N12<504046713 021

UB Tübingen

W. BEUERLE
BUCHBINDEREI
TÜBINGEN

5 76
Z 71/472

E 21472 F

20. JAHRGANG
HEFT 1
JANUAR 1971

EVANGELISCHER
MISSIONSVERLAG
STUTTGART

Ökumenische Rundschau

27. MÄRZ 1970
27. MÄRZ 1970

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU

Eine Vierteljahreszeitschrift

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

Schriftleitung:
Dr. Hanfried Krüger, Frankfurt a. M., Bockenheimer Landstraße 109, Postfach 174025, Fernruf 77 05 21. Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung. Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Unverlangte Rezensionsexemplare können nicht zurückgesandt werden.

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

Bezugsbedingungen:
Die Ökumenische Rundschau erscheint vierteljährlich im Umfang von je 80 bis 120 Seiten. Jahresbezugspreis 14,80 DM, für Studenten 11,80 DM zuzüglich 1,40 DM Porto einschließlich Mehrwertsteuer; Ausland: 16,– DM zuzüglich 1,40 DM Porto. Einzelstück 5,80 DM einschließlich Mehrwertsteuer.
Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können nur zum Jahresende entgegengenommen werden.

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

INHALT

Friedrich Heyer, Die äthiopische orthodoxe Christenheit als unser ökumenischer Partner 1

Walter Müller-Römheld, Gewaltlosigkeit und Gewalt in ökumenischen Erklärungen 11

Laurenz Volken, Das katholische Priesterbild im Wandel 27

Traugott Stählin, Zwischen Zion und Babylon 37

Dokumente und Berichte

Ein Schritt zur Einheit. Erträge und Fragen der 20. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes (Karl Halaski) 51

XX. Internationaler Alt-Katholikenkongreß vom 3.–6. September 1970 in Bonn (Werner Küppers) 56

Der Denkprozeß der Ökumene in sozialen Fragen seit 1966 – und in der Zukunft (Paul Abrecht) 58

„Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes." Zur Arbeit der Abteilung für Weltmission und Evangelisation im Ökumenischen Rat der Kirchen (Walther J. Hollenweger) 67

Die englischen Kirchen in einer Zeit der permanenten Krise (Paul Oestreicher) 77

Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher 84

Nachwort der Schriftleitung 111

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1971 20. JAHRGANG

ZA 4521

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Engelhardt, Hanns	Kirchenrechtsprobleme zwischenkirchlicher Körperschaften	293
Fernau, Friedrich-Wilhelm	Die Ostkirche im Vorfeld ihres Konzils	140
Hahn, Hans-Otto	Möglichkeiten und Grenzen weltweiter Diakonie	282
van den Heuvel, Albert H.	Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus des ÖRK nach der Tagung in Addis Abeba	113
Heyer, Friedrich	Die äthiopische orthodoxe Christenheit als unser ökumenischer Partner	1
Kaiser, Philipp	Ein neues Eucharistieverständnis in der katholischen Theologie?	401
Müller-Römheld, Walter	Gewaltlosigkeit und Gewalt in ökumenischen Erklärungen	11
Papandreou, Damaskinos	Einheit der Kirche aus orthodoxer Sicht	262
Potter, Philip	Die Dritte Welt in der ökumenischen Bewegung	369
Scheuner, Ulrich	Das Problem der Gewalt und der gewaltsamen sozialen Veränderung in der ökumenischen Diskussion	126
Stählin, Traugott	Zwischen Zion und Babylon	37
Vischer, Lukas	Die Zeit der Entscheidung ist gekommen. Bericht über die Einheit der Kirchen	158
Vischer, Lukas	Ökumenische Räte — Werkzeuge der Kirchengemeinschaft	387
Visser't Hooft, W. A.	Schlußansprache in Nyborg VI	257
Volken, Laurenz	Das katholische Priesterbild im Wandel	27

Dokumente und Berichte

Ein Schritt zur Einheit. Erträge und Fragen der 20. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes (Karl Halaski) 51

XX. Internationaler Alt-Katholikenkongreß vom 3.—6. September 1970 in Bonn (Werner Küppers) 56

Der Denkprozeß der Ökumene in sozialen Fragen seit 1966 — und in der Zukunft (Paul Abrecht) 58

„Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes." Zur Arbeit der Abteilung für Weltmission und Evangelisation im ÖRK (Walther J. Hollenweger) 67

Die englischen Kirchen in einer Zeit der permanenten Krise (Paul Oestreicher) 77

Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Dritter offizieller Bericht 166

Anhang II: Bericht über gemeinsames Zeugnis und Proselytismus 176

Anhang III: Studiendokument über Katholizität und Apostolizität 185

Die Feier des einen Gottesvolkes. Ein Studiendokument des Instituts für ökumenische Forschung in Straßburg 211
Afrikanische Theologen fachsimpeln nicht (Gunther Hermann) 223
Anglikanisch-methodistische Union in England? (Hermann Vogt) 311
Die „International Ecumenical Fellowship" (Helmut Kühne) 320
Ein Hoffnungsschimmer. Eindrücke von Nyborg VI (Hans-Beat Motel) 328
Ökumene in der DDR (Walter Pabst) 330
Aktuelle ökumenische Studienarbeiten (Walter Müller-Römheld) 412
Was bleibt vom Augsburger Pfingsttreffen? (Laurenz Volken) 421
Einheit der Kirche und kulturelle Unterschiede (Edmund Schlink) 426
Technologie und die Zukunft von Mensch und Gesellschaft (Wolfgang Huber) 433
Gewalt, Gewaltlosigkeit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit 438
Zum Anti-Rassismus-Programm des ÖRK:
Erklärung zum Beschluß des Exekutivausschusses des ÖRK in Sofia (Albert van den Heuvel) 447
Gedanken aus südafrikanischer Sicht zum Programm der Bekämpfung des Rassismus (John Rees) 448
Risse in der Granitwand (Colin O'Brien Winter) 452
Randbemerkungen eines römisch-katholischen Christen zum Anti-Rassismus-Programm (Peter Manns) 456

Buchbesprechungen

Verfasser	Titel	Seite
—	Abendmahl in der Tischgemeinschaft	488
action 365 (Hrsg.)	Entwicklung — der neue Name für Friede Schallplatte	364
Arbeitskreis rostra theologica	Seminar Entwicklungspolitik am Beispiel Tansanias	245
Asheim, Ivar (Hrsg.)	Humanität und Herrschaft Christi	347
Jedin, Hubert u. a. (Hrsg.)	Atlas zur Kirchengeschichte	239
Barkat, Anwar M. (Hrsg.)	Alternativen zum Konflikt	357
Bautz, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.)	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon	363
Beckmann, Joachim (Hrsg.)	Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1969	495
Beckmann, Klaus-Martin (Hrsg.)	Rasse, Entwicklung und Revolution	104
Beckmann, Klaus-Martin (Hrsg.)	Anti-Rassismus-Programm der Ökumene	481
Beckmann, Klaus-Martin	Die Rassenfrage als Weltproblem	481
Beinert/Hoffmann/von Schade	Glaubensbekenntnis und Gotteslob der Kirche	491
Bellinger, Gerhard	Der Catechismus Romanus und die Reformation	484
Benz, Ernst	Der Heilige Geist in Amerika	250

Verfasser	Titel	Seite
Beyerhaus, P./*Hallencreutz*, C. F. (Hrsg.)	The Church Crossing Frontiers	349
Bittlinger, Arnold	Das Abendmahl im Neuen Testament und in der frühen Kirche	346
Bogdahn, Martin	Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie	483
Bopp/Bosse/Huber	Die Angst vor dem Frieden	357
Boß, Gerhard	Ökumene — Fragen und Antworten	97
Brandenburg, Albert	Gott und die Ökumene	470
Brouwer, B. J. (Hrsg.)	Uit de Nalatenschap van Dr. H. Kraemer	249
Bunnik, Ruud J.	Das Amt der Kirche	99
Buri, Fritz	Gott in Amerika	95
Capovilla, F. L.	Johannes XXIII. Briefe an die Familie	496
Cone, James H.	Schwarze Theologie	246
Cordes, Cord	Gesellschaftspolitische Initiativen im Protestantismus	106
le Coutre, Eberhard (Hrsg.)	Unterwegs zur einen Welt. Aus der Arbeit von „Dienste in Übersee“	353
Dahm, K. W./*de Bruin*, H. (Hrsg.)	Ökumene in der Gemeinde	490
Danielsmeyer, Werner	Der Friedensdienst der Christen	356
Duchrow, Ulrich	Christenheit und Weltverantwortung	103
Duployé, Pie	Die religiöse Botschaft Charles Péguys	102
Erk, Wolfgang	Waldenser	342
Esser, Wolfgang G. (Hrsg.)	Zum Religionsunterricht morgen. Band 1: Perspektiven künftiger Religionspädagogen	253
Krause, Chr./*Müller-Römheld*, W. (Hrsg.)	Evian 1970. Offizieller Bericht der V. Vollversammlung des LWB	109
Exner, Horst u. a. (Hrsg.)	Politik. Evangelisches Handbuch für Erwachsenenbildung	360
Finsterhölzl, Johann	Ignaz von Döllinger	98
Florin, Hans W. (Hrsg.)	Gewalt im südlichen Afrika	247
Foerster, Heinrich (Hrsg.)	Humanität heute	107
—	Frieden. Wandlungen eines Themas von der Gregorianik bis zur zeitgenössischen Musik	364
—	Den Frieden erjagen. Beiträge zur Theologie und Verkündigung des Friedens	479
Picht, G./*Tödt*, H. E. (Hrsg.)	Friedensforschung Bd. 1: Studien zur Friedensforschung Bd. 2: Frieden durch Integration und Assoziation Bd. 3: Konflikte zwischen Wehrdienst und Friedensdiensten Bd. 4: Historische Beiträge zur Friedensforschung Bd. 5: BC-Waffen und Friedenspolitik	354
Frieling, Reinhard	Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910—1937	94
Frieling, Reinhard	Ökumene in Deutschland	235

Verfasser	Titel	Seite
Geis, Robert Raphael	Gottes Minorität	476
Gemeinsame Arbeitsgruppe des ÖRK und der r.-k. Kirche	Sammle Dein Volk zur Einheit. Ökumenische Gebete der Christenheit	363
Gille, Hans-Werner	Katholiken gegen Rom	101
Glauben und Kirchenverfassung	Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen Auf dem Weg II	473
Goertz, Hans-Jürgen (Hrsg.)	Die Mennoniten	493
Großmann, Siegfried (Hrsg.)	Christsein '70. Junge Bewegungen berichten	236
Grundmann, Siegfried	Abhandlungen zum Kirchenrecht	252
Günther, Wolfgang	Von Edinburgh nach Mexico City	469
Jedin, Hubert (Hrsg.)	Handbuch der Kirchengeschichte (Bd. V)	239
von Ivánka, Endre u. a. (Hrsg.)	Handbuch der Ostkirchenkunde	340
Dreher, Bruno u. a. (Hrsg.)	Handbuch der Verkündigung	348
Hasenhüttl, Gotthold	Charisma — Ordnungsprinzip der Kirche	240
Hepp, Normann (Hrsg.)	Neue Gemeindemodelle. Theologie konkret	490
Heyer, Friedrich	Die Kirche Äthiopiens	492
Hoffmann, Hermann	Im Dienste des Friedens. Lebenserinnerungen	96
Hollenweger, Walter J. (Hrsg.)	Die Pfingstkirchen	493
Hourdin, Georges	Bonhoeffer, une église pour demain	486
Hudson, Darril	Ökumene und Politik	358
—	Internationale Ökumenische Bibliographie Band 3/4	361
Italiaander, Rolf	Terra dolorosa. Wandlungen in Lateinamerika	482
Jaeger, Henry-Evrard (Hrsg.)	Zeugnis für die Einheit. Geistliche Texte aus den Kirchen der Reformation	
	Band I: Luthertum	93
	Band II: Calvinismus	343
—	Jahrbuch der Evangelischen Mission 1971	496
Jeziorowski, Jürgen (Hrsg.)	Evian '70. Kirche vor den Herausforderungen der Zukunft	109
—	Die katholische Traditionalistenbewegung. Eine Selbstdarstellung	339
Keller, Erwin	Johann Baptist Hirscher	98
Kelsey, Morton T.	Zungenreden	97
Kirchgässner, A./*Bühler*, H.	Interkommunion in Diskussion und Praxis	488
Kirchliches Außenamt der EKD	Taufe — Neues Leben — Dienst. Leningrader Gespräch	471
Kirschbaum SJ †, Engelbert (Hrsg.)	Lexikon der christlichen Ikonographie	362
Kleine, Erwin	Es geht um mehr als Zölibat	241
Kleine, Erwin	Ökumene auf dem Prüfstand	471
Kosmahl, Hans-Joachim	Ethik in Ökumene und Mission	244
Krahl, Wolfgang	Ökumenischer Katholizismus	343
Küng, Hans	Was ist Kirche?	240
Kuylman-Hoekendijk, Liebje	Christen nach Maß? Plädoyer für die Vielfalt	473
Lange, Ernst	Leben im Wandel	478
van Leeuven, Arend	Revolution als Hoffnung	477
Lengsfeld, Peter	Das Problem Mischehe	242

Verfasser	Titel	Seite
Linnenbrink, Günter (Hrsg.)	Kirchlicher Entwicklungsdienst	480
von Loewenich, Walther	Der moderne Katholizismus vor und nach dem Konzil	338
Lohff, W./*Lohse*, B. (Hrsg.)	Christentum und Gesellschaft. Ringvorlesung der Ev.-Theol. Fakultät der Universität Hamburg	105
Lohmann, Heinrich	Weltmission in der Krise?	107
Lüpke, R./*Pfäfflin*, G. F.	Herausforderung durch die Dritte Welt. Dargestellt am Beispiel Brasiliens	351
Mackie, Steven G. (Hrsg.)	Die Entdeckung der jüngeren Kirchen	349
Maczewski, Christoph	Die Zoi-Bewegung Griechenlands	102
Mann, Frido	Das Abendmahl beim jungen Luther	483
Maron, Gottfried	Kirche und Rechtfertigung	100
May, Georg	Interkonfessionalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts	92
Meueler, Erhard	Soziale Gerechtigkeit. Einführung in die Entwicklungsproblematik am Beispiel Brasiliens und der BRD	351
Müller, Karl Ferdinand (Hrsg.)	Gottesdienst in einem säkularisierten Zeitalter. Eine Konsultation der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK	487
Müller-Römheld, Walter	Zueinander — Miteinander. Kirchliche Zusammenarbeit im 20. Jahrhundert	234
Mumm, Reinhard (Hrsg.)	Ökumene im bruderschaftlichen Leben	489
Halaski, K./*Müller-Römheld*, W. (Hrsg.)	Nairobi. Autorisierter Bericht des Reformierten Weltbundes	474
Nolde, O. Frederick	Free and Equal	359
—	Ökumenisches Direktorium. II. Teil	243
Kottje, R./*Moeller*, B. (Hrsg.)	Ökumenische Kirchengeschichte. Band I: Alte Kirche und Ostkirche	91
Osterbye, Per	The Church in Israel	350
Rehse, Theophil	Ökumene auf dem Weg zur Weltkirche?	236
Rendtorff, Trutz	Christentum zwischen Revolution und Restauration	243 477
Rengstorf, K. H./*von Kortzfleisch*, S. (Hrsg.)	Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Band II	250
Riemeck, Renate	Der andere Comenius	344
Runciman, Steven	Das Patriarchat von Konstantinopel vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zum griechischen Unabhängigkeitskrieg	340
Scheele, Paul-Werner	Johann Adam Möhler	98
Schmaus, Michael	Der Glaube der Kirche	240
Schmidt-Clausen, Kurt	Reformation als ökumenisches Ereignis	94
Schwenzer, German	Die großen Taten Gottes und die Kirche. Zur Ekklesiologie Edmund Schlinks	485
Simon, Gerhard	Die Kirchen in Rußland	342

Verfasser	Titel	Seite
Skowronek, Alfons	Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart	345
Slack, Kenneth	The British Churches Today	342
Steubing, Hans (Hrsg.)	Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten	92
—	Stichwörter zur Entwicklungshilfe:	480
Schumacher, E. F.	Heft 1: Technische Zwischenlösungen	
	Heft 2: Entwicklungspolitik — Begriffsbestimmungen	
Reckman, Piet	Heft 3: An die Arbeiter der elften Stunde	
von Stieglitz, Klaus	Der unvollendete Auftrag. Mission am Beispiel der Goßner-Kirche in Indien	108
Stirnimann, H. (Hrsg.)	Ökumenische Erneuerung in der Mission	248
Strathmann, Hartmut	Kein anderes Evangelium	237
Strolz, Walter (Hrsg.)	Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube	475
Suttner, Ernst Chr. (Hrsg.)	Eucharistie — Zeichen der Einheit	346
—	Taschenbuch der evangelischen Kirchen 1970	238
Fahlbusch, Erwin (Hrsg.)	Taschenlexikon Religion und Theologie	494
Theodorowitsch, Nadeshda	Religion und Atheismus in der UdSSR	237
Coenen, Lothar u. a. (Hrsg.)	Theologisches Begriffslexikon zum NT	495
Thoma, Clemens	Kirche aus Juden und Heiden	110
Thomas, Owen C. (ed.)	Attitudes toward other Religions	475
Trost, Ernst	Aufstand in der Kirche	101
Vajta, Vilmos (Hrsg.)	Einheit und Evangelium	472
Visser't Hooft, W. A.	Auf dem Weg zur Einheit	338
Vorgrimler, H./*Vandergucht*, R. (Hrsg.)	Bilanz der Theologie im 20. Jh. Band III und Ergänzungsband „Bahnbrechende Theologen"	98
Walther, Christian	Rassismus	245
Weißbach, Jürgen	Der neue Mensch im theologischen Denken John Wesleys	343
Wilckens, Ulrich	Das Neue Testament	252
—	Die Zukunft der Kirche. Berichtsband des Concilium-Kongresses	339

Die äthiopische orthodoxe Christenheit als unser ökumenischer Partner

VON FRIEDRICH HEYER

Daß der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen die Einladung der orthodoxen Kirche Äthiopiens angenommen hat, seine nächste Sitzung im Januar 1971 in Addis Abeba zu halten, macht nicht zum ersten Mal die Hauptstadt des äthiopischen Kaiserreiches zum Schauplatz eines ökumenischen Treffens. Die African Hall in der Churchill Road, jener modernen Achse, an der auch Kaiserpaläste, Universität, Patriarchat, Parlament, Hofkirchen und auch das Deutsche Kulturinstitut liegen, ist für einen solchen Zweck allzu geeignet. Im Januar 1965 eröffnete der Kaiser hier die erste Konferenz der hierarchischen Häupter der fünf sogenannten „monophysitischen Kirchen". Außer der gastgebenden äthiopischen Kirche zählen hierzu die Schwesterkirchen der Kopten, Syrer, Inder und Armenier. Haile Selassie betonte damals: „Die Einheit der Kirche ist der Wille Gottes. Äthiopien ist von alten Zeiten her für seine Gastfreundschaft bekannt. Seit Wir auf den historischen Thron von Äthiopien stiegen, haben Wir es für unsere Pflicht gehalten, ein Treffen der Kirchen, welche zum selben Glauben gehören, zusammenzurufen." Das von Kaiser Konstantin mit der Einberufung des Ökumenischen Konzils von Nicäa begründete Recht der Kaiser zur Einberufung von Konzilien wurde von Haile Selassie dabei für seine Person in Anspruch genommen. Im gleichen Jahre 1965 sah die African Hall die Panafrikanische Lutherische Konferenz in ihren Räumen, die der Äthiopier Qes Esra, Exekutivsekretär der aus Hermannsburger und Schwedischen Missionsleistungen erwachsenen Lutherischen Kirche Äthiopiens (Mekana Iyasus Church), als Präsident meisterhaft leitete. Äthiopien, dessen angestammte Orthodoxie zu den Gründungskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen (Amsterdam 1948) zählte, hat sich dynamisch in die ökumenische Weltbewegung eingeschaltet.

Das ist insofern bemerkenswert, als die äthiopische Christenheit in ihrer Geschichte unter dem Gesetz stand, in der Isolierung eine eigene Existenz zu wahren. Schon zu Beginn des 7. Jahrhunderts zerriß ein überraschendes Vordringen des Perserreiches die für Äthiopien wichtigen Handelsverbindungen im Roten Meer und entwertete den flachen Küstenstreifen. Der aufkommende Islam umflutete bald darauf das äthiopische Bergland. Er erschwerte die Verbindung selbst zum Patriarchat Alexandrien, dem Äthiopien jurisdiktionell unterstellt

war, seit Frumentius anfangs des 4. Jahrhunderts die äthiopische Kirche „gepflanzt" und sich bei dem großen alexandrinischen Patriarchen Athanasius die Bischofsweihe geholt hatte. Das äthiopische Christentum geriet auch in eine dogmatische Absonderung von der Weltorthodoxie byzantinischen Gepräges. Denn die in Ägypten herrschenden muslimischen Araber schleusten seine Delegationen, die periodisch in Kairo auftauchten, um sich für ihre entlegene Metropole einen ägyptischen Mönch zum „Abuna", das heißt zum regierenden Bischof, weihen zu lassen und mit sich zu führen an den koptisch-monophysitischen Patriarchenhof, nicht zum byzantinisch-orthodoxen. Man mußte ja zu verhindern trachten, daß der potientielle Feind — der byzantinische Kaiser und der mit ihm kooperierende dyophysitische, für die Hellenen Ägyptens noch immer zuständige Patriarch Alexandriens — in Äthiopien einen Bundesgenossen erhielt.

Man kann von einer tausendjährigen Isolierung Äthiopiens sprechen, die damals begann. Von jedem normierenden Einfluß der Weltkirche entfernt wurde jetzt der unverwechselbare kirchliche Eigencharakter entwickelt. Indem der Glaube und mit ihm die semitische Sprache in das bisher unberührte südliche Bergland vorgetragen wurde, wurde zugleich ein neues, eingeborenes, in den Ursprüngen heidnisches Element ins Wesen der äthiopischen Orthodoxie eingebracht. Die altkirchliche Konformität mit der Weltchristenheit löste sich vollends auf. Man beschreibt diesen Vorgang als „Indigenization". Der aus animistischem Hintergrund erwachsene Geisterglaube ist dessen auffälligstes Merkmal. Das macht es ökumenischen Gästen in Äthiopien so schwer, aus der äthiopischen Überlieferung etwas für sich selbst zu übernehmen, obwohl man in diesem frommen Volk auf Schritt und Tritt spürt, daß hier wie in einem Stausee unvergleichliche geistliche Kräfte angesammelt sind.

Die äthiopische Isolierung schien durchbrochen, als 1541 ein portugiesisches Expeditionskorps von 400 Mann mit Artillerie landete, um das christliche Reich von der Unterjochung durch den muslimischen Emir von Harar zu retten, der 14 Jahre zuvor plötzlich aggressiv geworden war und Kirchen und christliche Bücherschätze verbrennend und die Mönche hinschlachtend durchs Land zog. Der Jesuitenorden, noch unter seinem Gründer Ignaz von Loyola, der selbst nach Äthiopien zu reisen erwog, nutzte die Lage zu einer Werbung für eine Union der äthiopischen Orthodoxie mit der römischen Kirche. Unter Kaiser Susenyos (1607—1632) kam es zu einem Verbot der monophysitischen Bekenntnisformeln und der traditionellen äthiopischen Sabbatobservanz, zur Aufnahme der römischen Lehre des filioque und zur Einwilligung der Hofkreise in die Union. Doch die portugiesischen und spanischen Jesuiten verfuhren in ihrer Orthodoxie-Kritik allzu pedantisch. Den Äthiopiern wurde ein zu seltener Gebrauch des Beichtsakraments vorgeworfen, eine Unangemessenheit ihrer Buß-

satisfaktionen, eine zu geringe Beimischung von Wasser in den eucharistischen Kelch, die Verehrung von „Heiligen", die diese Verehrung nicht verdienten. Als die äthiopischen Bräuche bei Beschneidung, Fasten und Priesterweihe im lateinischen Sinn abgeändert wurden, gingen selbst die Mitglieder der kaiserlichen Familie zur Widerstandsfront über. Susenyos wurde zum Thronverzicht genötigt. Das Edikt seines Sohnes Fasiladas von 1632, das die Privilegien der monophysitischen Kirche wiederherstellte und alle Fremden des Landes verwies, führte das Reich erneut in die Isolierung hinein.

Obwohl der Rückzug in die Isolierung historisch eingeübt ist, liegt in der äthiopischen Glaubenstradition eine Bezogenheit auf das ökumenische Ganze. Wie in aller Orthodoxie ist auch hier ein menschheitlicher Universalismus grundlegend. Bei jeder Begegnung mit einem konfessionell oder rassenmäßig anders beheimateten Christen wird auf das Theologumenon zurückgegriffen: Wir haben alle einen gemeinsamen Ursprung in Adam. Gleichsam um den Grad unserer Verwandtschaft festzustellen, wird dann in den biblischen Völkertafeln und Geschlechtsregistern nach dem Punkt gesucht, an dem sich unsere und die äthiopische Abstammungslinie verzweigen. „Bei der Aufteilung von Sem, Ham und Japhet", sagte mir das geistliche Oberhaupt einer Klosterinsel im Tana-See, „entstehen auch die Ahnen der Deutschen." Aus der Verarbeitung der eigenen Kirchengeschichte leiten die äthiopischen Orthodoxen die Norm ab, daß, wenn ihnen authentischer Christenglaube in der Verkörperung von Fremden begegnet, sie die Grenzen ihrer eigenen Nationalität und Konfessionalität übersteigen müssen. Waren doch auch die Gründer der Kirche Frumentius und Aedesius und die Stifter der monastischen Institution in Äthiopien die „Neun Heiligen" des 6. Jahrhunderts, Fremde von weißer Rasse, entweder Ägypter oder Syrer oder Rhomäer. „Und doch hat unser Volk sie aufgenommen, ihnen einen Tabot (Nachahmung der Bundeslade mit Inschrift des Dekalog und der sechs neutestamentlichen Gebote, bischöflich geweiht und Vorbedingung für den Vollzug der Eucharistie) gegeben und sie geistlich unter uns wirken lassen", sagte mir der Tergum-Lehrer Ayyele in Gondar. „Zu Gleichem müssen wir heute bereit sein." Die äthiopischen Kirchengelehrten sind sich auch dessen bewußt, daß die rund 800 Bücher, die die äthiopische Kirche im Laufe ihrer Geschichte rezipiert hat — biblische Bücher, patristische Anthologien, hagiographische Übersetzungen aus dem kopto-arabischen Bestand, Kanonssammlungen —, aus dem Schatz der Weltchristenheit stammen und nur einen Teil dessen ausmachen, was die Christenheit besitzt. Man ist grundsätzlich bereit, aus diesem Schatz weiteres zu empfangen.

Die Kirchengelehrten von Gondar verstanden die Ökumene so: Es gebe nur einen einzigen Glauben. Dieser sei wie ein Baum, der sich in unterschiedliche

Zweige teile. Man darf diese Auffassungen nicht mit der branch-Theorie verwechseln, denn der darin liegende dogmatische Relativismus ist noch gar nicht entdeckt. Ein Eremit auf dem Gipfel des Managasha erklärte die Eucharistie für das Geschehen, in dem unsere Einigung stattfinden müsse. Damit meinte er nicht, daß wir gemeinsam zur nächsten Kirche gehen und eine eucharistische Gemeinschaft miteinander aufnehmen könnten. Was er vor sich sah, war dies: Im Augenblick der sakramentalen Vereinigung mit dem Leibe Christi umfaßten wir jetzt schon, wenn auch in getrennten Kirchen, spirituell die ganze Christenheit der Welt.

Daß in der äthiopischen Tradition selber eine solche ökumenische Grundorientierung wirksam ist, sollten wir im Auge behalten. Denn heute monopolisiert eine Handvoll im Ausland gebildeter äthiopischer Theologen die zwischenkirchlichen Beziehungen bei sich selber. Sie verbinden ihre ökumenische Arbeit mit progressistischen Programmen, welche die Gefahr des Verlustes an ererbter Spiritualität heraufführen. Allzuleicht reagieren die konservativen Kreise damit auf diese Lage, daß sie sich parteiartig gegen diese ökumenischen Verbindungen stellen und den ökumenischen Fortschritt blockieren. Es kommt auf unseren Takt an, diese antiökumenische Animosität der traditionellen Kreise wieder zu überwinden.

Ein taktvolles Verhalten ist auch noch aus einem anderen Gesichtspunkt erforderlich. Seit 1829 die protestantische Mission in Äthiopien begann und zehn Jahre später eine neue Welle katholischer Missionsversuche kam, hat Äthiopien seine kirchliche Homogenität verloren. Die katholische Mission wurde dadurch besonders erfolgreich, daß sie der kolonialen Unterwerfung Nordäthiopiens durch die Italiener in die Hände arbeitete. In dem von den Italienern gesicherten Eritrea hatte die Mission leichte Arbeit. Schließlich wurde die fünfjährige italienische Okkupation, die 1936 begann, zum Einsatz italienischer Mönchsgruppen im ganzen Reich genutzt. Aber auch die Missionierung bisher heidnischer nichtamharischer Stämme schaffte Gewinn. Der Missionar Massaia, der 35 Jahre lang in Äthiopien wirkte, hatte unter den Galla schnell eine Kirche von 6000 Katholiken errichtet.

Die evangelischen Ansätze wurden 1838 dadurch, daß die Missionare des Landes verwiesen wurden, abgebrochen. Als 1859 eine neue Gruppe von Missionaren kam, wurde sie auf die Mission der „Schwarzen Juden" (Falasha) abgedrängt. Der gewaltsame Kaiser Tewodros setzte schließlich 1867/68 die Missionare in seiner Staatsfestung Magdala gefangen, um auf die englische Königin Viktoria einen Druck auszuüben. Ein englisches Expeditionskorps unter Lord Napier mußte sie befreien. Die äthiopische Kirche übernahm von den Missionaren eine von der British and Foreign Bible Society gedruckte amharische

Volkssprachenbibel. Innerlich aber fühlte sie sich durch die kritischen Anfragen der Protestanten verletzt. Schon Missionar Gobat machte sich eine Kritik an der Heiligen- und Marienverehrung und einen demonstrativen Bruch der Fastenordnung zur Aufgabe. Heute sind es äthiopische Protestanten, die ihre orthodoxen Landsleute mit ihrer Polemik reizen. Za Manfas kritisiert den äthiopischen Bibelkanon. Die Apokryphen seien in Äthiopien geschrieben, um die Leute zu verführen. „Ihr sollt diese Bücher ins Feuer werfen." Man müsse den Glauben von Lügenmärchen unterscheiden. Das Volk sehe noch immer sein Heil von Gebeten abhängen, die werkhaft zu verrichten sind. Mönch zu werden, sei nutzlos. „Sie lügen, wenn sie behaupten, enthaltsam zu sein." Jede Kreatur, bis hin zum Insekt suche die geschlechtliche Vereinigung.

Wenn man bedenkt, daß unter der Vielzahl protestantischer Denominationen, die inzwischen ein Missionswerk in Äthiopien begonnen haben, der größere Teil die Kindertaufe verwirft, kann man die Ressentiments verstehen, die in der äthiopischen Orthodoxie gegenüber den Verfechtern anderer kirchlicher Gruppen aufgewacht sind. Unter den 275 jungen Amerikanern, die mit dem Peace Corps zur Schularbeit ins Land kamen, schlichen sich auch Vertreter der „Ernsten Bibelforscher" ein und sammelten Gruppen des Watch Tower. So kann der traditionelle orthodoxe Äthiopier in ökumenischen Besuchern auch potentielle Bundesgenossen für die im Lande wirkenden Gruppen sehen, die die amharisch-orthodoxe Einheit auflösen.

Darum kann es nicht wundernehmen, daß in Äthiopien auch immer wieder Tendenzen in Erscheinung treten, die ökumenische Entwicklung zu blockieren. 1964 hatte sich in Asmara ein ökumenischer Kreis orthodoxer, protestantischer und katholischer Persönlichkeiten zusammengefunden, der sich bis Juli 1965 allmonatlich, im ganzen achtmal, traf. Der äthiopische Kapuziner Augustino war die treibende Kraft, der italienische Comboni — Vater Josef Angeli — der einzige teilnehmende Europäer. Der orthodoxen Kirche schien die Entwicklung, die sich hier anbahnte, so unübersehbar, daß sie durch Eingriff des Gouverneurs diese Zusammenkünfte verbieten ließ.

Der äthiopische Erzbischof von Jerusalem, Filpos, mit dem Kaiser eng verbunden, da Haile Selassie 1936 im Augenblick der italienischen Invasion zuerst ins äthiopische Kloster der Heiligen Stadt geflohen war und dort Aufnahme gefunden hatte, war durch die ökumenischen Kontakte in Jerusalem dahin gelangt, einen Versuch zur Überbrückung des monophysitisch-dyophysitischen Gegensatzes zu unternehmen. 1964 veröffentlichte er in der größten Druckerei von Addis Abeba seine Ergebnisse unter dem Buchtitel *Egziabher Keniagar*. Im dritten Kapitel setzt Filpos damit ein, daß die Geburt Jesu aus der Jungfrau doch für menschliche Sinne, z. B. für Hirten und Magier, sichtbar gewesen sei.

Darum könne diese Geburt doch nicht als eine „göttliche" Geburt beurteilt werden. In der Fleischwerdung habe die zweite Person der Trinität die volle menschliche Natur durch die Jungfrau erhalten. Und doch — so zeigt das vierte Kapitel — entstand dabei eine volle Einheit von Gott und Mensch. „Wenn wir sagen, hier bestehe Einheit, so reden wir von unterschiedenen Dingen, die vereint sind. Denn wenn ein Ding von Anfang an eins ist, können wir nie sagen, es wurde eins." Hier zeigt sich eine Tendenz, Gottheit und Menschheit Christi in dyophysitischem Sinn voneinander abzuheben. Im 9. Kapitel kommen dann die entscheidendsten Sätze, die in Äthiopien so große Aufregung verursachten: „Ein Christ, der glaubt, daß das Wort Fleisch wurde, muß auch glauben, daß in der Natur Christi durch eine geheimnisvolle Einheit zwei Naturen sind, eine göttliche und eine menschliche Natur." Die äthiopische Hierarchie war durch diese ungewöhnliche Formulierung so beunruhigt, daß der Kaiser, dem Rechnung tragend, die Inhaftierung des Filpos verfügen mußte. Bis sein öffentlicher Widerruf in den Zeitungen verbreitet werden konnte, blieb der Jerusalemer Erzbischof, seiner Würde entkleidet, im Gefängnis von Assale.

Man darf aber nicht meinen, daß solche Einzelphänomene der Blockierung einer konsequent verfolgten Linie der gesamten Kirche entsprächen. Das Zustandekommen der Januarkonferenz der hierarchischen Häupter aller 5 nonchalcedonensischen Kirchen in Addis Abeba und die dortigen Beschlüsse zur ökumenischen Aktion sind ein positives Indiz. Der Zusammentritt der Häupter dieser fünf Kirchen nach eineinhalb Jahrtausenden voneinander isolierter Existenz ist, für sich genommen, eine religiöse Romanze. In der Planung von Addis Abeba zeichnete sich ein ökumenisches Vorgehen in drei Kreisen ab.

Zuerst sollte es darauf ankommen, daß Kopten, Syrer, Inder, Armenier und Äthiopier sich zu gemeinsamem Handeln in der neuen Weltsituation zusammenfinden. Die Beziehungen zu den indischen Monophysiten hatten sich angesponnen, als Haile Selassie unter den zum Nachkriegsaufbau engagierten indischen Lehrern den Father Paul Verghese entdeckte. Dieser fähige Mann hatte in kurzer Zeit die amharische Sprache soweit erlernt, daß er seinen Unterricht auf amharisch erteilen konnte. Zum Berater des Kaisers in religiösen Angelegenheiten aufgestiegen, tat er das Seine, daß akademisch gebildete indische Theologen (Dr. Simon, Dr. Josef, Dr. Samuel) 1960 und in den folgenden Jahren auf Lehrstühle der damals gegründeten akademischen Pflegestätte äthiopischer Theologie, Holy Trinity College, berufen wurden.

Das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit mit der armenischen Kirche war alt. Von einem der großen Mönchsreformer des Mittelalters, dem hl. Ewostatewos, wird tradiert, er habe seinen Mantel als Schiff und Segel benutzt, um nach Armenien zu fahren. Kaiser Yohannes I. (1667—1682) empfing einen armeni-

schen Bischof, der eine Handreliquie des Ewostatewos mit sich führte. Als 1868 der englisch-äthiopische Konflikt, der durch die erpresserische Inhaftierung protestantischer Missionare unter Kaiser Tewodros ausgelöst war, auf den Höhepunkt kam, versuchten im letzten Augenblick noch zwei armenische Geistliche, die aus Konstantinopel und Jerusalem angereist kamen, einen Ausgleich. Manche Kreise in Äthiopien hätten den armenischen Bischof gern als Metropoliten bei sich im Lande behalten. Die Beziehung zu den Armeniern wurde dadurch verstärkt, daß man den in akademischer Arbeit erfahrenen armenischen Bischof Poladian als Rektor von Holy Trinity College in Addis Abeba engagierte.

Das Verhältnis zur koptischen Kirche war seit 1926 dadurch gespannt, daß das erstarkende äthiopische Nationalbewußtsein nach Befreiung von der fremden koptischen Jurisdiktion und Errichtung eines autokephalen äthiopischen Patriarchats verlangte. Als 1950 Abuna Qerellos, der letzte Ägypter auf dem äthiopischen Metropolitenstuhl, gestorben war, gelang aber Haile Selassie ein Ausgleich mit dem koptischen Patriarchat. Der bisherige Mönchsführer (Etchege) Äthiopiens wurde am 14. Januar 1951 zum ersten nationaläthiopischen Patariarchen geweiht. So war eine hinreichende Basis des Zusammenwirkens mit den Kopten vorhanden. Dadurch, daß in allen nonchalcedonensischen Kirchen eine Gruppe fortschrittlicher Kirchenführer mit englischer Bildung entstanden war, war auch eine sprachliche Verständigungsmöglichkeit unter ihnen gegeben. So konnte sich im Januar 1965 die Kirchenhäupterkonferenz von Addis Abeba konstituieren, um sich gemeinsam den herandringenden Problemen der modernen Welt zu stellen. Ziel der Beratungen war denn auch, wie man die Kluft zwischen der neuen Bildungselite der nonchalcedonensischen Völker und der angestammten kirchlichen Tradition überbrücken könnte.

Der zweite Kreis äthiopischer ökumenischer Bemühungen ist mit der Eröffnung des Unionsdialogs mit der griechischen (chalcedonensischen) Orthodoxie zu beschreiben, der auf Anregung von Faith and Order 1964 in Aarhus begonnen und 1967 in Bristol fortgeführt wurde. Die römische Jubiläumsenzyklika zum Chalcedonense „Sempiternus rex" von 1951 hatte bereits festgestellt, daß der Unterschied der chalcedonensischen und nonchalcedonensischen Christologie nicht ein Unterschied in der Sache, sondern nur eine terminologische Verschiedenheit darstelle. Evangelische Untersuchungen Friedrich Heilers und russische Forschungen, die im Journal des Moskauer Patriarchats veröffentlicht waren, hatten dasselbe Ergebnis gezeitigt. Nun stimmte das Symposion von Theologen aller beteiligten orthodoxen Kirchen dieser Sicht der Dinge zu. In Kyrill von Alexandria fanden Monophysiten und Dyophysiten den gemeinsamen Kirchenvater, in dessen Formeln man sich einigen konnte.

Die äthiopischen Theologen gingen in die theologische Konferenzarbeit hinein, beeindruckt von der positiven Erfahrung einer wiederentdeckten und neuerprobten Verwandtschaft mit der russischen und griechischen Orthodoxie. Die Russische Geistliche Mission von Jerusalem, Instrument der kirchlichen Nahostpolitik des Zarenreichs, hatte bereits in den 80er Jahren die Verbindung mit dem orthodoxen Äthiopien gesucht. Die russischen Vertreter brachten goldgestickte liturgische Gewänder und silbernes Kirchengerät als Gastgeschenk. Sie drangen auf Kaiser Yohannes ein, die protestantischen und katholischen Missionare auszuweisen. Vom Bewußtsein der Glaubensverwandtschaft getragen, nahmen annähernd 20 Kosakenoffiziere in der äthiopischen Armee Dienst und halfen, die von heidnischen Galla besiedelten Südgebiete zu erobern. Eine äthiopische Kirchendelegation nahm 1888 an der 900-Jahrfeier der Taufe Rußlands teil. Auf diese alten Beziehungen konnte hingewiesen werden, als 1959 die Verbindung zwischen dem Patriarchat Moskau und der monophysitischen Kirche Äthiopiens wieder aufgenommen wurde. Politische Motive sprachen dabei mit. Kaiser Haile Selassie fuhr verärgert über die angelsächsische Zustimmung zur Gründung eines unabhängigen Staates Somalia in die Sowjetunion, der amtierende Patriarch folgte zwei Monate später. Von diesem Datum an beteiligte sich die äthiopische Orthodoxie an den „christlichen Friedenskonferenzen" von Prag.

Derselbe Kaiser Yohannes IV., der den ersten Besuch der Russen empfing, war es auch, der sich um Kontakte mit dem orthodoxen Griechentum mühte. König Georg von Hellas, den er um Entsendung griechischer Priester und eines Leibarztes bat, entsandte zwar nur den Arzt. Die kirchliche Verbindung überließ er dem alexandrinischen Patriarchen. Das hatte Folgen bis zur Gegenwart. 1910 errichtete das Patriarchat Alexandria in Addis Abeba einen Metropolitansitz. Die Anteilnahme der griechischen Christen an der Erringung der äthiopischen Autokephalie 1950 blieb nicht unvermerkt. 1957 vertiefte eine Delegation des Ökumenischen Patriarchats die Beziehung. Wenn äthiopische Theologen ihre Bildung im Ausland suchen, so gehen sie vornehmlich an die griechischen Ausbildungsstätten Chalki und Athen und werden hier reichlich mit Stipendien bedacht. Der jüngst inthronisierte Patriarch Nikolaus VI. von Alexandrien gründete 1969 eine äthiopisch-griechische Gesellschaft.

Die Gesamtorthodoxie wird innerhalb der Ökumene eine neue Leuchtkraft gewinnen, wenn ihrer Liebesfähigkeit die Aussöhnung des Schismas zwischen chalcedonensischen und nonchalcedonensischen Kirchen gelingt. Innerhalb der Weltorthodoxie würde die äthiopische Kirche mit ihren über 8 Millionen Gläubigen, ihren 13 000 Kirchen, 827 Klöstern und mit einem Klerus von über 150 000 Priestern und Kirchensängern nach der russischen und rumänischen Kirche die drittgrößte sein, der Zahl nach bedeutender als die griechische Kirche.

Es zeichnet sich auch ein dritter Kreis ökumenischer Interessiertheit der äthiopischen Orthodoxie ab: der Versuch einer realistischeren Orientierung gegenüber römischem und protestantischem Kirchentum. Die durch die 1839 neueinsetzende katholische Mission gewonnenen Äthiopier waren von ihren Missionaren latinisiert worden. Die Kirchen wurden nach lateinischen Baumodellen gebaut, die Beichte, die der orthodoxe Priester bei den Gräbern auf dem Kirchenhof abzunehmen pflegt, in Beichtstühle hereingeholt und vervielfacht. Freilich war man zu gewissen Anpassungen gezwungen. Für die Äthiopier, die gewohnt sind, das eucharistische Mysterium ganz verborgen zu halten, wäre es ein Ärgernis gewesen, wenn die Missionare das Allerheiligste in der Monstranz ausgesetzt und damit gesegnet hätten. In gleicher Weise wie die Orthodoxen stellten die Missionare auch den Abendmahlswein aus getrockneten Beeren her. Freilich überprüfte man, wieviel Wassergehalt in frischen Trauben enthalten sein und welche Quantität Wasser darum den Rosinen zugesetzt werden müsse.

Heute aber ist eine Tendenz bemerkbar, die man als Reorthodoxierung bezeichnen könnte.

Die äthiopische Unionskirche will die nationalen Traditionen übernehmen. Schon 1930 ergriff die zuständige römische Kongregation die Initiative zu einer puristischen Überprüfung der Liturgie zur Entfernung der Latinismen. Die einzigartige orthodoxe Hymnik, die auf den hl. Yared im 6. Jh. zurückgeht, wird von einem Lehrer, der in den orthodoxen Zema-Schulen von Debra Abbai und Azozo ausgebildet war und dann zur römischen Kirche konvertierte, den unierten Studenten im Priesterseminar von Asmara eingeübt. Die äthiopische Orthodoxie reagiert auf diese Entwicklungen zunächst mißtrauisch. Man vermutet eine neue Methodik der Proselytenwerbung durch Imitation orthodoxen Kirchenlebens. In Wahrheit aber muß man feststellen: die Distanz zwischen den Kirchen wird kleiner. Als Johannes XXIII. die äthiopische Orthodoxie zur Entsendung von Konzilsbeobachtern aufforderte, erhielt der Papst, der die Studenten des in den vatikanischen Gärten angesiedelten unierten äthiopischen Kollegs stets mit dem Ostergruß ihrer Heimatsprache Buruk fasiqa grüßte und vor den Konzilsvätern eine äthiopische Liturgie zelebrieren ließ, eine positive Antwort. Wenn die Kirchenhäupter-Konferenz von Addis Abeba auch keinen selbständigen Dialog mit Rom vorsah, so doch eine Beteiligung, wenn der Dialog zwischen der griechischen Orthodoxie und Rom beginnt.

