesehen wird, endlich einmal „Betroffene" zu Wort kommen. Vor der tatsächlichen Lebenserfahrung konfessionsverschiedener Eltern in einem ökumenischen Zeitalter müssen Gefährdungsideologien sich als blutleer erweisen, auch wenn mit noch so großer zölibatärer Verbissenheit an ihnen festgehalten wird. Die theologischen Beiträge dieser aus einer Tagung der Katholischen Akademie Berlin hervorgegangenen Schrift zeigen unter anderem, daß sich zur Zeit neben dem kodifizierten Mischehenrecht eine Verwaltungspraxis entwickelt, die auf dem Wege von Dispensen und lebensnäheren Gewissensbelehrungen in Einzelfällen die gröbsten Mißstände der Mischehenfrage abzustellen sucht. Es liegt auf der Hand, daß diese Zweigleisigkeit sobald wie möglich von durchgreifenden ökumenischen Verabredungen abgelöst werden muß, wenn sich die Kirchen nicht vollends unglaubwürdig machen wollen.

Bis dahin muß mit dem schon zitierten Pater Dupont die Mischehensituation schmerzlich und skandalös genannt werden. Er zitiert dazu Hesekiel 34, 4–6, was man nachlesen möge.

Erwin Wilkens

UPPSALA

Antoine Wenger, Upsal – le défi du siècle aux églises. Editions du Centurion, Paris 1968. 384 pages. Paperback.

Annie Perchenet, Chrétiens ensemble. Journal d'Upsal (Juillet 1968). Préface du Pasteur Georges Richard-Molard. Editions Desclée et Cie, Paris 1968. 260 pages. Paperback.

Zwei französische Bücher über Uppsala 68 von katholischen Verfassern geschrieben unmittelbar nach der Konferenz und beide noch 1968 erschienen. Wer den ökumenischen Wagemut und Schwung französischer Kreise kennt, greift gespannt nach diesen Büchern – und wird nicht enttäuscht.

Antoine Wenger, ökumenisch engagierter Theologe und Chefredakteur von „La Croix", hat als Chronist des Zweiten Vatikanums Erfahrungen gesammelt und in 4 Bänden niedergelegt. In seinem Uppsala-Bericht nimmt die Dokumentation breiten Raum ein: auf 190 Seiten findet man ungekürzt alle wichtigen Konferenzdokumente: die Botschaft der Konferenz, alle Sektionsberichte, den Bericht des Ausschusses für Glauben und Kirchenverfassung, dazu naturgemäß alle, die Beziehungen des ÖRK zur röm.-kath. Kirche betreffenden Dokumente, wie auch den Wortlaut des Referates von Roberto Tucci S.J.; und im Anhang bringt Wenger den Abdruck der „Verfassung und Satzung des ÖRK". Hinzu kommen auf 100 Seiten Berichte über den Konferenzablauf, über die

Referate von Vissert 't Hooft und Generalsekretär Blake sowie die wichtigsten Pressekonferenzen, ferner auf 90 Seiten Kommentare, die Wenger als ganz vorzüglichen Sachkenner in freundlich-kritischer Distanz ausweisen. Als besonders lesenswert sind die 30 Seiten über das Problem der Interkommunion in Uppsala hervorzuheben.

Einen etwas anderen Charakter hat das Buch von Annie Perchenet, zu dem Pfr. Georges Richard-Morland, bekannt durch seine geistvollen Beiträge in „Réforme", ein Vorwort voller Schwung, Charme und Witz geschrieben hat: die Verfasserin wolle keineswegs eine tiefschürfende Abhandlung schreiben, vielmehr ein weit geöffnetes Fenster für die Atmosphäre und das Leben der Uppsala-Konferenz bieten; so führe es zu einem permanenten Dialog mit den „Anderen" und mache die Konferenz-Dokumente zu einem wirklichen „Wort". Natürlich fehlen nicht die Schwächen und Irrtümer der Konferenz; aber A. Perchenet trägt sie mit dem Humor derer vor, für die die Zukunft der Kirche allein von ihrem Herrn abhängt. Kein Wunder, daß man ihr farbiges „Uppsala-Tagebuch" und den Bericht über Studien und Reflexionen der Konferenz und Auszügen aus den wichtigsten Sektionsberichten in einem Zug liest – und mit Vergnügen; einige Dokumente beschließen das Buch.

Hans Unfricht

VERKÜNDIGUNG

Adolf Wischmann, Zeugendienst in aller Welt. Predigten. Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart 1968. 96 Seiten. Kart. DM 8,40.