Den evangelischen Kirchen gegenüber ist eine Mischung von Apologetik und vorsichtigem Überprüfen, wie weit eine Gemeinschaft eingegangen werden kann, charakteristisch. Auf die Provokation des aus der schwedischen protestantischen Mission hervorgegangenen Za-Manfas hat der orthodoxe Äthiopier Admassu in seinem Werk Koka Haimanot (Stein des Glaubens) 1956 das orthodoxe Kirchen-

leben verteidigt. Unter den 81 Büchern der äthiopischen Bibel seien apokryphe Schriften, die die Leute verführen und die man ins Feuer werfen sollte? Nein: alle sind voll vom Worte Christi! Die Orthodoxen sähen ihr Heil von Gebeten abhängen, die werkhaft zu verrichten sind, und diese Gebete seien dazu noch Interzessionsgebete an die Heiligen? Nein, die tiefsten Gebete sind an die Trinität gerichtet, und im übrigen können Heilige auch nach dem Tode nicht anders, als im Himmel fürbittend zu wirken. Gewiß, die Äthiopier tun Werke und beten, aber sie hängen doch nicht davon ab! Alle Kreatur bis zum Insekt suche geschlechtliche Vereinigung, und so sei das Mönchtum lügnerisch? Nein! Zwar ist auch die Ehe von Gott gestiftet, aber das Mönchtum ist durch biblische Prototypen wie Elia und den Täufer legitimiert und einhaltbar.

Mich unterwarf ein Gelehrtenkonvent in Debra Marqos einem Glaubensverhör, das vor allem darauf zielte, zu klären, ob gültige Taufbruderschaft zwischen uns bestehe. Woher stammt nach eurer Meinung die Taufe? Die Antwort, daß sie vom Täufer und den Aposteln herkomme und ohne Unterbrechung geübt sei, befriedigte. Werden aber auch von den deutschen Evangelischen die vorgeschriebenen Tauffristen eingehalten: 40 Tage nach der Geburt des Knaben, 80 Tage nach der Geburt des Mädchens? Gegenfrage: Bestimmt denn der Termin die Validität der Taufe? Kann man es nicht zulassen, daß gewandelte Gesellschaftsbedingungen die Fristbeachtung ändern? Mein im Verlag Walter de Gruyter erscheinendes Buch über die orthodoxe Kirche Äthiopiens — Versuch einer Bestandsaufnahme — gibt darüber weitere Auskunft.

Das abendländische Christentum hat, wenn es den ökumenischen Kontakt mit der äthiopischen Orthodoxie aufnimmt, auch etwas einzubringen: Hilfe bei der Bewältigung der intellektuellen Probleme, wenn im Zuge der Verwissenschaftlichung auch für die äthiopische Orthodoxie eine kritische Phase heraufzieht. Mitplanung beim Kirchenneubau, wenn die erschlossenen Neusiedlungsgebiete versorgt werden müssen; Anleitung zur Erfüllung gesellschaftsdiakonischer Aufgaben, wenn angesichts der sozialen Umwandlungen das alte System sozialer Sicherung zusammenbricht; Einrichtung einer Touristenseelsorge, die das folkloristische Interesse der Touristen zu einem geistlichen Verständnis des äthiopischen Kirchenlebens hinlenkt; Verhinderung, daß die reiche äthiopische Tradition museal wird; Hilfe, daß sie nicht durch billigen Modernismus Schaden nimmt.

Gewaltlosigkeit und Gewalt in ökumenischen Erklärungen
Ein Überblick

VON WALTER MÜLLER-RÖMHELD

Einleitung

In der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts gab es von Anfang an eine Diskussion über Pazifismus und Krieg, Gewaltlosigkeit und Gewalt. Die Friedensbestrebungen waren ein entscheidendes Element der Anfangsjahre, sie haben Kirchenführer übernational zusammengeführt und damit überkonfessionelle Gemeinsamkeiten geschaffen. Von den kirchlichen Bestrebungen, die weiter als bilateral angelegt waren, verdienen die des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen durch die organisatorische und personelle Verbindung mit der Bewegung für Praktisches Christentum größte Aufmerksamkeit. Er muß als Pflanzschule der ökumenischen Bewegung angesehen werden. Der Weltbund wurde 1914 bei Kriegsausbruch gegründet, er ist ein Ergebnis vorwiegend britisch-deutscher Versöhnungsversuche, die allzu schwach für eine deutliche Veränderung der politisch verfahrenen Lage waren.

Bevor einige Stellungnahmen der Vorläufer des Ökumenischen Rates der Kirchen betrachtet werden, muß auch an dieser Stelle noch einmal vor einer schwerwiegenden Fehldeutung ökumenischer Verlautbarungen gewarnt werden. Weil die Kirche mit dem Staat so lange eng verbunden war, weil häufig hinter den Erklärungen hierarchische oder staatliche Macht stand, deshalb wird auch heute noch den kirchlichen Erklärungen eine Autorität zugeschrieben, die sie im Rahmen der ökumenischen Zusammenarbeit nicht haben können und nicht haben sollen. Die frühere Auseinandersetzung über die „Überkirche" hat den Ökumenischen Rat der Kirchen schwer belastet, sie war zur Klärung notwendig, beruhte aber auf einem Mißverständnis. Die Diskussion ist fast verstummt, weil sich die Einsicht durchgesetzt hat, daß die Beschlüsse des ÖRK tatsächlich nur insoweit gelten, wie sie von den Kirchen angenommen und verwirklicht werden. Das ist auch für die Frage der Gewalt oder Gewaltlosigkeit zu beachten. Stellungnahmen des ÖRK haben „ihre Autorität nur in dem Gewicht, welches sie durch die ihnen innewohnende Wahrheit und Weisheit selber haben" (Geschäftsordnung IX). Erklärungen stellen eine Meinung, kein verbindliches Urteil dar, und das gilt ganz besonders von den Äußerungen zu Gewalt und Gewaltlosigkeit, die grundsätzlich immer wenigstens zwei Alternativen anbieten.

Die Vorgänger des Ökumenischen Rates der Kirchen

Seit dem Ersten Weltkrieg löst sich die Kirche ganz allmählich aus ihren verbleibenden staatlichen Bindungen und erkennt ihre ökumenische weltweite Dimension. Erst aus dieser Perspektive ist die Kirche dazu in der Lage, sich ernsthaft mit dem Krieg und seinen Problemen mit Abstand auseinanderzusetzen. Der Erste Weltkrieg hat noch wenig von dieser Distanz verspüren lassen, wenigstens in den kirchlichen Erklärungen der ersten beiden Jahre in Deutschland. Noch wird die Grausamkeit des Krieges kaum zum Anlaß genommen, den Krieg selbst zu verurteilen, die Kirchen predigen bestenfalls Mäßigung, sie sehen Krieg als etwas Notwendiges an und betrachten nur die Frage, wer ihn ausgelöst hat. Einzelne Christen betrachten das Problem schon von grundsätzlicheren, nicht nationalen Gesichtspunkten her, sie gelten aber als Phantasten oder gar Verräter einer guten Sache.

Die Jahre vor dem Ersten Weltkrieg waren für eine echte Besinnung auf Frieden und Versöhnung wenig geeignet, und doch kamen Christen aus verschiedenen Ländern zusammen, um miteinander zu sprechen und Ressentiments abzubauen. Es gab neue menschliche Begegnungen; schon vor dem Ersten Weltkrieg wurde von einer kleiner gewordenen Welt gesprochen, die die Kirchen zusammenbringt, aber Nächstenliebe war im Zeitalter expandierender Nationalstaaten keine politische Terminologie. Kirchlich und staatlich geförderte Besuche zwischen Briten und Deutschen fanden zur gleichen Zeit statt, in der in Deutschland Stimmen für einen Präventivkrieg laut wurden (Die Eiche, 1914, Bd. II, S. 199 f.). Solche Äußerungen waren nach Ausbruch des Krieges in den sicher echt empfundenen Unschuldserklärungen deutscher Kirchenführer vergessen. Nach Beginn der Feindseligkeiten wurden Briefe zwischen denen gewechselt, die sich vorher im Versöhnungsgedanken gefunden zu haben glaubten, die aber im Rausch der nationalen Begeisterung ebenfalls keine klaren Urteile abgeben konnten. Deutschland und sein „herrlicher Kaiser" erscheint „zu Unrecht angegriffen und mit wahrhaft infernalischen Lügen bekämpft" (Die Eiche, 1915, Bd. III, S. 7). Der Kaiser stand der Kirche zu nahe, als daß deren Vertreter Angriffe auf ihn hätten dulden können. Oberhofprediger Ernst von Dryander hält Deutschlands Vorgehen für Notwehr und meint, man könnte „nicht eher die Waffen niederlegen, als bis uns ein Friede gesichert ist, der künftigen schmählichen Friedensbruch unmöglich macht" (a.a.O., S. 8). Ein „Aufruf der katholischen Missionen an die christlichen Mächte" beklagt den moralischen Schaden, der dieses Völkermorden in Afrika anrichten könne, wo bisher „alle weißen Völker solidarisch den Eingeborenen gegenübergestanden" haben (a.a.O., S. 46 f.). Die Kirchenführer glauben ein reines Gewissen zu haben, sie stellen nicht den Krieg selbst in Frage, sondern rätseln über moralische Probleme, über den Eindruck, der bei der nicht-

Heckenhauer

Lieferant

Z 71/412
Gd 14o8

inv. am

27.1.71/Pf

fest

z. Ans.

z. Forts.

best. am

Ökumenische Rundschau
Jg. 2o (1971), H. 1 pro cplt.

Stuttgart 1971

Sonderstandort	Neuerw.-Liste	Zahl der Bde Lfg Hefte
Forts., Reihe, Zeitschr. in Akz. nicht geführt laufend lfd. z. Ans. nicht lfd. letzter vhd. Bd		Bemerkungen
Generalverw. nicht vorh. 1. 2. 3. Verf. vhd. Hrsg. vhd. and. Aufl. vhd. Orig. vhd. Übers. vhd.		
Bearb. in Akzession Standortkat. Alph. Kat. Sachkat. Stempelstelle Einbd. Stelle Schlußstelle		vorgemerkt für

christlichen Welt verursacht wird, und über die Frage, wer nun eigentlich schuldig ist. Der letztere Gesichtspunkt wird vor allem auf deutscher Seite in kirchlichen Kreisen ausführlich behandelt. Krieg, der aus berechtigten Gründen geführt wird, ist von der Kirche nicht zu verurteilen, und von der gerechten Sache waren alle überzeugt.

Am Anfang des Ersten Weltkrieges standen u. a. zwei Friedensaufrufe der Kirchen, der des neu inthronisierten Papstes Benedikt XV. — je nach Lager als der „französische Papst" oder „le pape boche" bezeichnet — und der des noch nicht konsekrierten neuen Erzbischofs von Uppsala, Nathan Söderblom. Nur wenige waren bereit, den Friedensappell Söderbloms zu unterstützen, den englischen Kirchenführern erschien das illoyal, die deutschen dagegen fühlten sich im Recht. Der Protest gegen den Krieg kam aus religiös-sozialen Kreisen. Eine Schweizer Gruppe erklärte im September 1914 in Bern, sie wolle sich darin „nicht beirren" lassen, „daß die Gesinnung, die den Krieg hervorbringt und die er fördert, dem Geiste des Evangeliums widerstreitet" (Die Eiche, 1916, Bd. IV, S. 66). Offiziell wurde der Krieg als solcher nicht abgelehnt, aber die individuellen Pazifisten, Quäker, Mennoniten u. a. gingen dafür ins Gefängnis, weil sie den Waffendienst ablehnten. 1917 verabschiedete das dänische Parlament als erstes ein Gesetz über Friedensdienst, andere skandinavische Länder folgten. Der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen konnte den Haß kaum mildern, seine verschiedenen schwachen Aktionen dienten der Linderung der Not, kaum der Beseitigung von Ursachen. Gleichzeitig erwartete man aber von neutralen Freunden, daß sie sich zur Schuldfrage in einem für die eine Seite günstigen Sinne äußerten.

Die Stockholmer Konferenz ist aus dem Plan einer Friedenskonferenz hervorgegangen, sie stand unter dem Eindruck und im Gefolge des Ersten Weltkriegs. Von Söderbloms Plänen für ein Treffen aller Kirchenführer im Krieg, auch der kriegführenden Staaten, blieb die Konferenz nordischer Kirchenführer 1917 übrig. Dort empfand man den „Gegensatz zwischen dem Krieg und dem Geiste Christi" deutlicher denn je (Die Eiche 1919, Bd. VII, S. 181). In dem Aufruf Söderbloms von 1919, einen „ökumenischen Kirchenrat" zu gründen, forderte er gleichzeitig Recht und Gerechtigkeit — und Frieden. Die Stimme des christlichen Gewissens sollte durch diesen Kirchenrat hörbar werden. Die Diskussion ging nach Kriegsende weiter, aber auf der Ebene des gerechten Krieges und auf dem Hintergrund des zunächst von messianischen Hoffnungen getragenen Völkerbunds. Der Krieg war als Mittel nationaler Politik zweifelhaft geworden, die Völkerbundsidee schien Abhilfe zu schaffen, man träumte von einer übergeordneten Instanz, die schiedsgerichtlich tätig werden und zukünftige Kriege verhindern konnte. Die deutschen Kirchen teilten diese Erwartungen nicht, für sie war der Völkerbund mit Versailles verbunden und damit mit einem ungerechten Frieden. Dieser Ver-

trag war — nach der vorausgehenden Diskussion nicht unverständlich, aber für einen völkerrechtlichen Vertrag ungewöhnlich — mit einer moralischen Verurteilung des Besiegten verbunden. Die öffentliche Auseinandersetzung erhitzte sich deshalb weiter an der Schuldfrage, nicht an der Problematik des Krieges überhaupt. Nach wie vor wurde in staatspolitischen Kategorien gedacht.

Auf der Weltkirchenkonferenz in Stockholm 1925, dieser ersten umfassenden Begegnung der Kirchen nach dem Krieg, wurde die „Verpflichtung der Kirche gegenüber Gottes Weltplan", diese Vorstellung einer heilen Welt als erster Hauptgegenstand diskutiert. Die Auseinandersetzung über Gewalt und Gewaltlosigkeit blieb durchaus im staatlichen Bereich, wenn nicht die Forderung nach menschenwürdiger Behandlung des Gefangenen als Hinweis auf eine weitere, individualethische Perspektive gewertet werden soll (Adolf Deissmann, Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, S. 70). Das allgemeine Interesse galt der Rolle der Kirchen in den zwischenstaatlichen Beziehungen, die Kirche war nur ein Faktor in diesem eher diplomatischen Spiel. Aber das Vertrauen in den Völkerbund begann bald zu schwinden, jedenfalls wurde später seine Tätigkeit sehr viel nüchterner beurteilt, und schon in Stockholm wurden weniger Hoffnungen in ihn gesetzt als zum Zeitpunkt seiner Gründung.

Die schwärmerische Erwartung Söderbloms, der Völkerbund müsse „Religion werden", war verflogen. Noch in Stockholm 1925 wurden die Kirchen aufgefordert, ihren gemeinsamen Einfluß zugunsten einer „brüderlichen Organisation der Völker" geltend zu machen. Das „Recht auf Selbstverteidigung gegen Angriffe und Unterdrückung" sollte durch die ausgesprochene Verurteilung des Krieges aber „nicht angetastet" werden (a.a.O., S. 77). Wer aber sollte darüber entscheiden, nachdem sich gezeigt hatte, daß auch der Völkerbund dem Einfluß politischer Opportunität unterworfen war? „Der Krieg als Mittel zur Lösung internationaler Streitigkeiten durch physische, mit Heimtücke und Lüge sich verbindende Gewalt, ist unvereinbar mit der Gesinnung und dem Verhalten Christi und darum auch mit der Gesinnung und dem Verhalten der Kirche Christi. Der Krieg, so aufgefaßt, ist Mißbrauch, nicht guter Gebrauch der Gewalt, weil er die Vollmacht, über sittliche Werte autoritativ zu entscheiden, einer Instanz zuweist, die dafür nicht zuständig ist: der Gewalt" (a.a.O., S. 77). Hier zeigt sich nach wie vor die Verquickung mit moralischen Fragen, „Heimtücke und Lüge" werden erwähnt, ihretwegen sind die sittlichen Werte angesprochen. Nebeneinander empfahl die Konferenz treue vaterländische Gesinnung und Internationalismus. In der Diskussion wurde eine erstaunlich neue Frage gestellt, nämlich ob „Christentum und Patriotismus unvereinbare Gegensätze" seien (a.a.O., S. 512). Von der Konferenz erwarteten einige, daß „die Kirche eine

ebenso deutliche Erklärung über den Krieg abgibt, wie seinerzeit über Sklaverei und Duell" (a.a.O., S. 77).

Nach wie vor findet sich hier die moralische Beurteilung nach Motiven und der Hinweis auf ein bestehendes internationales Tribunal, an das sich die bedrohte Nation wenden könne (a.a.O., S. 477). Der Krieg der Völker gegeneinander erscheint als Mittel der Politik unnötig, weil es eine Instanz gibt, die die Weltinnenpolitik reguliert. Dieses Friedenskonzept, diese Ablehnung kriegerischer Gewalt, ist ohne Völkerbund nicht denkbar, es verwirklicht sich in der Beziehung zwischen Staaten und überstaatlicher Organisation. Die Kirchen sollten eine entsprechende Gesinnung fördern und die Christen zu internationaler Ethik erziehen.

Zwölf Jahre später, auf der Weltkonferenz für Kirche, Volk und Staat in Oxford, wendet sich die Kirche noch immer gegen den Haß, der zwischenstaatliche Beziehungen vergiftet und Gewalt schafft. Die Teilnehmer betrachten es als „unvermeidlich, daß Christen grundsätzlich verschiedener Ansicht darüber sind, welche Haltung die Kirche heute zum Krieg ... einnehmen sollte" (Kirche und Welt in ökumenischer Sicht, Genf 1938, S. 76). Fast allzu fatalistisch klingt die Feststellung des Berichts: „Scheidung und Kampf hat es immer in ihr" (d. h. in der Menschheit) „gegeben" (a.a.O., S, 106). Die Gewalt des Staates wird als innenpolitische Notwendigkeit anerkannt, es kann „aber kaum eine Frage sein, daß der Weg der natürlichen Gemeinschaft oder der Nation einen derartigen Grad der Bosheit erreichen kann, daß der Kirche keine andere Wahl bleibt, als ihn ganz und gar zu verwerfen und sogar zeitweise jede Mitarbeit zu verweigern" (a.a.O., S. 109). Eine erste Andeutung eines Widerstandsrechts läßt sich im offiziellen Bericht der Sektion I unter „Einige praktische Vorschläge" finden. Dort heißt es vom Volk: „Das Wiederaufleben unbarmherziger Grausamkeit, des Hasses, der Rassenverachtung (einschließlich des Antisemitismus) in der heutigen Welt ist eines der wichtigsten Anzeichen für den Zerfall ihres Gemeinschaftslebens. Dem allen werde nicht nur die schwache Verurteilung durch das Wort, sondern die machtvolle Verurteilung durch die Tat zuteil. Nur so schreitet die Einheit der Kirche voran" (a.a.O., S. 113). Aus dem Kontext der Zeit heraus bedeutete diese sehr aktuelle Feststellung allerdings keine Aufforderung zur Revolution, zum korporativen Aufstand, sondern zu persönlichem Widerstand gegen ungerechtes Regime. Der Bericht verlangt eindeutig vom einzelnen, sich dem Staat unterzuordnen (S. 253). Die Botschaft der Konferenz verurteilt den Krieg ohne Vorbehalt (S. 262). Die Erwartungen der Kirchen, die sie in die internationale Rechtsordnung der Staaten setzten, hat sich nicht erfüllt, die Rolle des einzelnen als Opfer der Gewalt tritt ans Licht. In den Vorbereitungsbänden für die Konferenz von Oxford spricht Emil Brunner vom Zwang, als

einem Wesensmerkmal des Staates und zugleich als Zeichen seiner Sünde (Die Kirche und das Staatsproblem der Gegenwart, Genf 1935, S. 12). Das ist eine weitverbreitete Ansicht. Vom Staat wird erwartet, daß er „jene äußere Friedensordnung" schafft, „die die Voraussetzung des menschlichen Lebens ist" (a.a.O., S. 14). Für die Teilnehmer in Oxford, die gerade in Sektion II „Kirche und Staat" Hinweise auf die Gewalt stark reduziert haben, ist Gewalt ein Mittel des Staates, Aufruhr dagegen eine letzte Möglichkeit, falls der Staat seine Vollmacht willkürlich gebraucht (Sektion V). Die Kirche bemüht sich um friedliche Neugestaltung und Versöhnung. Über die Kirche und den Krieg zählt der Bericht drei verschiedene Stellungnahmen auf (a.a.O., S. 250 ff.): Einige stehen auf dem Standpunkt, daß Krieg „in jedem Fall Sünde ist", sie verweigern deshalb den Kriegsdienst. Diese Haltung wird nur notiert. Die zweite Gruppe will „nur an einem ‚gerechten' Krieg teilnehmen", und zwar unterscheiden die einen dabei nach völkerrechtlichen Gesichtspunkten, die anderen sind dafür, falls ein „von ihnen als wesentlich angesehener christlicher Grundsatz" verletzt wird. Als dritte Kategorie nennt der Bericht von Oxford diejenigen, die Kriegsdienst aus staatsbürgerlichem Pflichtbewußtsein erfüllen. Wird der nationale Krieg für eine „ungerechte Sache" geführt, dann „hat der einfache Bürger ein Recht, Kriegsdienst zu verweigern". Noch immer wird die Kriegsdienstverweigerung von der Frage nach der Gerechtigkeit eines bestimmten Krieges abhängig gemacht, ein Urteil, das nicht vom einzelnen zu fällen ist. Die Ansätze werden ferner neutralisiert durch die abschließende Feststellung, der einzelne müsse „grundsätzlich die Bedeutung des Staates anerkennen und bereit sein, sich für die Verletzung der Staatsgesetze von der Obrigkeit bestrafen zu lassen" (S. 253). Von einer eindeutigen Haltung läßt sich nicht sprechen, und die Konferenz von Oxford steht allzu sehr im Schatten der totalitären Regierungen und des eingestandenen Bankrotts des Völkerbundes (S. 247), als daß die traditionelle Erwartung in überstaatliche Vermittlungsorgane erfüllbar gewesen wäre.

Die Haltung des Ökumenischen Rates der Kirchen in den ersten Jahren seines Bestehens

Der Krieg brach erneut über die Völker herein, alle Versuche, aus christlichem Geist heraus die Menschheit zur Versöhnung zu führen, hatten sich als illusorisch erwiesen. Zum Widerstandsrecht haben sich im Zweiten Weltkrieg einzelne einflußreiche Christen geäußert (z. B. Karl Barth), andere haben ihre Überzeugung, daß ungerechtes Regime nicht geduldet werden darf, mit dem Leben bezahlt. Beim ersten Treffen des Vorläufigen Ausschusses nach dem Krieg im Februar 1946 in Genf wird eine Botschaft an die Kirchen gerichtet, in der der zurückliegende Kampf noch einmal verurteilt wird und in dem die Vereinten

Nationen als Vermittlerinstanz für die Nationen erneut empfohlen werden. Die atomare Bedrohung verdeutlicht die existentielle Dringlichkeit der Versöhnung. 1946 wird die Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten (KKIA) gegründet, ein gemeinsames Instrument des ÖRK und des Internationalen Missionsrates. Sie basiert personell wie thematisch auf dem Ausschuß für gerechten und dauerhaften Frieden des Bundesrats der amerikanischen Kirchen, sie zählt zu ihren besonderen Aufgaben den Kontakt mit internationalen Organisationen, vor allem mit den Vereinten Nationen, und sie sucht auf dieser Ebene Menschenrechte, Religionsfreiheit und Schutz der Minderheiten zu erreichen. Die Kommission zeigt in allen Äußerungen zum mindesten bis 1968, daß sie der Mittlerrolle der Vereinten Nationen vertraut.

Die KKIA, deren Erklärungen häufig durch den Zentralausschuß oder über eine Vollversammlung größeres Gewicht erhalten, erfüllt ihre Aufgabe durch sorgfältige Vorarbeiten und Untersuchungen. Wenn ökumenische Erklärungen durch ihre Wahrheit und Weisheit sprechen sollen, dann müssen die Fakten und Hintergründe der politischen Konflikte bekannt und verfügbar sein. Schon die Stockholmer Konferenz hatte aufgrund dieser Erkenntnis das Internationale Sozialwissenschaftliche Institut geschaffen. Die KKIA sollte unvoreingenommen die Gründe für Spannungen deuten und die kirchliche Öffentlichkeit darauf aufmerksam machen, um auf diesem indirekten Weg die Politiker zu beeinflussen. Daneben standen die unmittelbaren, persönlichen Kontakte mit internationalen Organisationen. Diese Aufgaben konnte die Kommission mit ihrem kleinen Stab kaum zureichend erfüllen, sie verließ sich in der Vorarbeit auf ihr zugängliche Informationen, und die waren zu einer Zeit, zu der der Ostblock praktisch an der ökumenischen Zusammenarbeit überhaupt nicht teilnahm, notwendigerweise einseitig. Die Unterstützung der Polizeiaktion der Vereinten Nationen in Korea (Zentralausschußsitzung in Toronto 1950) fand heftige Kritik. Hier zeigt sich, wie die bedingungslose Anerkennung der Vereinten Nationen in die gleiche Sackgasse fester Kategorien und Ordnungssysteme führte wie die frühere Identifizierung mit der nationalstaatlichen Autorität. Von dieser Einseitigkeit hat sich die KKIA im Laufe der Jahre zunehmend gelöst — auch unter dem Einfluß veränderter politischer Verhältnisse, im Kontakt mit der römisch-katholischen Kirche und in Hinwendung zu den Problemen der Dritten Welt.

Im Vergleich zu den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg mit der übertriebenen Friedenshoffnung wirkt nach dem Zweiten die Einleitung der Sektion IV der Ersten Vollversammlung in Amsterdam 1948 schockierend. Unter dem Eindruck der Machtverhältnisse erscheint den Delegierten „das Morgenrot eines kommenden Friedens" geschwunden (Die Erste Vollversammlung, Genf 1948, Sektion IV, Nr. 1), es werden „die einfachsten Menschenrechte mit Füßen getreten", der Bericht spricht von „Erschöpfung und Enttäuschung", vom „sittlichen Vakuum",

von „Furcht und Bestürzung". Nach diesem Auftakt der Frustration wird aber die Hoffnung auf den Herrscher der Welt gelenkt, und die Christen werden aufgefordert, sich in den Dienst des Friedens zu stellen (IV, 6). Die Delegierten bezeugten „einmütig: Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein", und sie begründeten diese Feststellung damit, daß Krieg „heute etwas völlig anderes als früher" bedeute (IV, 7). Die Teilnehmer erklärten sich gegen die „herkömmliche Annahme, daß man für eine gerechte Sache einen gerechten Krieg mit rechten Waffen führen" kann, aber die Ausübung von Gewalt wird doch nicht verurteilt, wo durch sie Recht verwirklicht werden soll. Es gibt in Amsterdam keine klare Antwort auf die Frage, ob „der Krieg heute noch ein Akt der Gerechtigkeit sein" kann, sondern es werden wieder nur drei Grundhaltungen aufgezählt, drei mögliche Reaktionen des Christen auf die Beteiligung am Krieg. In der Diskussion hatten die Delegierten keine Übereinstimmung erzielt. Reihenfolge und Formulierung der drei Positionen entfernen sich etwas von der in Oxford, es bleibt die kompromißlose Haltung des Pazifisten als dritte Möglichkeit erhalten. Zuerst nennt der Bericht diejenigen, die „unter bestimmten Umständen" in den Krieg ziehen, obwohl sie einsehen, daß der moderne Krieg „kein Akt der Gerechtigkeit sein kann". Diese besonderen Umstände werden nicht definiert. Die zweite Gruppe hält militärische Maßnahmen für das „letzte Mittel, um dem Recht Geltung zu verschaffen". Recht und Gerechtigkeit im persönlichen, sozialen und politischen Bereich ist der Leitgedanke der Sektion IV, die den Stempel der KKIA deutlich trägt. Sofern Veränderungen notwendig sind, sollen sie „auf friedliche und gerechte Weise" erfolgen (IV, 11). Die Delegierten verurteilen ferner „auf das schärfste jegliche Art der Tyrannei, die dem Menschen die Freiheit versagt, sei es auf politischem oder wirtschaftlichem Gebiet" (IV, 13). Über die Form, in der die Tyrannei bekämpft werden soll, schweigt der Bericht. Im Zusammenhang mit der kriegerischen Mentalität ist einmal von geistigem Widerstand die Rede (IV, 12), den der Christ praktizieren soll. Mit der Frage der Widerstandsbewegung in den besetzten Gebieten und in Deutschland hat sich die Ökumene offenbar nie auseinandergesetzt. Wieder werden in dieser Sektion entsprechende internationale Instanzen gefordert, die in Konfliktsituationen sachlich entscheiden und Einfluß ausüben können. Die Kirchen sollen solche Schritte durch ihre zwischenkirchlichen Verbindungen und im Rahmen ihrer Öffentlichkeitswirkung unterstützen.

In Amsterdam war das Motto der „verantwortlichen Gesellschaft" mit Gewaltanwendung schwerlich zu vereinbaren. Die Kirchen waren im Zweiten Weltkrieg national viel weniger selbstgerecht als im vorausgehenden, und sie hatten den Schrecken des Krieges wesentlich intensiver am eigenen Leibe erfahren. Die Beseitigung der moralischen und materiellen Kriegsschäden stand im Mittel-

punkt, außerdem wurde der Christenheit die Problematik der Atombombe bewußt. Der Unterschied zwischen konventionellen Kriegen und atomarer globaler Zerstörung wurde deutlich. Die Welle der „kleinen Kriege" der Guerrillas war noch nicht angelaufen, die Bürgerkriege im Zusammenhang mit der Verselbständigung Indiens, Indonesiens, Chinas und der ersten afrikanischen Staaten trugen noch den Charakter konventioneller Kriege. Was in den Ländern der Dritten Welt geschah, erschien, wie der Begriff beweist, als nebensächlich, als drittrangig gegenüber dem Konflikt zwischen Ost und West. Dieser beherrschte auch das kirchliche Denken.

Von der Zweiten Vollversammlung an tritt die rasche soziale Veränderung in den Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas ins Blickfeld ökumenischer Studien. Es müssen, so heißt es im Bericht dieser Vollversammlung (III, 14c), Kanäle für politisches Handeln entwickelt werden, innerhalb derer Völker ohne Gewaltanwendung ihre Regierungen ändern können. Frieden, d. h. mehr als die Abwesenheit von Krieg, ist das Ziel, für das Christen arbeiten und beten sollen (IV, 6). Deshalb ist auch die Entwicklung und Annahme von Methoden zur friedlichen Veränderung bestehender Ungerechtigkeiten für die internationale Ordnung ebenso wichtig wie wirksame internationale Kontrolle (IV, 13). Gewalt und Zerstörung werden als von Natur aus böse bezeichnet, Christen müssen sich deshalb dagegen auflehnen. Aber nach wie vor stehen zwei Wege zum Frieden nebeneinander, die von Christen anerkannt werden, nämlich Pazifismus und die Überzeugung, daß unter bestimmten Umständen militärisches Vorgehen zu rechtfertigen ist (IV, 12). Die Alternative wird deutlicher als früher. Rüstungsbeschränkung und Abrüstung werden als christliche Aufgaben bezeichnet. Durch den Bericht der Vollversammlung wenden sich die Teilnehmer gegen die Anwendung von Gewalt jenseits der Grenzen (IV, 26b). Auch Hilfe für die Unterdrückten, für Flüchtlinge und nicht heimgekehrte Kriegs- und Zivilgefangene, also die Opfer der Gewalt, wird von der Regierung und internationaler Zusammenarbeit — auch der Kirchen — erwartet. Zum ersten Mal wird offizielle Anerkennung der Kriegsdienstverweigerung gefordert (IV, 45). Auch daß regionale Einrichtungen anerkannt werden, ist neu gegenüber früheren Erklärungen. Sie sollen defensiv angelegt sein, die Vereinten Nationen stärken und den gegenseitigen Interessen dienen (IV, 42). Auch der Bericht dieser Vollversammlung beruft sich in allen politischen Vorschlägen auf das Vorbild Christi und sucht echte Versöhnung.

Veränderungen der ökumenischen Meinung können, falls sie überhaupt möglich sind, nicht plötzlich eintreten. In den Berichten der Vollversammlungen, und wir verlassen uns hier im wesentlichen auf diese allein verbindlichen Quellen, sind Bezüge auf vorhergehende Berichte üblich, und selbst wenn nicht wörtlich zitiert wird, so ist die Nähe unverkennbar. Der Neu-Delhi-Bericht bezieht

sich in der Sektion „Dienst" (II) ganz ausdrücklich auf die Zweite Vollversammlung in Evanston, die Maßstäbe aufgestellt habe, „an denen der Christ die politischen Institutionen messen sollte" (II, 30). Den Völkern sollte es möglich sein, ihre „Regierung ohne Rückgriff auf Gewalt zu ändern" (ebda.). Wieder wird die Gewalt deutlich abgelehnt, wieder wollen die im Ökumenischen Rat vereinigten Kirchen durch pastorale Ermahnung die Mißstände beseitigen. Der Staat ist zunächst einmal ein wichtiges Ordnungselement, und deshalb muß der Christ „dem Staat gegenüber grundsätzlich eine positive Haltung einnehmen" (II, 29). Das brauche sein christliches Urteilen und Handeln nicht einzuschränken oder zu korrumpieren. Ein Christ könne unter jeder politischen Herrschaft leben, obwohl es Gradunterschiede für diese Selbstverwirklichung in den verschiedenen Ländern gebe. Der Bericht stellt aber auch fest, daß der Christ „unter jedem politischen System mit dem Staat in Konflikt kommen" kann (II, 35). Auf der einen Seite wird der Staat befürwortet, aber die Kirche wird andererseits aufgefordert, den einzelnen gegebenenfalls gegen den Staat zu schützen. Die Delegierten von Neu-Delhi erklären gerade im Hinblick auf die Länder, in denen die Bevölkerung, oder ein Teil davon, ihres Mitspracherechts beraubt ist: „Die Anwendung harter Maßnahmen — unter Einschluß von Massenhinrichtung durch die Regierung, um die gewaltlose Äußerung von Beschwerden niederzuschlagen, zu der eine Bevölkerung greift, wenn alle Mittel der politischen Meinungsäußerung verweigert werden — kann gar nicht scharf genug verurteilt werden" (II, 37). Im gleichen Bericht hieß es vorher, wir dürften „uns nicht dazu verleiten lassen, die heute Leidenden auf Wohltaten zu vertrösten, die in ferner Zukunft zu erwarten sind" (II, 11). Das ist eindeutige Ablehnung der Gewalt, nicht deren Anerkennung.

Es liegt nahe anzunehmen, daß die in Neu-Delhi zum ersten Mal beteiligten Delegierten der russisch-orthodoxen Kirche diese Empfehlungen mit anderen Vorstellungen begleitet haben als Vertreter von Kirchen anderer Staaten. Die aktuelle politische Erfahrung ist in solchen Feststellungen, so zeitlos sie sein mögen, nicht ganz auszuschließen. Das gilt für Amsterdam und die Erkenntnis der atomaren Bedrohung, für Evanston und den Hintergrund von Bürgerrechtskämpfen und McCarthyismus, für Neu-Delhi mit seiner vorausgehenden Diskussion über südafrikanische Rassenprobleme. Der Bericht dieser Vollversammlung greift aber auch wieder ausdrücklich zurück auf die Verurteilung des Krieges in Amsterdam (II, 64) und auf die Forderung der Abrüstung.

Seit der Genfer Weltkonferenz von 1966

Die Vorstellung, daß der ÖRK ein Konzept gewaltsamer Veränderung vertreten könnte, geht auf die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf

1966 zurück. Diese Expertenkonferenz bezog im Unterschied zu früheren Konferenzen in weit höherem Ausmaß als je zuvor nichtkirchliche Fachleute und römisch-katholische Teilnehmer ein. Mit den Ergebnissen dieser inoffiziellen Konferenz muß gerechnet werden, die amtliche Vollmacht der Teilnehmer ist hierbei jedoch noch weit geringer als die der Vollversammlungen und Zentralausschußsitzungen. Für den Bericht der Konferenz (Deutsche Ausgabe: Appell an die Kirchen der Welt, Stuttgart 1967) dürfen die Kirchen nicht korporativ verantwortlich gemacht werden. Die Konferenz legte die Ergebnisse dem ÖRK und dessen Mitgliedskirchen „zur Erörterung und zur Durchführung geeigneter Maßnahmen" vor (Appell, S. 108). Und doch ist der Bericht dieser Konferenz, der in der Erwägung wirtschaftlicher und politischer Aktionen spürbar weiter geht als Vollversammlungsberichte und der diesen gegenüber auch eine genauere fachliche Diktion aufweist, nicht so einseitig für Umbruch und Revolution, wie häufig vorausgesetzt wird. Von der Genfer Tagung gingen Empfehlungen aus, die in Uppsala auf der Vierten Vollversammlung 1968 von den Kirchen angenommen und teilweise in den Sektionsberichten verarbeitet wurden. Gerade weil die fachgerechte Ausdrucksweise präziser ist, wirkt der „Appell an die Kirchen der Welt" — ein vom Verlag gewählter Titel — noch heterogener als sonstige ökumenische Erklärungen. Auch dieser Bericht spiegelt den Prozeß der Meinungsbildung im Schoß der Kirche, den er selbst fördern soll. Das gilt besonders für eine Definition vertretbarer oder entschuldbarer Gewaltanwendung.

In der Sektion I über „Wirtschaftliche Entwicklung in weltweiter Sicht" wird angegriffen, daß „einzelne Gruppen Unzufriedenheit über die bestehenden Verhältnisse schüren, oder einen vorhandenen oder latenten Unwillen darüber organisieren" (I, 49). Dieses Vorgehen wird abgelehnt, aber nicht etwa primär aus Überlegungen im Zusammenhang mit Christi Liebesgebot, sondern „um nicht Wege beschreiten zu müssen, die mit der angestrebten wirtschaftlichen Gerechtigkeit unvereinbar sind". Auf jeden Fall ist hier, im wirtschaftlichen Kontext, keine Rede von Anstiftung zum offenen Aufruhr. Die Kirchen sollen erzieherisch zur Neuformierung des politischen Willens beitragen, um so das von ihnen jeher verfolgte Ziel der Gerechtigkeit als Vorstufe der Liebe zu erreichen.

Im Mittelpunkt der Sektion II „Wesen und Auftrag des Staates in einer Zeit des Umbruchs" steht die Macht, die vom Staat ausgeht. Christen sollen den rechten Gebrauch dieser notwendigen Macht fördern, die natürlicherweise auch dem Mißbrauch unterworfen ist (II, 4). Breite Strecken dieses Sektionsberichts lesen sich wie offizielle ökumenische Erklärungen, es gibt nur bescheidene Ansätze dazu, die Gewalt des Staates ausdrücklich einzuschränken. Gedanken und Formulierungen sind im ÖRK durch dessen Kommission für internationale Angelegenheiten bekannt, die sich an bestehenden Kräfteverhältnissen orientiert.

In der Definition staatlicher Macht spielen wirtschaftliche Gesichtspunkte eine Rolle, er hat „Recht und Pflicht . . . , die Wirtschaftspolitik zu steuern" (II, 16). Auch hinsichtlich der Forschung und sonstigen staatlichen Planung erscheint das Urteil der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft fast allzu positiv.

Fragend setzt sich der Bericht mit der christlichen Rolle in der Gestaltung des Rechts auseinander. Sollen Christen nur konventionelle Antworten geben, sollen sie sich an die „erlassenen konventionellen Eigentumsgesetze" halten? Sollen sie es sogar dann tun, wenn in verfassungsmäßigem oder gesetztem Recht keine Vorkehrungen für grundlegende Veränderungen getroffen sind? „Viele Christen sehen nicht nur, daß solche revolutionären Handlungen, die von anderen unternommen werden, zu entschuldigen sind, sondern sie erkennen es als ihre Pflicht, aktiv mitzumachen" (II, 29). Diese Formulierung wird häufig als Unterstützung des Umbruchs betrachtet, während sie doch nur zeigt, wie die Konferenzteilnehmer mit der Abgrenzung des Erlaubten ringen. Es wird von einem „Recht der Revolution" gesprochen, man unterscheidet zwischen der schöpferischen und schützenden Funktion des Rechts und fragt nach deren Verhältnis zueinander. Es werden aber nur Fragen gestellt, keine Regeln, keine Antworten, keine Anweisungen gegeben. „Ist es je zu rechtfertigen", heißt es ganz spürbar reserviert, „wenn Christen sich nicht nur an gewaltsamen politischen oder anderen sozialen Umstürzen, die gegen die Gesetze des Staates gerichtet sind, beteiligen, sondern sogar Initiative dafür ergreifen?" Daß diese Fragen überhaupt inoffiziell gestellt werden, ist erstaunlich und zeigt die Veränderung der letzten fünfzig Jahre, aber sie bieten keine neuen Handlungsnormen, sondern stellen nur die alten in Zweifel.

Die erhebliche Ausweitung der ökumenischen Bewegung hat die Entscheidung über berechtigte Auflehnung erschwert. Zwar ist der Staat nicht mehr die letzte richterliche Instanz, zwar identifizieren die Teilnehmer Gottes unsichtbare Ordnung nicht mehr unmittelbar mit der greifbaren des Staates, aber es gibt auch (noch) keine Maßstäbe für eine dem Christen erlaubte Aktion. Das Recht des einzelnen soll gewahrt sein, die Individualsphäre soll geschützt werden, der Mensch soll menschenwürdig leben und sich selber verwirklichen können. Staat und Kirche sind, je für sich, für den einzelnen da. An die Christen werden Forderungen und Fragen gestellt, die sie verantwortlich erfüllen und beantworten sollen. Die entscheidende Frage ist und bleibt nicht nur das Motiv seines Handelns, sondern — wie es in dem Abschnitt „Gewaltlosigkeit und Gewalt" (II, 83—85) heißt — die „Methoden seines Widerstandes, die ein Christ zu Recht anwenden darf". Von Christen wird gefordert, nach „friedlichen und verantwortlichen Formen des Handelns in der Gesellschaft zu suchen". Gewaltlosigkeit sei eine Methode, die der Christ kennen und beharrlich anwenden solle, Gewalt

könne nur als eindeutig letzter Ausweg offenbleiben. Sie müsse „als eine letzte Möglichkeit betrachtet werden, die nur in außergewöhnlichen Situationen gerechtfertigt ist". Angesichts ihres revolutionären Engagements wissen Christen nicht, wie sie sich entscheiden sollen, sie „warten mit unruhigem Gewissen auf das Verständnis und die Führung der Kirche" (S. 171: II, 83–85). Die Konferenz fordert, daß sich die Kirchen mit der Problematik der Gewaltanwendung aktiv und theologisch auseinandersetzen und Maßstäbe entwickeln, die einerseits der Forderung der Gerechtigkeit als einer Vorstufe von Liebe entsprechen, andererseits aber vor allem die Versöhnung zum Ausdruck bringen, die Christus gelebt und gelehrt hat. Die Vierte Vollversammlung in Uppsala gibt darauf ebenfalls keine eindeutige Antwort, ja sie nimmt wieder eine vorsichtigere Haltung ein.

Die Vierte Vollversammlung beschäftigt sich mit dem Problem der Veränderung der bestehenden Machtverhältnisse in den Sektionen III und IV, d. h. einmal unter vorwiegend wirtschaftlichen, zum anderen unter politischen Gesichtspunkten. In der Sektion III werden in der Untersektion „Politische Bedingungen der Weltentwicklung" ein „Programm zur gerechten Neuverteilung des Eigentums" gefordert sowie „eine revolutionäre Neugestaltung der Sozialstrukturen" (III, 15).

Der Begriff der Revolution, von Lateinamerikanern und anderen Vertretern der Entwicklungsländer und von nordatlantischen Progressiven auf und seit der Genfer Konferenz gern und oft angewandt, löst bei Kirchenführern Europas und Nordamerikas unbehagliche Erinnerungen aus. Die Französische und die Russische Revolution sind für europäische und selbst für die weniger historisch bestimmten amerikanischen Vorstellungen noch immer furchtbare Erfahrungen reiner Unmenschlichkeit, die auch angesichts jüngerer und vielleicht schrecklicherer Ereignisse nichts von diesem beispielhaften Charakter eingebüßt haben. In beiden Fällen richteten sich die revolutionären Kräfte auch gegen die Kirche, proklamierten Atheismus und enteigneten die kirchlichen Güter. Die große Revolution dieses Jahrhunderts war außerdem mit viel Leiden für die Geistlichkeit verbunden. Die Französische Revolution, ein Ausdruck der Aufklärung, hat in der säkularen Geschichtsschreibung längst positive Züge angenommen, aber Revolution bleibt im kirchlichen Unterbewußtsein nach wie vor ein schockierender Ausdruck. Gefühlsmäßig und weil sie davon abhängig sind, identifizieren sich die Vertreter der institutionellen Kirche noch immer weitgehend mit nationalen Regierungen als dem Ausdruck einer verläßlichen Ordnung, und die ökumenische Erfahrung ergibt erst allmählich eine andere politische Perspektive.