Das Signum auf dem Einband dieser kleinen Predigtsammlung zeigt an, daß sie sich ökumenisch versteht und als solche aufgenommen werden will. Freilich nicht im Sinne der im gleichen Verlag vor wenigen Jahren erschienenen Sammlung „Zeugnis für alle Völker", in dem Prediger aus den verschiedensten Ländern und Kirchen zu Worte kamen. Die hier vorgelegten Predigten des Präsidenten des Außenamtes der EKD, an vielen Orten der Welt und bei verschiedensten Gelegenheiten gehalten, spiegeln in ihrer aktuellen Bezogenheit das heutige Verständnis der evangelischen „Auslandsarbeit in ökumenischer Sicht" wider, die gerade in ihrer Vielfalt immer nur das eine Evangelium bezeugen und auf die jeweils andere Situation anwenden will.

Kg.

BIOGRAPHIEN

Wilhelm Brandt, Friedrich v. Bodelschwingh 1877–1946, Nachfolger und Gestalter. Verlagsbuchhandlung der Anstalt Bethel 1967. 292 Seiten und 16 Seiten Bilder. Leinen DM 13,80.

Dies ist die erste gültige Lebensbeschreibung des großen Sohnes eines großen Vaters, ein Bericht ohne den Goldgrund, auf dem Heiligenlegende gedichtet wird mit dem Anspruch, Geschichte zu erzählen. Brandt hat, durch die Wahrhaftigkeit seiner Darstellung, eine Forderung erfüllt, die Fritz von Bodelschwingh mit Unerbittlichkeit an sich selber stellte, wenn er über das berichtete, was ihm im Umgang mit seinen Kranken begegnete: Daß nur ja nicht ein falscher Stich ins Bild geriete und es erbaulich würde durch fromme Lüge. Darum sind die Berichte Fritz von Bodelschwinghs unmittelbare und wichtige Materialien zum Verständnis der geistig Kranken. Ein Mann berichtet, dem ein Auge gegeben war, das mehr sah, als nur die Rationalitäten. Brandt hat darum zu Recht in den Berichten über die Kranken Bodelschwingh selbst zu Wort kommen

lassen und nächste Mitarbeiter als Zeugen zugezogen.

Die Wahrhaftigkeit leitet den Biographen auch dort, wo er vom Anteil von Bodelschwinghs am und im Kirchenkampf und im Kampf gegen die Mordaktion der Reichsregierung (Euthanasieprogramm) bzw. ihre Spitze zu berichten hat. Hier ohne Beschönigung – das wäre gegen die Wahrheit – und andererseits ohne selbstgerechte Härte – das wäre gegen die Liebe – darzustellen, war schwer. Gerade hier, wo Bodelschwingh häufig eigene Wege ging, mag das Besondere und Ungewöhnliche der Persönlichkeit durchscheinen. Von Bodelschwingh war nicht „schüchtern" (S. 39); an dieser einzigen Stelle muß ich dem Verfasser förmlich widersprechen. Nicht Schüchternheit zeichnete von Bodelschwingh aus, sondern Demut und Bescheidenheit, die um so eindrücklicher waren, als sie sich verbanden mit einer ungewöhnlichen Intelligenz, gepaart mit seltener Klugheit und einer daraus erwachsenden, bei einem anderen unheimlichen Fähigkeit, mit Menschen umzugehen und sie zu lenken. Diese Symphonie hoher Eigenschaften, aus Veranlagung, geprägtem Charakter und Selbstzucht hat ihn oft länger versuchen lassen, dort verhandelnd zu überzeugen, wo wir jede Möglichkeit aufgegeben hatten.

Von Bodelschwingh-Vater sagte Bezzel einmal zornig-verzweifelt: „Dieser Junker!" Dem Sohne haftete etwas Fürstliches an, das ihn zu einem Regenten von hohen Graden machte.

Mit seiner Biographie hat W. Brandt einen Maßstab gesetzt. Mehr und Lobenderes kann man kaum sagen über eine Arbeit, die stellenweise nur mit innerster Erregung oder mit tiefer Bewegung gelesen werden kann. Leben und Leistung Fritz von Bodelschwinghs sind über Bethel hinaus mit dem soziologischen, sozialpolitischen, kirchlichen, ökumenischen und wissenschaftlichen Geschehen eng verflochten. Das darzustellen ist die Aufgabe einer erst später zu schreibenden, umfassenden Biographie des ungewöhnlichen Mannes. An der Wahrhaftigkeit und Liebe der Darstellung, die bei Brandt vollendet zusammenwuchsen, wird die Arbeit des künftigen Biographen zu messen sein.