Diese Beziehung und das Gespräch seit 1966 sind vorauszusetzen, wenn Sektion III in Uppsala feststellt, daß revolutionäre Veränderungen „moralisch gesehen zweideutig" sind (II, 15). Das mag allzu vorsichtig klingen, distanziert

sich aber von dem, was nach der Genfer Weltkonferenz so einseitig und damit irreführend als „Theologie der Revolution" bezeichnet wurde und was den ÖRK von da an bis hinein in die jüngste Erklärung über den Rassismus belastet. Was sachlich für die Kirchen aber einigermaßen verbindlich ist, steht nicht im Bericht der Genfer Konferenz, sondern im „Bericht aus Uppsala", und dort werden die Kirchen aufgefordert, zur „Entwicklung einer Strategie von Revolution und zu sozialem Umbruch ohne Gewalt beizutragen" (III, 15). Dabei wird deutlich gesagt, daß Revolution „nicht mit Gewalttätigkeit gleichgesetzt werden darf" (ebda.). Die Delegierten fordern die Mitgliedskirchen auf, schöpferisch an einer gerechten Neuordnung der Verhältnisse dort zu arbeiten, wo die bestehenden Formen Menschen unterdrücken oder unwürdig behandeln. Das soll vorwiegend durch Beeinflussung der öffentlichen Meinung geschehen (III, 19), vor allem aber durch den Einfluß in Predigt, Unterricht und theologischer Ausbildung. Gewalt wird abgelehnt.

Die Sektion IV steht in Uppsala bezeichnenderweise unter der Priorität der Gerechtigkeit vor dem Frieden, der Sektionsbericht heißt: „Auf dem Wege zu Gerechtigkeit und Frieden in internationalen Angelegenheiten". Der Sektionsbericht schließt sich an die Erklärung von Amsterdam an und verurteilt den Krieg als politisches Mittel, weil er unvereinbar sei mit Christi Lehre und Vorbild. Es ist aber in erster Linie Pflicht der Regierung, den Krieg zu verhindern. Nach wie vor besteht in Uppsala die Meinungsverschiedenheit zwischen den absoluten Pazifisten und den Friedenswilligen, die begrenzte Gewaltanwendung für unumgänglich halten. Die Vierte Vollversammlung fordert für den Fall einer kriegerischen Auseinandersetzung, daß wenigstens der Kampf auf die militärische Ebene beschränkt bleibt (IV, 14). Durch militärische Macht allein könne keine neue Ordnung geschaffen, sondern eher dadurch verhindert werden. Die Delegierten von Uppsala befürworten nicht nur die Kriegsdienstverweigerung, sondern auch zivilen Ungehorsam, wenn Menschen an der Herstellung von Massenvernichtungsmittel beteiligt werden sollen (IV, 21). Auch eine selektive Kriegsdienstverweigerung, d. h. die Weigerung, an einem bestimmten Krieg mitzumachen, soll anerkannt werden. Gegenüber früher bedeutet dies eine erweiterte Entscheidungsfreiheit für den Christen.

Im Zusammenhang mit der wirtschaftlichen Gerechtigkeit – Sektion III und IV überschneiden sich thematisch in diesem wie in anderen Punkten – wird in Sektion IV die „Zuflucht zur Gewalt" als Verzweiflungsakt und als „letzter Ausweg" betrachtet. Die wirtschaftliche Ungerechtigkeit fordere zur Gewalt, zum Aufruhr heraus. Die Vollversammlung hält „Gewalt und passives Nichthandeln" unter solchen Bedingungen für gleichermaßen verwerflich. Sie fordert Änderungen der Lebensbedingungen durch gewaltlose Maßnahmen (IV, 30). Es ist inter-

essant festzustellen, daß die weitergehenden Formulierungen, die eine Anwendung von Gewalt nahelegen oder auch als Entschuldigung herangezogen werden könnten, im Zusammenhang mit wirtschaftlichen Gesichtspunkten geäußert werden. Auf politischem Gebiet wird auch in Uppsala nach wie vor von der Vorstellung ausgegangen, daß durch die Instrumente der Vereinten Nationen Normen geschaffen wurden, die sich weltweit durchsetzen lassen und die Anwendung von Gewalt überflüssig machen. Das Thema ist aber nicht ausführlich behandelt, es verschwindet hinter dem dominierenden Thema der Entwicklungshilfe, dem sich auch die Gewaltanwendung unterordnet.

Zusammenfassung

Mit dem Thema der Gewalt oder der Gewaltlosigkeit hat sich die ökumenische Bewegung immer auseinandergesetzt, hat aber bis heute nicht die eindeutige Formulierung gefunden, die nach weitgehender Übereinstimmung im Evangelium Christi begründet liegt. Ökumenische Erklärungen sind ein Kompromiß, sie bleiben auf halbem Weg stehen, sie suchen zunächst einmal Gerechtigkeit. Um diese Gerechtigkeit einzelnen und Völkern zugute kommen zu lassen, werden bestimmte Schritte befürwortet, die je nach den Zeitumständen andere Schwerpunkte erkennen lassen. Folgende Grundgedanken sind zu erkennen:

1. Die Kirche soll sich für weltweite Gerechtigkeit einsetzen, und diese Gerechtigkeit muß mit rechten Mitteln verwirklicht werden.

2. Gewaltlosigkeit wird als rechtes Mittel angesehen, stellt aber nicht die einzige Methode dar. Sie wird vor allem in den Fällen unwirksam, in denen wirtschaftlicher Druck ausgeübt wird.

3. Der Staat besitzt die legitime Gewalt und muß anerkannt werden. Christen sollen auch in ihnen feindlichen Systemen politisch mitarbeiten, um so die Verhältnisse gewaltlos zu ändern. Von einer Auflehnung der Kirche gegen den Staat ist nicht die Rede, aber der einzelne kann sich unter bestimmten, nicht näher definierten Bedingungen gegen den Staat auflehnen.

4. Gewalt hat den Charakter einer letzten Möglichkeit und muß bei einzelnen wie in internationalen Konflikten als Verzweiflungstat betrachtet werden. Gewalt ist von denjenigen, die einen anderen Standpunkt vertreten, in Grenzfällen entschuldbar.

5. Revolution wird zunächst nicht als blutige Aktion verstanden, sondern als Druck auf die bestehenden Machtverhältnisse und als deren Veränderung.

6. Die Kirchen werden aufgefordert, Maßstäbe zu entwickeln, nach denen sich der einzelne richten kann. Diese Forderung zwingt die Kirchen, sich mit dem

Problem ständig und nicht von oben herab zu beschäftigen und Zweifelsfälle menschlicher Entscheidung zu verstehen und zu entschuldigen.

Im Verlauf der ersten Jahrzehnte der ökumenischen Bewegung wandelt sich das Verhältnis zum Staat und zum einzelnen. Das Schwergewicht verlagert sich von der vollständigen Identifizierung mit dem Staat zu einer Anerkennung einer bestehenden Macht. Der Staat repräsentiert die Ordnung, in der der Christ lebt. Die Beurteilung des Völkerbunds und der Vereinten Nationen differiert zwar in diesen Jahren hinsichtlich ihrer Wirksamkeit, aber die übernationalen Organisationen werden grundsätzlich immer von der ökumenischen Bewegung anerkannt und als Instanzen verstanden, die im politischen Bereich Gewaltanwendung unnötig machen. Daraus erklärt sich die merkwürdige Einseitigkeit, daß Gewalt vorwiegend gefordert wird, um wirtschaftliche Ansprüche durchzusetzen. Selbst die Drohung mit Gewalt wird auf staatspolitischer Ebene abgelehnt, weil die Vereinten Nationen Ordnung schaffen können. Das politische Widerstandsrecht ist nur angedeutet, was angesichts der Widerstandsbewegung des Zweiten Weltkriegs verwundern könnte. Aber die Auflehnung dieser Jahre war eher die von einzelnen Christen — selbst in hohen kirchlichen Positionen — als die gemeinsame Bewegung von Kirchen. Erst in Uppsala wird unter dem Einfluß des Vietnamkriegs auf inneren Widerstand nachdrücklich hingewiesen.

In allen Erklärungen urteilt die ökumenische Bewegung bisher vom Gesichtspunkt des Staates her, nicht von dem des einzelnen Christen. Zwar wird die Not des Einzelchristen zunehmend anerkannt, aber die ordnende Macht des Staates wird hingenommen, mit der die Kirche mehr oder weniger verbunden ist. Schon allein um der Gerechtigkeit willen, die allein unter einer gewissen verläßlichen Ordnung möglich ist, wird offene Gewalt als gefährlich betrachtet und nicht generell in ökumenischen Erklärungen geduldet. Von einer Hinwendung zur Gewaltlosigkeit als politischem Prinzip kann allerdings auch nicht gesprochen werden. Es bleibt vor allem dem einzelnen Christen überlassen, sich nach Einschätzung der Lage und im Lichte seiner christlichen Überzeugung zu entscheiden.

Das katholische Priesterbild im Wandel

VON LAURENZ VOLKEN

I.

Schon seit längerer Zeit schwelte eine Identitätskrise des katholischen Priesters. Nun ist sie offenbar.

1. Die Menge der Bücher und Artikel, die sich mit Fragen des katholischen Priestertums befassen, wird unübersehbar. Das zweite Europäische Bischofssymposium in Chur vom 7.–10. Juli 1969 hatte als Forum des gegenseitigen Meinungsaustausches folgendes Thema: Der Priester in der Welt und in der Kirche von heute. In seiner Schlußansprache forderte Kardinal L. J. Suenens mehr Vertrauen in die Überraschungen des Heiligen Geistes, dessen Wirken nicht durch ein historisch fixiertes Priesterbild paralysiert werden dürfe. Christus habe bei der Gründung seiner Kirche weder die Strukturen noch die Ausübungsweise des Priestertums festgelegt. Nicht das Priestertum selbst, sondern lediglich dessen uniforme Ausprägung würden von einem Teil des Klerus angefochten.

Am 11. Nov. 1969 verabschiedete die deutsche Bischofskonferenz eine von führenden Theologen gründlich vorbereitete achtzigseitige biblisch-dogmatische Handreichung: „Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt". Dieses Schreiben der Bischöfe – es wird hier mit der Abkürzung SB zitiert – geht von der Feststellung aus: Auch im innerkirchlichen Raum stellen manche die Notwendigkeit, ja die Berechtigung des priesterlichen Amtes in Frage; für Priester kann das zum Lebensproblem werden, und junge Menschen fragen sich, ob es heute überhaupt noch Sinn hat, Priester zu werden (SB 5). Wir erleben heute im Erscheinungsbild des Priesters einen „tiefgreifenden Wandel" (SB 76). Es ist deshalb nicht erstaunlich, daß Paul VI. für die Tagesordnung der nächsten Sitzung der Bischofssynode in Rom im Herbst 1971 das Thema „Amtspriestertum" vorgeschlagen hat.

2. Wie kam es zu dieser Situation? Vor allem durch die folgenden drei Tatbestände. Der erste gehört zum innerkirchlichen Bereich: Das Zweite Vaticanum hat sich darauf konzentriert, sich klar zu werden über das Verständnis der Kirche. Die wichtigsten Erkenntnisse, zu denen es kam, waren diese: Nicht der Klerus, die geweihte Priesterschaft, ist zunächst und zutiefst Kirche, sondern die ganze Gemeinschaft der Getauften als Volk Gottes; sie ist nicht eine für sich lebende

vollkommene Gesellschaft (societas perfecta), sondern in Christus das Heilssakrament für die ganze Menschheit. Das Konzil hat es nicht unternommen, diese Grunderkenntnisse folgerichtig auf die Theologie des Priestertums anzuwenden. In ihm wurde überhaupt der Priester zwischen den Bischöfen und Laien-Priestern, an deren Funktion und Aufwertung man viel dachte, beinahe theologisch aufgerieben. Was es unterließ, wird nun nachgeholt im breiten Forum der Kirche.

Ein zweiter Tatbestand wirkte von außen her auf das überkommene Priesterbild ein. Es ist der Trend zum Demokratischen und zur „Weltlichkeit der Welt". Für ihn bleibt kein Sinn mehr für einen Mann, der seinsmäßig sakral und vom Zeitalter des Feudalismus und des Absolutismus geprägt erscheint. Wir Christen leben in einer Zeit der Aufklärung, die radikaler zu sein scheint als die des 18. Jahrhunderts. Die Welt wird „umgedeutet". Der Grund hierfür liegt in der Säkularisierung. Diese hat aber keine primär religiöse Ursache, dafür aber sekundär religiöse Folgen.[1] Das gilt auch für das katholische Priesterbild.

Als dritter Tatbestand seien die Folgen der ökumenischen Öffnung Roms erwähnt. Dazu gehört die Aussage des Kardinals Willebrands in Evian, katholischerseits seien Forderungen eingelöst worden, die unter anderem von Martin Luther ausgesprochen worden sind.[2] Das gilt auch — und wird wohl noch gelten — für das Priestertum. Allerdings kann sich das nicht auf Aussagen des jungen Luther wie die folgenden beziehen: „was auß der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und Bapst geweyhet sey, ob wol nit einem yglichen zymt solch amt zu uben";[3] die Priesterweihe ist kein Sakrament, sondern ein kirchlicher Ritus wie die Weihe des Wassers oder des Salzes, der höchstens dazu dient, in der Kirche Prediger auszuwählen; der Dienst am Wort: das macht den Priester und den Bischof aus.[4]

Gegen derartige Lehren nahm das Konzil von Trient Stellung.

Besonders bezeichnend sind die folgenden Canones:

Can. 1. Wer sagt, im Neuen Bund gebe es kein sichtbares und äußeres Priestertum oder keine Vollmacht, den wahren Leib und das Blut des Herrn zu konsekrieren (der Sinn dieses Wortes schließt hier eine Verwandlung ein) und darzubringen (offerri), Sünden zu vergeben und zu behalten, sondern nur das Amt und den bloßen Dienst an der Verkündigung des Evangeliums, oder daß solche, die nicht predigen, überhaupt keine Priester seien: der sei ausgeschlossen!

Can. 2. Wer sagt, die Priesterweihe oder die Heilige Weihehandlung sei nicht ein wahres, eigentliches, von Christus, dem Herrn, eingesetztes Sakrament, sondern menschliches Machwerk, von Männern ersonnen, die nichts von kirchlichen Dingen verstanden, oder sie seien nur eine bestimmte äußere Form, Diener des Wortes oder der Sakramente auszuwählen: der sei ausgeschlossen![5]

Das Konzil von Trient ging nicht darauf aus, eine vollständige Lehre über das

Priesteramt zu entwickeln, wobei das mit den Reformatoren Gemeinsame zur Geltung gekommen wäre. Sein erklärtes Ziel: die Abwehr reformatorischer Irrtümer[6] wurde so verfolgt, daß z. B. positive Ausführungen über das allgemeine Priestertum[7] und die Verkündigung,[8] die trotzdem in die Entwürfe hineinkamen, schließlich fallen gelassen wurden.

3. Der genannten Aussageintention des Konzils von Trient schenkt die nachtridentinische Schuldogmatik keine Beachtung, sondern faßt seine definitiven Texte als erschöpfende Sachdefinitionen über das Wesen des Priestertums auf. So versteiften sich einige, schon seit dem Mittelalter übertonten Züge des Priesterbildes, das dann weithin bis in unser Jahrhundert, offiziell bis zum letzten Konzil, bestimmend blieb. Der ganze Denkhorizont, das systematische Gerüst für die Erörterung des Priestertums, war von Trient her vorgegeben und normiert. Dogmatische und kanonistische Fragen waren in diesem Horizont vermischt, und so engte man sich auf einen stereotypen Themenkatalog ein. Dieser kreist durchweg um folgende Fragen: Was bewirkt die Ordination in der Person des Empfängers? Mit welchen Prädikaten müssen die persönliche Würde und die juridisch verstandenen Vollmachten umschrieben werden, die dem Empfänger seinserhöhend und unveräußerlich zukommen? Das Priesterbild war zutiefst bestimmt von einer isolierten und abstrakten kultischen Auszeichnung: Der Priester war der Mann der Sakramente.

Dieser Mann unterscheidet sich aufgrund der Ordination seinsmäßig und durch ein unauslöschliches Merkmal von den anderen Christen. Er ist mit übernatürlichen Vollmachten ausgestattet. Er identifiziert sich weithin mit seinem Amt. So wird seine Person oft so vom Amt geprägt, daß von vornherein die Gefahr der Selbstentfremdung für seine Person sowie Verarmung und Verengung für sein Amt besteht. Er sondert sich ab, nicht nur durch besondere Kleidung, sondern auch durch Verzicht auf das Erwerbsleben und auf die Ehe. Soziologisch gesehen gehört er zu einem eigenen Stand der bürgerlichen Gesellschaft, der Privilegien und bürgerliche Sicherungen genießt. In diesen Stand kommt er durch eine lange Ausbildung in einem vom Konzil von Trient verlangten Seminar, in dem ein klösterlich-zönobitischer Lebensstil herrscht. So lebt denn auch der *Welt*priester weithin wie ein Mönch; er ist zum täglichen Breviergebet verpflichtet, das aus den Klöstern stammt. Öffentliche Theater sind ihm kirchenrechtlich untersagt.[9]

Die Arbeiterpriester von Frankreich lebten und leben nicht nach diesem Bilde; das Konzil setzte Voraussetzungen zu dessen Veränderung, und die deutschen Bischöfe erklärten 1969: „Immer und unvermeidlich muß die Kirche ihr Wesen unter verschiedenen Bedingungen verwirklichen, wobei zeitbedingte Elemente in ihre Wirklichkeit eingehen. Deshalb ist bereits im Neuen Testament ein *Gestaltwandel der Ämter* zu beobachten. So können auch wir die geschichtlich bedingte

und variable Gestaltwerdung der Kirche und des kirchlichen Amtes nicht vermeiden. Stets sind wir aufgerufen, in der geschichtlich variablen Gestalt durch Besinnung auf den Ursprung diesen selbst deutlich zu machen. Wir wollen diese Besinnung in der Bereitschaft anstellen, auch kritische, unser bisheriges Verständnis korrigierende Einsichten anzunehmen, damit das Priestertum in unserer Gegenwart eine solche Gestalt erhält, daß es seine notwendige Aufgabe in der Kirche und für die Welt erfüllen kann."[10]

II.

Der „Gestaltwandel" des Priesters ist Tatsache und Forderung. Die Frage ist nun: Worin besteht er? Diese Frage kann hier im Rahmen eines Artikels nur teilweise beantwortet werden, und zwar so, daß grundlegende Ansätze dieses Wandels aufgezeigt und ihre hauptsächlichen Folgen angedeutet werden.

1. Der erste Ansatz besteht in der *christologischen Grundlage* des Priestertums. Jede theologische Bestimmung dieses Priestertums muß von der eindeutigen Aussage der Schrift ausgehen, daß es nur *einen* Hohen Priester, den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen gibt (Hebr. 9, 11. 15; 1. Tim. 2, 5). Es fällt auf, daß im Neuen Testament mit dem eigentlichen Ausdruck für den Priester: *iereus*, außer den jüdischen und heidnischen Priestern nur Jesus bezeichnet wird; wer unter den Christen ein priesterliches Amt bekleidet, wird dort nie *iereus* genannt. Christus ist aber iereus „nach der Ordnung des Melchisedech", also nicht so wie die anderen jüdischen Priester. In ihm ist *das* Priestertum Wirklichkeit geworden; in ihm ist *das* Versöhnungsopfer vollzogen (1. Kor. 5, 7; Kol. 1, 20). Er ist gekommen, das Reich Gottes zu verkünden, zu bringen und deshalb zu dienen und sein Leben hinzugeben „für viele" (Mark. 10, 45). So steht denn dieses fest: durch Christus ist alles alttestamentliche Opferwesen und Priestertum erfüllt und endgültig abgelöst.[11]

Bezeichnend ist es hierfür, daß er nicht aus dem Priesterstande seines Volkes hervorgegangen ist; religionsgesetzlich war er ein Laie. Als Priester hatte er seinen Altar nicht im Tempel: Er hat „außerhalb des Tores gelitten" (Hebr. 13, 12); sein Opfer vollbrachte er nicht in einem abgegrenzten, sakralen Bereich, sondern in der Öffentlichkeit und Alltäglichkeit der Welt. Nicht nur in der Synagoge verkündete er sein Reich, sondern auch und vor allem im Freien, und zwar in Bildern und Gleichnissen, die er durchwegs dem profanen Bereich entnahm.

Gibt es also im Grunde den christlichen Priester nicht? Doch, aber nicht als eine in sich stehende, sondern auf eine von vornherein andere, nämlich auf Christus bezogene Wirklichkeit. Er ist der gottberufene Diener Christi. Nicht umsonst umschreibt das Zweite Vatikanische Konzil an entscheidender Stelle das Priestertum in diesem Sinne mit der Schriftstelle, die übrigens Luther in dieser

Sache am meisten anführte: „So halte man uns für Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes" (1. Kor. 4, 1).[12]

Im Neuen Testament heißen jene, die das priesterliche Amt haben, nicht sakral: *iereis*. Um sie zu bezeichnen, werden dort Ausdrücke profaner Herkunft gebraucht wie: Diener, Ältester, Aufseher. Auch wenn sie Leitungsfunktionen ausüben, ist für sie das Dienstverhältnis wesensbestimmend. Der Diener ist personhaft das, was im nichtpersonalen Bereich Instrument genannt wird. Das Instrument ist nur von dem her zu verstehen, der es gebraucht. So kann Karl Rahner vom Priester sagen, „daß er in einem wahren Sinn nur das Instrument dieses einen, bleibenden Hohenpriesters Jesus Christus ist".[13] Er ist Priester „nach dem Bilde Christi des höchsten und ewigen Priesters", und in der Eucharistiefeier handelt er in seiner Person: in persona Christi.[14] Kurz: ihm ist der „Dienst der Versöhnung" anvertraut (2. Kor. 5, 18).

2. Wie der christologische, so korrigiert auch der neue *ekklesiologische Ansatz* die allzu individualistische Prägung des überkommenen Priesterbildes. In der Schultheologie der letzten Jahrhunderte erschien der Amtspriester durchwegs als eine Gestalt, die gegenüber und über den andern Christen stand. Dieser verstand auch gerne seine Vollmacht als Macht. So kam es zum weitverbreiteten, heute stark verurteilten klerikalen Machtmißbrauch. Nun wird festgestellt: „Mit der Zeit stellt sich vor allem die ekklesiologische Ortlosigkeit des ‚Presbyters' als Hauptmangel der nachtridentinischen Theologie heraus" (SB 55). Das Zweite Vatikanische Konzil gab dem Priester eine grundsätzliche ekklesiologische Ortsbestimmung (SB 58).

Um diese Ortsbestimmung wahrzunehmen, genügt ein Hinweis auf zwei theologische Gegebenheiten, die neu ins Bewußtsein der Kirche getreten sind. Erstens: die Kirche, nicht der einzelne, ist primär der Adressat der Teilnahme am Priestertum Christi. Priesterlich in erster Linie ist das Volk Gottes als Ganzes, das heißt: wir brauchen dabei noch nicht den Unterschied zwischen einem allgemeinen und einem besonderen Priestertum wahrzunehmen. Weil dem so ist, hat man auch immer grundsätzlich jedem Christgläubigen die Ermächtigung zuerkannt, taufen zu können, das heißt den wichtigsten Akt des Heilsdienstes am anderen Menschen zu vollziehen.[14] Es ist in diesem Zusammenhang interessant festzustellen, daß dort, wo vom Priestertum des ganzen Gottesvolkes die Rede ist, der eigentliche Ausdruck für Priestertum: *ierateuma* gebraucht wird und daß diese Stellen, vor allem das Schriftwort 1. Petr. 2, 9 vom „königlichen Priestertum" aller, das für Luther in unserer Sache ein Schlüsselwort war, vom Zweiten Vatikanischen Konzil an wichtigen Stellen für das Priestertum aller Getauften ausdrücklich zitiert wird.[15]

Zweitens wird das allgemeine Priestertum, das nun vom Konzil besser das

gemeinsame (commune) genannt wird, nicht mehr wie früher so oft als klar begrenzte Teilnahme am besonderen Priestertum, sondern direkt von Christus und der Kirche selber her verstanden: „Durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist werden die Getauften zu einem geistigen Bau und einem heiligen Priestertum geweiht."[16] Bevor es im Konzil zu solchen Texten kam, mußten Versuche, das allgemeine Priestertum als „anfängliches", „gewisses", „uneigentliches" zu verstehen, abgelehnt werden. K. Rahner kann denn auch kurz und klar schreiben: „Das allgemeine Priestertum ist nicht eine vom Amtspriestertum in metaphorischer Verdünnung abgeleitete Größe, sondern der tragende Grund eben dieses Priestertums."[17] Es trägt das Amtspriestertum und nicht umgekehrt.

Drittens ist das Priesteramt für das Ganze der Kirche da; es ist gerade auch deshalb *„Dienst"* (Ministerium, so heißt es nun durchwegs) am Heil des Volkes Gottes.[18] Jedenfalls ist und bleibt der Amtspriester von einzigartiger Bedeutung für die Kirche. Ihm steht es zu, das priesterliche Volk heranzubilden, und er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes dar.[19]

3. Diese und ähnliche Konzilsaussagen zeichnen die *Wesenszüge des Priesters von seinen Aufgaben her,* soweit sie den „traditionellen" drei Ämtern Christi: Lehramt, Hirtenamt, Priesteramt entsprechen. Der neue Stellenwert, den die eine dieser Aufgaben gegenüber den anderen erhält, zeigt auf eine andere Art, wie das Priesterbild sich wandelt. Im Dekret über Dienst und Leben der Priester (Nr. 4) erklärt das Konzil: „Da niemand ohne Glaube gerettet werden kann, ist die erste Aufgabe des Priesters als Mitarbeiter der Bischöfe, allen die frohe Botschaft zu verkünden, um so in der Erfüllung des Herrenauftrags: ‚Gehet hin in alle Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen' (Mark. 16, 15) das Gottesvolk zu begründen und zu mehren." Hieraus — erst recht im Zusammenhang mit dem Kontext — erhellt, daß diese Verkündigung im radikalen und umfassenden Sinn Heilsdienst ist, was mehr heißt als einfach „Predigt".

Ausführlicher und nuancierter äußert sich hierüber das eingangs genannte Schreiben der deutschen Bischöfe. Es betont wie das Zweite Vaticanum die hohe Bedeutung der Leitungsfunktion in der Eucharistiefeier. Sie, mit der in ihr beschlossenen Konsekrationsvollmacht, nimmt in der Gesamtaufgabe des Priestertums einen „hervorragenden Rang" ein (SB 70), deren Vollzug in ihr den dichtesten Grad der Aktualisation findet (SB 72). Das Schreiben geht aber in dem Sinne weiter als das Konzil, als es einerseits in aller Deutlichkeit Abstand nimmt von der geschichtlich erwiesenen Überbetonung der kultischen Aufgabe des Priesters und andererseits die Verkündigungsaufgabe den Stellenwert der Verkündigung stärker hervorhebt.

So stellt es einerseits fest: Das spezifische Priesteramt erschöpft sich nicht in den kultisch-sakralen Aufgaben: „Auftrag und Vollmacht des Priesters sind mit der Vollmacht zur Feier der Eucharistie und zur Spendung der Sakramente nicht hinreichend beschrieben" (SB 8, 33). „Im Neuen Testament ist nicht ausdrücklich gesagt, daß die Amtsträger auch für kultisch-sacerdotale Aufgaben bestellt sind. Es ist aber zu prüfen, ob das kirchliche Amt nach dem Neuen Testament priesterliche Eigenart hat und priesterlich-sacerdotale Amtsfunktionen einschließt" (SB 22). Es gab in der Kirche einen gewissen Zug zur „Verdinglichung" der liturgischen Vollmacht (SB 46). Die Frage nach dem, was der Priester im Sinne seiner sakramentalen Befähigung „allein kann", bekam im Rahmen der neuzeitlichen Theologie ein bedenkliches Übergewicht (SB 51). Sein kirchliches Amt wurde zu sehr auf seine sakramentale Befähigung und auf seine kirchenrechtlichen Konturen eingeengt (SB 47).

Andererseits heißt es im Schreiben: Nach dem Neuen Testament ist das „Hervorstechende des Presbyteramtes", das dort noch nicht vom Episkopenamt unterschieden ist, zunächst die Verkündigung und Lehre (SB 33). Diese sind „das vorherrschende Anliegen" (SB 34). Paulus erblickt seine spezifische Aufgabe in der Verkündigung des Evangeliums (SB 28).

Dies steht also fest: hier werden andere Akzente gesetzt als im Konzil von Trient. Und wenn hier die Dreigliederung der Ämter Christi — die übrigens durch die reformatorische Theologie Eingang gefunden hat in die katholische Ekklesiologie — nun durch den Gedanken der „Repräsentation" auf die Theologie des Priestertums angewendet wird, so hat das auch Nachteile — die einfache Nebeneinanderstellung von diesen drei nicht problemlos abzugrenzenden Funktionen beeinträchtigt die Sicht auf die Einheit und die ekklesiologische Grundstruktur des Priestertums —, aber das hat auch den großen Vorteil, den Priester zum ganzen, vielfältigen Heilsdienst verpflichtet zu sehen: „Das ‚Wesen' des Priestertums wird damit aus einer kultisch-sacerdotalen Verengung befreit und in die ursprüngliche Weite seiner umfassenden Bestimmung hinausgeführt. Eine Frucht dieses Neuansatzes besteht darin, daß die im Vollsinne verstandene Verkündigungsaufgabe des Priesters an die erste Stelle seines Dienstes tritt" (SB 57).

Von dieser Sicht her kann Karl Rahner, der mehr als die anderen bedeutenden katholischen Theologen über das Priestertum nachgedacht und geschrieben hat, sagen: „Der Priester ist der auf eine — wenigstens potentiell gegebene — Gemeinde bezogene im Auftrag der Kirche als ganzer und so amtlich redende Verkünder des Wortes Gottes derart, daß ihm die sakramental höchsten Intensitätsgrade dieses Wortes anvertraut sind. Er ist, ganz schlicht gesagt, der Verkünder des Evangeliums in Sendung und im Namen der Kirche."[20]

4. Man denke nun an Trient und an die nachtridentinische Schultheologie

zurück.[21] Wenn die Verkündigungsaufgabe im Priesterverständnis so aufgewertet wird, so sind *neue Überlegungen über diesbezügliche theologische Einzelfragen und über die soziologische Dimension des Priestertums* selbstverständliche Folgen.

Auf sie kann im Rahmen dieses Artikels bloß hingewiesen werden. Im Gegensatz zu den bisher erwähnten Neuansätzen sind sie zum Teil nicht vom Lehramt gedeckt. Hier wie auch sonstwo zieht ein Strom von Lehrmeinungen quer durch die Grenzen der Konfessionen hindurch. Jedenfalls sind eine Reihe Theologen mit dem 2. dogmatischen Teil des erwähnten Schreibens nicht zufrieden. In manchem entspreche er nicht dem vorzüglichen ersten biblischen Teil. Es handelt sich u. a. um die Ordination, die Priesterweihe als Sakrament, um das „unauslöschliche Zeichen (character)" und den Zölibat. Das Schreiben beklagt, daß die Amtsweihe als eines der sieben Sakramente der Kirche heute vielfach auf Unverständnis stoße, und sieht den Grund hierfür letztlich in der Leugnung der Zeichenhaftigkeit der Kirche und ihrer Andersartigkeit gegenüber einer schon geheiligten Welt, in der ein eigens gottgeweihter „Bereich" nicht mehr sinnvoll erscheint (SB 59–60).

Auf alle Fälle geht der Trend dahin, wegzukommen von einem Verständnis der Ordination, das metaphysisch und rechtlich im Zusammenhang mit einer „Potestas", Vollmacht, verstanden wurde. Eine exegetisch und theologisch tiefbegründete Neuinterpretation geht hier von der Grundwirklichkeit der Sendung Christi aus, wie sie z. B. J. Ratzinger darbietet.[22] Damit wird auch der Vorrang der Evangeliumsverkündigung vor den andern Funktionen in der Ordination – und nicht rechtlich – begründet, und eine wahrhaft geistliche *Potestas* wird vom Fundament der christologisch verwurzelten Sendung her auf Brüderlichkeit und Menschlichkeit hin geöffnet. Der Priester ist da, um den Armen den Tisch des Brotes und des Wortes zu bereiten.

„Das Konzil von Trient hat im Blick auf die Lehre vom Ordo auch die Existenz eines ‚unauslöschlichen Zeichens' (sakramentaler Charakter) dogmatisch definiert" (SB 51). Auch diese Lehraussage stößt vielfach auf Unverständnis. Wohl auch deshalb geht das Schreiben der Bischöfe auf sie ein. Da heißt es: die Aussage betrifft nur die Existenz, nicht die Natur dieses Zeichens. Hierüber äußert sich das Konzil absichtlich nicht. Es darf nicht oberflächlich, sondern muß von seinem Ursprung und vor allem von seinen tieferen Grundlagen her verstanden werden, zu denen u. a. folgende zählen: Besieglung der Übergabe an die Person und Sendung Christi durch wirksame und bleibende Verheißung im Weihesakrament und die Forderung einer auf Unwiderruflichkeit hinorientierten Ernsthaftigkeit und Gültigkeit der von der Gnade getragenen Entscheidung (SB 54).

Was den Zölibat betrifft, steht man, zumal in germanischen Ländern, der positiven Stellungnahme des Lehramtes weithin kritisch gegenüber. Vor allem

weil das Zölibatsgesetz als Hindernis eines wirksameren Heilsdienstes für die Menschen, wie sie heutzutage leben müssen, gesehen wird, erscheint es vielen als überholt, die übrigens nicht vergessen, daß es nicht die katholische, sondern nur die „lateinische" Kirche verpflichtet.[23]

Aus demselben Grund eines aktuellen Heils- und Verkündigungsdienstes geht man an andere Fragen heran: Frau im Amt, der part-time Priester, der neue Seelsorge-Typ, priesterliche Geisteshaltung, der Lebensstil und überhaupt die soziologische Dimension des Priesters.

Nur über die zuletzt erwähnte Frage sei noch ein Wort gesagt. Auch in den letzten romanischen Ländern, selbst im Vatikan, ist die Soutane gefallen. Das ist ein Symbol für die Auswirkung des geänderten theologischen Priesterverständnisses im profan-gesellschaftlichen Raum. Der Priester gibt seine sichtbare „klerikale Apartheid" auf, um kraft seiner besonderen Sendung im Namen der Kirche nicht nur amtlich, sondern auch besser das sein zu können, was die ganze Kirche sein soll: „der Sauerteig und die Seele der in Christus zu erneuernden und in die Familie Gottes umzugestaltenden menschlichen Gesellschaft".[24] Deshalb verlangt das letzte Konzil denn auch vom Priester Eigenschaften, die von dieser Gesellschaft heute sehr geschätzt werden wie: Charakterfestigkeit, Aufrichtigkeit und unbestechlichen Gerechtigkeitssinn.[25] Im Image des Priesters spielt nun die Sachkunde eine wichtige Rolle. Diese kann soweit reichen, daß er im soziologischen Sinn nur „nebenberuflich" sein Amt ausübt. Die Arbeiterpriester sind keine vereinzelte Erscheinung. Es ist nun klar geworden, daß der Heilsdienst, besonders in der sich erweiternden Diasporasituation der Kirche, nicht mehr so stark vom territorialen Pfarrprinzip her organisiert werden kann.

Dies und manch anderes gehört zum Anknüpfungspunkt für den Heilsdienst des Priesters, der dabei auch glaubensmutig die Torheit des Kreuzes ergreifen muß. Wer sich auf die Erfüllung der priesterlichen Aufgaben — vor allem auch in ihrer gesellschaftlichen Dimension — besinnt, der kommt zur Überzeugung, daß sich in der Sache des Priesters geradezu alle Probleme konzentrieren, die die Kirche in ihrer gegenwärtigen Situation bewegen: Die Funktion des Amtes, besonders des Priesters, wird zur Schicksalsfrage für die Zukunft der Kirche.

ANMERKUNGEN

[1] H. Zahrnt, Gott kann nicht sterben, München 1970, S. 33.

[2] Evian 1970, Offizieller Bericht der 5. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Witten und Berlin 1970, S. 98.

[3] Werke, An den christlichen Adel deutscher Nation . . . Werke, WA 6, 408.

[4] De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium, Werke, WA. Quare permitto, or-

dinem esse quendam ritum Ecclesiasticum . . . ut consecratio vasorum, domorum, vestium, aquae, salis, candelarum, herbarum, vini et similium, in quibus nemo ponit sacramentum esse. Werke, WA 6, 561. – Ex quibus fit, ut sacramentum ordinis aliud esse non possit quam ritus quidam eligendi Concionatoris in Ecclesia. Werke, WA 6, 564. – Sacerdotis munus est praedicare . . . Ministerium verbi facit sacerdotem et Episcopum. Werke, WA 6, 566.

[5] Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum Nova Collectio, hrsg. von der Görresgesellschaft, Freiburg i. B. 1901 ff. – Abkürzung: Conc. Trid. – IX, 621.

[6] Bezeichnend für diese einseitige Reaktion des Konzils auf die oft polemischen, pamphletartigen Äußerungen der Reformatoren ist die Entwicklung der Formulierung seiner Aussageintention, wie sie aus den folgenden Texten erhellt: a) Im Entwurf vom 13. 10. 1562 steht: . . . Tridentina Synodus, etc., indendat . . . : pauca quaedam praefari voluit in quibus totum (!) huius sacramenti rationem, Spiritus Sancti magisterio edocta, breviter complecteretur; b) Im Entwurf vom 3. 11. 1562 heißt es: errores qui contra ordinis sacramentum in primisque novae legis sacerdotium disseminati sunt, confutare . . . c) Im definitiven Text vom 15. 7. 1563 wird erklärt: Vera et catholica doctrina de sacramento ordinis *ad condemnandos errores nostri temporis.* Conc. Trid. IX, 38–39, 105 und 620.

[7] Conc. Trid. VII, 485 f.

[8] Im Entwurf von 1552 wird betont, daß der „Dienst des Wortes" vorzüglich (maxime) Sache der Bischöfe und Priester sei, die eine pastorale Verantwortung tragen. Conc. Trid. VII, 486–487. Vgl. dazu die Entwürfe von 1562, ib. IX, 38–40, 105–107.

[9] Codex Iuris Canonici, can. 140. Für den ganzen Abschnitt siehe can. 118–159.

[10] SB 7–8. „Noch so sorgfältige Bemühungen um die Kirche und noch so tiefgreifende Reformen können nicht dazu führen, daß wir nur ihr unverändertes Wesen realisieren" (SB 7).

[11] In dieser Aussage sieht H. Schlier das Hauptthema des Hebräerbriefes. H. Schlier, Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament, in: Theologie und Philosophie, 44 (1969) S. 163. Für die exegetischen Unterlagen des erneuerten Priesterbildes siehe auch: J. Colson, Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'évangile, Paris 1966; J. H. Eliott, Ministry and Church Order in the New Testament, a Traditio-Historical analysis, in: Catholic Biblical Quarterly 32 (1970) S. 367–391.

[12] Das Konzil und die neueren katholischen Veröffentlichungen über das Priestertum ziehen meistens dieselben Schriftstellen an wie die Reformatoren; sie gehen überhaupt durchwegs von der Bibel aus.

[13] Einübung priesterlicher Existenz, Freiburg 1970. S. 119. Vgl. hierzu J. Colson, a.a.O., S. 344: Le ministère chrétien . . . n'est qu'une fonction, instrumentalité, une ‚sacramentalisation' du seul *iereus* efficace dont il proclame la mort et la Résurrection et l'actualise rituellement.

[14] Aus dem gleichen Grunde sehen nun Theologen mit Nuancierungen die gleiche Ermächtigung in den Laien auch für die Eucharistiefeier: H. Küng, Die Kirche, Freiburg i. B. 1967, S. 449 und 516–517. – R. J. Bunnik, Das Amt in der Kirche, Düsseldorf 1969, S. 68–69. – W. Kasper, Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes, in: Concilium, 5 (1969) S. 169.

[15] Dogm. Konst. über die Kirche, 9–10; Konst. über die Liturgie, 14; Dekret über die Missionstätigkeit, 15, über Laienapostolat, 3.

[16] Dogm. Konst. über die Kirche, 10.

[17] Theologische Reflexionen über die Kirche von heute und morgen: Weltpriester nach dem Konzil, München 1969, S. 100.

[18] Dogm. Konst. über die Kirche, 18.

[19] ebenda, 10.

[20] Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriesters: Concilium, 5 (1969) S. 196. Vgl. J. Moingt, Nature du sacerdoce ministériel: Recherches de science religieuse, 58 (1970) S. 260: il (le prêtre) n'est pas ordonné seulement ni fondamentalement pour poser des actes sacrés. Ib. 255: même dans l'administration des rites sensibles, le sacerdoce chrétien reste caractérisé par le ministère de la parole et ordonné au culte spirituel que Dieu attend des hommes.

[21] Diese Theologie hat in unserer Sache die schärfste Ausprägung in der „Ecole française" gefunden: „Sacrifice" und „adoration" gehören zu den entscheidenden Wirklichkeiten des Priesterseins. Der Priester, der nur sein Messeopfer in der Hauskapelle darbringt, hat seine raison d'être.

[22] Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes: Geist und Leben, 41 (1968) 347–376 und: Einführung in das Christentum, München 1968, 161–168, 173–183.

[23] Siehe den Teil des Kirchenrechts, den Pius XII. am 2. 6. 1957 für die katholischen Ostkirchen promulgierte: De Ritibus Orientalibus, de personis pro Ecclesiis Orientalibus: Acta Ap. Sedis, 49 (1957) 433–600, besonders can. 68–73. Im can. 73 heißt es bezeichnenderweise: Clerici, etiam coniugati, castitatis decore elucere debent.

[24] Pastoralkonst. Die Kirche in der Welt von heute, 40.

[25] Dekret über Dienst und Leben der Priester, 3.

Zwischen Zion und Babylon

Zur ökumenischen Bewährungsprobe des amerikanischen Protestantismus

VON TRAUGOTT STÄHLIN

Fred Fritschel, Professor am Augustana College in Sioux Falls/USA, in Dankbarkeit und Freundschaft

Am 3. Mai 1970 machte eine Aktion des Präsidenten des New Yorker Union Theological Seminary, John C. Bennett in Amerika Schlagzeilen. Zusammen mit anderen führenden amerikanischen Christen — dazu gehörten David Hunter und Malcolm Boyd — wurde er im Lafayette Park gegenüber dem Weißen Haus in Washington verhaftet, während er einen Gottesdienst und eine Protestversammlung gegen die Politik der Regierung Richard Nixons hielt. Bennett wurde unter dem Vorwand verhaftet, er hätte die Versammlung nicht rechtzeitig im Polizeipräsidium Washingtons angemeldet.

Einer der prominenten amerikanischen Theologen aus politischen Gründen — wenn auch nur für kurze Zeit — in Polizeihaft — noch vor einigen Jahren wäre das in Amerika undenkbar gewesen.

Dieser Vorfall ist keine Ausnahme und kein Zufall. Er ist vielmehr kennzeichnend für die Spannung und innere Zerrissenheit, die zunehmend im politischen Alltag der Vereinigten Staaten zutage tritt und von der die Kirchen und Synagogen ebenso betroffen werden wie die ganze Nation. Die Kirchen Amerikas machen dabei einen tiefgehenden und dramatischen Prozeß der Wandlung oder auch der — Verhärtung durch. Die Fronten, die im folgenden im Blick auf den Protestantismus gekennzeichnet werden, gehen quer durch alle Denominationen und Synagogen.

I. Zwischen Zion und Babylon

Zum ersten Mal in seiner Geschichte wird heute Amerika sich selbst zum Problem. Dabei war es den ersten Generationen wie ein gelobtes Land, ja wie die Stadt auf dem Berge erschienen, ein Zion, nach dem der Fromme sich sehnte. Bezeichnend dafür sind die Sätze, die einer der beiden ersten puritanischen Geistlichen bei seiner Ankunft in New England, in Massachusetts, gesagt haben soll:

„Wir gehen nicht nach Neu-England als Abtrünnige der Kirche von England, obwohl wir nicht umhin können, uns von der in ihr herrschenden Korruption zu lösen; sondern wir gehen, um den positiven Teil der kirchlichen Reformation zu praktizieren und um das Evangelium in Amerika zu verbreiten."[1] Was sie in Europa nicht verwirklichen konnten, in Amerika wollten sie es in die Tat umsetzen: die wahre Reformation der Kirche. Amerika sollte ein Zion werden.