Gerhard Stratenwerth

Joachim Müller (Hrsg.), Patriarch Alexius. (In der Reihe: Christ in der Welt, Heft 16.) Union Verlag, Berlin 1967. 50 Seiten, zahlreiche Photos. DM 2,20.

Eine ansprechende volkstümliche Darstellung dieses 90jährigen Lebens „für die Kirche und für die Heimat", hauptsächlich aus dem Jubiläumsartikel der „Zeitschrift des Moskauer Patriarchats" (1967, XI) geschöpft, mit charakteristischen Zitaten aus Reden und Schriften und einer eingehenden biographischen Tabelle.

Hildegard Schaeder

Jørgen Glenthøj, Dokumente zur Bonhoeffer-Forschung 1928–1945, in: Mündige Welt V. Chr. Kaiser-Verlag, München 1969. 368 Seiten. Geheftet DM 32,–, Leinen DM 36,–.

Mit großer Findigkeit und unermüdlichem Eifer hat der Verfasser Briefe, Denkschriften, Erklärungen, „papers" von Dietrich Bonhoeffer und aus der Umgebung Bonhoeffers über Bonhoeffer, seine Arbeit, seine Pläne und seine Aktionen zusammengetragen. Was ursprünglich als ergänzende Dokumentation zur Bonhoefferbiographie E. Bethges gedacht war, ist so zu einem eigenen Buch geworden. Man trifft den Charakter des Buches vielleicht am besten, wenn man es als einen Kommentar zur Lebensgeschichte Bonhoeffers bezeichnet. Für den, der sich mit der jüngsten Kirchengeschichte, besonders im Bereiche der ökumenischen Bewegung und

der Bekennenden Kirche in Deutschland, beschäftigt hat, ist dieser Kommentar faszinierend zu lesen. Die Faszination besteht darin, daß der Kommentator die Dokumente zum Sprechen bringt. Der Kommentar ist in zwölf Kapitel gegliedert, die bestimmten Zeitabschnitten oder Schwerpunkten in Bonhoeffers Arbeit gewidmet sind. Jedem Kapitel hat der Verfasser seinen erläuternden Kommentar vorausgeschickt. Das Gewicht liegt, was die Dokumente betrifft, auf dem Kapitel X „Die Bekennende Kirche und die Ökumene (1934–1939)" und, was das Engagement des Verfassers betrifft, auf Kapitel XI „Widerstand – Abwehr – Tarnung 1940 bis 1945".

Die ausführliche Dokumentation von Kapitel X belegt die These Glenthøjs, daß „die Beteiligung am Kirchenkampf Bonhoeffer stets wichtiger erschien als die Teilnahme an Organisationssitzungen" im Rahmen der ökumenischen Bewegung. So ist es zu erklären, daß Bonhoeffer auch nicht auf allen Sitzungen der Ökumenischen Jugendkommission, in der er als Jugendsekretär eine verantwortliche Stellung bekleidete, erschienen ist. Die Gegenspieler Bonhoeffers im Kirchlichen Außenamt Bischof Heckels nutzten natürlich diese Lage aus. Es gelang ihnen unter Einsatz aller Mittel, einschließlich massiver Drohungen, ihr Ziel zu erreichen und Bonhoeffer aus der Jugendarbeit der ökumenischen Bewegung auszumanövrieren.

Kapitel XI „Widerstand – Abwehr – Tarnung 1940/45" zeigt das große Interesse des Verfassers. Das wird schon an der Länge des Kommentars deutlich (36 Seiten). In diesem Kapitel hat Glenthøj einen besonderen Beitrag durch die Erschließung zahlreicher skandinavischer Quellen geleistet – zum Beispiel der Tagebuchaufzeichnungen von Erzbischof Eidem von Uppsala –, die bisher nicht bekannt waren. Das berühmte Zusammentreffen zwischen Bischof Bell und Bonhoeffer im Mai 1942 in Schweden wird in seiner Vorbereitung, seiner Durchführung und seinen Auswirkungen sehr detailliert geschildert. Es erscheint dadurch in einem neuen Licht, und die Bedeutung dieses Zusammentreffens wird unterstrichen. Es wird aber auch deutlich, daß die Kontakte zwischen der deutschen Widerstandsbewegung und der britischen Regierung viel reger gewesen sind, als bisher angenommen worden ist. Bonhoeffer, der zum Aufbau dieser Kontakte eingesetzt war, verfolgte mit seiner Arbeit ein höheres Ziel, das sich nicht in diesen Kontakten erschöpfte. Im Kapitel XII „Epilog. Der Neuanfang" nennt Glenthøj dieses Ziel: die Versöhnung zwischen den kämpfenden Parteien. Voraussetzung dafür war die Lösung der Schuldfrage durch ein offenes Schuldbekenntnis. „Die letztliche Behinderung eines Neuanfangs war die Schuldfrage. Sie stand als Barriere den humanitären Hilfeleistungen im Wege, und die Kräfte der Liebe wären innerhalb der Siegervölker gleichsam eingefroren geblieben, wäre diese Barriere nicht rechtzeitig beseitigt worden. Ohne brüderlichen Handschlag ließ sich die ökumenische Gemeinschaft nicht wiederherstellen, und dazu mußte eine Vertrauensbasis geschaffen werden" (S. 329 f.).