Für viele Amerikaner wurde es ein Zion — es erschien ihnen jedenfalls so. Obwohl es nie eine Staatsreligion gab, bildete sich doch eine „Religion des Staatsbürgers"[2] heraus, die von starken Kräften in der amerikanischen Gesellschaft getragen wurde, — wenn auch nie vom Gesetz. Zur beherrschenden Gestalt dieser civil religion wurde der „wasp", der white anglo-saxon protestant, der im Idealfall seine Vorfahren bis zur Mayflower zurückverfolgen konnte.

Die Religion — und in erster Linie die protestantisch geprägte — hat einen hohen Preis für ihre Anpassung an die gesellschaftliche Umgebung gezahlt, eine

---

[1] Zit. in: Martin E. Marty, The New Shape of American Religion, New York 1959, S. 4.

[2] Jürgen Moltmann (Metz, Moltmann, Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung, 1970, S. 28 f.) weist auf die Unterscheidung Rousseaus zwischen der „Religion des Menschen" und der „Religion des Staatsbürgers" hin. In Amerika hat sich die „Religion des Staatsbürgers" in geradezu klassischer Form entfaltet. Die — nach Rousseau — vier grundlegenden Dogmen dieser Art Religion sind in der civil religion der Vereinigten Staaten zu tragenden Faktoren geworden: das Dasein eines allmächtigen Gottes, eine allumfassende Vorsehung, ein zukünftiges Leben und die Belohnung der Gerechten, der die Bestrafung der Gottlosen entspricht.

Den Hinweis auf diese wichtige Stelle verdanke ich Rudolf Bohren.

Umgebung, die vielen religiösen Amerikanern gleichsam Züge der Offenbarung und sogar der Erlösung zu tragen schien. Demokratische Verfassung und ursprünglich primär protestantische civil religion gingen eine untrennbare Verbindung ein: Religion war eo ipso demokratisch, Demokratie war in sich selbst religiös. Wer der einen Feind war, wurde auch als Feind der anderen angesehen.

In den vergangenen Jahrzehnten kam in immer stärkerem Maß eine dritte Größe dazu: die Technologie. Nicht zufällig sagt eine „Theologische Erklärung" zur gegenwärtigen Lage in Amerika, die in New York vom Union Seminary 1970 herausgegeben wurde: „Die Christen in diesem Land haben sich zu sehr darauf verlassen, daß die Technik ihre ethischen, politischen und sozialen Probleme lösen würde."

Die Trias Religion — Demokratie — Technologie bildete bis vor wenigen Jahren die Grundlage des amerikanischen Staatsgefüges.

Es war vor allem der Vietnam-Krieg, der zum Anlaß dafür wurde, daß seit 1964/65 diese Grundfesten Amerikas, des demokratischen Zion zwischen Boston und San Francisco, erschüttert und von den wachsamen und kritischen unter den Amerikanern in Frage gestellt wurden.

Rassen- und Klassenprobleme beherrschen drohend den amerikanischen Alltag. Heute ist bei vielen, vor allem jungen Amerikanern — vom weißen Theologiestudenten bis zum radikalen „Black Panther" — das Bild von Amerika umgeschlagen: Amerika wird zum Babylon des 20. Jahrhunderts abgestempelt, dem gegenüber es nur zwei Möglichkeiten des Verhaltens zu geben scheint: Gewalt oder Resignation.

Amerika erscheint wie auseinandergebrochen: in zwei Lager, in zwei Versuchungen. Es liegt in beiden eine zugleich typisch amerikanische und eminent menschliche Versuchung: in der überheblichen Selbstzufriedenheit, die im christlich-demokratischen Zion zu leben meint, und in der resignierten oder haßerfüllten Abkehr von der amerikanischen Wirklichkeit als einem hoffnungslos dem Untergang geweihten Babylon.

Für uns Christen in Europa ist es höchste Zeit, daß unser Bild von Amerika nicht mehr von den Schilderungen derer geformt wird, die als vielreisende und -redende theologische Globetrotter dem staunenden Leser klarmachen wollen, in Amerika sei alles anders. Es ist beschämend, wie kurzsichtig und oberflächlich in den Jahrzehnten seit dem 2. Weltkrieg von Amerika geschwärmt worden ist, ohne die tiefen Risse zu erkennen, die ja nicht erst seit heute durch die amerikanische Gesellschaft gehen. Schwärmerei hat ebensowenig mit Verständnis und Liebe zu tun wie pauschale Verwerfung.

Die amerikanischen Christen haben einen harten Weg zwischen Zion und Babylon zu gehen: zwischen der Illusion, die aus Angst und Machtgier am Bild

eines Zion festhalten will, und der Destruktion, die aus Haß und Verzweiflung sich das Bild vom Amerika als dem gewaltigen Babylon macht, dem nur Verachtung und Vernichtung gelten kann.

Die Notwendigkeit, diesen Weg zwischen Illusion und Destruktion zu gehen, zeichnet sich in Amerika besonders deutlich ab, ist jedoch für die Ökumene überhaupt gegeben; denn der Weg des Christen führt überall da zwischen Zion und Babylon hindurch, wo in Ost und West die Gesellschaftsformen im Status quo sich totalitär verdichten und den Menschen zum unkritischen Konformismus verführen und zwingen wollen.

Es kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß in dieser Lage in Amerika sich die Theologie noch stärker als schon bisher dem praktisch-gesellschaftlichen Kampf und dem konkret sozialen Vollzug verschreiben wird. Wer heute nach Amerika blickt und nach neuen großen Gestalten in der systematisch-theologischen Disziplin Ausschau hält, wird vergeblich suchen; denn die Fähigen wollen kein System entwerfen und die Unfähigen können es sowieso nicht, auch wenn sie es — gegen das Gebot der Stunde — wollten.

Es ist bezeichnend, daß gerade aus dem Lager der „death-of-God-theology" — neben der „process theology" wohl die bedeutendste neue amerikanische systematische „Schule" — sich die Stimme William Hamiltons erhebt: Die Theologie ist, so Hamilton, gezwungen, „den Brennpunkt der Aufmerksamkeit von der Theologie, der Apologetik, der Kulturkritik, dem Kommunikationsproblem, ja sogar von der Hermeneutik auf Gestalt und Wesen unseres Lebens zu verlagern . . . Die Kommunikation des Christen in unserer Welt wird wahrscheinlich, zumindest für einige Zeit, im wesentlichen ethischer und nichtverbaler Art sein."[3]

II. Black Theology als Antwort auf die Konzeptionslosigkeit der „weißen Theologie"

Eine theologische Ethik, die zwischen den verführerischen Schablonen „Zion" und „Babylon" die weißen Christen zur konsequenten und befreienden Tat führt, vermissen nicht nur die schwarzen Amerikaner, sie jedoch am schmerzlichsten. Ihre Kritik wird deshalb immer unnachgiebiger.

Sie fühlen, daß sie als Fremde und Unterdrückte im eigenen Land leben: „abroad in their land". Maßvoll und zugleich leidenschaftlich hieß es in einer ganzseitigen Anzeige in der New York Times am 3. Juli 1970 unter der Überschrift „Black Declaration of Independence" (verfaßt vom National Committee

[3] Thomas J. J. Altizer and William Hamilton, Radical Theology and The Death of God, New York 1966, S. 118.

of Black Churchmen): „Wir ... veröffentlichen und erklären feierlich, daß wir frei und unabhängig sein werden und auch rechtmäßig sein sollten von der Ungerechtigkeit, der ausbeuterischen Kontrolle, der institutionalisierten Gewalt und dem Rassismus des weißen Amerika, daß wir, solange wir nicht volle Wiedergutmachung und Befreiung von diesen Unmenschlichkeiten erlangen, dafür stimmen werden, uns von jeder Bindung an diese Nation loszusagen, und daß wir uns in jeder Hinsicht weigern werden, mit dem Bösen zusammenzuarbeiten, das an uns verübt wird."

Von seiten der protestantischen Kirchen ist nicht nur das große finanzielle Opfer für den schwarzen Bruder gefordert, sondern ein Umdenken, das eine Wurzel der Nation, den Kapitalismus Amerikas in Frage stellt. Dem einzelnen unter die Räuber Gefallenen zu helfen genügt nicht mehr. Es geht um eine radikal soziale Reform.

Besser als Bert Brecht kann auch heute keiner ausdrücken, was die amerikanische Misere ist:

Ich höre, daß in New York
An der Ecke der 26. Straße und des Broadway
Während der Wintermonate jeden Abend ein Mann steht
Und den Obdachlosen, die sich ansammeln,
Durch Bitten an Vorübergehende ein Nachtlager verschafft.
Die Welt wird dadurch nicht anders
Die Beziehungen zwischen den Menschen bessern sich nicht
Das Zeitalter der Ausbeutung wird dadurch nicht verkürzt.
Aber einige Männer haben ein Nachtlager
Der Wind wird von ihnen eine Nacht lang abgehalten
Der ihnen zugedachte Schnee fällt auf die Straße.
Leg das Buch nicht nieder, der du das liesest, Mensch.
Einige Menschen haben ein Nachtlager
Der Wind wird von ihnen eine Nacht lang abgehalten
Der ihnen zugedachte Schnee fällt auf die Straße.
Aber die Welt wird dadurch nicht anders
Die Beziehungen zwischen den Menschen bessern sich dadurch nicht
Das Zeitalter der Ausbeutung wird dadurch nicht verkürzt.[4]

Um beim Gleichnis zu bleiben: es geht um die Sicherheit auf dem Weg von

---

[4] B. Brecht: „Die Nachtlager", in: Gedichte und Lieder, Bibl. Suhrkamp, Bd. 33, Frankfurt a. M. 1962, S. 43. Vgl. den Zusammenhang, in dem dieses Gedicht in dem „Politischen Nachtgebet in Köln", hg. von D. Sölle und F. Steffensky, Stuttgart/Mainz 1969, S. 97 f., aufgeführt wird.

Jerusalem nach Jericho überhaupt. Dazu gehört, aber dafür genügt nicht mehr die Tat der Liebe des einzelnen Samariters.

Protest und Enttäuschung über die politisch-soziale Wirklichkeit in den Vereinigten Staaten sind die wichtigsten Quellen, aus denen sich in den letzten Jahren eine „black theology" entwickelt hat, die immer konsequenter und radikaler wird.

Was die schwarzen Amerikaner in einer „weißen Welt" empfinden, hat Langston Hughes knapp und klar ausgedrückt:

I swear to the Lord
I still can't see
Why democracy means
Everybody but me.

Diese Stimme wirkt jedoch heute sogar auf viele schwarze Christen in Amerika zu gezähmt, zurückhaltend und effektlos. Andere Stimmen werden laut und finden Gehör; zu den profiliertesten gehört die des schwarzen Theologen James H. Cone. Mit wachsender Leidenschaft und Ungeduld greift auch dieser besonnene und kluge Mann die weiße Gesellschaft an: „Während Amerika das reichste Land der Welt ist – und dies als ein Ergebnis des erzwungenen Dienstes der Schwarzen und der Vernichtung der Indianer –, ... erwartet (es) von den Schwarzen, daß sie Recht und Ordnung respektieren, während andere ihnen über den Schädel hauen. Diese Perspektive muß die Schwarze Theologie sehen, bevor sie die Frage der Gewaltanwendung behandelt ... Schwarzes Leiden ist nicht neu. Aber neu ist ‚schwarzes Bewußtsein' ... Schwarze Theologie ist sich darüber klar, daß Gewaltanwendung an sich gar nicht die vorrangige Frage ist. Gewaltanwendung ist eine ‚untergeordnete und relative Frage' ..."[5]

Daß Gewaltanwendung relativ ist, ist für Cone und die Mehrzahl der schwarzen Intelligenz dadurch gegeben, daß in Amerika Gewalt längst ausgeübt wird: durch Gewalttätigkeit der Weißen, Sklavenarbeit der Schwarzen, Hunger und Ausbeutung, Polizeiterror und heimliche und unheimliche Rassenschranken, die für den schwarzen Amerikaner unüberwindlich sind. Deshalb argumentiert Cone: „Das ist die Tatsache, die die meisten Weißen zu übersehen scheinen: die Tatsache, daß Gewalt bereits angewandt wird. Der Christ hat nicht zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit, zwischen Böse und Gut zu wählen. Er wählt zwischen dem kleineren und dem größeren Übel. Er muß überlegen, ob revolutionäre Gewaltanwendung mehr oder weniger bedauerlich ist als die Gewalt, die vom System an der Macht gehalten wird ... Aber wir können sicher sein, daß die Geduld

[5] James H. Cone, Schwarze Theologie, München/Mainz 1970, S. 153 f.

der Schwarzen zu Ende ist, und wenn das weiße Amerika nicht positiv auf die Theorie und die Aktivität von Black Power antwortet, dann ist ein langer und blutiger Bürgerkrieg unvermeidlich."[6] Hier taucht es wieder auf — wie schon bei weniger zurückhaltenden, weniger nachdenklichen schwarzen Amerikanern an vielen Stellen: das Wort und das Gespenst vom Bürgerkrieg.

Cone's beschwörende Frage in den Schlußsätzen seines Buches richtet sich an weiße Christen in Amerika und in der ganzen Welt: „Mit wem identifiziert ihr euch? Wo steht ihr? Auf der Seite der unterdrückten Schwarzen oder der weißen Unterdrücker? Laßt uns hoffen, daß es genug Menschen gibt, die diese Frage richtig beantworten, damit Amerika nicht dadurch zur Anerkennung einer allen gemeinsamen Menschlichkeit gezwungen wird, daß es sieht: Blut hat immer nur eine Farbe."[7]

Bei Cone klingt es an, was die eigentliche Krise des weißen amerikanischen Christen heute ist: eine Identitätskrise, die kaum tiefgehender sein könnte. Es gilt nicht weniger, als eine neue Identität zu finden und aus dem gelobten Land eines vermeintlichen amerikanischen Zion auszuwandern in ein unwirtliches und gefahrvolles Neuland, das Risiko und Selbstentäußerung bedeutet.

Zwar bleibt es sehr problematisch, daß eine rassistische Gesellschaftsordnung in Amerika durch neue rassistische Kampfmaßnahmen — nun von seiten der schwarzen Amerikaner — unterhöhlt und zu Fall gebracht werden soll, aber der weiße Christ wird sich dieser Bewegung, die eine zwangsläufige geschichtliche Bewegung ist, nicht entziehen können. Im Gegenteil: von ihm wird gefordert werden, was sich die Vertreter der white civil religion nicht hätten träumen lassen: die erklärte Bereitschaft zur Gewaltanwendung gegen die eigenen weißen Mitbürger und die gefaßte Bereitschaft zum Leiden unter Weiß und Schwarz.

Denn es geht, wenn ich recht sehe, um diese Forderung des schwarzen Christen an seinen weißen Bruder: daß er in Zukunft bereit sei, gleichzeitig Gewalt anzuwenden gegen die weißen Herrscher und zu leiden. Zu leiden nicht nur unter Haß und Rache der alten weißen Herrscher, sondern auch unter neuer schwarzer Herrschaft, die er nicht nur zu bejahen, sondern auch mit heraufzuführen verpflichtet ist. So fordert das Vorwort zum „Black Manifesto", das im vorigen Jahr Amerika zugleich erschüttert und verhärtet hat wie kaum ein anderes „schwarzes" Dokument vorher: „Wir erklären, daß es eine revolutionäre schwarze Spitze geben muß und daß weiße Menschen in diesem Lande willens sein müssen, schwarze Führungskräfte anzuerkennen, denn dies ist der einzige Schutz, den wir schwarzen Menschen dagegen haben, daß der Rassismus in diesem Lande

---

[6] James H. Cone, a. a. O., S. 155.
[7] A. a. O., S. 164.

wieder hochkommt."[8] Für den amerikanischen Christen bedeutet, seine Identität zu verlieren, sie zu gewinnen, sie zu behalten jedoch, sie zu verlieren.

Es gilt, die Identität zu verlieren, die durch die Zugehörigkeit zur herrschenden weißen Rasse und durch die Ideologie einer demokratisch-christlichen Nation, in der angeblich jeder die gleichen Rechte und Chancen hat, bestimmt ist. Und die Identität zu gewinnen, die in der Bereitschaft zum Leiden unter Weißen und Schwarzen eine eschatologische Dimension in sich schließt. Denn diese Identität ist die Identität mit Christus, die nur in der Nachfolge Jesu Wirklichkeit wird.

Weil es um diese Dimension geht, ist die Bewährungsprobe des amerikanischen Protestantismus eine so eminent ökumenische. Hier fallen Entscheidungen nicht nur für Amerika, sondern für die Zukunft der christlichen Kirche in dieser Welt.

Die „Black Theology" erreicht ihr Zentrum, ihre folgenreichste Aussage — und sie gehört genau hierher —, wenn James Cone sagt: „... in Amerika ist Gottes Offenbarung auf Erden immer schwarz gewesen oder rot oder sonst eine schockierende Schattierung — aber niemals weiß ... Wenn wir ein Volk sehen, das von einer Ideologie des Weißseins beherrscht wird, dann wissen wir, was Versöhnung heißen kann. ... Es bedeutet die Zerstörung des weißen Teufels in uns. Versöhnung mit Gott bedeutet, daß die Weißen dazu bereit werden, sich selbst zu verleugnen (das Weißsein), daß sie das Kreuz auf sich nehmen (Schwarzsein) und Christus nachfolgen (ins schwarze Ghetto)."[9]

Ich kenne kein anderes Wort, das bündiger, zwingender und — schockierender sagt, was schwarze und weiße Christen in Amerika verbindet und trennt. Es ist eine amerikanische Konkretisierung des Bonhoefferschen Satzes: „Der Mensch wird aufgerufen, das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitzuleiden."[10]

Keinem europäischen Christen, schon gar nicht einem deutschen, steht es zu, den Weg des amerikanischen Christen zwischen Zion und Babylon urteilend oder gar verurteilend zu beobachten. Von uns allen wird eine Solidarität gefordert werden, die im Verhältnis Europa — USA bisher wenige voraussehen konnten, geschweige denn zu realisieren bereit und in der Lage waren.

III. Die urbane Wirklichkeit

Urbanität und Provinzialismus im Kampf zwischen City- und Vorort-Gemeinde

Bestanden werden muß diese Bewährungsprobe der amerikanischen Christen in einer Sozialstruktur, die sich mehr und mehr als schwerwiegendes Hemmnis

---

[8] Robert S. Lecky und H. Elliott Wright (Hg.), Black Manifesto, Religion, Racism, and Reparations, New York 1969, S. 118.

[9] James H. Cone, a. a O., S. 162.

[10] Widerstand und Ergebung, Brief vom 18. 7. 1944, München 1964, S. 244.

erweisen wird und kaum von geringerer Lähmungskraft ist als Kapitalismus und Rassenschranke. Die gemeinte Sozialstruktur ist gekennzeichnet durch ein grundsätzliches soziales Spannungsverhältnis: zwischen city und suburb, Innenstadt und Vorort.

Es mag zunächst überraschend erscheinen, in unmittelbarem Zusammenhang mit den großen Problemen der „black theology" im Kontext der Rassen- und Klassenfrage in Amerika von der soziologischen Wechselbeziehung und Spannung zwischen city und suburb zu sprechen. Und doch bewegen wir uns damit – wenn auch unter veränderten Vorzeichen – auf derselben Ebene; denn gerade in der sich verschärfenden Spannung zwischen den immer ärmer und krimineller werdenden „downtown areas" der Innenstädte, in denen vom establishment nur die Wolkenkratzer der Firmen übrigbleiben, und den gesellschaftlich gehobenen oder sogar exklusiven Vororten (die in Großstädten wie New York und Chicago bis zu 40–50 Meilen umfassen können) werden die Konflikte Amerikas entscheidend ausgetragen. Daß hier, in dieser städtesoziologischen Konstellation die Konflikte ausgetragen und entschieden werden, trifft in zunehmendem Maß auch auf die Länder Europas zu und wird schließlich für alle Kontinente gelten.

Zukunft und Ausgleich kann die amerikanische Gesellschaft nur gewinnen, wenn die Metropolis, die urbane Verdichtung, als Ausgangs- und Zielpunkt menschlicher Koexistenz in unserer Zeit erkannt und bedacht wird. Gibson Winter hat das so ausgedrückt: „Öffentliche Ordnung kann aus dem Chaos nur hervorgehen, wenn die Metropolis als das erkannt wird, was sie ist – die Grundeinheit unserer neuen Gesellschaft."[11]

Es kann heute kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß die Kirche und gerade sie von dieser Grundtatsache ausgehen muß. Für Amerika wird sie handgreiflich in den Städte-Landschaften wie der 600-Meilen-City von Maine bis Virginia, die Boston, New York, Philadelphia, Baltimore und Washington umfaßt und die nur zweimal von „reinen" Naturgebieten unterbrochen wird, einmal für zwei und einmal für siebzehn Meilen! Vergleichbar, wenn auch geringer im Ausmaß, ist die „Industrie-Riviera" am Michigansee mit Chicago als Schwerpunkt und der Komplex Los Angeles – San Diego an der Westküste. (In Europa ergeben sich ähnliche Zusammenballungen, am auffälligsten im Ruhrgebiet, in Holland und in Mittelengland.) Ein neuer weitumfassender Begriff für diese Wirklichkeit gewinnt Bedeutung: Interurbia. „Die Kultur der modernen Stadt breitet sich über

---

[11] Gibson Winter, The New Christendom in The Metropolis, New York 1969, S. 1. Vgl. dazu G. Winters wichtiges Buch: The New Creation in Metropolis, New York 1963.

Amerika aus und hat die Universalität fast erreicht. Ein neues Konzept entwickelt sich, das dieses Faktum zusammenfaßt: Interurbia."[12]

Im Bereich der Interurbia sind jedoch inner-city und suburb weniger ineinanderverwoben als vielmehr gegeneinander abgegrenzt.

Die weißen protestantischen Kirchen setzen fast alles auf eine Karte: die suburb, den Bereich der Vorstädte. Deshalb kann George Webber von einem „suburban boom" der Kirchen sprechen, der mehr und mehr einem Rückzug der Kirche vor der Verantwortung im innerstädtischen Bereich der Interurbia gleichkommt. In den Vorstädten wohnen in erster Linie die Weißen, d. h. die weiße middle class, in relativ homogenen, behüteten und exklusiven Verhältnissen. Das eindrücklichste Beispiel für diesen Tatbestand bildet New York. Die „Wasp"-Bevölkerung (der white anglo-saxon protestants) beträgt in den fünf Bezirken weniger als 5 % der New Yorker Einwohner! Von den über 8 Millionen gehören etwa 50 % der katholischen Kirche an, ca. 30 % sind Juden, etwa 18 % sind Protestanten, von denen sich jedoch nur etwa die Hälfte, selbst befragt, in die Kategorie des Protestantismus einordnen lassen würden. Von den verbleibenden protestantischen 9 % sind fast zwei Drittel Neger und Puertoricaner. Das bedeutet, daß die „Wasp"-Bevölkerung in New York City nur etwa 3—4 % ausmacht.[13] Der weiße Protestant ist in die Vororte gezogen, ja geradezu geflüchtet und lebt dort in einer fast antidemokratischen Homogenität mit seinesgleichen. In der Innenstadt dagegen — und New York ist dafür nur das eklatanteste Beispiel — verdichten sich die eigentlichen Probleme der Gesellschaft: Unterdrückung, Armut, Schulproblem, Arbeitslosigkeit, Depression und Apathie.

Im Zentrum der Städte kann sich die christliche Gemeinde viel weniger leicht auf sich selbst zurückziehen als in den oft mehr sozial exklusiven Clubs gleichenden Gemeinden der Vororte und Außenbezirke.[14] Diese Rückzugsbewegung wird entscheidend verstärkt durch die starken Privatisierungstendenzen in der religiösen Haltung des Amerikaners, wie sie typisch bei Billy Graham in Erscheinung tritt.

Sehr scharf, aber im Kern richtig urteilt Gibson Winter: „Erstaunlich am

---

[12] Martin E. Marty, a. a. O., S. 104.

[13] Die Daten sind dem Aufsatz George Webbers „The Christian Ministry and the Social Programs of the Day, Maschinenschrift New York 1970, S. 1, entnommen.

[14] Auf dieses Phänomen der amerikanischen Vorort-Gemeinde als exklusiver „Club", wobei gewisse Denominationen geradezu jeweils einer bestimmten Gesellschaftsschicht und Einkommensgruppe zugeordnet werden können, hat mich zuerst P. H. Erchinger, Hannover, aufgrund seiner amerikanischen Erfahrungen aufmerksam gemacht. Vgl. dazu Peter L. Berger, The Noise of Solemn Assemblies, Garden City, N. Y., 1961; Pierre Berton, The Comfortable Pew, Philadelphia 1965; und George W. Webber, The Congregation in Mission, New York 1964.

Graham-Kreuzzug ist nicht das Auftreten eines weiteren Predigers des höllischen Feuers. Die Vereinigten Staaten sind von diesem Phänomen in ihrer ganzen Geschichte heimgesucht worden. Das Paradoxon der Graham-Bewegung besteht in ihrer Koalition mit dem konfessionellen Christentum, und diese Koalition ist entstanden aus der gemeinsamen Treue zu einem privatisierten Christentum."[15] Es ist Tatsache, daß die meisten Versuche, Laienbewegungen in Amerika ins Leben zu rufen, die Laien de facto in den Dienst der privaten Interessen der Organisation Gemeinde im Vorort und nicht in den ungesicherten und verheißungsvollen Raum der Innenstadt gestellt haben.

Christlicher Glaube aber verändert die Sicht der Metropolis, integriert Innenstadt und Vorort zur kommunikativen Interurbia und ermutigt zu Risiko und Wagnis. Für jeden, der diese Probleme in Amerika kennengelernt und studiert hat, ist die East Harlem Protestant Parish ein lebendiges Beispiel solchen gelebten christlichen Einsatzes. Voraussetzung dieses Einsatzes ist allerdings, daß die Gemeinde nicht primär als Organisation und schon gar nicht als „Club", sondern als riskanter Dienst bejaht wird.

„Dienst, nicht Überleben, ist unser Kriterium."[16]

Vom weißen protestantischen Christen verlangt das einen Verzicht und eine Bereitschaft zur Selbstaufgabe, die derjenigen vergleichbar und ihr soziologisch und theologisch zugeordnet ist, die ihm im Namen Jesu von der gekennzeichneten Black Theology James H. Cone's im Blick auf seine schwarzen Brüder abverlangt wird.

In Amerika besteht ein tiefer Zusammenhang zwischen der Trennung von Schwarz und Weiß und der Trennung zwischen Innenstadtgemeinde und Vorortgemeinde. Diese Trennung ist um so folgenreicher, als die amerikanischen Vorortgemeinden sich so mit den sozialen Verhältnissen in den suburbs identifizieren – dadurch den Abkapselungsprozeß verstärkend und geradezu repräsentierend –, daß sie oft vornehmlich zwei Funktionen ausüben: die Integration der weißen middle class und die soziale Kontrolle, die den outsider, vor allem den Neger, ausschließt und ihn zwingt, in seiner unterprivilegierten Stellung zu bleiben. Der Vorort und die Vorortgemeinde praktizieren damit eine Konzeption der Metropolis, die dem christlichen Glauben widerspricht. G. Winter nennt diese Sicht „the exploitative view of urbanism."[17] Echte Urbanität kann so nicht zur Entfaltung kommen. Der Status quo wird religiös und politisch gefestigt. Der Pro-

---

[15] Gibson Winter, a. a. O., S. 3.

[16] A. a. O., S. 7. Immer mehr gewinnt das Problem des Verhältnisses Vorort-Gemeinde – Innenstadt-Gemeinde auch in Deutschland an Bedeutung, erkennbar – ganz abgesehen von grundsätzlichen Fragen – etwa im zunehmenden Zögern der Pfarrer, in einer Innenstadtgemeinde zu arbeiten, wenn eine Vorort (Neubau)-Gemeinde sich anbietet.

[17] A. a. O., S. 6.

vinzialismus, den sich die Interurbia nicht mehr leisten kann, bleibt beherrschend.

In den amerikanischen Vororten wird gelebt, wonach im Weißen Haus, im Pentagon und in den Direktionsräumen der Industriekonzerne gehandelt wird.

Die wachgewordenen amerikanischen Christen sind deshalb leidenschaftlich mit der Frage beschäftigt: Wie können die Christen als Sauerteig wirken und die verhärteten Fronten zwischen Vorort und Innenstadt durchbrechen, anstatt den Fortbestand der weißen Vormachtstellung und der damit gekoppelten ökonomischen und kulturellen Privilegien zu untermauern? Christliche Gemeinde und exklusiver Kirchen-Club, Urbanität und Provinzialismus stehen sich gegenüber. Mutatis mutandis haben sich in den europäischen Kirchen ähnliche Fronten herausgebildet. Es ist ein primäres Problem der Kirche heute, daß sie in Amerika wie in Europa suburban und nicht urban denkt und handelt.

IV. „Dienst, nicht Überleben, ist unser Kriterium"

Der amerikanische Protestantismus ist in einer Bewährungsprobe, die so hart ist wie kaum eine in seiner Geschichte bisher. Jedenfalls mußte er sich dessen nie so unverdeckt bewußt werden wie heute. Es ist eine ökumenische Bewährungsprobe, weil die amerikanischen Christen in ihren politisch-sozialen und geistlichen Kämpfen an vorderster Front stehen und von ihren Niederlagen und Überwindungen der Weg der Christenheit in der Ökumene beeinflußt werden wird.

Die Kirchen der Vereinigten Staaten haben weniger mit dem deutschen Problem einer „Volkskirche" als mit dem Problem einer national-religiösen Ideologie zu tun, die die kapitalistisch-demokratische „Religion des Staatsbürgers" bildet und quer durch alle großen Denominationen geht. Von verschiedener Seite ist beobachtet worden,[18] daß diese „Religion des Staatsbürgers" zunehmend intoleranter und verschlossener wird, so daß sie sich geradezu totalitär zu verdichten droht — nicht nur bei Spiro Agnew.

Für den protestantischen Christen, der sich und seine Denomination kritisch befragt, transformiert sich die Identifikation von Religion und Kultur zu einem Bewußtsein der Spannung zwischen beiden. Gerade in der Entfaltung dieses Bewußtseins liegt in Zukunft die Möglichkeit für soziale Relevanz der Kirche.

---

[18] Vgl. Peter L. Berger, The Noise of Solemn Assemblies, Garden City, N. Y., 1961, S. 134 f. Berger zieht — wie manche Amerikaner heute — Parallelen zur Zeit des aufkommenden Nationalsozialismus in Deutschland und betont sogar die neue Bedeutung der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 für die Situation der amerikanischen Kirchen in der Gegenwart. Ein Deutscher dagegen sollte jedoch äußerst vorsichtig und zurückhaltend in der Aufnahme solcher geschichtlicher Vergleiche in sein Urteil über die Vereinigten Staaten sein.

Denn in Amerika ist ein neues Bewußtsein der Freiheit des Christen von der Gesellschaft nötig, um im Sinn des Evangeliums für die Gesellschaft wirksam und provozierend arbeiten zu können. Dazu wird ein Maß an disestablishment gehören, das für viele amerikanische Christen bis vor wenigen Jahren kaum vorstellbar war.

Das Amerika des 18. und 19. Jahrhunderts war ein weitgehend protestantisches Amerika. Im 20. Jahrhundert ist es ein nach-protestantisches Amerika geworden. In ihm wird es für den Christen von neuem nötig werden, die jahrtausendealte Erfahrung der Kirche zu machen, daß der Christ dazu gezwungen sein kann, „abroad in his land" zu leben.

Je weniger er bereit ist, die gesellschaftskritische Funktion des christlichen Glaubens zu akzeptieren, desto mehr wird er sich daran klammern, im Status quo der scheinbaren Identität von amerikanisch-demokratischer Kultur und christlicher Religion und in der darin implizierten Vormachtstellung des weißen Amerikaners weiterzuleben. Dann jedoch wird immer mehr zur Maxime seines Handelns werden: survival, not ministry.

Es ist nur allzu leicht, darüber von außen zu urteilen. Wer in diese Gefahr kommt, sollte an das Wort des großen deutsch-amerikanischen jüdischen Religionsphilosophen Abraham Heschel denken, das den Kampf der weißen Christen und Juden in Amerika zum Ausdruck bringt: „Was in der Tiefe unseres Lebens vorgeht, hat eine tiefgreifende Wirkung auf die internationale Situation. Andere leiden vielleicht an der Degradierung durch Armut; wir sind bedroht von einer Degradierung durch Macht. Macht korrumpiert, und nur die Annahme des Geistes Gottes rettet und verhütet Unheil."[19]

Es ist immer ein besonders schmerzhafter und schwerer Prozeß in der Kirchengeschichte, wenn aus einer konstantinischen eine Diasporakirche wird. Aber dabei kann aus einer gelähmten und lähmenden Mehrheit eine schöpferische Minderheit werden.

Die schöpferische Kraft in der Bejahung der Diasporasituation wird sich vor allem darin erweisen, daß Experimente nicht mehr domestiziert werden,[20] daß gesellschaftliches Risiko weniger gescheut wird, daß die Probleme und Notstände nicht gemieden, sondern geteilt werden. „Der Christ ist nicht der Lebensretter am Ufer, sondern ein Ertrinkender unter anderen, nicht tugendhafter oder ‚ge-

---

[19] Abraham J. Heschel, Man's Quest for God, New York 1967, S. XIII.

[20] Experimente, die versuchen, christliche „pressure groups" im politischen Alltag zu verwirklichen, Experimente wie in der Church of the Savior in Washington, D. C., in der East Harlem Protestant Parish in New York und in der Free Church of Berkeley, die gesellschaftliche Freiheit in der Begegnung mit hippies und radikalen Studenten zu leben versucht. (Vgl. Richard L. York, The Free Church of Berkeley, in: Church in Metropolis, Nr. 22, New York 1969, S. 15 ff.)

rettet' oder in irgendeiner Weise ausgesondert außer durch sein Vertrauen, daß Gottes Wille geschehen wird."[21] Dabei kann der Christ nicht sichergehen wollen, daß seine Existenz und sein Einsatz auch dem Aufbau der eigenen kirchlichen Formation dienen.

Die schöpferische Kraft des Glaubens wird sich vor allem in der praktizierten Erkenntnis entfalten, daß der einzige realistische Träger der Liebe in den Machtzentren dieser Welt die Gerechtigkeit ist. Sonst bleibt der christliche Einsatz und Kampf für die durch ihre Armut und Rasse Degradierten und für und gegen die durch ihre politische und soziale Macht Degradierten irrelevante Aktion gutwilliger, aber schlecht informierter Idealisten. Offenbar liegt hierin ein entscheidendes Problem nicht nur der amerikanischen, sondern aller Christen in westlichen und östlichen Gesellschaftssystemen.

Wir werden uns dabei gegenseitig brauchen. Amerika zu kritisieren ist leicht, schwerer ist es, sich mit den amerikanischen Christen zu solidarisieren. Beispielhaft hat das eine Gruppe evangelischer Männer und Frauen in Frankreich getan. Sie schrieben gemeinsam an mehrere Christen in Amerika im Frühjahr 1970 einen Brief — Paul Lehmann vom Union Theological Seminary in New York, der einer der Empfänger war, berichtete mir davon —, in dem sie nicht kritisierten, sondern sich an die Seite der amerikanischen Christen stellten und das gemeinsame Ziel ins Auge faßten.

Dieses ökumenische Ziel wird heute in Amerika besonders deutlich: „. . . that the church be a force, not a form."[22]

---

[21] George W. Webber, The Clergy, the Laity, and the Issue of Poverty, als Manuskript gedruckt, New York 1969, S. 233 f.

[22] Pierre Berton, The Comfortable Pew. A. Critical Look at Christianity and the Religious Establishment in the New Age, Philadelphia 1965, S. XIII.

Ein Schritt zur Einheit

Erträge und Fragen der 20. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes

Die 20. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes (Nairobi/Kenia, 20. bis 30. August 1970) war zugleich die letzte, die er in seiner bisherigen Gestalt einberufen hatte. Der Internationale Kongregationalistenrat, der sich in Nairobi offiziell mit dem Reformierten Weltbund vereinigte, hat ebenfalls aufgehört, in seiner alten Form zu existieren. Dies Ereignis, auch von der Tagespresse aufmerksam vermerkt, kann in seiner Bedeutung kaum übersehen werden. Dr. Blake, der in dem Vereinigungsgottesdienst die Predigt hielt, hat deshalb ausdrücklich betont, welchen Dienst die beiden Weltorganisationen dem Ökumenischen Rat der Kirchen durch ihren Zusammenschluß erwiesen haben.

Es wäre zu leichtfertig, wollte man sagen: beide Gruppen hatten gleiches Herkommen, wußten sich denselben Bekenntnissen verpflichtet, und auf örtlicher Ebene war es ohnehin schon zu allerlei Zusammenschlüssen gekommen. Immerhin waren 10 Jahre gründlicher Verhandlungen nötig, den Zusammenschluß zu bewerkstelligen. Bedenken mußten auf beiden Seiten ausgeräumt werden. Zwar gehört es zur gemeinsamen reformierten Tradition, daß man darum weiß, die Gesamtkirche ist nicht mehr als die Ortskirche und der Gesamtkirche und ihren Organisationen kommt keine größere geistliche Autorität zu als der einzelnen Gemeinde. Dennoch haben die Kongregationalisten, auch wenn sie sich zu Synoden versammelten, stets die Unabhängigkeit der Ortskirche von Synodalbeschlüssen beachtet, während die Reformierten den Synoden zumindest ein Weisungsrecht zuerkannten. Da der Reformierte Weltbund jedoch bald nach seiner Gründung festgestellt hatte, er wolle keine Weltkirche werden, die durch ihre Organe in das Leben der Mitglieder durch Lehraufsicht oder gar Verbindlichkeit kirchlicher Strukturen und Gottesdienstformen einzugreifen gedächte, war der Weg zur Vereinigung offen.

Zweierlei muß dabei jedoch erwähnt werden: einmal jene Gruppe skandinavischer Freikirchen, die sich dem Internationalen Kongregationalistenrat angeschlossen hatte, obwohl sie lutherischer Tradition folgt und sich also mehr lutherischen als reformierten Bekenntnissen verwandt weiß. Sie hat ihre Entscheidung über die Mitarbeit im neuen Reformierten Weltbund, der in seinem englischen Namen jetzt den Zusatz „reformiert und kongregationalistisch" führt, zurückgestellt; doch ist anzunehmen, daß er vollzogen wird. Dann eine kleine Gruppe kongregationalistischer Gemeinden in Wales, die zunächst dem Zusammenschluß zugestimmt hatte, ihn dann jedoch widerrief, weil sie in der Tendenz der Weltbünde einen neuen Papalismus witterte, der dem Verständnis von Kirche allein in der jeweiligen Gemeindeversammlung abträglich sein müßte. Gerade, wenn man die Vereinigung begrüßt, wird man diesen Beschluß zu respektieren haben.

Die Gruppe der Kirchenfamilien, die im Ökumenischen Rat und mit anderen das Gespräch führen, ist also seit Nairobi kleiner geworden. Der neue Reformierte Weltbund wird den ekklesiologischen Erkenntnissen beider Vorgänger ebenso Rechnung zu tragen haben wie der unterschiedlichen Wertung von Bekenntnissen. Gerade weil der neue Weltbund keine Weltkirche zu sein beabsichtigt, könnte er innerhalb des Ökumenischen Rates dahin wirken, daß die verschiedenen Kirchenfamilien untereinander prüfen, ob und inwieweit sie auf dem Wege zur kirchlichen Einheit ähnliche Schritte zu erwägen haben. Durch diesen Akt des Zusammenschlusses haben die beiden alten Weltorganisationen allen anderen jedenfalls die Frage gestellt, was um des Zeugnisses und der Zusammenarbeit willen von den Kirchen und Kirchenfamilien getrennt und was gemeinsam verantwortet werden kann. Der in Nairobi lediglich zu ratifizierende Beschluß ist deshalb doch als ein wirkliches Ergebnis einer der großen Kirchenkonferenzen zu werten.

Kirchenversammlung

Wir sind gewohnt, nach den Erträgen der großen internationalen Kirchenkonferenzen zu fragen. Sie kosten viel Geld und Arbeit. Die Frage also ist berechtigt, lohnt es überhaupt, derartige Großveranstaltungen durchzuführen. Ein Thema wird bearbeitet und was geschieht nachher? Man wendet sich bei der nächsten Tagung einem anderen Thema zu, ohne daß man davon überzeugt sein kann, das alte Thema sei wirklich befriedigend bearbeitet, geschweige denn gelöst worden. So ist es nicht verwunderlich, daß die beiden Generalsekretäre der alten Weltverbände der Generalversammlung die Frage vorlegten, ob es nicht an der Zeit sei, diese Generalversammlungen abzubauen.

Der lebhafteste Protest dagegen kam aus den sogenannten „Jungen Kirchen", die ja im Reformierten Weltbund eine erhebliche Mehrheit an Mitgliedskirchen ausmachen. Man wisse nicht, wozu man Mitglied sein solle, wenn man nicht auch zusammenkomme, so wurde uns gesagt. Untersucht man dies Argument, so ergibt sich, daß in der Tat nur die großen internationalen Kirchenversammlungen den Minderheitskirchen die Möglichkeit geben, mit anderen als wirklich Gleichberechtigte und Gleichgeachtete zusammenzutreffen.

Beachtet man dies, so ergibt sich, daß wir die Kirchenversammlungen nicht zuerst nach ihren „Ergebnissen", sondern nach ihrem Geschehen und ihrer Funktion zu beurteilen haben. Dies ist m. E. in Nairobi sehr klar in Erscheinung getreten.

Das eigentliche Ereignis, die „Einmütigkeit im Geist", läßt sich sehr schwer als „Ergebnis" beschreiben oder gar publizieren. Wenn die Versammlung trotz z. T. recht hitziger Debatten, insbesondere in der Rassenfrage, nicht auseinanderbrach, wenn sie im Gegenteil wie zu Beginn zum Abschluß das Heilige Abendmahl feiern konnte, so wurde damit nicht nur das vorgesehene Konferenzprogramm ohne Rücksicht auf das, was geschehen war, durchgeführt, es entsprach vielmehr dem Glauben und dem Willen der Beteiligten.

Nach Nairobi werden wir uns noch sorgfältiger als bisher von der Vorstellung zu lösen haben, als sei eine solche Kirchenversammlung so etwas ähnliches wie eine Konferenz von Sachverständigen und Spezialisten, die bestimmte Probleme kraft ihres Verstandes und guten Willens zu lösen hätten. Wir werden mehr zu

bedenken haben, daß die Delegierten, die aus den großen Spannungen nicht entlassen sind, in denen ihre Kirchen zu leben haben (wirtschaftlich, kulturell, politisch und ihrer unterschiedlichen Bildung und Tradition entsprechend), in eine solche Versammlung, wenn es wirklich gelingt, „Gaben des Geistes" mitbringen, die einfältig und differenziert den anderen Gliedern dienstbar gemacht werden. Wir werden ebenso sorgfältig zu bedenken haben, daß eine Kirchenversammlung nicht ein Theologenkongreß ist, daß aber gerade die Theologie der Versammlung einen unerläßlichen Dienst zu erweisen hat. In dieser Hinsicht erwies sich das Referat von Jürgen Moltmann als ein Musterbeispiel für theologische Hilfe in einer Kirchenversammlung.

Das Thema

„Gott versöhnt und macht frei." Unter diesem Generalthema standen die 10 Tage fleißiger Arbeit. Bearbeitet wurde es in vier Sektionen, die sich den Stichworten: Schöpfung, der einzelne Mensch, die Gesellschaft und die Kirche zuwandten. Die Sektionsberichte sind inzwischen veröffentlicht und sollen deshalb an dieser Stelle nicht zitiert werden. Daß aber Moltmann durch sein Referat ermöglichte, biblisch von Gott zu reden, ohne daß die Versammlung sich den philosophischen Anfragen nach solcher Möglichkeit stellen mußte, obwohl niemand vergaß, daß die „Theologie nach dem Tode Gottes" unter uns umgeht, verdient festgehalten zu werden.

Wer die Sektionsberichte liest, wird ferner feststellen, daß in Nairobi nicht vergessen wurde, das Zeugnis von der Versöhnung auszurichten. Dies gerade in all jenen Fällen, in denen „konkret" zu bestimmten Situationen von Unversöhnlichkeit Stellung genommen wurde. Wer sich wieder einmal auf die Presseberichterstattung verlassen hat, wobei leider ein erheblicher Teil der kirchlichen Berichterstattung nicht auszunehmen ist, muß den Eindruck gewinnen, die Versammlung habe z. B. in der Rassenfrage „scharf verurteilt", „harte Anklagen" erhoben und „bezichtigt". Wer die Konferenzpapiere studiert, wird feststellen, daß gerade im Blick auf die Konkretionen Versöhnung gepredigt und zur Buße gerufen wurde. Das Angebot zu einer Rassenkonsultation mit den südafrikanischen Kirchen ist überhaupt nur aus diesem Geist heraus zu verstehen, und das Schweigen zu den politischen Verhältnissen in Kenia bedeutete nicht, daß man den Kopf in den Sand gesteckt hätte. Immer wieder wurde deutlich, daß man mit Erschrecken von sich selbst und nicht über andere zu reden hatte, daß man also auch nicht einen Katalog der Mißstände in der Welt aufzustellen, sondern zur Versöhnung zu rufen habe.

Fragen und Aufgaben

Daß nach dem Zusammenschluß der Reformierten mit den Kongregationalisten die Frage nach Zusammenarbeit und Zeugnis nicht erledigt ist, wurde in mancherlei Hinsicht deutlich. Im ökumenischen Bereich stellte der neue Reformierte Weltbund sich positiv zu dem Vorschlag für ein „ökumenisches Konzil", dessen Voraussetzungen und Möglichkeiten untersucht werden sollen. Die Zusammenarbeit mit dem Lutherischen Weltbund soll auf jede mögliche Weise verstärkt werden. Das Gespräch mit Rom wird fortgesetzt, dabei soll jedoch die Zusammen-

arbeit mit der Ökumene und den anderen kirchlichen Weltbünden intensiviert werden. Die Arbeit im Reformierten Weltbund selbst soll weiter auf das unerläßliche Maß konzentriert werden. Was immer gemeinsam mit dem Rat, dem Lutherischen Weltbund und anderen getan werden kann, soll nicht mehr allein unternommen werden. Die lutherisch-reformierten Gespräche fanden in den entsprechenden Beschlüssen nicht nur Zustimmung, sondern zeitigten bereits ein neues Programm.

Da eine Kirchenversammlung wohl nur in seltenen Fällen theologische Probleme zu lösen vermag, ergab es sich gleichsam von selbst, daß die Versammlung den Fach-Theologen und der Theologischen Abteilung des Reformierten Weltbundes einige Aufgaben übertrug. Einige davon ergaben sich aus der kontinuierlichen Arbeit in Ausschüssen, Gesprächen und Konsultationen und wurden von der Hauptversammlung eigentlich nur zur Kenntnis genommen und den Zuständigen überwiesen. Zu diesen Themen gehören: die Methodenfrage der Theologie; die Bedeutung und Verbindlichkeit der Theologie für Kirche und Gesellschaft; Möglichkeiten und Grenzen der Interpretation biblischer Aussagen; Verantwortung der Theologie für die Laien und das Verhältnis von Laien zur Theologie; damit die sozial-ethischen Fragen nach Menschenrechten, Freiheit und Befreiung sowie den Möglichkeiten und Grenzen von Dialogen über die Kirche hinaus.

Eine weitere Reihe von theologischen Aufträgen ergab sich aus der Diskussion in den Sektionen. Insbesondere Sektion I stieß auf eine Reihe theologischer Probleme, die im Zusammenhang mit reformiert bestimmter Theologie bisher überhaupt nicht oder nur verkürzt erörtert worden sind. Das gilt vor allem für das Verständnis des Menschen als Geschöpf vor dem Schöpfer und in der Schöpfung sowie für die Zusammenhänge von Schöpfung, Geschichte und Kultur, also auch von Macht der Sünde und Kraft des Heiligen Geistes. Die Frage nach der „Weltlichkeit" der Welt und der Säkularisation gehört in diesen Katalog ebenso wie die Fragen nach der Kooperation von Theologen und Naturwissenschaftlern und Technikern auf den Gebieten der Naturbeherrschung und Naturausbeutung. Daß von Sektion IV her besondere Aufmerksamkeit für die soziologischen Fragen nach den Strukturen von Kirche und Gesellschaft, von Kirche in der Gesellschaft und der säkularen Gesellschaft gegenüber der Kirche gestellt wurden, ergab sich fast zwangsläufig.

Zum Ort und zur Situation

Bei dem naheliegenden Vergleich der beiden Großkonferenzen des Jahres 1970 ist dem Reformierten Weltbund mancherlei Lob zuteil geworden, daß er in Nairobi getagt hat, während der Lutherische Weltbund von Brasilien an den Genfer See auswich. Zu den Erträgen und Fragen, die eine und in diesem Fall zwei Kirchenversammlungen der Ökumene einbringen, gehört zumindest seit 1970 auch die Wahl der Konferenzorte. Die sich da ergebenden Probleme sollten, wie man heute zu sagen pflegt, genauestens analysiert und dann erst diskutiert werden. Es würde zukünftige Entscheidungen für ähnliche Unternehmen verunsichern, wenn die Kritik und das Lob für diese oder jene Entscheidung, die gegenwärtig zumeist von Vorentscheidungen her getroffen werden, die sachliche Abklärung der anstehenden Fragen verhindern sollten.

So ökumenisch es sich anhört, daß ein Weltbund, der über ein wesentliches Potential an Mitgliedern in Afrika verfügt, gut daran tut, in Afrika eine Generalversammlung abzuhalten, soviel Fragen sind im Blick auf Möglichkeit und Durchführung einer solchen Konferenz nicht nur in Afrika, sondern in vielen Teilen der Welt zu stellen. Selbstverständlich hatte sich das Genfer Generalsekretariat des Reformierten Weltbundes rechtzeitig versichern lassen, daß die Regierung Kenias allen Delegierten aller Kirchen die Ein- und Ausreise gestatten würde. Kenia hat sein Wort gehalten, aber es hat bis kurz vor Beginn der Tagung eine Reihe von Ungewißheiten gegeben, die zwar zur Befriedigung überwunden werden konnten, die dennoch danach fragen lassen, ob die notwendige Freiheit einer kirchlichen Generalversammlung uns z. Z. nicht zwingen könnte, bestimmte Teile der Welt bei unseren Planungen zunächst auszusparen?

Wir werden uns ferner sehr genau darüber Rechenschaft zu geben haben, ob eine Kirchenversammlung um des Evangeliums und der Menschen willen verpflichtet ist, zur Voraussetzung einer solchen Tagung das Eingehen auf bekannte und von jedermann zu beurteilende Mißstände machen muß? Von dem her, was in Nairobi über die Berechtigung voneinander abweichender Kulturen gesagt wurde, gehört sicher auch die Frage nach der unterschiedlichen Handhabung von Freiheit und Gewalt, vom Verständnis der Menschenwürde im säkularen Sinne und der Würde, die Gott dem Menschen zuerkennt. Gerade um der Ortswahl wird es notwendig sein, daß wir uns in der Ökumene überhaupt darüber abklären, was wir der „Welt" und was wir einander als Gieder der Kirchen um Christi willen zu sagen haben.

Eine letzte Beobachtung gehört in diesen Zusammenhang. In Nairobi gab es keine einheitlich ausgerichtete Opposition der Jugend. Für den Berichterstatter besteht kein Zweifel, daß auch der Reformierte Weltbund mit einer solchen hätte zu rechnen gehabt, wenn er an einem Orte der alten Welt einschließlich Nordamerikas getagt hätte. Es ist hier nicht der Ort zu beurteilen, ob dies für die Generalversammlung ein Vor- oder ein Nachteil war. Festzustellen bleibt lediglich, daß die jüngeren Delegierten aus den sogenannten „Jungen Kirchen" in ihren Kirchen so stark integriert sind, daß sie ihre Opposition auf andere Weise vertreten, als dies in den „Alten Kirchen" gegenwärtig der Fall ist. Das aber dürfte deutlich machen, wie sehr eine Kirchenversammlung darauf bedacht sein muß, allen Delegierten das Recht einzuräumen, ihre Sache zu vertreten.

Karl Halaski

XX. Internationaler Alt-Katholikenkongreß vom 3.—6. September 1970 in Bonn

In der Reihe von 28 Alt-Katholikenkongressen in den 100 Jahren seit dem I. Vaticanum, dem Schicksalsdatum alt-katholischer Existenz, darf der 20. internationale Kongreß mit seinen über 600 Teilnehmern besondere Beachtung beanspruchen. Nicht nur erreichte seit den ersten Anfängen kein Kongreß eine so hohe Zahl ständiger Teilnehmer, er bot auch den mit Angehörigen alt-katholischer Kirchen und von Kirchen, die mit der „Utrechter Union" in Sakramentsgemeinschaft stehen, aus 17 Ländern (Australien, Bundesrepublik Deutschland, Kanada, CSSR, England, Frankreich, Holland, Italien, Jugoslawien, Österreich, Philippinen, Polen, Portugal, Sambia, Schweiz, Spanien und USA) ein so noch nicht erreichtes Spektrum des „alt-katholischen Weltbundes" in freundschaftlicher Verbundenheit mit Vertretern aus den römisch-katholischen, orthodoxen, anglikanischen, lutherischen, reformierten und freikirchlichen Bereichen der Ökumene. Damit kam es, von den Veranstaltern eher ungewollt, mit gesprochenen und verlesenen Grußworten zu einer so betonten internationalen und ökumenischen Repräsentation, daß es manchen, besonders aus der jüngeren Generation, des Guten eher zuviel erscheinen wollte. Dieser Zug verstärkte sich besonders gelegentlich der festlichen Eröffnung der ersten Ausstellung zum Thema „Ignaz von Döllinger und die alt-katholische Kirche" in der Bonner Universitätsbibliothek, wo ein sehr eindrucksvolles und instruktives Material zusammengetragen worden war und drei Monate bis Ende November öffentlich zugänglich blieb.

Tatsächlich sollte nach dem Willen der Veranstalter dieser Kongreß vor allem eine Arbeits- und Aussprachetagung selbstkritischer Art sein und bleiben. Dazu diente das Thema „Kirche in Freiheit und Bindung", aufgeschlüsselt in die Sektionsthemen: „Glauben in Freiheit und Verantwortung", „Nachfolge Christi heute", „Lebendiger Gottesdienst", „Geistliches Amt — mündige Christen". Schon ein Jahr lang standen diese Fragen auf Grund vorbereitender Papiere in den Gemeinden zur Diskussion, wobei sich allerdings zeigt, daß eine derartig weitgespannte Zusammenarbeit leichter zu planen als effektiv durchzuführen ist. Immerhin konnte das schon im Juli, also sechs Wochen vor Kongreßbeginn, von dem Hauptinitiator und verantwortlichen Koordinator Prof. Küppers in Bonn herausgebrachte „Arbeitsbuch" neben einer Reihe von Informationen und Übersichten den Sektionsteilnehmern Berichtstexte zur Verfügung stellen, die aus der breiteren Vorbereitung sozusagen als „Konzilsschemata" erwachsen waren, um den Aussprachen im Kongreß die Basis zu geben, ohne die sie in der Kürze der Zeit sinn- und fruchtlos geblieben wären. Tatsächlich war dann allerdings auch bei solcher Vorbereitung die Zeit des wirklichen Zusammenseins zum Gespräch in den Sektionen viel zu kurz, was sich als echter Mangel erwies und einfach zeigte, daß derartige „Massenzusammenkünfte" ohne ein entsprechendes Opfer an Zeit und dann auch Geld ihre Möglichkeiten nicht ausschöpfen können. Es war jedoch von Anfang an vorgesehen, daß der Kongreß in dieser neuen Form

vor allem ein Anstoß zur intensiven Weiterarbeit in kleineren Gruppen an vielen Orten, in den Gemeinden und auf den Synoden, sein sollte. Das bisherige Echo zeigt auch, daß derartiges weiterhin vom Kongreß her in Gang kommen wird.

Natürlich hatte der Kongreß auch sein „Jugendproblem". Es spitzte sich besonders zu um die innere Gestalt einer von der Jugend im deutschen Bistum vorbereiteten Eucharistiefeier. Eine nächtliche, ausgedehnte Aussprache im Bonner „Döllingerhaus" schuf dann aber doch jene Basis gegenseitigen Vertrauens, die zur Entfaltung von Freiheit und Bindung im grundlegenden katholischen Wechselverhältnis unerläßlich ist. Konkret bedeutete dies, daß in dem sehr stark besuchten Gottesdienst am Samstagmorgen ein dramatisch-aggressiver, vom barmherzigen Samaritergleichnis her gestalteter Wortgottesdienst mit der Eucharistiefeier nach dem Kanon Hippolyts verbunden wurde und sehr starke Eindrücke hinterließ. Übrigens gab es kein besonderes Problem von „Jugenddelegierten". Die jungen Mitglieder waren Vollmitglieder des Kongresses. Es gab nur eine nach der Geschäftsordnung abgestufte Kongreßzugehörigkeit von alt-katholischen Teilnehmern, Gästen und Pressevertretern. Besonderes ökumenisches Gewicht hatte auch das Forum am Freitagabend, dem 4. September, zum Thema „Einheit in Christus". Zu seiner Vorbereitung hatten am Nachmittag des Tages sechs namhafte Theologen der anglikanischen, lutherischen, reformierten, orthodoxen, römisch-katholischen und alt-katholischen Kirche in je einer Vorlesung das Einheitsverständnis ihrer Kirche im Blick auf die spezielle alt-katholische Position behandelt. Am Abend bildeten sie unter alt-katholischer Leitung das Podium, dessen Gespräch im zweiten Teil vom Plenum aufgenommen und zum Teil kritisch weitergeführt wurde. Hier, in den Sektionen und in den Plenarsitzungen kamen immer wieder kräftig und gelegentlich unwillig und kontrastierend Stimmen hervor, die von Zielvorstellungen bestimmt waren wie „weg von der Theologie und Dogmatik, hin zum leidenden und ausgebeuteten Mitmenschen", „heraus aus den Tempeln, hinein in die Welt", „keine Festfeiern, sondern vielmehr Aussprachen in für alle verständlicher Sprache mit zunehmender Ausrichtung auf Aktion". Jedoch blieb die Mehrheit sich bewußt, und gab dem auch immer wieder klaren Ausdruck, daß der alt-katholische ökumenische Beitrag, gerade um der rechten Praxis (Orthopraxia) willen, immer auch und in seiner Art sogar zuerst ein theologischer und kirchlicher sein und bleiben müsse, weil es sich ja bei der besonderen alt-katholischen Position um einen ganz bestimmten theologie- und kirchenkritischen Ansatz in der Rückbesinnung auf die Alte Kirche handelt. So bleibt alt-katholische Theologie und alt-katholisches kirchliches Leben mit der Bewahrung der rechten Überlieferung des Offenbarungsglaubens nach dem Maß der Alten Kirche verbunden (Orthodoxia).

Gerade so aber konnte der Kongreß in seinem weitgespannten ökumenischen Rahmen alt-katholischem selbstkritischen Sichbesinnen und Selbstfinden dienen und zugleich zum verbesserten Trittfassen im großen weltweiten Ringen um die ökumenische Integration der gemeinsamen Aufgaben aller Kirchen anleiten.

Eine Rheindampferfahrt vereinigte am Samstagnachmittag die große Kongreßgemeinde und weiter hinzugekommene Gäste für einige Stunden mit den vielfältigen Möglichkeiten wechselnder Gespräche und Begegnungen. Empfänge des Bundespräsidenten und des Metropoliten Jakovos als Vertreter des Ökumenischen Patriarchats setzten für die jeweils geladenen Kreise des Kongreßplenums besondere Akzente. Sonderzusammenkünfte alt-katholischer Gruppen und Ver-

einigungen, besonders auch der Frauen und der Schwestern, ergänzten das ungemein dichte und bunte Bild der kurzen Tage.

Das Schlußplenum hatte große Mühe, unter kaum noch erträglichem Zeitdruck die Berichte der Sektionen durchzusprechen und zu verabschieden. Hier fehlte ganz einfach ein voller Tag des Zusammenseins.

Der Sonntag brachte den Ausklang mit dem großen Schlußgottesdienst in der Aula der Universität – für einige „zu festlich", für die große Mehrheit der über 800 Teilnehmer aber doch offenbar ein wahrer Höhepunkt und in besonderer Weise „zu Herzen gehend", und das gewiß mit Recht, besonders wenn man bedenkt, in welchem Maße der alt-katholische Alltag von extremen Diasporasituationen geprägt und überschattet ist.

Der nächste Kongreß soll 1974 in der Schweiz, voraussichtlich zur 100-Jahrfeier der alt(christ)-katholischen Fakultät in Bern, stattfinden und nach dem Votum des Plenums sich mit dem Verhältnis von Kirche und Welt beschäftigen.

Werner Küppers

Der Denkprozeß der Ökumene in sozialen Fragen seit 1966 – und in der Zukunft

Seit der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft im Jahre 1966 beteiligen sich viele Kirchen und christliche Gruppen an einer heftigen Debatte, die neue Wege christlichen Denkens und Handelns in sozialen Fragen zum Gegenstand hat. Diese Debatte hat schon oft Theologen und Laien desselben Kontinents in zwei Lager gespalten, und bekannte kirchliche Persönlichkeiten wie die Professoren Ellul aus Frankreich und Ramsey aus den Vereinigten Staaten haben von verschiedenen Blickwinkeln aus das, was sie als Verrat an der ökumenischen Bewegung bezeichnen, scharf angegriffen. So schreibt Professor Ellul in seinem jüngsten Buch nicht ganz ohne Bitterkeit über die „christlichen Intellektuellen", die seiner Ansicht nach auf der Konferenz 1966 dominierten. „Ihre avantgardistische Haltung ist nicht mehr als ein schlechter Scherz, der sie regelmäßig dazu verführt, an den entscheidenden Problemen der Gesellschaft vorbeizugehen. Ausgerechnet sie nämlich sind trotz ihres Avantgardismus die letzten, die dem sich vollziehenden Wandel Rechnung tragen. Die Arbeit der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft ist besonders hinsichtlich dieser beiden Tendenzen bemerkenswert."[1]

Das Problem liegt natürlich darin, daß es kein absolutes Kriterium gibt, mit dem die Gültigkeit ökumenischen Denkens in sozialen Fragen an einem beliebigen Zeitpunkt der Geschichte festzustellen oder zu beurteilen wäre, und das geringe Maß an Übereinstimmung, das in der Vergangenheit erzielt wurde, wird durch die Diskussionen, die durch neue gesellschaftliche Konflikte ausgelöst werden, schnell wieder zunichte gemacht. In der Tat geht es ja in der ökumenischen

[1] Jacques Ellul, Autopsie de la révolution, 1969, S. 255.

Bewegung letztlich darum, zu klären, ob die Kirchen jederzeit, und sei es auch nur versuchsweise, einigen gemeinsamen Kriterien zustimmen können. Wer kann sich zum Sprecher für diese Kirchen machen, und auf welche Weise können die verschiedenen theologischen und ethischen Tendenzen innerhalb einer Kirche angemessen vertreten werden? Jeder, der schon eine ökumenische „Begegnung" organisiert hat, weiß zur Genüge, daß diese Fragen den Gesprächsstoff und die Dynamik eines ökumenischen Dialoges liefern. Die ökumenischen Tagungen, die sich mit diesen Fragen befassen, haben ja meist nur sporadischen und wohl auch zufälligen Charakter. Von daher läßt sich nur schwer sagen, wann eine neue sozialethische Konzeption in der Ökumene bis zu einem gewissen Grade Zustimmung gefunden hat.

In den zwei Jahren zwischen 1966 und 1968 fand eine temperamentvolle Aussprache über die Konferenz des Jahres 1966 statt, die besonders durch die scharfe Kritik einiger Geschäftsleute aus den USA und Europa belebt wurde. Trotz dieser Kontroverse hat sich 1968 die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen positiv über die Konferenz für Kirche und Gesellschaft geäußert:

„Die Konferenz für Kirche und Gesellschaft (1966) hat den Kirchen und dem Ökumenischen Rat eine starke Anregung vermittelt. Es ist immer noch unmöglich, diese Arbeit im vollen Umfang auszuwerten, und die Hauptreaktion der Vollversammlung kann nur darin bestehen, ihre Dankbarkeit für dieses umfassende Panorama sozialethischen Denkens zum Ausdruck zu bringen. Es hat in der ganzen Welt Echo gefunden und wird weiterhin beträchtlichen Einfluß ausüben ... Der wichtige Punkt für die Mitgliedskirchen besteht jetzt darin, diese Beschlüsse auszuführen."[2]

Aber die ökumenische Diskussion über gesellschaftliche Probleme bleibt ein dynamischer Vorgang. Außerdem hatte die Vollversammlung gar nicht die Zeit, auf die Einzelheiten der Beschlüsse von 1966 einzugehen. So geht die Auseinandersetzung in den Kirchen über den Denkprozeß der Ökumene weiter. Bestimmte sozialethische Fragen sind verschiedentlich einer zunehmenden Polarisierung unterworfen. Es ist deshalb angemessen, vier Jahre nach der Konferenz für Kirche und Gesellschaft und zwei Jahre nach der Vollversammlung einmal Bilanz zu ziehen, wo wir uns heute in diesem Denkprozeß befinden.

Schenkt die ökumenische Bewegung den sozialen Fragen zuviel Aufmerksamkeit?

Hauptangriffspunkt der Kritiker der ökumenischen Bewegung ist deren Hinwendung zu sozialen und politischen Fragen, die sie in Gefahr bringe, ihre fundamentale, christliche Integrität einzubüßen. Dieser Beurteilung zufolge dominierte auf der Vollversammlung von Uppsala die Diskussion über soziale Fragen, die auch weiterhin die Aufmerksamkeit im ökumenischen Bereich auf sich ziehe. Dadurch aber würden evangelistische und theologische Anliegen beiseite geschoben oder zumindest stark beeinträchtigt.

Es ist nicht einfach, die Stichhaltigkeit dieser Kritik objektiv zu prüfen. Für viele ernstzunehmende Laien der Kirche liegt das Problem genau umgekehrt: Die kirchlichen Strukturen sind immer noch mit einer einseitig theoretischen, biblischen, ideologischen und ekklesiologischen Ausrichtung belastet, die in keiner

[2] Bericht aus Uppsala 68, Genf 1968, S. 252 f.

Weise die Herausforderung widerspiegelt, der sich Christen beiderlei Geschlechts in der Welt konfrontiert sehen. In Wirklichkeit widmete die Vollversammlung von Uppsala in ihrer Tagesordnung und ihrer Struktur den theologischen und evangelistischen Fragen mehr Aufmerksamkeit als den gesellschaftlichen Problemen. Nur zwei der sechs Sektionen der Vollversammlung befaßten sich ausdrücklich mit sozialen Fragen, und drei behandelten Themen aus dem theologischen, evangelistischen und liturgischen Bereich. Man kann sich deshalb des Verdachtes nicht ganz erwehren, daß das relativ geringe Interesse, das die gegenwärtigen theologischen und evangelistischen Diskussionen erwecken, sowohl auf die theologische Unsicherheit als auch auf die schwierige Lage derjenigen zurückzuführen ist, die sich mit Evangelisation befassen und sich nur schwer von traditionellen und altertümlichen Formulierungen aus dem evangelistischen oder theologischen Bereich loszulösen vermögen. Es ist außerdem unwahrscheinlich, daß Fragen wie Theologie und Evangelisation und die Suche nach neuen Gottesdienstformen in den Kirchen die Oberhand gewinnen können, solange die Kirchen nicht bereit sind, die Laien genauso zu beteiligen wie die Theologen und Kirchenfunktionäre, die derzeit immer noch überwiegen.

Auf jeden Fall aber ist es falsch, das Gespräch in der Ökumene über Evangelisation und soziale Fragen zu trennen. Von Anfang an bestand da ein enger Zusammenhang. Dr. J. H. Oldham, der große Pionier der Ökumene aus England, der selbst sowohl für das evangelistische Anliegen wie auch für soziale Verantwortung eintrat, sagte:

„Sodann hat die Kirche auch an dem weiteren Feld menschlicher Beziehungen ein direktes Interesse, da der Sinn des persönlichen Lebens im Ganzen der *Gesellschaft* neu begriffen werden muß. In der weltlichen Sphäre, nicht in der Kirche als Institution, müssen wir den wirklichen auf uns zukommenden Ansprüchen gerecht werden, und geistliches Wachstum vollzieht sich in der Begegnung mit wirklichen Schwierigkeiten und ihrer Überwindung."[3]

Sicherlich deutet nichts im gegenwärtigen ökumenischen Gespräch darauf hin, daß man dabei ist, eine rein innerweltliche Lösung auf die Frage des sozialen Umbruchs und der gesellschaftlichen Institutionen zu finden. Im Gegenteil macht man in zunehmendem Maße die Erfahrung, daß man ohne die geistliche und ethische Dimension nicht auskommt — ob man nun ihrer einzeln oder in einer Gruppe gewahr wird —, um der Herausforderung der geschichtlichen, begrenzten und endlichen Modelle menschlicher Lebensweise in der Welt begegnen zu können.

Denkt man in der Ökumene zu revolutionär?

Es ist gegenwärtig üblich, von einer Polarisierung hinsichtlich gesellschaftlicher Probleme zu sprechen, und es gibt an einigen Punkten auch schon eine tiefgreifende ökumenische Polarisierung zwischen „Revolutionären" und „Reformern", zwischen denen, die radikale Veränderungen in den Machtstrukturen

---

[3] Die Kirche und die Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung. Ökumenische Studien durchgeführt unter den Auspizien des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 1948, S. 159.

befürworten, um unterdrückten Rassen und sozialen Gruppen helfen zu können, und denjenigen, die eine allmähliche Anpassung der alten Strukturen an die neuen Verhältnisse vorziehen. Die wirkliche Lage im ökumenischen Denkprozeß in sozialen Fragen ist heute allerdings komplexer. Die Anforderungen, die der soziale Umbruch stellt, haben die verschiedenartigsten Reaktionen zur Folge, die auf eine Vielzahl von lokalen, nationalen und regionalen Interessen zurückzuführen sind; es liegt ihnen aber auch eine Fülle von neuen Erkenntnissen, Erfahrungen und Mut zugrunde, den die Kirche in verschiedenen Situationen bewiesen hat. Das ist immer schon so gewesen, aber vielleicht tritt es in unserer Zeit deutlicher zutage. Wie Professor Jan Lochman in einem jüngst veröffentlichen Artikel aufgezeigt hat, sah sich die Kirche in der Tschechoslowakei einer ganz anderen Situation ausgesetzt als die Kirche im westlichen Europa und gelangte demzufolge auch zu anderen geistlichen Erkenntnissen.

Wenn man von den gegenwärtigen Spannungen her urteilt, wird man dennoch erwarten müssen, daß auch in Zukunft jede Hinwendung zu sozialen Fragen, die von christlicher Seite aus erfolgt, von den herkömmlichen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Systemen und Ideologien wohl noch schärfer in Frage gestellt werden wird. Wir erhalten ja fast täglich neue Beweise für die Krise aller unserer Gesellschaften und die Infragestellung aller ihrer Voraussetzungen. So bleibt die Aussage der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft (1966), die auf die Notwendigkeit des „revolutionären" Zeugnisses des Christen in der heutigen Gesellschaft hinweist, eine der bedeutendsten ökumenischen „Entdeckungen" dieser Konferenz:

„Als Christen müssen wir uns für die Umwandlung der Gesellschaft einsetzen. In der Vergangenheit haben wir das gewöhnlich in aller Stille durch Bemühungen um soziale Erneuerung getan, indem wir in den und durch die vorhandenen Institutionen ihren Bestimmungen gemäß gearbeitet haben. Heute beziehen viele von denen, die sich dem Dienst Christi und ihres Nächsten widmen, eine radikalere und revolutionärere Stellung. Sie leugnen keineswegs den Wert von Tradition und sozialer Ordnung, sind aber auf der Suche nach einer neuen Strategie, mit deren Hilfe grundlegende Änderungen in der Gesellschaft ohne zu großen Zeitverlust herbeigeführt werden können. Möglicherweise wird in Zukunft die Spannung zwischen diesen beiden Lagern einen wichtigen Platz im Leben der christlichen Gemeinschaft einnehmen. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist es wichtig, daß wir die tiefere Verankerung dieser radikalen Position in der christlichen Tradition erkennen und ihr einen berechtigten Platz im Leben der Kirche und in der gegenwärtigen Diskussion über die soziale Verantwortlichkeit einräumen."[4]

Die Wahrheit dieser Aussage wird uns durch drei Faktoren geradezu aufgezwungen: durch das Verlangen nach sozialer Gerechtigkeit in den Ländern der Dritten Welt; durch den Druck auf alle politischen und gesellschaftlichen Systeme, den die Forderung nach den Menschenrechten und der Rassengleichheit ausübt; und durch die ungeheure Herausforderung an den Menschen und die Gesellschaft, die der moderne wissenschaftliche und technologische Fortschritt darstellt. Jeder dieser Faktoren sorgt schon für sich dafür, daß unsere Konzeptionen und die

[4] Appell an die Kirchen der Welt – Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 1967, S. 268.

Formen der gesellschaftlichen Ordnungen immer wieder neu überdacht werden müssen. Zusammengenommen aber üben sie einen massiven Druck aus, die Ziele und die Struktur der zukünftigen Gesellschaft einer Prüfung zu unterziehen.

Die Herausforderung des revolutionären Wandels in der Dritten Welt

Jemand beklagte sich kürzlich, daß er bei jedem ökumenischen Gespräch über die Weltwirtschaftsentwicklung ein neues Schlagwort zu hören bekomme! Tatsächlich – der Denkprozeß in diesem Gebiet wird so schnell vorangetrieben, daß die Erkenntnisse von gestern schon durch die Konflikte von heute und durch die Entdeckungen der Probleme von morgen überholt sind. Da immer mehr Menschen in den Ländern der Dritten Welt mündig werden und sich darum an der Festlegung der sozialen und ethischen Zielsetzungen beteiligen wollen, kann man erwarten, daß dieser Prozeß noch beschleunigt wird. Die Beschlüsse der Konferenz im Jahre 1966 über Entwicklungsfragen wurden bereits durch die Entdeckungen, die die Vollversammlung von Uppsala 1968 gemacht hat, überholt, und heute stehen die Erkenntnisse von Uppsala bereits unter Kritik, zumal sich die Stimme Lateinamerikas, Asiens und Afrikas immer stärker erhebt. Außerdem kann man beobachten, wie hier eine Art ökumenischer Dialektik am Werk ist: eine neue Denkrichtung erzeugt sofort eine weitere, die einen ganz anderen Weg einschlägt, und gesellschaftliche Wandel lösen einander in geradezu verwirrender Folge ab. Die Gründe dafür liegen auf der Hand. Die Entkolonialisierung nach dem Zweiten Weltkrieg stellt eine Bewegung dar, deren Verästelungen erst jetzt deutlich zu werden beginnen. Zusammen mit der Bevölkerungszunahme in vielen Ländern Asiens bedeutet dies, daß die sozialen Zielsetzungen einer ständigen Revision unterzogen werden müssen, da ja unser Verständnis der menschlichen Zusammengehörigkeit und der sozialen Gerechtigkeit um neue Dimensionen erweitert wird. Nichts ist heute wichtiger, als sich ständig zu bemühen, die Bedeutung dieses Prozesses theologisch zu interpretieren. Wenn etwas zur Verarmung theologischen Denkens beiträgt, dann ist es der Mangel an Theologen, die geistliche Größe besitzen und gleichzeitig der zeitgenössischen Geschichte soviel Verständnis entgegenbringen, daß sie eine lebendige Debatte über die „Zeichen der Zeit" in Gang zu halten vermögen. Solche Zeichen der Zeit sind: die soziale Gewalttätigkeit in Lateinamerika; die weltweite Suche nach neuen sozialen Strukturen; die Anziehungskraft, die die chinesische Kulturrevolution auf die Jugend ausübt; die geistliche Dynamik der Black Power-Bewegung. Die Kirchen haben diesen Zeichen der Zeit bis heute nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt.

Wenn man die Jahre seit 1966 überhaupt schon auf Anzeichen hin untersuchen darf, erkennt man, daß die Ideale und Lebensformen der politischen und wirtschaftlichen Vorherrschaft des Westens und des weißen Rassismus sich nicht einem geringeren, sondern einem stärkeren Druck ausgesetzt sehen. Die Kirchen werden in diesem Loslösungsprozeß unausweichlich eine erhebliche Rolle spielen müssen, wenn sie wahre Kirchen bleiben wollen. Es geht in diesem Prozeß um die menschliche Selbstverwirklichung, die für die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft so entscheidend ist, daß es einfach zu einem Anliegen all derjenigen werden muß, die aufgrund ihres Glaubens an Jesus Christus gar nicht mehr anders können, als sich für diese Selbstverwirklichung einzusetzen.

Als ermutigendes Zeichen in diesem Bereich darf gelten, daß sich die römisch-katholische Kirche bereitgefunden hat, in dem Ringen nach dem rechten christlichen Verständnis des sozialen Umbruchs und der Verantwortung dafür mit dem Ökumenischen Rat zusammenzuarbeiten. Dieser Beweis einer wachsenden ökumenischen Verständigung und die Annäherung im Bereich des Denkens und Handelns hat alle diejenigen Lügen gestraft, die voraussagten, daß sich auf Grund der Genfer Konferenz (1966) die Divergenz zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche nur vertiefen könne. Das Programm der Gemeinsamen Kommission der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX) hat einmal mehr die Erfahrung von „Life and Work" bestätigt, daß nämlich Menschen verschiedenster theologischer oder ekklesiologischer Anschauung wirksame Wege zur Zusammenarbeit im humanitären Bereich entdecken können, bevor sie imstande sind, die theologische und ekklesiologische Grundlage, auf der die Zusammenarbeit geschieht, klar und befriedigend zu artikulieren. Diese gemeinsame Erfahrung wird sie ja gerade dazu führen, ihre theologischen Differenzen neu zu durchdenken.

Die Herausforderung der modernen Naturwissenschaft und der Technik

Vielleicht ist die wichtigste Entwicklung die, daß sich die Ökumene mit den Folgen des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts für die Gesellschaft befaßt. Bis 1968 wurde diesem Thema in ökumenischen Diskussionen nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt, und nur wenige Techniker und Naturwissenschaftler für die Arbeit von „Kirche und Gesellschaft" gewonnen. Heute werden sich die Wissenschaftler des Einflusses, den ihre Entdeckungen auf die Gesellschaft haben, bewußt, und die Gesellschaft beginnt die Folgen des wissenschaftlichen Fortschritts immer kritischer zu prüfen.

Im Blick auf diese neue Situation beginnt der Ökumenische Rat der Kirchen über seine Abteilung für Kirche und Gesellschaft ein Fünf-Jahres-Programm, das sich eine wissenschaftliche Analyse der Probleme der Technik und der Zukunft des Menschen und der Gesellschaft zum Ziel gesetzt hat. Der ÖRK setzte diese Untersuchung in Gang, weil nach den Worten der Zentralausschußsitzung von Canterbury im Juli 1969 „die ständig zunehmende Entwicklung der Wissenschaft und Technik die Menschheit vor ein großes Paradoxon stellt: einerseits ist diese Entwicklung die Bedingung dafür, daß der Mensch überleben kann, andererseits bedroht sie ihn mit völliger Zerstörung. Es wird deshalb immer dringender, daß wir die Sachfragen, die hier mitenthalten sind, klären, damit wir wissen, welche Entscheidungen gefällt werden müssen und welche ethischen Kriterien gelten. Diese neue Lage wird eine Neubewertung der traditionellen Sicht des Menschen und der überkommenen Gesellschaftsstrukturen notwendig machen."

Der erste Schritt bestand darin, eine informative Konferenz für Naturwissenschaftler und Techniker zusammen mit Soziologen und Männern des öffentlichen Lebens, Theologen und Kirchenführern einzuberufen. Diese Tagung, an der über 100 Männer und Frauen aus aller Welt teilnahmen, fand vom 28. Juni bis 4. Juli 1970 in Genf statt, und die Diskussionen bewiesen einmal mehr, wie wünschenswert es ist, vom Gesichtspunkt der Naturwissenschaft und der Technik und im Hinblick darauf, was diese in Zukunft bringen werden, die Aufmerksamkeit auf

die gesellschaftliche Verantwortung der Christen zu richten (vgl. hierzu den Bericht von E. v. Weizsäcker in ÖR 4/1970, S. 463 f.). Die meisten Teilnehmer waren protestantische, römisch-katholische und orthodoxe Laien. Aber auch einige Konfessionslose und Angehörige nichtchristlicher Glaubensgemeinschaften waren vertreten. Es ist mehr als nur wahrscheinlich, daß diese Konferenz in den nächsten fünf Jahren zu einer sehr intensiven ökumenischen Diskussion mit Naturwissenschaftlern und Technikern führen wird, die sich auf einen neuen Bereich sozialer Probleme erstrecken und die christliche Haltung gegenüber gesellschaftlichen Fragen im Lichte einer neuen Perspektive untersuchen wird. Das Gespräch dreht sich hauptsächlich um drei Themenkreise:

a) *Die weltweite ökologische Krise.* Der Menschheit ist schon seit einiger Zeit bekannt, wie sehr Wirtschaft und Technik die Welt verändert haben, aber erst in jüngster Zeit wurde sie darauf aufmerksam, daß das ökologische Gleichgewicht in der Welt ganz erheblich bedroht ist. Diese Tatsache, hervorgerufen durch einen kurzsichtigen Umgang mit Naturwissenschaft und Technik, könnte den Menschen und seine Wohnräume stark gefährden. Die Möglichkeit, daß verschiedene, für den Menschen lebenswichtige Bodenschätze schon abgebaut sind, die Vernichtung verschiedener Tiergattungen und die Luft- und Wasserverschmutzung in einem bisher unbekannten Ausmaß haben dazu geführt, daß man sich nun plötzlich Gedanken über die Ausbeutung der Natur durch den Menschen macht.

Für viele kam dieser zweideutige Charakter der technologischen Gesellschaft als Schock. Noch vor ein paar Jahren setzte man auf die zukünftige Entwicklung der Technik großes Vertrauen, und den eigentlichen Problemen wurde nur zweitrangige Bedeutung zugemessen. Heute aber muß man damit rechnen, daß man den Lebensstandard in vielen wohlhabenden Ländern herunterschrauben muß. Die Krise unserer von der Technik abhängenden Wirtschaft lenkt die Aufmerksamkeit auf die tieferliegende Krise der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Wertsysteme, die die wirtschaftliche und industrielle Entwicklung im Westen und die Lebensweise der betreffenden Gesellschaften bestimmten.

So äußerte Professor Black, Umweltforscher von der Universität Edinburgh, auf der ökumenischen Konferenz für die Zukunft von Mensch und Gesellschaft: „Alle Wissenschaften der westlichen Welt beruhen in starkem Maße auf den religiösen und philosophischen Systemen des Westens, aber die Ökologie noch mehr als die anderen Disziplinen, weil die wirklich entscheidenden Fragen nicht allein von der Technik bewältigt werden können. Ihre Lösung hängt ab von Fragen wie der annehmbaren Beschaffenheit unserer Umgebung, der vollständigen Erhaltung der Natur, dem Wert des einzelnen und des Verhältnisses zu unserer Nachkommenschaft. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat gerade bei der Bewußtseinsbildung diesen Problemen gegenüber auf unabhängige Weise eine lebenswichtige Aufgabe zu übernehmen."

b) *Die Herausforderung der Biologie.* Der zweite Bereich, mit dem man sich bei einer Untersuchung über Wissenschaft und Gesellschaft näher befassen muß, erstreckt sich auf die neuen Möglichkeiten der Biologie, das menschliche Verhalten zu beeinflussen und die zukünftige Beschaffenheit der menschlichen Rasse zu bestimmen. Auf der jüngst abgehaltenen Genfer Konferenz machten die Biologen uns sehr anschaulich klar, auf welch große Fragenkomplexe die Christenheit eine Antwort finden muß: *negative Eugenik* — sie macht es Menschen mit schweren

genetischen Schäden unmöglich, sich fortzupflanzen; *die Kontrolle menschlichen Verhaltens* — durch fortwährende Entdeckungen der Molekularbiologie im Bereich der Gehirntätigkeit und durch Einführung von Elektroden, durch Drogen, durch psychologisches Training und durch Gehirnchirurgie; *die Wahl der Keimzellen* — möglich durch Samenbanken und vermehrter künstlicher Befruchtung; beispielsweise werden jedes Jahr 10 000 Amerikaner mittels künstlicher Befruchtung geboren; *biologische und chemische Kriegsführung* — der Einsatz bösartiger Krankheitserreger im Kriegsfall und die Frage, wie dies verhindert werden kann; *Schädigung durch Veränderung der Umwelt* — z. B. durch Bestrahlung; *Gensteuerung* — um die zukünftige Beschaffenheit der menschlichen Rasse zu bestimmen; die Manipulation von Genen in niederen Organismen befindet sich bereits im experimentellen Stadium; *Klonen* — Zellenübertragung von einem lebenden Organismus zu einem anderen, um eine Funktionsänderung herbeizuführen; *die Kontrolle des Bevölkerungswachstums* durch Schwangerschaftsunterbrechung und mechanische Verhütungsmittel.

Die Konferenz stimmte darin überein, daß ganz bestimmte ethische und religiöse Fragen mit jeder einzelnen dieser Entwicklungen in der Biologie verknüpft sind und daß ihnen allen fundamentale Fragen zugrunde liegen, die die demokratische Kontrolle über Entscheidungen, die für die Nutzanwendung der wissenschaftlichen Erkenntnis auf die Gesellschaft und die Entwicklung der Wissenschaft ausschlaggebend sind, betreffen. Gesellschaftsbezogene Entscheidungen sind auch notwendig, wenn es darum geht, im Hinblick auf die finanziellen Mittel die Vorrangigkeit der biologischen Forschungsprojekte zu bestimmen. So wird die Wissenschaftspolitik zu einem wichtigen Anliegen, das auf seine ethische und gesellschaftliche Relevanz hin untersucht werden muß.

Das neue ökumenische Studienprogramm wird die Kirchen ermutigen, die Gelegenheit zur Förderung offener Gespräche über diese Fragen zu ergreifen und sowohl das Niveau der öffentlichen Auseinandersetzungen über ethische Fragen zu heben als auch die Öffentlichkeit auf die Vorgänge aufmerksam zu machen, die für das zukünftige Leben des Menschen ganz entscheidenden Charakter tragen.

c) *Der technologische Faktor in der Entwicklung und der Organisation gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens.* Vor einigen Jahren noch herrschte in manchen Lagern großer Optimismus hinsichtlich der Möglichkeiten der Technik, eine Welt ohne Armut und Not zu schaffen. Heute aber beherrscht weitgehend Ungewißheit das Feld, Ungewißheit über die Zukunft der hochindustrialisierten Gesellschaften, über den Preis, den die Gesellschaft für die rasche Urbanisierung und Industrialisierung zahlen muß, und darüber, wie man im Blick auf die technische Entwicklung in den Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas vorzugehen hat.

Die zentrale Frage richtet sich darauf, welche gesellschaftlichen und politischen Kontrollen notwendig sind, um sicherzugehen, daß der technologische Umbruch sich nicht als Fluch, sondern als Segen für die Menschheit erweist. Welche Planung im Bereich der Technik und der Produktion ist notwendig, um in dieser Frage wirklich weiterzukommen?

Im folgenden einige der Gedanken und Probleme, denen auf der Suche nach einer neuen und schöpferischen Anwendung der Technik im industriellen und städtischen Leben nachgegangen werden muß:

– die Entwicklung eines neuen Ethos, das den Konsum der materiellen Güter in den reichen Ländern auf ein vertretbares Maß herabsetzt;
– eine Gewichtsverlagerung in reichen Ländern vom Konsumzwang, dem der einzelne unterliegt, und der Aufrüstung hin zu Ausgaben, die für das allgemeine Wohl bestimmt sind, um den Lebensstandard zu verbessern und die nationale und internationale soziale Gerechtigkeit zu fördern;
– eine Untersuchung über die zunehmende Hinfälligkeit der modernen Gesellschaft, die durch die gegenwärtige rasche technologische Entwicklung hervorgebracht wurde, und über die Folgen, die sich daraus für die ständig geforderte technologische Neuerung ergeben;
– die Notwendigkeit neuer Führungsstile und Strukturen, die Mitsprache in der Organisation und der Arbeitsweise moderner Industrieunternehmen erlauben;
– eine dem Menschen gerecht werdende Lösung in der Frage des sich ändernden Verhältnisses von Arbeit und Freizeit, das sich aus dem technischen Fortschritt ergibt, einschließlich der Probleme der Wohlstandsgesellschaft der Weiterbildung und der Umschulung, um den Wandel der rasch wechselnden Arbeitsmöglichkeiten und Arbeitszeit begegnen zu können;
– die Probleme und Gefahren, die sich daraus ergeben, daß die Computertechnik erlaubt, Informationen über einzelne Organisationen und Regierungen zu speichern, zu manipulieren und zu reproduzieren, und die Kontrolle über die Macht, die der Zugang zu diesen Informationen verschafft;
– die Suche nach neuen Wegen, um die Errungenschaften der Technik von den hochindustrialisierten Ländern auch den weniger industrialisierten Nationen weiterzugeben und innerhalb einzelner Länder industriell unterentwickelte Gebiete zu unterstützen, um die Lebensbedingungen für die Menschen zu verbessern;
– die Kontrolle und Vermenschlichung des Urbanisierungsprozesses einschließlich einer wirksameren Planung für bessere Lebensbedingungen, Arbeitsplatzbeschaffung in Stadt und Land und neugeordneten Stadtverwaltungen, die ein wirksames Mitspracherecht der Bevölkerung gewährleisten.