An der Schaffung dieser Vertrauensbasis hat Bonhoeffer bis zuletzt gearbeitet. Die Wirkung seiner Arbeit reichte über seinen Tod hinaus. Glenthøj stellt mit Recht abschließend fest (S. 339): „Es gibt nur wenige Namen, von denen eine dermaßen versöhnende Wirkung ausgeht, wie der Dietrich Bonhoeffers. Gerade seine letzten Worte sind ein bleibender Hinweis auf die letzte Basis für alle vorletzten Entscheidungen mit ihren Verfehlungen und Schuldbarrieren, synodalen Kompromißformeln und halbgelungenen organisatorischen Aktionen: ‚Sagt ihnen: Für die Christen ist der Tod das Ende – aber auch der Anfang des Lebens, glaubt daher an die Grundsätze eurer universalen

christlichen Bruderschaft, die sich über alle nationalen Interessen erhebt, und daß der Sieg gewiß ist denen, die an das Reich Gottes glauben!' "

Armin Boyens

Nils Karlström, Nathan Söderblom. Seine Entwicklung zum ökumenischen Kirchenführer. Herausgegeben von F. Siegmund-Schultze. (Schriften des Ökumenischen Archivs Soest, Band V). Westfälische Verlagsbuchhandlung Mocker & Jahn, Soest 1968. 115 Seiten. Kart. DM 8,50.

Nils Karlström, Sekretär von Erzbischof Söderblom in den Jahren 1926–31, hat 1947 eine umfangreiche Dissertation über „Christliche Verständigungsbestrebungen während des Weltkrieges 1914–1918 mit besonderer Berücksichtigung von Nathan Söderbloms Leistung" vorgelegt, aus der hier ein überarbeiteter und ins Deutsche übersetzter Abschnitt vorgelegt wird, der sich mit der Entwicklung Söderbloms zum ökumenischen Kirchenführer bis 1914 befaßt. Wer über Bengt Sundklers große Biographie hinaus (vgl. ÖR 3/1969, S. 500 ff.) eingehenderes Quellenstudium betreiben möchte, findet in dieser von dem kürzlich heimgerufenen Prof. F. Siegmund-Schultze herausgegebenen Schrift des gelehrten Verfassers reiches Material.

Kg.

JAHRBÜCHER

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1967. Herausgegeben von Joachim Beckmann. 94. Jahrgang. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1969. 424 Seiten. Leinen DM 48,–.

Das bewährte und ökumenisch weit über Deutschland hinaus beachtete Jahrbuch bringt auch für das Jahr 1967 in seinem Hauptteil die übliche „Kirchliche Zeitgeschichte" der Kirchen in den beiden Teilen unseres Vaterlandes, reich dokumentiert und erläutert von Gottfried Niemeier und Erwin Wilkens. Es folgt ein aufschlußreicher Bericht von Mitarbeitern des Kirchlichen Außenamtes (Arved Hohlfeld und Wilhelm Nöllenburg): „Aus der Auslandsarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland", der diesen immer noch viel zu wenig bekannten und gewürdigten Sektor unseres kirchlichen Lebens in seinen geschichtlichen Wandlungen und mit seinen gegenwärtigen Problemen beleuchtet.

Die innerdeutsche Ökumene ist Gegenstand einer ebenso reichhaltigen wie bedenkenswerten Bilanz von Hans Luckey „Zwei Jahrzehnte deutscher Ökumene in freikirchlicher Sicht". Was hier trotz aller dankbaren Anerkennung des Erreichten an Kritik, ja an Resignation im Blick auf Möglichkeiten und Grenzen zwischenkirchlicher Zusammenarbeit in Deutschland laut wird, sollte jeden aufhorchen lassen, dem es um die „Ökumene zu Hause" ernst ist.

Die „Kirchliche Statistik" mit ihren ebenso interessanten wie verläßlichen Angaben von Paul Zieger bildet wie immer den Abschluß.

Kg.

Evangelische Mission. Jahrbuch 1969. Herausgegeben von Walther Ruf. Verlag der Deutschen Evangelischen Missions-Hilfe, Hamburg 1969. 200 Seiten. Kart. DM 3,–.

In diesem Jahrbuch sind erstmals das Lutherische Missionsjahrbuch und das Jahrbuch Evangelischer Mission vereinigt. Die Aufgliederung erfolgt unter den Stichworten „Die Kirche im sozialen Umbruch" (hier ist neben den Berichten aus Lateinamerika und Korea vor allem der Grundsatzartikel von Georg F. Vicedom „Die christliche Mission und der Fortschrittsglaube" beachtenswert!), „Kirche

und nationale Unabhängigkeit" (Kim: „Kirche und Volk in Korea"), „Heimatarbeit" (Ellingworth: „Die Heimatarbeit der englischen Methodisten"), „Rundschau" (Überblick über die Missionsarbeit) und „Dokumente" (darunter die beiderseitigen Erklärungen zur ökumenischen Zusammenarbeit zwischen evangelischer und katholischer Mission). Buchbesprechungen, Statistik und Anschriften bilden den Abschluß. Alles in allem eine kleine Enzyklopädie evangelischer Mission heute, die als regelmäßige Jahrbuchreihe auch in allen ökumenischen Bibliotheken ihren festen Platz haben sollte.

Kg.

Yearbook of American Churches. Information of Faiths in the USA. Edition for 1968 und 1969, hrg. von Council Press National Council of Churches, New York. 7,50 und 7,95 Dollar.

Seit 1932 gibt der National Council of Churches (der frühere Federal Council of Churches) Jahrbücher über die entscheidenden Vorgänge in den religiösen Gemeinschaften der USA heraus. Ausführlich und übersichtlich informieren diese Jahrbücher über statistisch feststellbare Veränderungen in den insgesamt 241 religiösen Körperschaften (einschließlich der jüdischen Gemeinden), die 1968 zusammen fast 126 Millionen Mitglieder zählten.

Das einzelne Jahrbuch ist in einen Anschriften- und Statistikteil gegliedert. Wer sich ein Bild von dem weitverzweigten Organisationsnetz und den vielfältigen Funktionen dieser Denominationen verschaffen will, kommt am Erwerb eines solchen Jahrbuches nicht vorbei. Statistiken und Anschriften, auch die aller überhaupt existierenden Abteilungen und Unterabteilungen der einzelnen Denomination, sind besonders aufgeführt. Dazu gehört auch die auf den neuesten Stand gebrachte Übersicht über die theologischen Fakultäten, die Seminare, die Zeitschriften usw.

Der statistische Teil ist mehr als bloß die Aneinanderreihung von „Computeroutputs". Soziologische Trends, neueste Umfrageergebnisse und die soziale Lage der Pfarrerschaft (Durchschnittseinkommen usw.) vermitteln in knappster Form die Lage der organisierten Religion in den USA. Ohne Übertreibung darf festgestellt werden, daß die Jahrbücher ein totales Bild des amerikanischen Kirchenlebens zeichnen, soweit feststellbare Daten Schlüsse zulassen.

Leider trifft man diese Informationsquellen nicht sehr häufig in deutschen Bibliotheken, geschweige bei Privatpersonen (Journalisten) oder in landeskirchlichen Archiven an. Ins Zeitalter der Ökumene gehört jedoch auch die Beschaffung von Übersichtsmaterial über die äußere Lage einer so florierenden Kirchenlandschaft wie die des nordamerikanischen Kontinents.

Rüdiger Reitz

FESTSCHRIFTEN

Von Amsterdam nach Prag. Eine ökumenische Freundesgabe an Professor D. Josef L. Hromádka. Herausgegeben von Josef Smolik mit Beiträgen von Heinz Kloppenburg, Jan M. Lochman, Albert J. Rasker, Josef B. Souček, Hans-Werner Bartsch, Milan Opočenský, Petr Pokorny, Jan Capek, Heinrich Treblin. (Evangelische Zeitstimmen 45/46.) Herbert Reich. Evangelischer Verlag, Hamburg 1969. 96 Seiten, Bildbeilage. Broschiert DM 6,–.