Die Zukunft der Kirche hängt zweifellos davon ab, wieweit sie imstande ist, auf die Fragen des Menschen vom Glauben her Antworten zu finden und wieweit sie die Wirklichkeit, von der hier die Rede war, ernst nimmt. Sie muß ein beträchtliches Maß an Mut aufbringen, um neue Wege zu beschreiten, und bereit sein, mehr zu tun, als nur den Forderungen der Gegenwart gerecht zu werden. Sie muß die Kraft aufbringen, ein neues Leitbild für das menschliche Zusammenleben, für eine zukünftige, gerechte Gesellschaft und für den Menschen als Schöpfer, verantwortlichen Baumeister und Gestalter der Natur zu entwickeln.

Viele innerhalb und außerhalb der Kirche Stehende sehen für sie nur noch wenig Hoffnung, wie sie aus dem herkömmlichen Blickfeld und dem bisherigen Aktionsradius herauskommen will, die ja beide durch ihre Bindungen auf ideologischer, institutioneller und politischer Ebene stark eingegrenzt sind. Aber für Christen ist, was die Zukunft anbelangt, entscheidend, daß Gott auch Herr der Kirche ist, daß seine Macht nicht zuschanden wird und daß er immer Wege finden wird, vielleicht überraschende Wege, durch die sein Wille geschehen kann. Die Aufgabe des Christen liegt immer noch darin, die Zeichen der Zeit zu erkennen und in Furcht und Zittern seinen Gehorsam dem lebendigen Wort gegenüber in der Welt wahrzumachen.

Paul Abrecht

„Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes"[1]

Zur Arbeit der Abteilung für Weltmission und Evangelisation im Ökumenischen Rat der Kirchen

Diese Darstellung der Arbeit der Missionsabteilung im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) beginnt mit einem Hinweis auf die höchst instruktive Geschichte der Korntaler Brüdergemeinde bei Stuttgart,[2] und dies aus zwei Gründen: Erstens sind aus der Korntaler Gemeinde viele Missionare gekommen,[3] darunter ein Inspektor der Basler Mission[4] und bedeutende Persönlichkeiten, die ihr Leben lang um die Leibwerdung des Glaubens gekämpft[5] und den Dialog mit den Religionen Asiens gesucht haben.[6] Zweitens zeigen sich am Beispiel Korntals die Chancen und Probleme einer Leibwerdung des Glaubens, insbesondere die Suche nach einem biblischen Verhältnis zwischen dem Wort, durch das etwas geschieht, und der Tat, die zugleich Zeugnis ist.

Die Gründung Korntals, eine eschatologische Gleichnishandlung

Äußerer Anlaß für die Gründung der Korntaler Brüdergemeinde war die Einführung einer neuen Liturgie und eines neuen Gesangbuches in der Württemberger Landeskirche.[7] Der innere Grund war nach dem „Verfassungskonzept einer wahren Gemeinde" von Michael Hahn die Suche nach einer wahren „Jesusgemeinde", einer Gemeinde der „Gerechtgeborenen" und „Geisteschristen", der „Kinder der oberen Mutter".[8] Die Gründer der Gemeinde baten darum den

---

Vorbemerkung: Im folgenden werden nur die *direkten* Zitate nachgewiesen. Das ausführliche Quellenmaterial (in der Hauptsache Artikel in der „International Review of Mission" und Publikationen der Abt. für Weltmission und Evangelisation), das für eine kritische Auseinandersetzung mit der Interpretation des Verfassers notwendig ist, wurde in einem ausführlichen Apparat nachgewiesen, der aus Platzgründen nicht gedruckt werden konnte, jedoch von der Redaktion der „Ökumenischen Rundschau" *vervielfältigt* bezogen werden kann.

[1] So lautet das berühmte Zitat von *F. Ch. Oetinger*, Biblisches und Emblematisches Wörterbuch, dem Tellerischen und Anderer falschen Schrifterklärungen entgegengesetzt, 1776, s. v. „Leib" (S. 407).

[2] Benutzte Literatur: *Joh. Hesse*, Korntal einst und jetzt, Stuttgart 1910 – *Fritz Grünzweig*, Die Ev. Brüdergemeinde Korntal. Weg, Wesen, Werk, Metzingen (Württ.), Ernst Franz, 1957 – *Georg Würth*, Das Gewerbe in Korntal, dargestellt unter besonderer Berücksichtigung der Tätigkeit des Gewerbevereins Korntal, 1903–1928, Korntal 1929 – *Daur*, Die Güterkaufsgesellschaft Korntal. Eine hundertjährige wirtschaftlich-soziale Einrichtung der Brüdergemeinde Korntal, Jena 1919 – *H. Lorenz* (Hg), Heimatbuch der Stadt Korntal, Korntal 1969 – *Theodor Steimle*, Die wirtschaftliche und soziale Entwicklung der württembergischen Brüdergemeinde Korntal und Wilhelmsdorf, Korntal 1929.

[8] Michael Hahns Werke, Bd. XII, zit. *J. Hesse*, S. 28.

württembergischen König um Dispensierung vom Militärdienst (was verweigert wurde) und vom Eid (was bis heute Privileg der Brüdergemeinde Korntal ist). Nach längeren Verhandlungen – „im ganzen wurde 17mal scribiert und rescribiert"[9] – erfolgte die Gründung der Gemeinde am 1. Oktober 1818 durch königlichen Entscheid. Zwar machte sich alsbald der Widerstand bemerkbar. Man beschimpfte die Korntaler als „Separatisten", „Narren", „Schwärmer", „Juden" oder „Jesuiten" und verglich ihre Gemeinde mit dem „Kälberdienst des Jerobeam".[10]

Die Korntaler Gemeinde lebte in einer ausgeprägten Naherwartung.[11] „Allen bei der Gründung Korntals Beteiligten stand es unumstößlich fest, daß, wie Bengel ausgerechnet hatte, im Jahre 1836 Christus in Herrlichkeit erscheinen werde zur Aufrichtung des Tausendjährigen Reiches."[12] In Napoleon wurde der Antichrist, der Apollyon der Offenbarung gesehen,[13] die damals aufkommende Lautiermethode beim Lesenlernen, die Pestalozzi'schen Erziehungsgrundsätze wurden als Vorläufer des Antichristen erkannt.[14] Beim Pflügen wurde der Kittel am Ostende des Ackers niedergelegt, um bei der Wiederkunft Jesu nicht erst zurückeilen zu müssen. Jahrelang stand eine Kutsche bereit, um die Alten und Schwachen auf die Fahrt Jesu entgegen mitzunehmen. Die Kinder wurden beim Schlafen angehalten, die linke Hand auf die Stirne zu drücken und die rechte unter das Deckbett zu stecken, damit der Antichrist nicht sein Malzeichen darauf mache (Offb. 13. 16).[15]

Wer aber nun glaubt, diese Naherwartung hätte die Korntaler in ihrer Arbeit gelähmt, der täuscht sich. Im Gegenteil, wie in der neutestamentlichen Gemeinde die apokalyptischen Theorien mitverantwortlich für die Mission der jungen Christengemeinden waren, so ist der Aufbau Korntals und Wilhelmsdorfs (einer Filialgemeinde von Korntal) ein eindrückliches Beispiel der Entwicklung des ganzen Menschen auf der Grundlage eines handfesten, eschatologisch ausgerichteten, missionarisch bewegten Pietismus. „Wir warten, beten und bereiten uns vor, wie wenn der Herr morgen käme, aber wir bauen, pflanzen und wirken auf Erden, wie wenn es noch tausend Jahre so fort ginge."[16]

Die eschatologische Ausrichtung machte den Korntalern Mut, einen beinahe utopischen urchristlichen Kommunismus zu wagen. Die Gütergemeinschaft sollte, soviel es möglich ist, durchgeführt werden.[17] Dazu wurde die sog. Güterkaufsgesellschaft gegründet, der der landwirtschaftlich nutzbare Boden außer den Weinbergen gehörte. Es handelt sich hier um Übernahme und kritische Rezeption des altisraelitischen und germanischen Bodenrechts, das den Privatbesitz an Grund und Boden stark reduziert.[18] „Freies Privateigentum an Grund und Boden gab es nicht. Jeder bekam Grundstücke gegen Bezahlung eines Übernahmepreises nach Bedarf zugeteilt und mußte sie beim Wegzug aus der Gemeinde zum Anschlagspreis wieder zurückgeben."[19] „Wer mehr als seinen Bedarf an Gütern übernommen hatte, war verpflichtet, den Überschuß ohne Vergütung für Verbesserungen zum Anschlagspreis an die Güterkaufsgesellschaft zurückzugeben. Übernahm dann diese Güter nicht ein anderes Mitglied, so war die Gemeinde zur Übernahme

---

[9] *J. Hesse*, S. 16.

[10] Quellen bei *J. Hesse*, S. 20.

[16] Pfr. Johann Jakob Friedrich (1759–1827), zit. nach *J. Hesse*, S. 44.

[19] *Steimle*, S. 131.

verpflichtet."[20] „Es hat keiner seine Liegenschaft mit Ausnahme der Weinberge als eigen zu betrachten ..."[21] „Grundstücke, deren Selbstbewirtschaftung nicht nur vorübergehend eingestellt wird, sind gegen Bezahlung des Anschlages zurückzugeben, sofern sie nicht später von Kindern übernommen werden sollen oder im Einzelfalle eine Ausnahme gestattet wird."[22]

Dazu gehörte eine zentralistische, planwirtschaftliche Regulierung des Gewerbes,[23] die so weit ging, daß niemand einem Bettler oder Hausierer etwas in seinem Hause verabreichen durfte[24] – dies war Aufgabe der Gemeinde –, daß Übernachtungen von Fremden gemeldet werden mußten,[25] daß Aufnahme von Geldern und Bürgschaften nur mit Erlaubnis des Gemeinderates erfolgen konnten.[26] Die Errichtung neuer Gewerbe, ja sogar die Übertragung einer Schuhmacherwerkstätte auf einen Nachfolger war bewilligungspflichtig.[27] Die Vermögenslage jedes einzelnen wurde laufend kontrolliert. „Mitglieder, bei denen eine Vermögensverschlechterung eintritt, sollen vom Vorsteher darüber gehört und es soll untersucht werden, ‚wo der Fehler stecke, solchem möglichst abgeholfen und auf diese Art ein Gant* in der Gemeinde für immer verhütet' werden."[28] „Selbst auf dem Friedhof sollte die brüderliche Ordnung gelten: Es ist nur *eine* Art von Grabsteinen, schlichte, schräg gestellte Platten, zugelassen."[29]

* = Zusammenbruch.

Tolerante Missionare

Die Korntaler übernahmen die Augsburgische Konfession als ihr Bekenntnis, allerdings mit wichtigen Einschränkungen. „Bekanntlich haben die meisten Artikel der Augsburgischen Konfession den Zusatz, daß alle Andersdenkenden als Ketzer ‚verdammt' werden. Diesen Zusatz, erklärte die Gemeinde, könne sie sich nicht aneignen, weil sie ‚allen Religionshaß als dem Sinne Christi schlechterdings zuwider verabscheut und alle Kinder Gottes, sie seien in welcher christlichen Religionsverfassung sie wollen, für ihre Brüder erkennt, ja *alle Menschen als Miterlöste* aufrichtig lieben will'."[30] Besonders wichtig war für die Korntaler die Hoffnung auf das Tausendjährige Reich (das zwar transzendental, aber nicht jenseitig verstanden wurde) und die Möglichkeit der Wiederbringung aller Dinge; diese Punkte wollte man im Gegensatz zum Augsburgischen Bekenntnis nicht verdammen.[31] Auch in bezug auf die Trinitätslehre wollte man vorsichtiger sein als das Augsburgische Bekenntnis, denn der Begriff „Personen" in der Lehre der Dreieinigkeit ist „ein sich der Sache bloß nähernder Ausdruck ..., bei dem man sich nicht genau das denkt, was man sich sonst bei menschlichen Personen vorstellt."[32]

Die Parallelen zwischen Korntal und dem Internationalen Missionsrat liegen auf der Hand. Beide gingen von handfesten apokalyptischen Theorien aus: Hier die Erwartung des Tausendjährigen Reiches, dort die Evangelisation der ganzen

---

[20] *Steimle*, S. 140.

[21] Protokoll der Güterkaufsgesellschaft Korntal, Bde. 1–3, 1846–1928, Bd. 1, S. 83 ff., 18. 1. 1859; zit. *Steimle*, S. 161.

[22] Aus der Gemeindeordnung Korntal, § 18, zit. *Steimle*, S. 92–93.

[29] *F. Grünzweig*, S. 51.

Menschheit in dieser Generation vor der Wiederkunft Jesu. Beide konnten und wollten keine Vorordnung der Predigt vor das ganzheitliche Zeugnis anerkennen. Darum engagierten sich beide in hohem Maße in erzieherischen, karitativen und wirtschafts-revolutionären Werken. Da aber in der modernen Gesellschaft die, „die mit Ernst Christ sein wollen", wirtschaftlich und politisch nicht autonom bleiben können, zeigte sich in Korntal die gleiche Problematik wie in den übrigen Missionsgebieten. Die Gemeinde wurde mehr und mehr auf den religiösen Bereich zurückgedrängt. Hatte der Gemeindevorsteher Daur 1919 den Ertrag seiner Schriftstellerei noch der Kleinkinderpflege zufließen lassen, so bestimmt Pfarrer Grünzweig 1957 den Erlös seines Buches über die Brüdergemeinde Korntal „zur Beschaffung einer neuen Orgel und eines neuen Gestühls für den Gottesdienstraum der Evangelischen Brüdergemeinde Korntal".[33]

Insbesondere erwies es sich als unmöglich, den christlichen Kommunismus zusammen mit den Äckern seinen Kindern zu vererben. Es gibt sogar Beobachter, die in der Güterkaufsgesellschaft das Hindernis für eine die ganze Gemeinde umfassende Güterumlegung sehen. Auch Grünzweig bezeichnet heute die Güterkaufsgesellschaft als „Not", „offene Wunde" und „Septimen-Akkord, der nach seiner Auflösung schreit".[34] Wahrscheinlich ist eine christlich-sozialistische Siedlung überhaupt nur in zölibatären Lebensformen möglich, es sei denn, wir gewännen die eschatologische Dimension wieder, die Udo Jürgens in seinem Glaubenslied bekennt:

„Ich glaube, daß der Acker, den wir pflügen
nur eine Weile uns gehört.
Ich glaube nicht mehr an die alten Lügen . . ."[35]

Ein Versuch, dies auch im kirchlichen Raum auszudrücken, war die Wahl des Themas „Siehe, ich mache alles neu!" für die Vierte Vollversammlung des ÖRK in Uppsala. Ob er gelungen ist, ist eine andere Frage.

Der Besuch der alten Dame

Nach der Integration des ÖRK mit dem Internationalen Missionsrat verlegte dieser sein Hauptbüro nach Genf, behielt aber Zweigbüros in London und New York bei. Der kleine Stab bestand damals hauptsächlich aus angelsächsischen Missionsspezialisten. Dementsprechend wurde die aus dem ehemaligen Internationalen Missionsrat entstandene Missionsabteilung in Genf als alte Dame verehrt und belächelt; verehrt, weil sie neben außerordentlich wichtigen und wertvollen Beziehungen zur Dritten Welt ein unschätzbares Archiv mitbrachte, das bis auf 1910 zurückgeht und für die Geschichte der ökumenischen Bewegung unersetzlich ist; belächelt, weil man im geheimen daran zweifelte, daß die Mission eine Zukunft habe.

Das änderte sich schnell, als 1967 der neue Direktor, der Westinder Philip Potter, die Arbeit in Genf konzentrierte und einen Stab aus sechs Kontinenten

---

[35] *Udo Jürgens*, Ich glaube . . . (Ariola GEMA 78011 Iu); vgl. ein Tonband zum gleichen Thema (mit Beispielen von Glaubensbekenntnissen aus der modernen Unterhaltungsmusik), erhältlich von *Peter Schulz*, Schweizer Radio, Studio Zürich; und *W. J. Hollenweger*, „Er geht euch voran . . ." Versuch einer Interpretation säkularer Liturgien, Areopag 6/1, Jan. 1971.

zusammensuchte. In kurzer Zeit wurde die Abteilung zu derjenigen Stelle im ÖRK, in der die Dritte Welt theologisch mit Gewicht in Erscheinung trat. Das läßt sich leicht nachweisen, wenn man einen beliebigen Jahrgang der „Ecumenical Review" (ER) mit den entsprechenden Ausgaben der „International Review of Mission" (IRM) vergleicht.[36] Nicht umsonst meldeten sich für die Sektion II in Uppsala mehr Teilnehmer als für irgendeine andere Sektion. Weil in dieser Sektion der Versuch gemacht wurde, Theologie universal, das heißt mit den Christen aus der Dritten Welt zusammen zu formulieren, erregte sie sowohl heftige Kritik wie auch ein ungeheures Interesse.

Im folgenden soll die Funktion der Abteilung als offener Raum für den Dialog über das Wesen der Mission, der Evangelisation, der Kirche und der Theologie etwas genauer beschrieben werden.

Leiblichkeit heute

Ausgehend von der allgemein akzeptierten Einsicht, daß der Glaube sich verleiblichen muß, um als Glaube missionarisch zu werden — man denke nur an die Interdependenz von Heilung und Verkündigung im Neuen Testament oder an die sozialpolitische Relevanz des Abendmahls[37] — sucht die Abteilung einen Stil theologischer Reflexion, der beim geschehenen Glauben einsetzt. Darum hat sie zum Beispiel fünfzehn Untersuchungen zur missionarischen Situation der Kirche an so verschiedenen Orten wie Hamburg und Chile oder Indien und Großbritannien[38] veranlaßt. Gleicherweise ging man in der Studie „Das Heil der Welt heute" vor. Zuerst wurde das christliche Verständnis von „Heil" in so verschiedenen Sprachen wie Indonesisch, Sanskrit, Russisch, Deutsch, Finnisch und Englisch erhoben. Damit wird die Tatsache sichtbar, daß das Heil ganz verschieden erfahren wird. Erst dann kann die Frage nach einer universalen Beschreibung des Heils gestellt werden.[39]

Um die Verleiblichung des Glaubens in den lawinenhaft anwachsenden Großstädten vor allem (aber nicht nur) in der Dritten Welt zu testen, beschloß die Kommission für Weltmission und Evangelisation in ihrer Sitzung in Enugu/Nigeria, 1965, ein internationales Beraterteam für „Urban and Industrial Mission" aufzustellen. Das bedeutet, daß die „Bereiche der Mission"[40] nicht mehr nur bei den sog. unevangelisierten Stämmen, sondern inmitten der Großstädte gesehen werden.[41] Die Ostasiatische Christliche Konferenz beschreibt auf Grund ihrer Erfahrung mit der Stadt- und Industriemission, was diese Mission ist und was sie nicht ist. Sie ist kein Wohlfahrts- oder Fürsorgeinstitut. Sie ist eine missionarische Laienarbeit, die zusammen mit der Industrie gleichnishafte Modelle entwickeln will, die der menschlichen Würde und Liebe einen Spielraum lassen[42] (man bemerke die Parallele zu Korntal!). In neuerer Zeit wird besonderes Gewicht auf die von den Unterprivilegierten selber verantwortete Gemeinwesenarbeit gelegt.

Ähnliches läßt sich von der Arbeit der „Christlichen Gesundheitskommission" sagen. Der englische Arzt Michael Wilson berichtete auf der Konsultation über Heil und Heilung (Canterbury, Oktober 1966) von einem afrikanischen Stamm, wo der Satz „Mein Bruder ist krank" nur so ausgedrückt werden kann: „Ich bin krank in meinem Bruder". Diese Afrikaner wissen, was wir heute in Europa mit Schmerzen wieder lernen müssen, daß Krankheit und Gesundheit gemeinschafts-

bezogen sind. Was bedeutet dies für ein Missionsspital, was für die westliche Gesundheitsindustrie, was für Heil und Heilung des Menschen überhaupt?[43] Da man heute Leute gesund machen kann, ohne sie zu heilen, kommt es nicht auf die Anzahl der Spitäler und die Anzahl der behandelten Patienten an, sondern darauf, ob in einer Gemeinschaft die heilenden Kräfte entdeckt und gefördert werden können, eine Erkenntnis, die mutatis mutandis auch auf die Entwicklungsdebatte anzuwenden ist.[44] Dabei stellt sich unweigerlich die Frage: Welche Entwicklungsprogramme soll die Kirche unterstützen? Soll sie lediglich die Entwicklungsprogramme des Staates duplizieren, oder hat sie nicht vielmehr ein eigenständiges, ein biblisches, ein eschatologisches Gleichnis (Korntal!) aufzustellen?[45] In der gegenwärtigen ökumenischen Debatte ist es vor allem die Aufgabe der Abteilung für Weltmission und Evangelisation, auf die Priorität der ganzheitlichen Entwicklung des Menschen, einschließlich seiner geistlichen, moralischen, künstlerischen und intellektuellen Charismen hinzuweisen.[46]

Alle Kinder Gottes als Brüder erkennen

Die Korntaler hatten das Bekenntnis zur Augsburger Konfession mit der Ablehnung der Verdammungsurteile eingeleitet, weil sie „allen Religionshaß als dem Sinne Christi schlechterdings zuwider verabscheuten und alle Kinder Gottes, sie seien in welcher christlichen Religionsverfassung sie wollen, für ihre Brüder erkennen."[47] Das heißt auf die Ebene der Abteilung für Weltmission und Evangelisation übertragen, daß die Theologen der Dritten Welt so ernst genommen werden wie die europäischen. Eigentlich eine Selbstverständlichkeit, aber doch noch recht selten in der theologischen Debatte. Man untersuche nur die theologischen Arbeiten der letzten zwanzig Jahre, in denen D. T. Niles, M. M. Thomas (Indien), Masao Takenaka (Japan), John Mbiti (Afrika), J. L. Ch. Abineno (Indonesien), Nacpil (Philippinen), A. Adegbola (Nigerien) oder Ruben Alves (Lateinamerika), die Kimbangisten aus dem Kongo,[48] die Pfingstler aus Lateinamerika[49] die Aladurakirche aus Nigerien[50] und andere unabhängige Kirchen aus Afrika[51] so ernst genommen werden wie Hans Küng, Karl Barth oder Rudolf Bultmann.[52]

Die Kimbangisten haben bekanntlich ihren Antrag auf Aufnahme in den Ökumenischen Rat mit dem Hinweis auf die Katholizität und Universalität der Kirche begründet. Einer auf Afrika oder den Kongo beschränkten Kirche fehle eine wichtige Dimension, die Katholizität. Da aber die Kimbangistenkirche für sich allein nicht „katholisch", nicht „universal" sein könne, brauche sie die theologische und geistliche Partnerschaft mit den übrigen Kirchen, eine ekklesiologische Einsicht, die nicht wenigen Kirchen in Europa und Amerika fehlt.

Es soll nicht verschwiegen werden, daß das theologische Gespräch mit der Dritten Welt außerordentliche Schwierigkeiten mit sich bringt,[53] da die genuinen Vertreter der Dritten Welt – mit der Ausnahme Asiens vielleicht – sich wesentlich anderer theologischer Kategorien bedienen, als die bei uns geläufigen.[54] An der Geduld und der Ausdauer für dieses Gespräch hängt aber viel, auch für die Ökumenizität der Kirchen in Europa. Um diese gegenseitige theologische Abhängigkeit zum Ausdruck zu bringen und gleichzeitig zu dokumentieren, daß alle Kirchen sowohl sendende wie auch empfangende Kirchen sind, daß alle Kir-

[47] vgl. oben, S. 69.

chen in der Mission sind, wurde die „International Review of Missions" in die „International Review of Mission" umbenannt;[55] dies ist übrigens eine Einsicht, die sich auch in katholischen Missionskreisen herumspricht.[56]

Die Zeiten sind vorüber, in denen man es als Missionsaufgabe betrachten konnte, „die alten Religionen Indiens zu erschlagen".[57] Das von John R. Mott prophezeite Vakuum der sterbenden indischen Missionen trat nicht ein, und die „amerikanische Macht" als Garant „gegen einen Rückfall ins Barbarentum" „seniler und wilder Völker", der Westen „als Meisterorganisator der Welt, der Ordnung in die Unordnung dieser Welt bringen soll"[58] – das sind Schlagworte, an die wir uns heute nur noch ungern erinnern lassen. Zum ersten sind die alten Religionen nicht gestorben und zum zweiten hat sich der Westen nicht als Meisterorganisator des Friedens erwiesen. Es ist darum sinnvoll, wenn indische Theologen versuchen, das Evangelium genau so in indische Kategorien zu übersetzen, wie es die Kirchenväter für die hellenistische Welt taten. Daß die Hindus beispielsweise die Theologie Panikkars ablehnen, spricht nicht gegen sie, wie Baago zu Recht unterstreicht. So muß es sein, denn es zeigt, daß durch diese indische Theologie den Indern das Evangelium unangenehm nahe auf die Haut gerückt wird.[59]

Der japanische Theologe Kosuke Koyama bemerkt zu Recht: Es ist verkehrt, eine einheimische Theologie zu fordern. Sie ist schon da. Nur entsteht sie nicht auf dem glänzenden Teak-Parkett der Missionarswohnungen, sondern in der theologischen Küche der Thai. Man kann bereits deren herrliches Aroma riechen. Aber die einzelnen Bestandteile können nicht voneinander unterschieden werden.[60]

Um das Gespräch mit der Dritten Welt zu erleichtern, haben sich die einzelnen Referenten im Genfer Stab neben ihren funktionalen Aufgaben auf bestimmte geographische Schwerpunkte zu konzentrieren, denn bekanntlich kann man nicht gleichzeitig mit der ganzen Welt im Gespräch sein. Schon rein sprachlich wäre das unmöglich. Nicht jedermann, der gehört zu werden verdient, spricht englisch. Aus dem gleichen Grunde wurde die jährliche Übersicht über die Weltmission in der „International Review of Mission" auf eine Regionalübersicht pro Jahr reduziert.[61]

Beim theologischen Gespräch mit der Dritten Welt können die schwerwiegenden Ober- und Untertöne des weißen Rassismus nicht übersehen werden.[62] Sofern das Programm des „Ökumenischen Mitarbeiteraustausches"[63] gelingt, das Studenten, Pfarrer und Gemeinden auch in Europa mit der theologischen und liturgischen Andersartigkeit der Dritten Welt konfrontieren will, könnten hier vielleicht auf lange Sicht Fortschritte erzielt werden. Allerdings muß dabei gesehen werden, daß sich der weiße Rassismus oft tarnt. Philip Potter sagt dazu: „Uns" (den sog. Missionsländern) wird „oft nicht einmal erlaubt, für uns selbst und auf unsere Weise zu denken. Wir mußten lange Zeit mit einer Art theologischem Imperialismus leben. Ich nenne das Rassismus. Solange wir Nicht-West-

---

[57] Nach *C. F. Pascoe*, Two Hundred Years of the S. P. G., London 1901, 472a; zit. *Kaj Baago*, The Post-Colonial Crisis of Missions, IRM 55/219, Juli 1966, 324 (Das Zitat stammt vom Anglikanischen Metropoliten in Indien, J. E. C. Welldon).

[58] Aus einer Rede des amerikanischen Senators Beveridge (Harvest Field, Mysore 1902, S. 70 ff.) zit. *K. Baago*, a.a.O., S. 330.

lichen uns nicht exakt der Kategorien der westlichen Scholastik bedienen, werden wir nicht für Theologen, nicht für klug genug für die Weitergabe des Evangeliums gehalten."[64]

Am deutlichsten kommt dieses Problem in den theologischen Schulen zum Ausdruck. Die Berichte des „Theologischen Ausbildungsfonds" zeigen die Problematik der Exportation westlicher theologischer Ausbildung, wobei erst noch zu fragen ist, wieweit unsere theologische Ausbildung im Westen noch funktioniert. Alternativen,[65] wie zum Beispiel das „Tent-Making Ministry",[66] die „Ausbildung in Situation" der Pfingstler,[67] die Ausbildung zum Dienst in der Industrie,[68] überhaupt die Mannigfaltigkeit der Ausbildungswege[69] werden gesucht. Es ist daher ein gutes Zeichen, daß der „Theologische Ausbildungsfonds" nach zwei Phasen der Administration seine dritte Phase mit zwei Jahren des grundsätzlichen Nachdenkens einleitet. Einer der Beigeordneten Direktoren des „Theologischen Ausbildungsfonds", der armenische Theologe Aharon Sapsezian aus Brasilien, hat dazu in einer glänzenden Analyse der brasilianischen theologischen Seminare einige wichtige Fragen gestellt, zum Beispiel: Wie kann die Intellektualisierung und Aristokratisierung, der „häretische Seminarbau", die Ausrichtung des Lehrprogramms auf „ekklesio-vertierte Menschen" (die wir „ordinierte Amtsträger" nennen) überwunden werden?[70]

Sang Jung Park beschreibt die dramatische Situation, die in Japan trotz (oder wegen?) einer hochgestochenen europäisch-amerikanischen theologischen Ausbildung entstanden ist. Keine Kirche der Dritten Welt hat „besser" ausgebildete Theologen als die japanische. Und keine Kirche ist ihrem eigenen Kontext so fremd geworden wie die japanische.[71]

Schließlich wäre noch an die Brüder der Dritten in der Ersten Welt zu erinnern. Sie werden im Genfer Stab durch die Sekretärinnen repräsentiert. Diese stellen einen guten Durchschnitt der europäischen Christenheit dar: interessiert an der Theologie, sofern sie konkret und menschenbezogen ist, jedoch völlig unfähig die Relevanz der korrekten, aber nicht situationsbezogenen traditionellen Theologie zu verstehen. Es ist daher sinnvoll, daß sie an allen theologischen Sitzungen teilnehmen können, wenn sie wollen.

Die Studie im ÖRK, die dieses Thema am ausführlichsten anpackte, die Studie über „die Struktur einer missionarischen Gemeinde"[72] hat nicht umsonst als eine der wenigen Studien des ÖRK nicht nur konkrete Veränderungen in den Kirchen bewirkt,[73] sondern auch das Interesse der sog. Randsiedler der Kirche gewonnen, das heißt jener Menschen, die überzeugt sind, daß im Evangelium eine welt- und lebensverwandelnde Kraft, eine über das Vorhandene hinausgehende Hoffnung liegt, die aber von den bestehenden Kirchen enttäuscht sind. Darum hat auch einer der führenden Kirchenmänner Amerikas, der Lutheraner Franklin Clark Fry, die Studie als beispielhaft für die übrigen Studien des ÖRK bezeichnet.[74]

Alle Menschen als Miterlöste lieben

Die Korntaler wollen „alle Menschen als Miterlöste lieben",[75] das heißt, die Korntaler Missionspioniere haben hundert Jahre vor Barth eine Missiologie entwickelt (und mit ihr gearbeitet!), die heute glatt als Irrlehre bezeichnet würde. Es kann daher der Abteilung für Weltmission und Evangelisation von den Erben

[64] Interview mit *Philip Potter*, in: epd Dokumentation 35/70, 7. 9. 1970, S. 7–12.

dieses deutschen Pietismus nichts vorgeworfen werden, wenn sie die vernachlässigte Frage nach der Relevanz der Religionen für das Christuszeugnis als Frage (und nicht als Antwort!) wieder aufgreift.

Entscheidend ist dabei, daß das Gespräch mit den Religionen nicht nur mit den religiösen Büchern, sondern mit kompetenten Vertretern dieser Religionen, mit Menschen, geschieht. Das Instrument dazu sind die 23 Study Centres.[76] Jedoch soll es auch an den neu entstehenden Faculties of Religion geführt werden.[77] Zwei wichtige Konsultationen zu dieser Thematik haben bis heute ihre Resultate veröffentlicht.[78] Darüber hinaus hat der Leiter dieser Studie, Stanley Samartha, mehrere interpretierende Artikel[79] und eine ausführliche Analyse über die „Hindus vor dem universalen Christus"[80] veröffentlicht.

Wo bleibt da die Bekehrung?

Bedeutet dies nun, daß die Unterscheidung zwischen rechter und falscher Lehre, zwischen nüchternem Glauben und Schwärmerei aufgegeben wird? Nein, man war sogar in der Lage, der Vollversammlung in Uppsala eine allgemein akzeptable Definition von „Bekehrung" zu unterbreiten.[81] Vielleicht aber verläuft heute die Grenze zwischen Häresie und nüchternem Glauben anders, als wir bislang vermuteten. Schon das Zweite Vatikanische Konzil hat „Häresie" uminterpretiert,[82] und Vissert 't Hooft hat mehrere Male darauf hingewiesen, daß auch „bestimmte Arten sozialen Verhaltens, sozialer Praxis und Organisation" Häresien sein können.[83] Wenn aber die „rechte Lehre" nach dem Zeugnis von Visser 't Hooft nicht nur der Ergänzung durch die rechte Praxis bedarf, sondern – da Taten, Strukturen, Haltungen, Haushaltspläne als evangelische wie als antievangelische Gleichnisse ebenso laut predigen wie unsere Worte – mit ihr unaufgebbar verbunden ist, stellt sich die Frage: Was heißt dann Bekehrung[84] und Evangelisation?[85] Daß solche Fragen nicht nur aus taktischen Gründen zusammen mit den traditionell evangelistisch eingestellten Kreisen erörtert werden müssen, ist für die Abteilung für Weltmission und Evangelisation eine Selbstverständlichkeit.[86] Hingegen ist die Integration von Mission und Ökumene bis heute in Deutschland nur sehr mangelhaft vollzogen worden, was sich zum Beispiel daran zeigt, daß die Thematik „Mission" selten in Publikationen zur „Ökumene" erscheint, weil sie noch nicht als eine der wichtigen *theologischen* Dimensionen der Ökumene erkannt wird.[87]

Aber gerade aus den Gesprächen mit den sog. „Conservative Evangelicals", und selbst wenn man als Ziel der Mission das Wachstum der Gemeinden akzeptiert,[88] ergeben sich einige unangenehme Fragen. Diejenigen Kirchen, die am wenigsten Missionare erhalten, sind die missionarischsten. Manchmal wird ihre Mission durch die Intervention ausländischer Missionare gestört. Daß ein solcher Tatbestand zu einer Krise der Mission führt, ist nicht nur verständlich, sondern nötig. Mit aller Dringlichkeit stellt sich die Frage: Welches ist die Rolle der Missionsgesellschaften und Missionare heute?[89] Welches ist die neue Mission, die die europäischen Gesellschaften ausüben können, wenn es sich erweist, daß die

---

[83] *W. Visser 't Hooft* und *J. H. Oldham*, Die Kirche und ihr Dienst an der Welt, Berlin 1937, S. 219. – *W. Visser t' Hooft*, Der Auftrag der ökumenischen Bewegung, in: *N. Goodall* (Hrsg.) Bericht aus Uppsala 68, S. 337.

direkte Evangelisation nicht mehr ihr besonderes Charisma ist?[90] Und wichtiger noch: Welche Rolle werden die Tausende von europäischen Laienchristen in den Entwicklungsländern im Kontext der Mission spielen und wie werden sie auf ihre Aufgabe vorbereitet?[91]

Das Schlagwort „Evangelisation der Welt in dieser Generation" bedeutete nach John R. Mott und nach dem Vorbild der Korntaler nicht die bloße Kundmachung des Evangeliums. Evangelisation bedeutete nach Mott „Christus in *jedem* menschlichen Beziehungsfeld in sein Recht einsetzen und schließt die Schaffung und Entwicklung sich selbst fortpflanzender Kirchen ein".[92] Es ist daher nicht verwunderlich, daß mit der Komplizierung der menschlichen Beziehungsfelder auch die Mission in diesen Beziehungsfeldern komplizierter und schwieriger wird. Das ist kein Grund zur Resignation und Pessimismus. Wer daran glaubt, daß wir sola gratia zur Partizipation an der Mission Gottes berufen sind, wird von dem Herrn der Mission erwarten, daß er uns — oder andere — einen Weg zeigen wird. Freilich müssen wir dabei nicht vergessen, „daß die Krise zum Wesen der Mission gehört".[93] Darum ist die Debatte über das Wesen und die Funktion dieser Krise der Abteilung für Weltmission und Evangelisation aufgegeben. Ihr auszuweichen ist ein Zeichen der Furcht. „Und Furcht kommt nicht aus der Liebe."

Es ist dem Leser vielleicht aufgefallen — sofern er seine Lektüre nicht vorher abgebrochen hat —, daß in diesem Aufsatz die Vertreter der Dritten Welt wenn nicht ausschließlich, so doch hauptsächlich zitiert wurden. Das hängt einerseits mit der Quellenlage zusammen. Die Mitarbeiter (diejenigen in Genf wie diejenigen in den verschiedenen Studiengruppen und -zentren in der weiten Welt) treiben Theologie in sechs Kontinenten. Andererseits ist es auch Absicht. Die europäische Theologie und ihre Distinktion dürften dem Leser bekannt sein. Ohne diese zu verachten, ist es die Überzeugung des Verfassers, daß die europäische Theologie zu ihrem eigenen Vorteil durch Überlegungen aus der Dritten Welt erweitert wird.

Walter J. Hollenweger

---

[92] *Hans Hoekendijk*, Evangelisation of the World in this Generation, IRM 59/233, Jan. 1970, S. 27.

[93] Interview mit *Philip Potter*, a. a. O.

Die englischen Kirchen in einer Zeit der permanenten Krise

Um eine komplizierte Situation nicht noch komplizierter zu machen, will ich mich in dieser Betrachtung über das kirchliche Leben in *England* auch tatsächlich darauf beschränken. Was nun folgt, darf also nicht auf Schottland (wo es tatsächlich noch so etwas wie eine Volkskirche gibt!), geschweige denn auf Irland bezogen werden. Wales werde ich auch ausklammern, obwohl sich dieses keltische Volk, kirchlich gesehen, eher mit England vergleichen läßt.

Es muß gleich zu Beginn gesagt werden, daß sich das kirchliche Geschehen heute nur noch am Rande der Gesellschaft abspielt. Die Säkularisierung hat sich im letzten Jahrzehnt weitgehend durchgesetzt. Im Volksbewußtsein spielen die Kirchen eine fast nur noch zeremonielle Rolle. Die zunehmend von der Kirche ausgeübte Gesellschaftskritik steht zu diesem musealen Eindruck der christlichen Präsenz in ziemlich krassem Widerspruch. Das kirchliche Leben ist überhaupt so kontrastreich, daß fast alle Aussagen zu Halbwahrheiten werden, wenn nicht das Gegenteil zur gleichen Zeit irgendwie zum Ausdruck kommt.

Eine kleine (unvermeidlich unzuverlässige) Statistik darf nicht fehlen: Irgendwie aktiv kirchlich engagiert sind etwa 30% der in England lebenden Menschen. In den Städten werden im Durchschnitt auch noch etwa 30% der Kinder getauft. In manchen Arbeitergegenden liegt die Beteiligung am Gottesdienst noch unter 2% der Bevölkerung. Die 30% Kirchenchristen lassen sich relativ sauber in drei fast gleich große Gruppen aufteilen: Anglikaner, Katholiken und Glieder der Freikirchen. Die anglikanische Kirche von England ist also in keinem Sinn Volkskirche, es sei denn, daß sie sich diesen Begriff zu eigen macht, weil ihre Pfarrer fast alle Einwohner des Landes beerdigen. Jeder wird automatisch „anglikanisch" beerdigt, der eine andere Form nicht verlangt hat. Also gilt der Universalanspruch der Staatskirche heute nur noch nach dem irdischen Ableben!

Wie finanzieren sich die Kirchen? Die Freikirchen einzig und allein aus den freiwilligen Gaben der aktiven Gemeindeglieder. Schon deswegen (aber bei weitem nicht nur deswegen) ist bei diesen Kirchen der institutionelle Schrumpfungsprozeß schon am weitesten fortgeschritten. Das Geld, die Pfarrer anständig zu bezahlen und die vielen kirchlichen Gebäude aufrechtzuerhalten, fehlt zu einem sehr großen Teil. Dieser Prozeß zwingt die Freikirchen weitgehend zu einer Zusammenarbeit, die sonst noch lange auf sich warten ließe. Die Zerspaltung in „Denominationen" ist wirtschaftlich und soziologisch nicht mehr lange tragbar, von aller Theologie ganz abgesehen.

Die Katholiken — meist noch irischer Abstammung, aber nicht mehr wie vor vierzig Jahren das christliche Proletariat — müssen auch ihre Kirche und ihre kirchlichen Schulen aus freiwilligen Gaben finanzieren. Kirchentreue katholische Familien werden angehalten, einen beträchtlichen Teil ihres Einkommens der Kirche zu geben. Das reicht aber nicht aus. Also greift die katholische Kirche weitgehend zum Glücksspiel, um mehr Geld einzubringen. Katholische Gemeinden ohne Lotto oder ähnliche Quelle des Einkommens sind eine Seltenheit.

Die Staatskirche kann immer noch auf die Vergangenheit zurückgreifen, auf ihr mittelalterliches Erbe. Die „Church Commissioners", d. h. die Verwalter des ererbten Kapitals haben dieses Kapital (früher war es fast nur Bodenbesitz) jetzt in Wertpapieren angelegt. Der Jahresertrag dieser Anlagen genügt, um etwa 40% des Jahresetats der Gesamtkirche zu decken. Der Wert dieses Geldes nimmt von Jahr zu Jahr durch die fortschreitende Inflation ab. Einst genügte diese Summe, um fast 70% der kirchlichen Kosten zu decken. Heute müssen 60% von den Gemeinden aufgebracht werden, und zwar auch in der Kirche von England in der Form von freiwilligen Gaben. Den Begriff Kirchensteuer gibt es nicht und hat es niemals gegeben — auch nicht etwas ähnliches auf freiwilliger Basis. Jeder aktive Kirchgänger gibt regelmäßig oder unregelmäßig ganz nach eigenem Ermessen.

Eine zuverlässige Statistik über Kirchenzugehörigkeit besteht nicht. Die Konfession des Bürgers ist Privatsache, steht in keinen Personalpapieren und wird in keinen Akten geführt — mit einer Ausnahme, die der Streitkräfte. In der Armee untersteht man, je nach Konfession, einem Militärpfarrer. Im zivilen Leben gibt es nichts Vergleichbares.

Faktisch steht auch die Kirche von England (wie die Freikirchen) vor einer schweren Finanzkrise. Ohne staatliche Hilfe (die nicht in Aussicht steht) wird sie ihren derzeitigen institutionellen Stand nicht mehr lange halten können. Obwohl sie formal Staatskirche ist, bekommt sie keinerlei Zuschüsse. Die einzige Ausnahme bildet die Jugendarbeit. Diese kann, soweit sie sich an die staatlichen Normen für Jugendarbeit hält, von örtlichen staatlichen Stellen mitfinanziert werden. Sonst gibt es keinen Pfennig aus der öffentlichen Hand, nicht einmal für die Aufrechterhaltung von Kulturdenkmälern. Die alten Kathedralen und Gemeindekirchen, die unter Denkmalschutz stehen, werden ganz allein von der Kirche finanziert. Praktisch heißt das, daß die Kirche relativ wenig Geld hat, um ihre Mitarbeiter zu bezahlen, und noch weniger, um neue Arbeit, etwa in neuen Städten oder Vorstädten, zu beginnen. Pfarrgehälter liegen beträchtlich niedriger als etwa die Gehälter der Facharbeiter in einem Betrieb. Die kirchliche Verwaltung ist auf ein Minimum beschränkt. Mit Deutschland verglichen, könnte man fast behaupten, daß es sie überhaupt nicht gibt!

Die herkömmlichen Strukturen werden also kaum das nächste Jahrzehnt überleben. Der rapide Wandlungsprozeß der äußeren Formen des kirchlichen Lebens hat zu einer starken Belebung der religiösen Soziologie geführt. Soeben ist das 3. Jahrbuch der Soziologie der Religion erschienen, eine gute Dokumentation der religiösen Gegenwart. (*A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, Martin u. Mill, S.C.M.Press 1970.)

Mit zum neuen Bild des kirchlichen Lebens gehört der relative Schwund an Kandidaten für das herkömmliche Pfarramt. An Theologiestudenten fehlt es nicht unbedingt, aber bei weitem nicht alle wollen Pfarrer werden. Zur gleichen Zeit lassen sich relativ viele Christen nach abgeschlossenem Studium oder abgeschlossener Lehre auf nichttheologischem Gebiet aus- bzw. umbilden als Theologen. Viele bleiben nach der Ordination in ihrem weltlichen Beruf. Einige anglikanische Bischöfe denken heute schon daran, überhaupt keine Pfarrer mehr zu ordinieren, die nicht fähig sind, einen weltlichen Beruf auszuüben. „Wie kann ich einen Mann mit einer Familie fürs Pfarramt mit gutem Gewissen annehmen, wenn ich gar nicht weiß, wie lange die Kirche sein Brotgeber bleiben kann. Ist

er ausgebildet, auch ohne die Kirche als Institution leben zu können, dann verschwindet dieses Problem", das sagte vor kurzem der Bischof von Süd-London.

Der materielle Schwund zwingt die Kirche, sich an Fragen heranzumachen, die sie bisher vermieden hat. Ist die Ortsgemeinde das Rückgrat der Kirche? Oder sollte die Kirche in der modernen Großstadt ihren Dienst auf Gruppen von Spezialisten verteilen? Was heißt überhaupt Seelsorge in der Großstadt?