Der Titel – von dem ersten Beitrag Heinz Kloppenburgs für die ganze Sammlung übernommen – läßt kaum die Spannweite der neun Aufsätze von sechs Tschechen, zwei Deutschen und einem Holländer zum 80. Geburtstag des bekannten Prager Theologen erahnen, die das

gesamte Lebenswerk Hromádkas und den dazugehörigen zeit- und theologiegeschichtlichen Hintergrund umfaßt. Es ist geradezu erstaunlich, was dieses bescheiden sich „eine ökumenische Freundesgabe" nennende Büchlein an Information, Analyse und Ausblicken enthält. Als Schlüssel auch für die anderen Abhandlungen sei hier nur der präzise und verständnisvolle Abriß von Josef Smolik „Zum theologischen Profil Josef Hromádkas" hervorgehoben. So sehr Wirksamkeit und Wirkung Hromádaks auf die besondere tschechische Situation der letzten Jahrzehnte bezogen zu sein scheinen, so wenig ist offenbar bei uns bisher ihre Allgemeinverbindlichkeit erkannt und ins Bewußtsein erhoben worden. Diese kleine Festschrift leistet dafür einen nicht zu unterschätzenden Dienst.

Kg.

Verständigung. Festschrift für Hanns Lilje zum siebzigsten Geburtstag. Herausgegeben von Wolfgang Trillhaas. Furche-Verlag, Hamburg 1969. 196 Seiten. Leinen DM 19,80.

Der Titel dieser Festschrift will das Besondere des bischöflichen Amtes andeuten, wie es der Jubilar in nunmehr 22 Jahren geprägt und ausgeübt hat. Zugleich bemühen sich die fünfzehn Beiträge um einen geistigen Brückenschlag von bemerkenswerter Vielseitigkeit. Ihre Spannung „reicht von der Kybernetik und Informationstheorie bis zu den Folgen des Zweiten Vatikanischen Konzils, von den Bischöfen bis zum Kandidaten, vom Fernsehen und Theater bis zur Schulstube, von den häuslichen Problemen unserer lutherischen Kirche bis in die Weite der ökumenischen Welt" (Vorwort). Nach den beiden Themengruppen „Bekenntnisse und Bekenntnisverpflichtung" sowie „Information und Kommunikation" werden unter dem Titel „Ökumene und Gesellschaft" eine Reihe ökumenischer Probleme behandelt: „Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament" (Eduard Lohse), „The Development of Theological Dialogue" (Warren A. Quanbeck), „Ökumenische Forschung und kirchliche Praxis" (Vilmos Vajta), „Eine neue ökumenische Lektion" (Liselotte Nold), „Hin zum Zentrum, nämlich Christus!" (Wilhelm Niesel), „Wie stark ist das Gemeinsame?" (Heinrich Maria Janssen) und „Zehn Thesen zum Mitreden der Kirchen in internationalen Angelegenheiten" (Erwin Wilkens).

Eine reiche Festgabe, die rückschauend und weiterführend zugleich unsere bewegte Gegenwart mit dem Leben und Wirken von Hanns Lilje verbindet.

Kg.

NACHSCHLAGEWERKE

Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis in 4 Bänden. Deutsche Ausgabe herausgegeben von Karl Rahner und Adolf Darlap. Band 3: Konfessionalismus — Quietismus. Lexikonoktav, 1432 Spalten. Verlag Herder, Freiburg/Basel/Wien 1969. Ermäßigter Subskriptionspreis gebunden in Leinen DM 98,—.

In schneller Folge ist jetzt schon der dritte Band dieses beachtlichen Nachschlagewerks erschienen. Über Zweck, Struktur und Zielsetzung des Unternehmens haben wir bereits früher berichtet (vgl. ÖR 4/1968 S. 425 f. und 2/1969 S. 336 f.). Der neue Band zieht die bisherigen Linien weiter aus und exemplifiziert sie gerade diesmal an einer Fülle ökumenisch relevanter Stichwörter. Die Artikel „Ökumenische Bewegung" (August Hasler) und „Ökumenische Theologie" (Joh. Brosseder) spiegeln eindrücklich die durch das II. Vaticanum in der katholischen Kirche eingetretenen Wandlungen wider. Ein knappgefaßtes Kompendium ökumenischer Kirchen-

kunde findet der Leser unter dem Stichwort „Nichtkatholische Kirchen, Sekten und Missionsgesellschaften" (Joh. Gründler), ergänzt durch Abhandlungen über die „Ostkirchen" (Bernhard Schultze) und „Patriarchate" (Wilhelm de Vries) sowie eine „Konfessionsstatistik" (Francois Houtart). Das „Morgenländische Schisma" untersucht eingehend Francois Dvornik. Die „Lutherischen Kirchen" werden von Ernst Kinder dargestellt. Auch weitere nichtkatholische Mitarbeiter sind herangezogen worden: Wenzel Lohff („Pietismus") und Peter Meinhold („Protestantische Theologie" und „Protestantismus"). Von fast allen Artikeln wird man darüber hinaus feststellen können, daß jeweils auch das wichtigste nichtkatholische Schrifttum genannt ist.