All diese Fragen sind nicht spezifisch englisch. Sie gelten gleichermaßen für Teile Europas und Nordamerikas. Ihnen zugrunde liegen die prinzipiellen Fragen der modernen Theologie. Auch diese können nicht als englisch angesehen werden. Im britischen Kontext sehen sie aber anders aus als im deutschen oder amerikanischen. Sie werden gut geschildert in Pittingers *The Christian Situation Today* (Epworth Press 1969).

Bezeichnend für die neue Situation ist der Erfolg der vor zehn Jahren gegründeten Hochschule für Arbeiter-Priester, ein Seminar, in dem in einem dreijährigen Kursus Pfarrer ausgebildet werden, die keine Absicht haben, ihren säkularen Arbeitsplatz zu verlassen. Sowohl während der Ausbildung als danach bleiben sie Bäcker oder Ärzte, Juristen oder Autobusschaffner. Eine zweite Hochschule, um diesen Ausbildungsweg auch in Nordengland zu ermöglichen, wurde in diesem Jahr eröffnet. Es ist denkbar, daß dieser Weg zum normalen wird und ein Universitätsstudium der Theologie nur noch für wenige Fachtheologen bestehen wird.

Wie wirkt sich all das auf die ökumenische Bewegung aus, die ja in vieler Hinsicht in der britischen Situation geboren wurde? Für diejenigen, die in erster Hinsicht an die formale Union der verschiedenen Konfessionen glaubten und auf dieses Ziel hinarbeiteten, ist die Situation tief enttäuschend. Nicht einmal die naheliegendste Union der Anglikaner und der Methodisten ist zustande gekommen. Der Erzbischof von Canterbury und viele andere Kirchenführer hatten große Hoffnungen auf diese geplante Union gesetzt. Man hatte beschlossen, daß die Versammlungen beider Kirchen die Union mit 70% Mehrheit annehmen müßten, um sie zu verwirklichen. Die Methodisten taten es. Die Anglikaner brachten es nicht ganz auf diese Ziffer. Der Plan scheiterte also daran, daß die opponierende anglikanische Minderheit etwas zu groß war, eine Minderheit der verschiedensten Gruppen, die untereinander völlig uneinig sind, denen aber der Status quo lieber war als eine neue Kirche. Zu bemerken ist, daß eine Union zwischen den kongregationalistischen Kirchen und der Presbyterianischen Kirche in England tatsächlich wahrscheinlich noch in diesem Jahr zustande kommen wird. Beide Kirchen kommen aus einer reformierten Tradition, obwohl sie kirchengeschichtlich sehr verschieden sind. Der gegenwärtige konfessionelle Stand der Kirchen in England wird sachlich gut beschrieben in einer Neuauflage von Kenneth Slacks *The British Churches Today* (SCM Press paperback).

Wichtiger für die Zukunft ist aber wahrscheinlich eine Entwicklung, die die konfessionelle Frage fast völlig ausklammert. Durch die Gründung einer neuen Sammelbewegung aller Christen, denen es um die Erneuerung der Kirche geht, soll nun die Möglichkeit geschaffen werden, den liberalen und radikalen Kräften in allen Kirchen die Möglichkeit zu geben, sich organisatorisch zusammenzutun. Damit soll die „neue Kirche" handlungsfähig gemacht werden, ohne erst die alten Strukturen zerstören zu müssen oder auf ihren Zerfall zu warten. Die Bewegung heißt ganz schlicht ONE. Da sie die Unterstützung vieler Kirchenführer hat, ist die Bewegung bestimmt nicht so radikal, wie es sich manche Gruppen wünschen,

aber dafür ist sie um so wirkungsvoller. Vergleichsweise hat die britische christliche Studentenbewegung relativ wenig Einfluß, obwohl die Student Christian Movement früher ohne Zweifel die einflußreichste Organisation außerhalb der kirchlichen Strukturen war. Heute wird die Bewegung durch ihre konsequente radikale Haltung auf theologischem und politischem Gebiet etwas an den Rand des kirchlichen Geschehens gedrängt. Wohlgemerkt, viele innerhalb der Bewegung wollen nicht einmal mehr am Rand der Kirche sein. Sie haben längst die Kirchen – auch wo sie sich liberal geben – abgeschrieben.

In diesem ganzen Zusammenhang lohnt es sich vielleicht, auch die soeben vollzogene Reform der Strukturen der Kirche von England zu erwähnen. Erst seit diesem Jahr hat sich die englische Staatskirche zu einer relativ demokratischen Synodalordnung durchgerungen, und zwar auf Dekanatsebene, auf Bistumsebene (40 Bistümer in England) und auf nationaler Ebene. Zum ersten Mal gibt es nun eine Körperschaft, in welcher Laien und Pfarrer paritätisch vertreten sind. Bisher hatten Laien in theologischen Grundsatzentscheidungen überhaupt kein Mitspracherecht.

Aber paradoxerweise braucht sich diese Demokratisierung nicht unbedingt fortschrittlich zu erweisen. Tatsache ist heute nämlich, daß im großen ganzen die Bischöfe fortschrittlicher sind als die meisten Pfarrer, und die meisten Pfarrer fortschrittlicher als die Mehrzahl der Laien. In der Vergangenheit sah es oft ganz anders aus, aber heute ist es nicht selten so, daß, während manche führenden Kräfte mutig in eine ungewisse Zukunft aufbrechen wollen, die Durchschnittsgemeindeglieder darum ringen, die kirchliche Substanz aus der Vergangenheit zu retten.

Die eigentlichen Konflikte innerhalb der Kirche sind also nicht mehr primär konfessionell, sondern drehen sich um die Spannungen zwischen konservativen und liberalen Kräften mit je einem Außenflügel der Reaktionären und der Radikalen. Dabei muß gesagt werden, daß es durchaus möglich ist, im Rahmen der englischen Kirchengeschichte kirchlich konservativ zu sein und zugleich politisch radikal. Ein gutes Beispiel dafür ist Bischof Trevor Huddlestone, ehemaliger Anti-Apartheid-Kämpfer, aus der Südafrikanischen Republik ausgewiesen, dann Bischof in Tansania und heute Weihbischof in einem rassisch gemischten Arbeiterviertel Ost-Londons. Huddlestone, Mönch der Community of the Resurrection, steht politisch etwa da, wo Helmut Gollwitzer in Deutschland steht. Er vertritt seine Position mit ähnlicher Vehemenz. Er empfindet es aber nicht als widersprüchlich, dies mit einer traditionellen Kirchlichkeit zu verbinden. Und damit schlägt er auch eine Brücke zum politisch radikalen Katholizismus, eine Position, die konsequent von den englischen Dominikanern vertreten wird, vor allem durch ihre erstklassige Zeitschrift *New Blackfriars* (monatlich, Oxford).

Gemäßigter, aber immer noch auf dem linken Flügel (jedenfalls theologisch) sind die englischen Jesuiten mit ihrer Monatszeitschrift *The Month* (London). Nicht weniger aufgeschlossen, vor allem in der theologischen Ausbildung, sind die White Fathers, der größte Missionsorden, mit seinem zentralen Priesterseminar in London. Von den Orden abgesehen (einschließlich einiger Gruppen von Nonnen), ist die katholische Kirche in England aber ausgesprochen konservativ. Der Kardinal ist in erster Linie Kirchendiplomat – so fortschrittlich wie unbedingt nötig, aber nicht mehr. Auf örtlicher Ebene gibt sich die katholische Gemeinde oft große Mühe, echt ökumenisch zu sein. Das geschieht dann aber

z. T. trotz der Linie, die in Westminster festgelegt wird. Eigentlich hat sich das katholische Establishment immer noch nicht erholt vom Austritt ihres „Hoftheologen", (peritus des Kardinals usw.) Professor Charles Davis. In seinem Buch *A Question of Conscience* (Collins) hat Davis, nach wie vor als gläubiger Christ überzeugend für viele feststellen müssen, daß er als Christ und als Theologe nur noch außerhalb der Kirche dem Herrn der Kirche treu sein könne. Er schlug das nicht als Rezept für jeden vor, sondern sagte lediglich, daß das sein Weg sein müsse, andere würden auf ihre Art — also von innerhalb — um die gleichen Ziele ringen. Davis ist bezeichnenderweise nicht zu einer anderen Kirche übergetreten. Ungläubig ist er auch nicht geworden. Beides wäre eher erträglich gewesen als seine Infragestellung der Kirche auf Grund der in dieser Kirche gelehrten Prämissen.

Seit Davis gibt es keinen bedeutenden englischen Theologen in der römischen Kirche, aber dafür einen überaus bedeutenden Bischof, den früheren Benediktinerabt Butler, heute Weihbischof von Westminster und, wie viele hoffen, zukünftiger Kardinal. Sollte Butler zum Erzbischof von Westminster als Nachfolger von Kardinal Heenan erhoben werden und sollte der anglikanische Bischof von Durham, Ian Ramsay, Nachfolger Michael Ramsays als Erzbischof von Canterbury werden, dann könnte England vor einer neuen Epoche der kirchlichen Prophetie stehen, denn beide Männer, fest in der Tradition verankert, sind tapfere Bekenner mit dem Mut, allen unnötigen kirchlichen Ballast über Bord zu werfen und ihre Theologie konsequent auf die Gegenwart und die Zukunft auszurichten. Es fragt sich aber, ob sich beide nicht schon zu weit exponiert haben, um die Chance zu haben, die Kirchen führen zu können. Wird der Vatikan den kritischen Abt zum Kardinal erheben und damit vielleicht eine zweite holländische Situation heraufbeschwören? Wird das britische „establishment" (der Hof ernennt immer noch die Bischöfe) den Mann zum Primas des Landes machen, der heute die Bewegung gegen den Verkauf von Waffen an die Regierung Südafrikas leitet und zugleich als Erziehungsexperte die ganze religiöse Unterweisung von Kindern in den Schulen des Landes ernstlich in Frage stellt! Ramsay von Durham ist der Herkunft nach Professor der Religionsphilosophie.

In diesem Zusammenhang lohnt es sich auch (als Vergleich mit der deutschen Situation), eine Denkschrift zur Frage des Religionsunterrichtes im staatlichen Schulwesen zu studieren. Als *The Durham Report* veröffentlicht, stellt dieser Bericht kritische Fragen an das ganze Konzept der kirchlichen Unterweisung. Er kommt zu radikalen Schlüssen, die von der Kirche von England noch lange nicht so ernst genommen werden, wie es die Situation verlangt.

Es wäre undenkbar, vom englischen Christentum zu berichten, ohne etwas zu sagen über die erstaunliche Persönlichkeit des 100. Erzbischofs von Canterbury. Von Natur aus ist Michael Ramsay ein Gelehrter und ein Mystiker. Am Katheder und unter Studenten fühlt er sich wohl. Beim stillen Gebet ist er sich selbst am treusten. Aber sein soziales Gewissen (er ist Sohn eines radikalen freikirchlichen Pfarrers) erlaubt es ihm nicht, über die großen Fragen unserer Zeit zu schweigen. Also steht er ständig im Kreuzfeuer derer, denen er im öffentlichen Leben zu radikal ist, und denjenigen, denen er als nicht revolutionär genug erscheint. Er fühlt sich aber bestätigt, wenn er von rechts und von links beschossen wird. Erst recht fühlt er sich bestätigt, wenn die vielen kirchlichen Pietisten ihm seinen

politischen Dienst an der Gemeinschaft verübeln und ihm empfehlen, er solle sich „der Predigt des Evangeliums" widmen.

Einer der engagiertesten Gegner des politischen Christentums ist der rechtsradikale Politiker und treue Kirchgänger Enoch Powell. Er vertritt eine kompromißlose Zwei-Reiche-Lehre. Im sündigen Reich dieser Welt gelten die politischen Gesetze. Für dieses Reich ist die Bergpredigt völlig uninteressant. Dann gibt es aber das Reich Gottes, wo eine Wirklichkeit gilt, die mit dieser Erde überhaupt nichts zu tun hat. Die Kirche, so denkt Powell, dürfte sich nur um diese zukünftige Welt kümmern. Also geht der Waffenhandel mit Südafrika den Erzbischof (als Erzbischof und als Christ) überhaupt nichts an. Ich wage zu vermuten, daß die Mehrzahl der Kirchgänger Enoch Powell und nicht Michael Ramsay recht geben würde. In diesem Konflikt zeigt sich wohl das größte Dilemma der heutigen Kirche — mit Ausnahme der Glaubenskrise selbst.

Was meine ich mit Glaubenskrise? Eine innere und äußere Unsicherheit darüber, was es überhaupt heißt, Christ zu sein. Der historische Hintergrund dieser modernen Glaubenskrise ist gut geschildert in der gründlichsten Studie über den gegenwärtigen Stand der Ekklesiologie, die es seit längerer Zeit gibt: *Religion and Change* von David Edwards (SCM Press London).

Auf dem Gebiet der Ethik, vor allem der sexuellen und der sozialen Ethik, herrscht eigentlich der gleiche Konflikt zwischen Tradition und Radikalität. Der Sozialausschuß der anglikanischen Kirche und die Abteilung für Soziale Verantwortung des Britischen Kirchenrates haben beide einen radikalen Beitrag geleistet zur Liberalisierung der Gesetze in den letzten Jahren. Die Legalisierung der männlichen Homosexualität ist weitgehend auf kirchlichen Druck zurückzuführen. Ebenso die Reform des Ehescheidungsrechts. Der Begriff „schuldig bzw. unschuldig geschieden" fällt nun weg. Es ist nur noch die Rede von der totalen Zerrüttung der Ehe und dem ergebnislosen Versuch, die Ehe zu retten. Auch die Abschaffung der Bühnenzensur wurde z. T. mit christlicher Unterstützung durchgesetzt. Nicht zuletzt wurde die fast totale Freigabe der Abtreibung durch eine kirchliche Denkschrift erleichtert. Zwar könnte man in keinem dieser Fälle sagen, daß die neue Gesetzgebung von der Kirche ausgegangen ist. Trotzdem haben die leitenden Kräfte in der Kirche das grüne Licht gegeben. Und zugleich kommt gerade von den Gemeinden die schärfste Opposition zu dieser „permissiveness". Auch hier ist die Situation nicht wesentlich anders als in der Bundesrepublik, vielleicht mit dem Unterschied, daß sich die konservativen Kräfte in England nicht organisatorisch zusammengeschlossen haben. Sie fühlen sich weitgehend von der Kirche verraten und verlassen sie z. T. aus totaler Verzweiflung und aus der gleichen inneren Hoffnungslosigkeit (was die organisierte Kirche betrifft), wie manch ein radikaler junger Student, für den die Kirche — vor allem wie er sie aus der Heimatgemeinde kennt — überhaupt nichts mehr zu sagen hat und dem menschlichen Fortschritt nur im Wege steht. Der neueste Aufsatzband von Bischof John Robinson (Gott ist anders), heute wieder Professor für Neues Testament in Cambridge, gibt eine interessante Übersicht über das Ringen vieler Kirchenleute mit einer biblisch fundierten und zugleich gesellschaftlich sinnvollen Sozial- und Sexualethik: *Christian Freedom in the Permissive Society* (SCM Press). Etwas konservativer: *Morals in a Free Society* von Michael Keeling (SCM Press). Mit großem Interesse wartet man auf einen Band des ehemaligen Pressebeauftragten des Erzbischofs von Canterbury. Micheal De-la-Noy ist ein begabter

junger Journalist, der aus dem Dienst des Erzbischofs (manche sagen entgegen dem Wunsch seines Chefs) entlassen wurde, weil er zwei gewagte Artikel über sexualethische Fragen veröffentlichte. Dies führte in gewissen Kreisen des Establishment zu großer Empörung. De-la-Noy mußte mit seinem Job bezahlen. Im Februar erscheint im Verlag *The Citadel Press* ein Buch *A Day in the Life of God,* eine kritische Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Establishment und zugleich (wie berichtet wird) eine positive Würdigung des Erzbischofs, den De-la-Noy weitgehend als Gefangener des Systems bemitleidet.

Relativ unumstritten, und vielleicht aus ökumenischer Sicht das Positivste im britischen Kirchenleben, ist die enge Zusammenarbeit vieler Christen und aller Konfessionen in der Aufgabe, die kirchliche Öffentlichkeit und darüber hinaus das Volk zu unterrichten über die wirtschaftlichen und moralischen Konsequenzen der Armut in der Dritten Welt. *Christian Aid* ist ein Begriff, den jeder Engländer kennt. Hier werden viele Millionen Pfund gesammelt für die Armen der Welt und hier hat sich zugleich eine „pressure group" gebildet, um die Regierung zu bewegen, ihre Hilfsbereitschaft zu vergrößern und zugleich (und noch viel wichtiger) ihre Handelspolitik zu ändern. Aber nicht weniger umstritten als in Deutschland ist die ganze Frage der Hilfe für revolutionäre Bewegungen, vor allem im südlichen Afrika. Nicht nur der Beschluß des Ökumenischen Rates hat dazu geführt, sondern auch eine Denkschrift, die für den Britischen Kirchenrat ausgearbeitet wurde: *Violence in Southern Africa — A Christian Assessment* (SCM Press).

Es ist ein Zeichen der Zeit, daß die erste, von der neuen General-Synode der Kirche von England eingesetzte Studienkommission sich mit dem Thema „Theologie der Revolution" befassen werden wird, um eine Synodaldebatte über dieses Thema im Juli 1971 vorzubereiten und auf längere Sicht eine neue Denkschrift zu erarbeiten. Neben dieser Arbeit wird der soeben fertiggestellte Bericht über das zukünftige Verhältnis zwischen Kirche und Staat in England wenig Aufsehen erregen. Trotzdem ist damit zu rechnen, daß auch die Kirche von England in absehbarer Zeit aufhören wird, Staatskirche zu sein. Nur wird dieses Volk, das die Zeremonien der Vergangenheit so liebt, nicht ganz seine Traditionen aufgeben wollen. Irgendwie wird auch die Kirche noch unter den Lords, Ladies and Gentlemen ihren Platz weiter behaupten. Nur wird sich niemand mehr einbilden, daß das viel mit der Predigt des Evangeliums, geschweige mit der Nachfolge Christi zu tun hat. Vielmehr wird sich die Kirche in den reichen Vorstädten und in den entstehenden Rassenghettos von Wolverhampton und Notting Hill kreuzigen lassen müssen. Das Barometer steht auch in England weiterhin auf Sturm und Unruhe in der Kirche. Die Wetterlage ist schlecht. Aber auf lange Sicht ist der Wetterbericht nicht ohne Hoffnung. Jedenfalls dann nicht, wenn sich in Dörfern und Städten, in Häusern und sogar in Kirchen Christen treffen, Brot miteinander brechen, einen Kelch herumreichen und dann gemeinsam die Welt um sich herum ändern. Und das geschieht, trotz der Strukturen und manchmal durch die Strukturen, meist im stillen und ohne die Trompeten der königlichen Garde, die man der Gemeinde in der Westminster Abbey bei der Eröffnung der General-Synode nicht ersparen wollte. Schließlich ist Königin Elisabeth II. Schutzherrin der gleichen Kirche wie die I. Und heute wird niemand mehr verbrannt im Namen des Evangeliums. Fortschritt. Ich erinnere an den Beginn des Artikels. Es geht nur um England. Irland gibt es auch. *Paul Oestreicher*

Chronik

Mitglieder des Rates und der Kirchenkonferenz der EKD trafen sich am 1. Dezember mit einer Delegation des ÖRK zu einer Aussprache über das ökumenische Programm zur Bekämpfung des Rassismus. Seitens des ÖRK nahmen teil: Generalsekretär Dr. Eugene C. Blake, Rev. Philip Potter, Frank Northam, Dr. Baldwin Sjollema, Dr. Lukas Vischer, Canon Burgess Carr, Dr. Ernest Payne, einer der Präsidenten des ÖRK, Samuel Amissah, Generalsekretär der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz, und Prof. Nathan Shamuyarira, Sekretär der Befreiungsbewegung Zimbabwe African National Union. Vom Rat und Kirchenkonferenz der EKD waren vertreten: Landesbischof D. Dietzfelbinger, Präses Prof. Dr. Raiser, Prof. D. Niesel, Frau Dr. Scharffenorth, Bischof D. Petersen, Bischof D. Scharf, Präses i. R. D. Wilm, Präses D. Thimme, Vizepräsident D. Weeber, Bischof D. Wölber, Vizepräsident Füllkrug, Bischof D. Hübner, Vizepräsident H.-Ph. Meyer sowie sechs Vertreter der Dienststellen. Das Gespräch diente einer ersten Klärung der Standpunkte und soll im Februar 1971 fortgesetzt werden.

Der Britische Kirchenrat hat sich mit 59 gegen 6 Stimmen bei 5 Enthaltungen hinter das Programm des ÖRK zur Bekämpfung des Rassismus gestellt.

Die neue „Rassen-Kommission" des Bochumer Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD konstituierte sich am 11. September. Die Kommission, die zugleich eine Untergruppe der EKD-Kammer für den kirchlichen Entwicklungsdienst ist, soll sich kritisch mit entwicklungspolitisch relevanten rassischen Vorurteilen und mit Fragen der ausländischen Arbeitnehmer befassen. Leiter ist Dr. Klaus-Martin Beckmann.

Zur Dokumentation über die Rassismus-Debatte in den deutschen Kirchen wie in der Ökumene siehe unter „Zeitschriftenschau".

Die Konferenz der Sekretäre der konfessionellen Weltbünde hat auf ihrer Jahrestagung Ende November in Genf einen Ausschuß für Fragen der Religionsfreiheit eingesetzt. Außerdem standen Fragen von „Glauben und Kirchenverfassung" sowie die mögliche Beteiligung der konfessionellen Weltbundkonferenz an der Vorbereitung künftiger Vollversammlungen des ÖRK zur Debatte. Zum Vorsitzenden der Konferenz wurde der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, Dr. André Appel, gewählt.

Auf einer ökumenischen Studientagung über die Ordination der Frau vom 21.–26. September in Cartigny bei Genf wurde festgestellt, daß sich bisher 70 Kirchen in allen Teilen der Welt für die vorbehaltlose Zulassung der Frau zum Pfarramt entschieden haben.

Die Gespräche zwischen Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen und den Siebenten-Tags-Adventisten wurden vom 23. bis 25. November fortgesetzt. Im Mittelpunkt standen Fragen der Offenbarung in der Inspiration.

Das erste offizielle Lehrgespräch zwischen Lutheranern und Anglikanern auf Weltebene fand vom 7.–11. September unter dem Thema „Autorität und Freiheit" in Oxford statt.

Vom 9.–19. September hielt das Institut des Lutherischen Weltbundes für ökumenische Forschung in Straßburg ein Seminar über das Thema „Gott und Gottesdienst" ab, an dem 90 Teilnehmer aus 24 Ländern und 8 Konfessionen mitarbeiteten.

Die vom Lutherischen Weltbund für die Zeit vom 21.–26. September nach Sibiu (Rumänien) einberufene Konferenz der europäischen Minderheitskirchen führte unter dem Thema „Gemeinde und Pfarrer in der mündigen Welt" über hundert Delegierte aus zwanzig Ländern zusammen. Im Anschluß daran wurde die Aufnahme theologischer Gespräche zwischen orthodoxen und lutherischen Theologen in Rumänien vereinbart, die das Thema „Einheit der Kirche in der Verschiedenheit der Kirchen" behandeln soll. Auch die Reformierten sollen zu diesem Lehrgespräch hinzugezogen werden, ebenso wollen die Orthodoxen, Lutheraner und Reformierten künftig die Weltgebetswoche für die christliche Einheit gemeinsam vorbereiten.

In Lahore wurde im November die durch den Zusammenschluß der Methodistenkirche Pakistans, der Vereinigten (presbyterianischen und kongregationalistischen) Kirche Pakistans und der anglikanischen Diözese von Karachi, Lahore und Dacca entstandene Kirche Pakistans offiziell konstituiert.

Pastoren und Prediger protestantischer, katholischer und orthodoxer Konfession haben kürzlich in Lyon Fernkurse für eine ökumenische Schulung eingerichtet. Das Sekretariat für „Interkonfessionelle ökumenische Schulung" wird von Pater Réné Beaupère und Pastor Alain Blancy geleitet.

Eine zwölfköpfige Delegation der Kirchen in der DDR folgte im November einer Einladung des Britischen Kirchenrats zu einem 14tägigen Besuch der Kirchen Großbritanniens.

Auch die Freikirchen in der DDR haben in den letzten 20 Jahren einen erheblichen Mitgliederschwund zu verzeichnen. Die Mitgliederzahl des baptistischen „Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR" ist von 1952 bis 1969 um 30 Prozent gesunken: von 35 140 auf 24 593. Der „Bund Freier evangelischer Gemeinden in der DDR" zählt insgesamt nur noch 1 215 Mitglieder in 23 Ortsgemeinden.

Eine ökumenische Delegation aus Polen, die im November unter Leitung des reformierten Bischofs und Vorsitzenden des Ökumenischen Rates in Polen, Dr. Jan Niewieczerzal (Warschau), die Bundesrepublik besuchte, führte auch Gespräche mit dem Ratsvorsitzenden, Landesbischof D. Dietzfelbinger, und dem Präses der EKD-Synode, Prof. Dr. Raiser, wobei von den Gästen die Bedeutung der EKD-Ostdenkschrift als einer ersten Brücke der Verständigung unterstrichen wurde.

Das kürzlich von Bundespräsident Heinemann auf Vorschlag des Bundesministers für wirtschaftliche Zusammenarbeit, Eppler, gebildete „Deutsche Forum für Entwicklungspolitik" soll die Öffentlichkeit für die Sache der Entwicklungshilfe gewinnen sowie Vorschläge zur Entwicklungspolitik ausarbeiten. Präses D. Thimme, Vorsitzender des Abteilungsausschusses für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst des ÖRK, gehört zu den Mitgliedern dieses Forums, zum Geschäftsführer wurde Dr. Klaus Lefringhausen berufen.

Von Personen

Dr. Charles C. Parlin, führender methodistischer Laie aus Englewood, New Jersey (USA), und früherer Präsident des ÖRK, wurde in Genf zum Präsidenten des Methodistischen Weltrates gewählt. Er ist seit der Gründung des Rates im Jahre 1881 der erste Laie in diesem Amt. Die Geschäftsleitung des Genfer Sekretariats des Weltrates wurde Bischof Dr. Wunderlich (Frankfurt/M.) übertragen.

Der Mitherausgeber der „Ökumenischen Rundschau", Prof. Dr. Werner Küppers, ist am 1. November 65 Jahre alt geworden.

Der russisch-orthodoxe Philosoph und und Theologe Prof. Paul Evdokimov, der am Pariser St. Sergius-Institut lehrte, ist am 16. September im Alter von 69 Jahren gestorben.

Der Patriarch der Äthiopischen Orthodoxen Kirche, Abuna Basilios, starb Mitte Oktober in Addis Abeba.

Rev. William H. Crane, Afrika-Sekretär in der Abteilung für Weltmission und Evangelisation des ÖRK, der durch seine Veröffentlichungen über die Kimbangisten im Kongo bekannt geworden ist, starb am 11. November im Alter von 49 Jahren.

Der langjährige Leiter des deutschen Zweiges des Deutsch-Französischen Bruderrates, Kirchenpräsident i. R. D. Hans Stempel, ist am 2. November im Alter von 76 Jahren gestorben.

Prof. D. Ernst Kinder, seit 1953 Direktor des Instituts für Ökumenische Theologie an der Universität Münster, ist am 2. Dezember im Alter von 60 Jahren gestorben.

Pastor Marc Boegner, eine der führenden Persönlichkeiten des französischen Protestantismus und der ökumenischen Bewegung, starb am 19. Dezember in Paris im Alter von 89 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 1. Dezember 1970)

Noch bevor im September der Beschluß des Exekutivkomitees des ÖRK, neunzehn Befreiungsbewegungen mit Geld zu unterstützen, die eigentliche Debatte über das *Rassismus-Programm* des Weltrats der Kirchen auslöste, erschienen im Juli-Heft der International Review of Mission (Nr. 235) einige Grundsatzartikel, die die Stellung der Kirche zur Rassenfrage kritisch beleuchten. Der Inder *P. J. George* macht in einem Rückblick auf die Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts (S. 271–284) darauf aufmerksam, daß die Mehrzahl der Missionare bewußt oder unbewußt den Rassismus förderte, weil sie von der Voraussetzung ausgingen, nicht nur Verkündiger des Evangeliums, sondern auch Botschafter der westlichen Kultur und der Zivilisation zu sein; damit aber leisteten sie dem Kolonialismus Vorschub. In einem anderen Aufsatz dieses Heftes von *J. Deschner* (USA) (S. 285–303) wird die Rassenfrage nicht nur als soziales, sondern auch als ekklesiologisches Problem gesehen, da die Rassentrennung ja auch mitten durch die Kirchen gehe. Dabei könnte vielleicht der Begriff der „christlichen Identität" weiterhelfen: Alle Getauften sind nach dem Neuen Testament „in Christus" und insofern als „Drittes Geschlecht" unabhängig von Hautfarbe und gesellschaftlicher Stellung miteinander identisch. Auch durch die Abendmahlsgemeinschaft und durch eine größere

Beweglichkeit ihrer Strukturen könnten die Kirchen zur Überwindung der Rassentrennung beitragen. Auf die uneinheitliche Haltung der deutschen Kirchen und Missionsgesellschaften hinsichtlich der Rassenfrage macht schließlich *Klaus-Martin Beckmann* (S. 311–315) aufmerksam. Auch die amerikanische Zeitschrift Christianity Today widmet in ihrer Ausgabe vom 9. Oktober 1970 (Nr. 1, S. 5–10) dem Rassismus einen Aufsatz mit dem Titel: „Not by White Might Nor by Black Power". Zur Lösung des Problems werden hier vor allem biblische Aussagen herangezogen, die sowohl die in der Schöpfung begründete Einheit der Menschheit als auch die allen Menschen zukommende Vergebung Gottes bezeugen.

Eine der besten zusammenfassenden Darstellungen der sich seit September geradezu überstürzenden Ereignisse bietet das November-Heft der Herder Korrespondenz unter der Überschrift: „Das ökumenische Dilemma im Kampf gegen den Rassismus". Darin wird festgestellt, daß man in eine neue Phase des Ökumenismus eintrete und sich nun auf die Grenzen des Evangeliums besinnen müsse. Das Dilemma wird so umschrieben: „Ökumenische Einigung ist nicht mehr zu erhalten ohne Inangriffnahme des sozialen Engagements, und dieses bedroht die ökumenische Einheit bzw. entlarvt die Kirchen in ihren politischen Fesseln" (Heft 11, S. 516–518). Der Artikel läßt in guter Auswahl vor allem diejenigen Stimmen zu Wort kommen, die sich gegen das Rassismus-Programm des ÖRK wenden. Der Verfasser fragt, ob sich die Solidarität der Kirchen nicht zuallererst im Aufstand gegen die Unvernunft der politischen Verhältnisse im eigenen Land, die die Rassenunterdrückung letztlich zulassen, bewähren sollte; er befürchtet, daß durch eine weitere Polarisierung der Meinungen der Ökumenische Rat in eine schwere Krise gerät. Eine Bilanz der Rassismus-Diskussion zieht auch die ÖPD-Monatsausgabe vom Oktober 1970. Die Tatsache, daß eine lebhafte Debatte überhaupt stattfindet, wird begrüßt, andererseits aber darauf hingewiesen, daß diese Debatte vor allem durch eine einseitige Wiedergabe der Tatsachen in den Massenmedien weithin mit emotionalen Argumenten geführt wird. Außerdem wird eine große ökumenische Chance vertan, wenn die Diskussion noch lange ohne die eigentlichen Betroffenen, ohne afrikanische Brüder, stattfindet. Das Verhältnis der Kirchen zur Gewalt bedarf einer grundsätzlichen Klärung, ebenso sollte auch der Begriff der Umverteilung der Macht einer eingehenden Prüfung unterzogen werden. Genau diese Frage wird u. a. auch von *Hugo Schnell*, dem Präsidenten des Lutherischen Kirchenamtes, angeschnitten, dessen Brief an E. C. Blake im Rheinischen Merkur vom 6. November 1970 veröffentlicht wurde.

Heft 11/1970 der Lutherischen Monatshefte bietet eine gute Dokumentation der innerdeutschen Debatte um das Rassismus-Programm. Verwiesen sei hier auch auf die beiden bisher erschienenen Dokumentationen des epd (Nr. 40 und 45/70), die den Wortlaut aller wichtigen Beschlüsse und Stellungnahmen enthalten.

Wie groß das „ökumenische Dilemma" ist, in das die Diskussion um das Rassismus-Programm des ÖRK geführt hat, beweist allein die Tatsache, daß es zwar an Darstellungen der Ereignisse und an „background"-Information nicht fehlt, daß es aber bisher nur ganz vereinzelten Stimmen gelungen ist, über bloße Kritik oder Zustimmung hinaus etwas Weiterführendes zu sagen. Einen interessanten Vorschlag macht *Heinz Zahrnt* im Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt vom 22. November 1970 (Nr. 47, S. 2): Der ÖRK solle statt unkontrollierbare Befreiungsbewegungen zu unterstützen, selbst eine Organisation schaffen, die medizinische Versorgung, Bildung und

Rechtshilfe in sich vereint. Diese Organisation müßte vor allem da tätig werden, wo das Internationale Rote Kreuz bisher versagt hätte.

Verschiedentlich wurde in letzter Zeit auch zum Fragenkomplex der *Interkommunion* Stellung genommen. In Heft 4/1970 der Zeitschrift Catholica erschien ein Aufsatz von *Heinrich Bacht SJ.* „Zum Problem der Interkommunion" (S. 271–291). Nach Bacht hinken selbst die entgegenkommenden Aussagen des Zweiten Vaticanums weit hinter der tatsächlichen Entwicklung her, da sie die Teilnahme von Katholiken an einem evangelischen Abendmahl auf Grund des fehlenden Weihesakraments verbieten, in Wirklichkeit aber immer mehr Interkommunionsfeiern stattfinden, die sich „von unten her" durchsetzen. In der Sachdiskussion geht es a) um die Gemeinsamkeit des Sakramentsverständnisses; b) um die ekklesiologischen Implikationen der Interkommunion; und c) um die Problematik des Weihepriestertums. a) Weil das Sakrament der Eucharistie nicht eines unter vielen ist, sondern im Blick auf die Einheit der Kirche eine besondere Funktion hat, kann hier ein übereinstimmendes Verhältnis nur schwer erzielt werden. Auch die Auffassung, das gemeinsame Abendmahl sei Vor-Zeichen der noch nicht vorhandenen Einheit, ist letztlich wenig hilfreich. b) Die Ortsgemeinde existiert nach katholischem Verständnis nur innerhalb einer Diözese. Sie bedarf der Rückbindung an den Bischof; in evangelischer Sicht ist die Ortsgemeinde auch ohne diesen Zusammenhang souverän und kann evtl. selbst Interkommunions-Abkommen treffen. c) Die katholische Kirche muß schon deshalb am Weihepriestertum festhalten, weil die orthodoxen Kirchen in diesem Punkt unnachgiebig bleiben und sofort jede Verbindung mit allen Kirchen abbrechen, die hier unerlaubte Konzessionen machen.

Auch *Erwin Iserloh* kommt in „Interkommunion als Protest", Rheinischer Merkur vom 6. 11. 1970, S. 23, zu der Überzeugung, daß eine Einheit zwischen Katholiken und Protestanten in der Frage des Amtes und der Ordination unausweichlich eine Kluft zu den Orthodoxen aufreißen würde. Die Lehre vom Abendmahl und den Dienstämtern der Kirche muß deshalb zum Gegenstand eines Dialogs werden, der „in Geduld zu führen" ist.

Wolfhart Pannenberg unterstreicht dagegen in seinem Artikel „Das Abendmahl – Sakrament der Einheit" (Publik Nr. 44 vom 30. 10. 1970, S. 23), daß auch der Protestant zwischen dem öffentlich ausgeübten Amt und dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen zu differenzieren vermag. Ferner verstehen sich die protestantischen Kirchen durchaus auch in der Nachfolge der Apostel und ihrer Sendung an die Welt, so daß die Kontroverse um das Amtsverständnis in Zukunft vielleicht doch einer Lösung zugeführt werden kann. Pannenberg tritt ausdrücklich für eine offene Kommunion ein, d. h. also für die Zulassung von Gliedern anderer Kirchen zur Abendmahlsfeier der eigenen Kirche, und betont, die Eucharistiefeier sei nicht nur auf die kirchliche Gemeinschaft ausgerichtet, sondern könne diese auch stiften; schon deshalb dürfe niemand, der mit der ernsten Absicht hinzutritt, das Mahl Jesu Christi zu empfangen, von der Teilnahme ausgeschlossen werden

Eine ähnliche Auffassung vertritt *Peter Brunner* in „Kirche ohne Eucharistie" (Publik, Nr. 46 vom 13. 11. 70, S. 23), der für die offene Kommunion zumindest etwa für Christen, die in konfessionsverschiedenen Ehen leben, eintritt.

Karl-Ernst Apfelbacher, „Christliche Ethik und revolutionäre Gewalt", Stimmen der Zeit, Heft 12/1970, S. 378–395.

Die traditionelle katholische Moraltheologie erlaubt Gewaltanwendung in der Si-

tuation der Notwehr und des akuten Notstandes; auch darf Widerstand gegen die Staatsgewalt geleistet werden, wenn diese zum Beispiel „die allerwesentlichsten Freiheitsrechte unterdrückt". Da diese Aussagen historisch bedingt sind, gilt es, von ihnen her allgemein gültige Leitlinien für das menschliche Handeln zu entwickeln. Die christliche Liebe ist die wichtigste Maxime, aber auch sie muß heute Gewalt als Ultima ratio zulassen, vorausgesetzt, es besteht begründete Aussicht auf Erfolg der gewaltsamen Aktion. Der Begriff der Revolution wird von Apfelbacher als rein politisches Problem definiert; sie darf ebenfalls nur auf Grund bestimmter Leitlinien in einer konkreten geschichtlichen Situation erfolgen. Die entscheidende Frage etwa im Blick auf die Verhältnisse in Lateinamerika bleibt, mit welchen Mitteln sich angesichts der etablierten Gewalt von „oben" eine notwendige Umstrukturierung der Verhältnisse von „unten" vollziehen kann. Es bieten sich zwei Handlungsmodelle an: einmal die Guerilla-Strategie eines Che Guevara, zum anderen daß sich auf Gewaltlosigkeit berufende Aktionsprogramm eines Martin Luther King, dessen Vorzug darin liegt, daß das einzugehende Risiko kalkulierbar bleibt. Freilich wird nur der weitere Verlauf der Gechichte erweisen können, welcher Weg zum Erfolg führt.

Alfred Weitmann, „Die neue Mischehenregelung, ein klares Ziel – ein nüchterner Weg – ein unausweichlicher Lernprozeß", KNA Nr. 40 vom 7. Oktober 1970, S. 5–8.

Die neue Mischehenregelung hebt die Spannung zwischen der Glaubensforderung einerseits und dem Menschenrecht auf Ehe und der Gewissensfreiheit der Partner andererseits auf; die katholische Kirche schafft „für die Mischehenpartner einen echten Freiheitsraum". Auch der ökumenischen Zusammenarbeit wird der Weg geebnet, da z. B. das Traugespräch von beiden Geistlichen vorgenommen werden kann. Der Dispenserteilung ist nach Ansicht Weitmanns nun jeder diskriminierende Charakter genommen. Vor allem aber wird an Stelle einer „repressiven und defensiven Mischehenpastoral" eine ermutigende, konstruktive Mischehenseelsorge treten müssen.

Hans Küng, „Was ist die christliche Botschaft? Versuch einer Kurzformel für unsere Zeit." (Publik, Nr. 40 vom 2. Oktober 1970, S. 23). Der Tübinger Theologe legte auf dem Internationalen Theologenkongreß, der vom 12.–17. 9. 70 in Brüssel stattfand, eine für den Menschen unserer Zeit verständliche Kurzformel vor, die das „Notwendige" der christlichen Botschaft wiedergibt: „Im Licht und in der Kraft Jesu können wir in der Welt von heute wahrhaft menschlich leben, handeln, leiden und sterben: Weil durch und durch gehalten von Gott, bis zum letzten engagiert für den Menschen." Jesus war „Gott näher als die Priester und der Welt gegenüber freier als die Asketen" und stellte für das damalige religiös-gesellschaftliche System eine beispiellose Herausforderung dar. Das Kreuz, paradoxerweise Zeichen der Hoffnung, weil es Gottes Anwesenheit selbst in seiner Abwesenheit offenbart, ruft zur Nachfolge auf; der Christ vermag auf dem Weg des Kreuzes nicht nur zu handeln, sondern auch zu leiden, nicht nur zu leben, sondern auch zu sterben. Da er sich „im Licht und in der Kraft Jesu" von Gott „durch und durch gehalten weiß", braucht er dabei nicht zu kapitulieren. Der Glaube an den Gekreuzigten befähigt den Menschen auch dazu, sich bis zum letzten für den anderen zu engagieren, weil dieser Glaube die Begriffe Recht und Macht radikal relativiert. Die Funktion der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden besteht darin, die Ungleichen in eine „Solidarität der Liebe" zusammenzuführen.

Harold Lindsell, „COCU: A Critique", Christianity Today vom 9. Oktober 1970, S. 3–5, und vom 23. Oktober 1970, S. 8–12.

Lindsell stellt in der konservativen Zeitschrift Christianity Today an die Consultation of Church Union (COCU) zwei Fragen: Wie wird die theologische Basis der Kirchenunion aussehen und welche Kirchenstruktur wird sie erhalten?

Zwar werden das Apostolicum und das Nicänum im Kapitel V des Unionsplanes aufgeführt, aber sie sind für die einzelnen Kirchen nicht mehr verbindlich, um jede Gefahr einer Spaltung innerhalb der neuen Gemeinschaft auszuräumen. So wird die spätere Vereinigte Kirche zu einem Sammelbecken für die verschiedensten Theologien liberaler, neuorthodoxer und fundamentalistischer Prägung, und das in Aussicht genommene Credo enthält zwar eine Reihe von traditionellen Formeln, wie etwa das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn und zur Autorität der Schrift, aber diese Formeln werden nicht interpretiert; zudem fehlen einzelne Aussagen wie z. B. die Jungfrauengeburt völlig.

Aber auch drei verschiedene ekklesiologische Strukturen müssen unter einen Hut gebracht werden: Neben Kongregationalisten und Presbyterianern beteiligen sich Episkopalkirchen an den Unionsgesprächen. Nach dem jetzigen Stand der Dinge wird dem Bischofsamt ein für die nichtbischöflich verfaßten Kirchen fast untragbares Gewicht zugemessen. Weitere Schwierigkeiten ergeben sich aus der Zusammenlegung von Gemeinden auf lokaler Ebene, bei der rein geographische Gesichtspunkte keine entscheidende Rolle mehr spielen werden.

Das Oktoberheft der Zeitschrift Theology Today befaßt sich überwiegend mit Fragen der Umweltgestaltung und der Verantwortung, die den Christen dabei zukommt. Hinzuweisen ist vor allem auf die Aufsätze von *K. Froehlich* „The Ecology of Creation" (S. 263–276) und von *Ch. C. West* „Theological Guidelines for the Future" (S. 277–291).

Berichte über die Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Nairobi:

Jürgen Moltmann, „Gott versöhnt und macht frei" (Hauptvortrag) Evangelische Kommentare, Nr. 9, S. 515 – 520;

Hans-Joachim Schabram, „Ökumenische Impulse aus Nairobi. Ein neuer Reformierter Weltbund stellt sich vor", Lutherische Monatshefte, Nr. 10/1970, S. 514–516;

Heinz Langhoff, „Versöhnung erfordert Veränderung. Zur Tagung des Reformierten Weltbundes", Neue Zeit, Nr. 240, S. 5.

„Der Reformierte Weltbund in Nairobi". Herder Korrespondenz, Heft 10, S. 467–469.

„Absage an den Rassismus. Zur Vereinigenden Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Nairobi", Evangelische Kommentare, Heft 10, S. 569–575.

Karl Halaski, „Bericht über Nairobi", Reformierte Kirchenzeitung, Nr. 19, S. 206–207. Vom gleichen Verfasser: „Falsche und richtige Nairobi-Nachrichten", Reformierte Kirchenzeitung, Nr. 21, S. 232–233.

Karl Halaski, „Weltbünde sind nur Übergang. Nach der Reformierten Generalversammlung in Nairobi", Rheinischer Merkur, Nr. 38/1970, S. 21.

Jacques Marchand, „Nairobi un acte oecuménique", Réforme, Nr. 1332/1970, S. 16.

Roland Revet, „Nairobi: l'exhortation", Réforme, Nr. 1330/1970, S. 16.

Weitere beachtenswerte Beiträge:

Gunther Hermann, „Hat das Christentum eine Zukunft in Afrika?" Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 20/1970, S. 651–657.

David Kucharsky, „American Ecumenism at the Crossroads", Christianity Today, 20. November 1970, S. 7–12.

Steven G. Mackie, „Changing Institutions – What Role Can Christians Play?", Study Encounter, Nr. 3/1970, S. 117–128.

Rainer Mayer, „Volkskirche oder Freiwilligkeitskirche? Überlegungen im Anschluß an Dietrich Bonhoeffer", Zeitwende, Nr. 6/1970, S. 378–388.