Bemerkenswert ist der breite Raum, auf dem von Joseph Masson und Karl Rahner die „Mission" abgehandelt wird (69 Spalten!) – eine wahre Fundgrube theologischer, historischer und sachlicher Information! Hierbei wird (vgl. den Abschnitt „Die Welt im Zeitalter der Entkolonialisierung" Sp. 539 ff.) auch mit freimütiger Kritik an überholten kirchlichen Auffassungen und Methoden durchaus nicht hinter dem Berg gehalten. Über die ökumenische Dimension und Verpflichtung heutiger Mission hätte man freilich gerne etwas mehr gehört als in Sp. 546 im Vorübergehen gesagt wird.

Ökumenischen Geist atmen auch die Artikel „Konfessionalismus" (Ansgar Ahlbrecht), „Konfessionskunde" (Eduard Stakemeier), „Kontroverstheologie" (Reinhard Kösters) und „Konversion" (Karl Rahner), hingegen vermißt man das Stichwort „Mischehe", das doch in einem für den praktischen Dienst bestimmten Lexikon einen vorrangigen Platz einnehmen sollte.

Zum Verständnis der heutigen innerkatholischen Situation lese man u. a. Beiträge wie „Konzil" (Hans Küng), „Laie" (Ernst Niermann), „Lehramt" (Karl Rahner), „Liturgische Bewegung" und „Messe" (Josef Andreas Jungmann), „Maria", „Marienverehrung" und „Mariologie" (alle von Michael Schmaus) „Politische Theologie" (Joh. Baptist Metz). Das letztgenannte Stichwort führt an Fragestellungen heran, mit denen sich heute alle Konfessionen gemeinsam konfrontiert sehen wie „Krieg" (René Coste), „Marxismus" (Werner Post), „Menschenrechte" (José Maria Diez-Alegria) usw. Nur am Rande kann hier auf die mit biblischer Forschung und theologischen Aussagen befaßten Artikel verwiesen werden, für die das gleiche gilt.

Insgesamt erweist sich „Sacramentum Mundi" auch mit diesem dritten Band nicht nur als eine wertvolle Informationsquelle für den katholischen Bereich, sondern auch als Brücke und Bereicherung des zwischenkirchlichen Gesprächs.

Kg.

Lothar Coenen / Erich Beyreuther / Hans Bietenhard (Hrsg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. 6. Lieferung: Gleich – Himmel; 7. Lieferung: Hindern – Kirche. Theologischer Verlag R. Brockhaus, Wuppertal 1968. Seiten 577–784. Subskriptionspreis pro Lieferung DM 16,80.

Nachdem wir bereits in früheren Rezensionen einige grundsätzliche Anmerkungen gemacht haben, genügen hier Hinweise auf einige Einzelheiten. Sehr gute Anmerkungen „Zur Verkündigung" sind H. H. Eßer und H. Seebaß zu dem schwierigen Begriff „Gott" (S. 608) zu danken. Für den hoffnungslos verfahrenen ökumenischen Dialog dürfte der Artikel „Herrenmahl" (S. 667 ff.) besondere Bedeutung haben. Wenn die Darstellung des neutestamentlichen Befundes von B. Klappert richtig ist (wogegen ich keine Einwände wüßte), dann müßte die Diskussion auf

der somit tragfähiger gewordenen Basis erneut beginnen, diesmal jedoch mit besseren Erfolgsaussichten (vgl. dazu besonders die Anmerkungen auf S. 678 „Zur Verkündigung").

Leider war in der 7. Lieferung bisher nur eine Seite aus dem Artikel „Kirche" abgedruckt, so daß man über diesen für das ökumenische Gespräch ebenfalls bedeutsamen Terminus (und Tatbestand) noch nichts sagen kann. Von den übrigen Artikeln verdient der über „Jesus Christus", von K. H. Rengstorf in gewohnter Solidität gestaltet, besondere Bedeutung.

Otmar Schulz

Nachwort der Schriftleitung

Der einleitende Artikel von Prof. H. H. Wolf versteht sich als Beitrag zu der jetzt angelaufenen Humanum-Studie des Ökumenischen Rates und möchte zu Stellungnahmen herausfordern, die wir uns zur weiteren Auswertung zuzuleiten bitten.

Dem Artikel von Prof. H. Fries liegt ein Vortrag zugrunde, den er auf dem ersten Treffen ökumenischer Kreise Anfang Mai ds. Js. in Arnoldshain gehalten hat (vgl. ÖR 3/1969 S. 505). Der Parallelvortrag von Prof. H. H. Wolf erscheint in der Zeitschrift UNA SANCTA.

Der Frage der Interkommunion haben wir in diesem Heft durch den Aufsatz von Prof. Vilmos Vajta und das Faith and Order-Dokument besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Wir hoffen auch hier auf Reaktionen aus dem Leserkreis. Die Erklärung zur Frage der Interkommunion kann auch als Sonderdruck zum Preis von DM –,60 vom Verlag bezogen werden.

Die ökumenische Entwicklung in den Niederlanden hat in den deutschen Kirchen ein überaus positives Echo gefunden, das zur Nachahmung des holländischen Beispiels aufzurufen scheint. Die auf eigener Erfahrung beruhende Analyse von Helmut Bintz mag zu genauerer Differenzierung anleiten, ohne die von dorther kommenden Anstöße zu unterschätzen.

Die kürzlich stattgefundene Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz hat diesen Kontinent erneut in unser Blickfeld gerückt. Der Bericht von Willfried J. Blank beleuchtet einen interessanten Aspekt der innerkirchlichen Arbeit in Afrika, der zugleich die Probleme erkennen läßt, mit denen sich die afrikanischen Kirchen heute konfrontiert sehen.

Zum Schluß noch eine „ökonomische" Mitteilung an unsere Leser: Der allgemeinen Lohn- und Preiswelle können auch wir uns leider auf die Dauer nicht entziehen, so daß wir den Bezugspreis ab 1. Januar 1970 von DM 12,80 auf DM 14,80 (Studenten DM 11,80) erhöhen müssen. Wir haben ohnehin in den letzten Jahren unserer Zeitschrift schon einen weit größeren Umfang gegeben, als durch den Bezugspreis gedeckt war. Um der Aktualität und Reichweite des gegenwärtigen ökumenischen Gespräches willen glaubten wir dies jedoch verantworten zu können und zu müssen. So bitten wir auch jetzt um Ihr freundliches Verständnis und Ihre weitere Mithilfe bei dem Dienst, den wir dem ökumenischen Auftrag unserer Generation mit dieser Zeitschrift zu leisten bemüht sind.

Kg.

Z 69/818

Anschriften der Mitarbeiter

Pfarrer Dr. Helmut Bintz, 7325 Bad Boll, Unitätshaus / Pastor W. J. Blank, P. O. Box 17287 Hillbrow, Johannesburg, Südafrika / Pastor Dr. Armin Boyens, 6238 Hofheim/Ts., Breckenheimer Str. 71 / Assistent Johannes Brosseder, 8 München 81, Warthestr. 20 / Dekan Friedrich Epting, 74 Tübingen, Neckarhalde 27 / Prof. Dr. Heinrich Fries, 8 München 15, Bavariaring 15 / Prof. Dr. Günther Gaßmann, 8 rue Gustave Klotz, F–67 Straßburg / Dr. Anne Marie Heiler, 355 Marburg/Lahn, Wilhelmstr. 23 / Oberkirchenrat Karl Herbert, 61 Darmstadt, Paulusplatz 1 / Pfarrer Hans-Heinrich Hirschberg, 73 Eßlingen, Alleenstr. 21 / Dekan Werner Ernst Linz, 673 Neustadt a. d. Weinstraße, Martin-Luther-Str. 44 / Kirchenrat Dr. Reinhard Mumm, 8 München 2, Meiserstr. 13 / Pfarrer Rüdiger Reitz, 6 Frankfurt/M., Heddernheimer Landstr. 94 / Prof. Dr. Hildegard Schaeder, 6 Frankfurt/M., Bockenheimer Landstr. 109 / Pastor Otmar Schulz, 6 Frankfurt/M., Bockenheimer Landstr. 109 / Vizepräsident i. R. Gerhard Stratenwerth, 6 Frankfurt/M., Parkstr. 18 / Pfarrer Hans Unfricht, 6601 Fischbach, Talstr. 3 / Prof. Dr. Vilmos Vajta, 8 rue Gustave Klotz, F–67 Straßburg / Pfarrer Dr. Ulrich Valeske, 8134 Pöcking, Pixisstraße 2 / Oberkirchenrat Erwin Wilkens, 3 Hannover 21, Postfach 210220 / Prof. D. Hans-Heinrich Wolf, 463 Bochum-Stiepel, Haarkampstr. 16.

. Jan. 1971
4. 02. 82

14.82