Thomas O'Dea, „Die Kirche als Sacramentum Mundi", Concilium, Heft 10/Oktober 1970, S. 541–545.

S. J. Samartha, „More than an Encounter of Commitments" (Auswertung der Konferenz von Ajaltoun), International Review of Mission, Nr. 236/1970, S. 392–403.

Neue Bücher

ÖKUMENE

Ökumenische Kirchengeschichte, in Gemeinschaft mit anderen hrsg. von Raymund Kottje und Bernd Moeller, Band I, Alte Kirche und Ostkirche. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz / Chr. Kaiser-Verlag, München 1970. 309 Seiten. Linson DM 19,80, Subskr.-preis DM 17,80.

In der ökumenischen Aussprache spielt die Historie heute längst nicht mehr die Rolle wie vor zehn, selbst noch vor fünf Jahren. Man wittert in der Geschichte Hemmnisse für den Dialog, so daß man lieber um sie einen Bogen schlägt. Daß es möglich ist, selbst nicht einfache Entwicklungen kirchengeschichtlicher Natur durch Fachleute verschiedener konfessioneller Bindung gemeinsam verständlich darstellen und behutsam beurteilen zu lassen, beweist der I. Band eines auf drei Bände geplanten Werkes, das ein gutes Echo verdient.

Die Herausgeber schreiben: „Eine Lösung des Streites der Christenheit darf man . . . von unserem Werk nicht erwarten. Nur ein besseres Verstehen, nicht die Beseitigung der Aporien kann die Historie leisten." Mit diesem Programm ist Absicht und auch Durchführung des Projektes im ersten Band charakterisiert. Das Buch liest sich gut, auf einen wissenschaftlichen Anmerkungsapparat hat man um der besseren Lesbarkeit verzichten können; Literaturhinweise beschließen den Band, in dem A. Vögtle Jesus von Nazareth und die Urgemeinde, E. Lohse die urchristliche Mission und Paulus sowie das Christentum um die Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert und die frühkatholische Kirche ebenso klar wie aufschlußreich behandeln. Gegenvoten waren hier so wenig wie in den Abschnitten II (bis Konstantin) und III (bis Ausgang der Antike) nötig, so daß die Beiträge immer von mindestens vier Augen gemeinsam verantwortet werden. Besonders plastisch und anregend ist der Beitrag über die theologische und dogmatische Entwicklung ausgefallen, auch der über das Mönchtum, beide aus A. Schindlers Feder. Der an

sich begrüßenswerte IV. Teil über die Geschichte der Ostkirche seit dem Bilderstreit, der jeder kirchengeschichtlichen Darstellung besondere sachliche und nicht zuletzt auch pädagogische Probleme aufgibt, hätte vielleicht noch gestraffter und vor allem von manchen Einzelheiten entlasteter angelegt werden sollen.

F. W. Kantzenbach

Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten. Herausgegeben von Hans Steubing in Zusammenarbeit mit J. F. Gerhard Goeters, Heinrich Karpp und Erwin Mülhaupt. Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, Wuppertal 1970. 325 Seiten. Snolin DM 19,80.

Das von K. Aland bevorwortete, sehr verdienstliche Buch ist eine Art Gegenstück zu der Sammlung von katholischen Bekenntnissen durch Neuner – Roos, aber die Anordnung der Texte erfolgt hier nach der chronologischen Folge und nimmt seit der Reformation wenig Bezug mehr auf die katholische Dogmenentwicklung; Texte des I. und II. Vaticanums fehlen. Die Sammlung ist trotz dieses für ökumenische Zwecke spürbaren, aber zu vertretenden Nachteils geeignet, ökumenische Verständigung zu bewirken, da sie den Methodismus und Baptismus berücksichtigt, deren Bekenntnisse und Erklärungen sonst schwer greifbar sind. Ein besonderes Verdienst erwirbt sich das Studienbuch noch dadurch, daß neuere Bekenntnisformulierungen zusammengestellt wurden, nicht nur aus den jungen Kirchen, sondern auch die im Politischen Nachtgebet Köln, von Jörg Zink, der Düsseldorfer Erklärung der Bekenntnisbewegung usw. vorgeschlagenen Texte, die sich wohl noch vermehren ließen. Der Leser wird also nicht mit Vergangenem allein konfrontiert, sondern sieht sich zur kritischen Verarbeitung der Bekenntnistexte genötigt.

F. W. Kantzenbach

Georg May, Interkonfessionalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1969. 117 Seiten. DM 12,80.

In unserer Zeit, die im 2. Vatikanischen Konzil und seinen Folgen einen entscheidenden Umbruch im Verhältnis der Konfessionen zu sehen gewohnt ist, muß das Buch von Georg May überraschen. Was zwischen evangelisch und katholisch gegenwärtig als Grenzüberschreitungen, Begegnungen und Gemeinsamkeiten erlebt wird, ist in einem so erstaunlichen Maße, wie es bisher wohl nur den wenigsten bekannt war, zu Anfang des vorigen Jahrhunderts schon einmal dagewesen. Der Verfasser wertet auf 60 Seiten ein literarisches Material aus, dessen bloße Titelangaben 50 Seiten füllen. Aus diesem umfassenden Material geht hervor, daß die seit Reformation und Tridentinum verhärtete Konfessionsfront schon einmal an so vielen Stellen durchbrochen war, daß sie, wenigstens gebietsweise, fast als überwunden erscheinen mußte. Die darin in etwa enthaltene Ermutigung für unsere Gegenwart wird aber weit übertönt durch die Feststellung, wie schnell und völlig diese Entwicklung aufeinander zu wieder rückläufig geworden ist. War, wie der Verfasser aufzeigt, durch die Aufklärung im ausgehenden 18. Jahrundert die interkonfessionelle Auflockerung in Gang gekommen, so war diese Phase um 1850 so gänzlich vorüber, daß sich nun der römische Katholizismus lehrmäßig, organisatorisch und politisch neu formieren konnte.

Man fragt sich beim Lesen dieser Arbeit immer wieder: warum wurde diese Untersuchung jetzt geschrieben und herausgegeben? Das bloß historische Interesse, das ein fast brachliegendes Material erschließen wollte, ist offensichtlich nicht der alleinige Grund. Hier wird unüberhörbar zur Nüchternheit gerufen und eine Warnung ausgesprochen. Im Vorwort wird Thomas Mann zitiert: „Verfall ist von Entwicklung

sehr schwer zu unterscheiden" und gesagt: „Die Erfahrungen der Geschichte verschaffen dem, der sich ihrer zu bedienen versteht, einen festen Standort über den Meinungen und Strömungen des Tages."

Der Verfasser macht die Aufklärung verantwortlich für die Relativierung der dogmatischen Wahrheiten, für einen bedenklichen Toleranz- und Humanitätsbegriff und für die Nivellierung konfessioneller und institutioneller Besonderheiten, d. h. überhaupt für den zunehmenden kirchlichen Indifferentismus jener Jahrzehnte damals. Interkonfessionalismus und Indifferentismus werden grundsätzlich in einem Atemzug genannt. „Beide setzen zusammen ein und verschwinden zusammen". Als den von dem damaligen Sog am schwersten betroffenen Partner sieht May die röm.-kath. Kirche an. Denn, wenn auch die Hinwendung und der Übertritt zur röm.-kath. Kirche im Zuge der Romantik lag, so lief doch der Strom bei allen vom aufklärerischen Denken Bestimmten überwiegend in entgegengesetzter Richtung, d. h. wenn überhaupt kirchlich, dann zur evangelischen Kirche, zum „Protestantismus" hin.

Wenn das aber so und heute dargestellt wird, dann kann das nur als eine Warnung verstanden werden, nicht einer neuen und noch viel radikaleren Aufklärung zu verfallen, deren spektakulären Auswirkungen im interkonfessionellen Verhältnis doch nur wieder ein baldiges Ende bevorstehen würde.

Es ist zu bedauern, daß dieser an sich hochinteressanten konfessionsgeschichtlichen Dokumentation der ökumenische Duktus so gut wie völlig fehlt. Die Arbeit von Georg May ist in Formulierung und Diktion ein röm.-kath. Buch für römische Katholiken. Es muß der Eindruck entstehen, als müßten auch heutige interkonfessionelle Annäherungen zu demselben Verfall von Dogma, Seelsorge und Sittlichkeit führen wie damals. Man vermißt die Öffnung zu neuen tiefer fundierten ökumenischen Möglichkeiten hin. Es kann in dieser Richtung doch nicht genügen, daß ein einziges Mal geschrieben wird: „Gewiß gab es auch zur Zeit der Aufklärung gemeinsame Unternehmungen von Katholiken und Protestanten, die ihre Wurzel nicht in der Gleichgültigkeit gegen die konfessionellen Lehren hatten."

Wenn das Büchlein nicht nur unter die rein historischen Studien eingereiht werden soll, dann müßte es von denen gebraucht werden, die sich Blick und Wachsamkeit gegenüber neorationalistischen Dominanten im ökumenischen Miteinander schärfen lassen möchten. Es sollte sich keiner durch die Darlegungen Mays entmutigen lassen, vom Zentrum der christlichen Botschaft her an einer heutigen ökumenischen Gemeinsamkeit zu arbeiten. Ein neues Wagnis auf dem Boden der geoffenbarten Wahrheit könnte eben doch zu dauerhafteren Veränderungen führen.

Gerhard Klose

Zeugnis für die Einheit. Geistliche Texte aus den Kirchen der Reformation. Band I: Luthertum. Herausgegeben eingeleitet und kommentiert von Henry-Evrard Jaeger, unter Mitarbeit von Gustav Aulén, Regin Prenter, Hermann Schüssler, Bengt Hägglund und Martin Greschat. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1970. 268 Seiten. Snolin DM 18,–.

Das Werk soll nach dem Prospekt des Verlages ein „ökumenisches Lesebuch" sein und der Hoffnung auf „eine universale Kirche der Zukunft" Ausdruck verleihen. Der Herausgeber hat sich (nicht nur der im Titelblatt genannten) besten Kenner der Texte versichert, die er von Martin Luther über Melanchthon, Johann Arndt, Johann Gerhard, Valentin Ernst Loescher bis zu Wilhelm Löhe, Regin Prenter und Gustav Aulén bringt. Die Texte sollen einer spirituellen Theologie dienen und tun es wirklich. Die einführenden Worte des Heraus-

gebers deuten auch die Wesensformen der reformierten Spiritualität sehr einfühlsam. Inbegriff evangelischer Spiritualität im Sinne Luthers ist das Evangelium als unerhoffte Zusage Gottes an den Sünder. Bei der geschichtlichen Einführung in die Frömmigkeitsgeschichte des Luthertums hätte der von W. Zeller in „Klassiker des Protestantismus" herausgegebene Band u. a. gute Dienste tun können. Die Texte sind sorgfältig kommentiert, aber die Literaturangaben nicht immer auf dem neuesten Stand. Bei der Auswahl freut man sich der Berücksichtigung des nordischen Luthertums im 20. Jahrhundert. Aber das Fehlen von lutherischen Stimmen aus dem deutschen Raum nach W. Löhe ist ebenso zu bedauern wie der völlige Verzicht auf den lutherischen Pietismus, vor allem von Zinzendorf, der doch auch in diesen Band — zwei weitere zum Calvinismus und Anglikanismus werden angekündigt — gehört hätte. Wäre das Buch noch ein wenig mehr gegenwartsnäher angelegt worden, so hätte es noch bessere Chancen, in ökumenischen Studienkreisen Verwendung zu finden.

F. W. Kantzenbach

Reinhard Frieling, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910—1937. Unter besonderer Berücksichtigung des Beitrages der deutschen evangelischen Theologie und der evangelischen Kirchen in Deutschland. Kirche und Konfession Band 16. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1970. 319 Seiten. Kart. DM 38,—.

Reinhard Frieling legt in seiner Dissertation eine Geschichte der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung von 1910—1937 vor. Die Notwendigkeit einer ausführlicheren Darstellung der Geschichte dieses Stromes der ökumenischen Bewegung vor der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen steht außer Frage. Die Perioden zwischen dem Beginn von „Faith and Order" (1910) und der ersten Weltkonferenz von Lausanne (1927) und zwischen Lausanne und der zweiten Weltkonferenz von Edinburgh (1937) sind nur dem relativ kleinen Kreis näher bekannt, der sich mit den älteren Überblicken und den z. T. verstreuten und schwer zugänglichen Quellen beschäftigt hat. Mit anderen Worten, die Arbeit Frielings bietet einen ausgezeichneten Wegweiser durch die Geschichte dieser Bewegung für alle diejenigen, die sich eingehender über die organisatorische und theologische Entwicklung wie auch über den umfassenderen ökumenischen Rahmen von „Faith und Order" orientieren möchten, als ihnen dies anhand neuerer Überblicke (z. B. in der „Geschichte der ökumenischen Bewegung") mit ihrer Beschränkung auf die großen Linien möglich wäre. Natürlich kommt auch Frieling, angesichts der Fülle des Materials, nicht um sehr stark zusammenfassende Darstellungen herum (z. B. im Blick auf die beiden Weltkonferenzen).

Der spezifische Aspekt und wohl auch der mehr eigenständige Beitrag dieses Buches ist mit dem Untertitel angedeutet. Die Mitarbeit der deutschen Kirchen und Theologie in „Faith and Order" und die kirchenpolitische wie auch theologische Einstellung zu dieser Bewegung werden für die einzelnen Abschnitte des Buches gesondert und unter Heranziehung von Archivmaterial dargestellt und zugleich mit der Entwicklung der deutschen Theologie und Kirche im allgemeinen in Verbindung gesetzt. Frieling hat hier viele interessante Fakten zusammengetragen und damit unsere Kenntnis der Beziehungen zwischen dem kirchlich-theologischen Leben in Deutschland und der ökumenischen Bewegung bereichert. Nicht zuletzt aus diesem Grunde ist das Erscheinen seines Buches sehr zu begrüßen.

Günther Gaßmann

Kurt Schmidt-Clausen, Reformation als ökumenisches Ereignis. Reden und Auf-

sätze zu Themen der ökumenischen Bewegung. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1970. 332 Seiten. Leinen DM 32,–.

Als früherer Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes und als Teilnehmer an den großen ökumenischen Konferenzen hat der jetzige Landessuperintendent von Osnabrück eine reiche ökumenische Erfahrung sammeln können. Doch wie nur wenige andere hat er diese Erfahrung ständig reflektiert, kritisch interpretiert und vermittelt. Ein Teil der Ergebnisse dieser kritischen Begleitung der ökumenischen Bewegung wird in der Gestalt der in diesem Band vereinigten 30 Beiträge einer breiteren Öffentlichkeit vorgelegt. „Kritische Begleitung" kennzeichnet hier einen doppelten Reflexions- und Interpretationsvorgang. Es werden einmal die Vollversammlungen und großen Themen der ökumenischen Bewegung und des Ökumenischen Rates der Kirchen mit großer Sachkenntnis und innerer Beteiligung erläutert und, vom Standpunkt lutherischer Glaubensüberzeugung her, kritisch beurteilt. Zum anderen richtet sich seine Interpretation auch kritisch an die eigene Kirche und Tradition, um ihr die Augen zu öffnen für jene neuen Entwicklungen in der ökumenischen Bewegung, denen Lutheraner häufig mit Mißtrauen und Vorbehalten begegnen und die doch, weil sie in ihrem tiefsten Ansatz mit reformatorischen Glaubensüberzeugungen in Einklang stehen, gerade auch der Mitwirkung lutherischer Kirchen und Theologen bedürfen, nicht zuletzt auch darum, um die Zusammengehörigkeit von Verkündigung und Dienst und den Primat der Wahrheit im Bekenntnis und im Leben zu wahren. Gerade in den Beiträgen zu Uppsala 1968 kommt dieses Bemühen deutlich zum Ausdruck.

Die Beiträge des zweiten Teils dieses Buches befassen sich spezifischer mit der Lage und Aufgabe des Weltluthertums heute, der Geschichte und dem Selbstverständnis des Lutherischen Weltbundes und der Stellung und Funktion dieser konfessionellen Familie und ihrer Tradition gegenüber der ökumenischen Bewegung als ganzer. Abgesehen von einigen wenigen Aufsätzen mit mehr speziellen Themen wie z. B. über die gegenwärtige schwedische Theologie, bietet dieses Buch dem Leser ein umfassendes Bild der ökumenischen Bewegung und der interkonfessionellen Beziehungen der letzten 15 Jahre, wie er es lebendiger, unmittelbarer und in einer klaren Bestimmung der Errungenschaften, Verheißungen und Gefährdungen dieser Bewegung kaum erhalten könnte.

Günther Gaßmann

Fritz Buri, Gott in Amerika. Amerikanische Theologie seit 1960. Verlag Paul Haupt, Bern/Katzmann Verlag KG, Tübingen 1970. 284 Seiten. Kart. DM 30,–.

Allmählich setzt sich auch in Europa die Erkenntnis durch, daß mit den beiden Niebuhrs, mit Tillich, Cox und der „Gott ist tot"-Theologie noch lange nicht die ganze Spannweite der theologischen Ansätze und Positionen Nordamerikas erfaßt ist. Dennoch nimmt man nur wenig Notiz von der Vielfalt der theologischen Arbeit, die gerade in jüngster Zeit jenseits des Atlantiks geleistet wurde; Theologie gilt immer noch als europäischer Exportartikel. Buri kommt das große Verdienst zu, daß er mit seinem Buch „Gott in Amerika" dazu beitragen will, dieses Informationsdefizit zu beheben. Wie gründlich er sich mit der Materie beschäftigt hat, zeigt am besten sein Bekenntnis im Vorwort: „. . . die amerikanische Theologie seit 1960 (bildet) inskünftig nicht nur ein Stück meiner Bibliothek . . ., sondern einen Bestandteil meiner eigenen Theologie."

So erweist sich der Basler Ordinarius für Systematik als Fachkenner der jüngeren nordamerikanischen Literatur, aus deren fast verwirrender Fülle er die wichtigsten Autoren vorstellt und sich kritisch

mit ihnen auseinandersetzt. Neben den theologischen Wurzeln und Querverbindungen zeigt Buri auch die verschiedenen philosophischen Systeme auf, die den einzelnen Theologien zugrunde liegen: Im wesentlichen handelt es sich dabei um diejenigen Whiteheads, Wittgensteins und Heideggers.

Diese ständige Rückkoppelung in den theologiegeschichtlichen und philosophischen Bereich ist aber eine Engführung, die als die eigentliche Schwäche dieses Buches bezeichnet werden muß. In einer Zeit der „theologischen Währungskrise" (Zahrnt), in der das Reden von Gott wahrlich nicht mehr zu den Selbstverständlichkeiten des Alltags gehört, hätte der Verfasser im Blick auf eine gerechte Beurteilung der einzelnen Theologien auch andere „außertheologische" Faktoren untersuchen müssen, die den jeweiligen Theologen veranlaßten, so und nicht anders von Gott zu reden. Nicht nur die Verzahnung mit einer bestimmten Philosophie, sondern wahrhaftig nicht zuletzt auch die harte Konfrontation mit einer Umwelt, die sich den traditionellen christlichen Aussagen gegenüber längst gleichgültig zeigt, bestimmen doch die hier vorgestellten verschiedenen theologischen Entwürfe. Buri bleibt aber weithin den Nachweis schuldig, ob es den Autoren gelungen ist, den hermeneutischen Prozeß weiterzutreiben und die Sache mit Gott wieder verstehbar zu machen: genau das aber ist der einzig legitime Maßstab, mit dem theologische Arbeit beurteilt werden darf.

Hans Beat Motel

Hermann Hoffmann, Im Dienste des Friedens. Lebenserinnerungen eines katholischen Europäers. Konrad Theiss Verlag, Stuttgart-Aalen 1970. 409 Seiten, 26 Fotos. Leinen DM 24,–.

Prof. Dr. Hermann Hoffmann, heimatverbundener Schlesier und weltoffener Europäer, einer der frühen Initiatoren der Jugend-, Bibel- und liturgischen Bewegung im deutschen Katholizismus, legt im Alter von 92 Jahren seine Autobiographie vor. Hoffmann wurde beeinflußt durch die Schriften Johann Adam Möhlers, Melchior von Diepenbrocks und Johann Michael Sailers, die er als „Wegbereiter ökumenischen Geistes in der katholischen Kirche" ansieht. Nach dem Studium wird er als junger Kaplan 1902 in Naumburg am Queis dem dortigen Pfarrer Dr. Karl Kleineidam zugeordnet, der wenige Jahre später als fürstbischöflicher Delegat in Berlin die Bewegung für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen mitbegründete. In dem niederschlesischen Städtchen kommt Hoffmann zu einer tiefgreifenden Begegnung mit dem Direktor und dem Inspektor des Evang. Predigerseminars – mit Paul Kalweit, dem nachmaligen Danziger Generalsuperintendenten, und mit Hans Schmidt, dem späteren Alttestamentler in Halle. Die Vikare des Predigerseminars hospitieren bei dem Kaplan Hoffmann, der bald darauf die Schriftleitung der Friedensblätter übernimmt, die sich um Verständigung mit dem reformatorischen Christentum bemühen und mit dem Gebetsbund „Ut omnes unum" ökumenische Zielsetzungen aufnehmen.

Hoffmann lernt in seiner sozialen Arbeit Friedrich Siegmund-Schultze kennen und tritt an dessen Seite ein in die ökumenische Bewegung des Weltprotestantismus. 1925 wird er in der Vollversammlung der Stockholmer Konferenz als „einziger katholischer Teilnehmer" Söderblom vorgestellt; der Erzbischof begrüßt ihn mit den Worten, hier seien alle Anwesenden katholisch. Das war Hoffmanns erste Begegnung mit Söderbloms „evangelischer Katholizität". Gemeinsam mit seinem Freunde M. J. Metzger nahm er auch an der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne 1927 teil. Als späte Frucht dieser Konferenz betrachtet

er die ökumenische Öffnung Roms durch das Zweite Vaticanum. Während der zwanziger Jahre wurde Hoffmann auch zum Missionar der deutsch-polnischen Verständigung. Dieses Werk lag ihm besonders am Herzen, so wie er schon 1903 die polnische Sprache erlernt hatte, um den Erntearbeitern Seelsorger sein zu können. Seinen Standpunkt zur Frage der Revision der Grenzen von Versailles brachte er mit den Worten zum Ausdruck: Nicht Revision, sondern Durchlässigmachung und Überwindung der Grenzen! Diese Wirksamkeit fand, wie vieles andere, mit dem Hitler-Reich ein Ende. Nach 1945 konnte Hoffmann das begonnene Werk zunächst in Breslau, dann nach der Ausweisung 1948 von Leipzig aus fortsetzen — ein unermüdlicher Mahner zur Verständigung über konfessionelle und völkische Grenzen hinweg! So werden die anschaulich geschriebenen Erinnerungen aus sieben Jahrzehnten zu einem einzigen Zeugnis dieses „Lebens im Dienste des Friedens".

Hermann Delfs

Gerhard Boß, Ökumene — Fragen und Antworten. Anregungen zum ökumenischen Gespräch. (Reihe Altenberger Taschenbuch 127). Verlag Haus Altenberg, Düsseldof 1970. 179 Seiten. DM 7,80.

Weder überstürzte gemeinsame Aktionen noch ein Enthusiasmus, der alle theologischen Unterschiede einebnet, dienen dem ökumenischen Anliegen; für den Verfasser muß jede ernstzunehmende ökumenische Bemühung beim Kennenlernen anderer Konfessionen einsetzen. So will sein Buch dazu beitragen, das Verständnis zwischen Katholiken und Protestanten zu fördern. Boß stellt zunächst die wichtigsten theologischen Lehraussagen beider Seiten in einfacher und anschaulicher Sprache vor. Dann läßt er einen Katalog von Fragen und Antworten folgen, wobei er ganz bewußt auch auf immer wieder vorgebrachte, klischeehafte Behauptungen eingeht (etwa: „Ihr Katholiken habt es leichter!"). Den Abschluß bildet ein kurzes Kapitel „Vom Reden zum Tun" mit konkreten Vorschlägen für eine Zusammenarbeit auf lokaler und regionaler Ebene. Auf jeder Seite klingt durch, daß der Autor nicht aus kühler Distanz beschreibt, sondern sein ureigenstes Anliegen zur Sprache bringt: im ökumenischen Dialog Vereinfachungen aufzudecken, Einseitigkeiten zu vermeiden und Vorurteile abzubauen. Das Buch eignet sich der leichten Verständlichkeit wegen besonders gut für ökumenisch interessierte Laienkreise.

Hans Beat Motel

Morton T. Kelsey, Zungenreden. Mit einer Einführung von Kurt Hutten und einem Vorwort von Upton Sinclair. Christliche Verlagsanstalt, Konstanz 1970. 240 Seiten. Kart. DM 6,80.

Seit dem Erscheinen der Glossolalie auf dem Kontinent und der bald darauf folgenden berühmt-berüchtigten „Berliner Erklärung" vor nunmehr gut 60 Jahren ist der Streit um die „Zungenrede" besonders in Kreisen der Gemeinschaftsbewegung stets lebendig geblieben. Neue Nahrung erhielt er durch die junge innerkirchliche Pfingstbewegung, die sich in den sechziger Jahren in Nordamerika wie in Mitteleuropa bildete.

Kelsey hat eine sorgfältige Untersuchung über dieses Phänomen vorgelegt, die nun endlich auch in deutscher Sprache erschienen ist, nachdem die englische Ausgabe bereits 1964 herausgekommen war.

Einer Studie über die Glossolalie im Neuen Testament und in der Kirchengeschichte folgt eine Analyse ihres Auftretens in unserem Jahrhundert einschließlich eines Deutungsversuches unter Hinzuziehung psychoanalytischer Erkenntnisse. Positive und negative Aspekte stehen sich in der abschließenden Wertung gegenüber, wobei das Positive für den Fall überwiegt,

daß der Glossolalie der ihr gebührende (bescheidene!) Platz im Leben der Gemeinde eingeräumt wird.

Otmar Schulz

CATHOLICA

Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Herausgegeben von Herbert Vorgrimler und Robert Vander Gucht. Band III und Ergänzungsband „Bahnbrechende Theologen". Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1970. 562 bzw. 240 Seiten. Leinen DM 64,– bzw. DM 29,– bei Abnahme des Gesamtwerkes, Separatpreis DM 32,–.

Der dritte Band setzt die Behandlung der Einzeldisziplinen fort (vgl. unsere vorangegangenen Rezensionen in Heft 1/1970 S. 112 und 2/1970 S. 207). Der Dogmatik folgen die Moraltheologie und christliche Gesellschaftslehre, die Pastoraltheologie und die historische Theologie, jeweils mit Schwergewicht auf dem 20. Jahrhundert und aufgegliedert in zahlreiche, von verschiedenen Autoren bearbeitete Unterabschnitte. Karl Rahner gibt einen abschließenden Ausblick „Über die künftigen Wege der Theologie", der etwas von der kritischen Bewegung erkennen läßt, in die sich die katholische Theologie heute gestellt sieht. Hier ist auch Wesentliches, freilich keineswegs Erschöpfendes über den Auftrag einer „ökumenischen Theologie" gesagt (S. 545 f.). Und darin sehen wir überhaupt den Mangel dieses großangelegten Werkes: die angekündigte „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert" wird nur ansatzweise gezogen. Die sorgfältige und sachkundige Registrierung der katholischen Theologie in ihren verschiedenen Ausprägungen und Arbeitszweigen macht diese drei Bände zweifellos zu einem Standardwerk von hohem Informationswert, aber die konfessionellen Grenzen, zudem noch auf Europa beschränkt, werden in der Darstellung als solcher im ganzen kaum durchbrochen, wenn es auch, vor allem im zweiten Band, an einzelnen Versuchen dazu nicht fehlt.

Im Ergänzungsband werden sechs evangelische und fünf katholische Theologen des 20. Jahrhunderts dargestellt, deren Einfluß und Wirkung über die eigene Konfession oder jeweilige Einzeldisziplin weit hinausgingen: Bultmann, Barth, Tillich, E. Brunner, R. Niebuhr, Chenu, von Balthasar, K. Rahner, Congar, de Lubac und Bonhoeffer. Hierbei haben wiederum auch evangelische Autoren mitgearbeitet (so Walter Fürst über Karl Barth und André Dumas über Dietrich Bonhoeffer). Durch diese theologischen Porträts wird die „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert" abschließend dann doch noch wieder in einen weiten ökumenischen Rahmen gestellt.

Kg.

Paul Werner Scheele, Johann Adam Möhler. 374 S. *Johann Finsterhölzl*, Ignaz von Döllinger. 401 Seiten. *Erwin Keller*, Johann Baptist Hirscher. 396 Seiten. Reihe „Wegbereiter heutiger Theologie", Band 1–3. Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1969. Leinen DM 30,–, bei Subskription auf die ganze Reihe DM 25,80.

Noch immer ist der Nachholbedarf an sachlicher Information über den Weg der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert groß. Deshalb ist die „Wegbereiter"-Reihe, die jeweils aus fachkundiger Hand eine kürzere Einführung mit einer weitgespannten Auswahl aus dem Gesamtwerk eine summarische Bibliographie für den praktischen Gebrauch verbindet, ein höchst dankenswertes Unternehmen.

In Vorbereitung sind noch Werke über: Joh. Seb. Drey, Martin Deutinger, Franz von Baader, Friedrich Pilgram, Joh. Michael Sailer, Joh. von Kuhn, Matthias J. Schee-

ben und Anton Günther. Die Bände sind auch einzeln erhältlich.

Wertvoll ist vor allem, daß so heute Stimmen aus dem deutschen Katholizismus in breiterem Kreise hörbar werden, die zu einem großen Teil infolge des unglücklichen Verlaufs des I. Vaticanums als nicht mehr zeitgemäß, ja gar als abwegig erschienen, nun aber als Wegbereiter der mit dem II. Vaticanum einsetzenden Wende neu in positives Licht treten!

Die Anlage der Reihe bringt es nun allerdings mit sich, daß dabei die größeren und die kleinen Propheten alle in je einem gleich starken Band erscheinen.

Unter den bisher erschienenen Bänden ragt Johann Finsterhölzls Döllinger besonders hervor. Wahrscheinlich ist hier auch am meisten wiedergutzumachen. Alle Bände sind denen zu empfehlen, die heute in lebendiger Anteilnahme die ökumenische Integration der katholischen Kirche verfolgen oder direkt daran beteiligt sind.

Werner Küppers

Ruud J. Bunnik, Das Amt der Kirche. Krise und Erneuerung in theologischer Sicht. Patmos-Paperbacks. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1969. 220 Seiten. DM 16,80.

Ein junger katholischer Theologe aus den Niederlanden versucht, zur Schließung einer der am meisten spürbaren Lücken beizutragen, die die Arbeit des Konzils gelassen hat. Es geht um das Selbstverständnis des Klerus und sein Verhältnis zum Amt. Nur auf wenigen anderen Gebieten ist die nachkonziliare Diskussion so intensiv geworden. Über den anthropologischen, soziologischen und psychologischen Gesichtspunkten, die in diesem Gespräch von der Basis her wie auch von „höchster Stelle" geltend gemacht werden, steht als die eigentliche Aufgabe die zentrale theologische Besinnung über das Amtsverständnis der Kirche. Hier setzt der Vf. ein und nimmt dabei die Gedanken auf, die schon ein anderer katholischer Theologe der jüngeren Generation, Alexander Ganoczy, in seinem umfangreichen Werk über Kirche und Amt im reformatorischen Verständnis von Johann Calvin her entwickelt hat.

Das Buch hat drei Teile: 1. Bestandsaufnahme der „Krise", 2. Aufriß einer Theologie des Amtes, 3. Das Amt von morgen. – Es handelt sich um eine sehr gründliche, wohlausgewogene Arbeit, die dennoch vor scharfen und unkonventionellen Fragestellungen nicht zurückschreckt. Für den evangelischen Leser ist es geradezu faszinierend, wie, ausgehend von der Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums, das Priestertum aller Gläubigen, der Laiencharakter auch des Amtsträgers, das Verständnis des Amtes als Dienst an Kirche und Welt ins Blickfeld rücken. Wohltuend ist, wie hier nicht sensationelle und provokative Thesen formuliert werden, die immer in der Gefahr stehen, das moderne Denken absolut zu setzen, wie vielmehr streng theologisch argumentiert wird. Einige Zitate mögen das Ergebnis dieser Untersuchungen umreißen: „Das Amtsträgersein ist immer nur ein kleiner Aspekt des Christseins; was den Amtsträger mit seinen Mitchristen verbindet, ist mehr als das, was ihn trennt" (S. 196). „Heute stellt sich die Frage nach Verschmelzung amtlicher und laikaler Apostolatsstrukturen" (S. 198). „In der Kirche von morgen werden die Pfarrer der verschiedenen Konfessionen einander stark gleichen. Wenn der Leser dieses Buches bei sich die Frage hat aufkommen spüren, ob es noch ein eigenes ‚römisches' Amt gibt, hat er eine wichtige Absicht des Verfassers verstanden; denn dieser Verfasser hat bisweilen mit einer gewissen Eifersucht auf die Reformation geschaut, die schon vier Jahrhunderte lang an dem Aggiornamento eines zu stark klerikalisierten kirchlichen Dienstes hat

arbeiten dürfen" (S. 211). „Wie das Amt von morgen aussehen wird, weiß noch niemand genau, und was in diesem Buch darüber gesagt wurde, ist nur ein Versuch zur ersten Orientierung; es wurde aber gesagt aus der Überzeugung, daß das Amt von morgen, wie sehr es auch in der Linie des Amtes von heute steht, anders sein muß, weil es sonst kein lebendiges Amt mehr wäre. Das Risiko eines nicht ganz treffsicheren Griffs ist weniger groß als das Risiko des Immobilismus und der Erstarrung" (S. 212).

Nicht nur die Annäherung an das reformatorische Verständnis ist für uns fesselnd und hoffnungsvoll; ebenso bedeutsam, wenn nicht bedeutsamer erscheinen mir die Anstöße zur Überprüfung des Amtsverständnisses auch in den evangelischen Kirchen, die sich als Konsequenzen einer nicht nur hier erkennbaren Denkbewegung im katholischen Raum ergeben. Wir können und müssen voneinander lernen, auch und nicht zuletzt die Kirchen der Reformation von dem Neuaufbruch in der katholischen Theologie. Das Buch ist ein mutiger und eindringlicher Appell, gerade weil es sehr gründlich und gewissenhaft von der Sache selbst her, also im strengen Sinne „theologisch" prüft und zu überzeugen versucht.

Hans Günther Schweigart

Gottfried Maron, Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils. (Kirche und Konfession, Band 15.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969. 288 Seiten. Engl. brosch. DM 30,–.

Gottfried Maron, der das Zweite Vatikanische Konzil miterlebte und kommentierte, behandelt in seinem Buch zwei Themen, deren eines ganz im Mittelpunkt und das andere ganz am Rande der Konzilsdiskussion standen. Die Verknüpfung beider Themen erweist sich dennoch als sinnvoll und bedeutsam, weil, und hier machen wir bereits einen Vorgriff auf eine der Schlußfolgerungen dieser Arbeit, einerseits in der neueren katholischen Theologie die Rechtfertigungslehre ganz in den Bereich der Ekklesiologie hineingenommen wurde, während andererseits für die Reformationskirchen die Rechtfertigungslehre als Kriterium für jede rechte Theologie und damit auch Ekklesiologie war und bleiben muß. Es ist dieser unterschiedliche „Stellenwert" der Rechtfertigungslehre, in dem Maron weiterhin und trotz mancher Annäherungen auf beiden Seiten einen tiefgreifenden Unterschied zwischen der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Kirche sieht.

Als Hinführung zu dieser Schlußfolgerung wird zunächst und eingehender, als es bisher in nicht-katholischen Arbeiten geschehen ist, die Ekklesiologie des 2. Vaticanums auf dem Hintergrund der bisherigen röm.-kath. Ekklesiologie und im Zusammenhang mit Konzilsinterpretationen und nachkonziliaren ekklesiologischen Arbeiten untersucht. Dabei wird das Verständnis der Kirche als Sakrament, Zeichen, Verkörperung des Heils und der Einheit, als Gegenstand des Glaubens etc. herausgestellt. Dem schließt sich der Überblick über röm.-kath. Interpretationen der Rechtfertigung bis hin zur Sicht der Rechtfertigung als Teilhabe an der Kirche und deren Rechtfertigung konsequent an.

Viele der Konzilsaussagen sind sehr allgemein, mehrdeutig unterschiedlich strukturiert und bei einer Zusammenschau der verschiedenen Dokumente auch nicht einheitlich. Diese Tatsache ermöglicht jene bereits überwältigende und kaum noch zu überblickende Vielfalt der Interpretationen. Gegenüber den vielen Versuchen, die Konzilsaussagen zum Ausgangspunkt von Entwürfen zu nehmen, die beträchtlich oder sogar sehr weit über die vorkonziliare röm.-kath. Lehrtradition hinausgehen,

legt Maron, der keineswegs die neuen Ansätze des Konzils und der nachkonziliaren Theologie gering achtet, doch ein stärkeres Gewicht auf den Nachweis der Kontinuität der Konzilsaussagen mit der bisherigen Tradition oder, im Falle neuer Schwerpunkte wie z. B. beim Verständnis der Kirche als Sakrament und der Rechtfertigung als Teilhabe an der Kirche, auf den Nachweis der Verdrängung der Christologie durch die Ekklesiologie. In der Interpretation stimmt er daher den mehr konservativen Exegeten der Konzilstexte zu, in der Sache sind seine Sympathien bei den „progressiven" nachkonziliaren Theologen.

Angesichts des oben angedeuteten Charakters der Konzilsaussagen sind m. E. bei einer entsprechenden Auswahl und Interpretation der Texte und Textstellen beide Auslegungsverfahren möglich – darin wird mir Maron allerdings nicht zustimmen, denn er hat sich, mit Begründungen, für das eine Verfahren entschieden. Das Verdienst gerade seines Ansatzes, seiner Darstellung und seiner Schlußfolgerungen liegt darin, die trotz neuerer röm.-kath. Konzeptionen noch nicht überwundenen Unterschiede in der Ekklesiologie und Soteriologie und in der Zuordnung beider deutlich und scharf herausgearbeitet zu haben. Dies ist aber bewußt in der Ausrichtung auf den zwischenkirchlichen Dialog geschehen, in dem es zunächst um die gemeinsame Erkenntnis der Wahrheit gehen muß. Dieser Dialog bedarf gerade auch der Mitwirkung derer, die auf die echten Differenzen hinweisen, damit diejenigen, die diese Differenzen überwinden wollen, mit ihren Bemühungen an der rechten Stelle einsetzen und überzeugende Lösungen finden.

Günther Gaßmann

Ernst Trost, Aufstand in der Kirche. Verlag Fritz Molden, Wien-München-Zürich 1969. 264 Seiten. Leinen DM 16,80.

Eine flüssig geschriebene Darstellung vieler progressiver Gruppen und Kräfte in der katholischen Kirche. Wertungen stehen zwar nur zwischen den Zeilen, doch ergreift Trost ganz offenkundig Partei für die Sache der Progressiven. Erlebnisberichte und Exkurse wechseln einander in bunter Folge ab: Isolotto, Don Mazzi; St. Dominikus-Kirche, Amsterdam; Pastoralinstitut der niederländischen Kirche (PINK), Rotterdam; Gottesfrage; ekklesiologische Erwägungen; Metz, Rahner, Halbfas; „Politische Theologie", Kölner Nachtgebet, Schalom; „Sünde ist Verweigerung von Liebe"; „Die Katholiken sind noch Anfänger der Demokratie"; Synodale Versuche (Wien); Hierarchie, Rechtsstrukturen; Steiermark – das „österreichische Holland"; Priestergruppen, Zölibatsdebatte; Amsterdamer Studentengemeinde; Illich und die verfeinerten Sitten der Inquisition; Papst Paul VI. etc.

Der breite Strom katholischer Pluriformität passiert Revue, und der protestantische Leser fragt sich, ob das nun „typisch katholisch" war, was er da vernahm, oder ob das nicht vielleicht Beispiele waren aus der „Ökumene der Progressiven"...

Otmar Schulz

Hans-Werner Gille, Katholiken gegen Rom. Günter Olzog Verlag, München/Wien 1969. 318 Seiten. Leinen DM 20,–.

Das Buch hält nicht ganz, was der wohl bewußt etwas schlagzeilenhaft gefaßte Titel verspricht. Der Vf. schreibt als Publizist, nicht als Historiker oder Theologe. Viele Informationen hat er aus erster Hand, durch Interviews mit führenden oder durch ihre oppositionelle Haltung bekannt gewordenen katholischen Persönlichkeiten. Sie sind in lockerer Folge aneinandergereiht, in Kapiteln, deren Titel ebenso wie der des Buches sensationell wirken sollen. Aber die eigentliche Sensation läge in einem systematischen und gestrafften

Bericht, der die Linien der Entwicklung — sei es eben auch nur so, wie der Vf. sie subjektiv sieht — aufzeigt. Eben diese intensive Durchdringung des Stoffes vermißt man. Für den, der den Überblick hat, wird im einzelnen manches interessante Detail geboten; wer sich den Überblick erst verschaffen möchte, steht ziemlich ratlos vor der Aneinanderreihung von Fakten und Stellungnahmen, die nicht organisch miteinander verknüpft sind.

Man würde unter dem angegebenen Thema wohl vor allem eine übersichtliche Darstellung des Dialogs Utrecht — Rom oder eine präzise Information über die Priestergruppen, über den Theologenkreis um „Concilium" u. ä. erwarten. Und eben das vermißt man. Das Buch ist m. E. mit zu leichter Hand geschrieben. In diesem Zusammenhang steht auch eine Reihe von Errata (ob immer nur Druckfehler?). Einige Beispiele: im Klappentext „Das Primat" statt „Der Primat", S. 159 „Christiane von Schweden" statt „Christine . . .", S .307 „Le Guillon" statt „Le Guillou".

Hans Günther Schweigart

Pie Duployé, Die religiöse Botschaft Charles Péguys. (Schriften zum Weltgespräch, Band 4.) Verlag Herder, Freiburg 1970. 824 Seiten. Leinen DM 85,—.

In einer Zeit, in der notwendigerweise das religiöse Denken kritisch wird, ist es von Wichtigkeit, einem eindringlichen, realitätsbewußten Kritiker zu begegnen, der in der vollen Entfaltung seiner jugendlichen Kräfte und ohne Preisgabe seiner Grundhaltungen sich zum christlichen Bekenner entwickelte: Charles Péguy, der Inkarnation und des geistigen Anführers einer unübersehbaren Zahl französischer Intellektueller um die Jahrhundertwende und bis in den Krieg von 1914 hinein, in dem er als Kriegsfreiwilliger mit 41 Jahren während der Marneschlacht den Tod findet. Es gibt kaum einen Zug oder eine Wendung des modernen französischen Geistes, die nicht in Péguy eine Verkörperung oder doch eine existentiell durchgeführte Beurteilung gefunden hätte. So wurde sein literarisches Werk zum Protokoll der Leiden, Kämpfe und geistigen Spannungen in der Auseinandersetzung mit der Überlieferung und dem Erleben der Moderne. Und wenn wir heute mit Erstaunen gerade im französischen Katholizismus Haltungen finden, in denen geistige Situationen, die uns Angst machen oder verwirren, schon durchschritten, schon durchlebt und neuen Gestaltungen zugänglich geworden zu sein scheinen, so hängt solche „Überlegenheit" und solches „Voraussein" nicht zuletzt mit dem weitreichenden und anhaltenden Einfluß Péguys zusammen. Deshalb ist es sehr zu begrüßen, wenn jetzt mit der umfassenden Darstellung Duployés ein Werk auch in deutscher Sprache vorliegt, in dem der Reichtum geistiger Erfahrung und kritischen Nachdenkens, der Péguy kennzeichnet, ausgebreitet ist. Kein leichtes, aber ein für den eindringlichen Leser dankbares und bleibend wertvolles Buch, das im tieferen Sinne auch ökumenisch genannt werden kann, weil es über viele nur äußerliche katholisch-evangelische Differenzen hinwegführt.

Werner Küppers

ORTHODOXIE

Christoph Maczewski, Die Zoi-Bewegung Griechenlands. Ein Beitrag zum Traditionsproblem der Ostkirche. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 21.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970. 160 Seiten. Kart. DM 27,—.

Eine eindrucksvolle Darstellung der Zoi-Erneuerungsbewegung in Griechenland und zugleich eine kritische Würdigung legt Maczewski in seiner Doktorarbeit vor. Die Zoi-Bruderschaft — 1907 von Pater Eusebios Matthopoulos begründet — schließt

Kleriker und Laien zusammen, die – selbst ein Vorbild sittlicher Vollkommenheit erstrebend – die christlichen Prinzipien in der Gesellschaft verbreiten wollen. Predigt, Unterricht, eine reiche Erbauungsliteratur und ein vielfach gegliedertes Vereinswesen dienen der Zoi-Bewegung als Mittel. Ihr Einfluß erstreckt sich bis in die Hierarchie hinein, sogar Regierungsmitglieder stehen der Zoi nahe. Christoph Maczewski skizziert die Geschichte der Zoi-Bewegung, ihr Verhältnis zu Tradition und Dogma, die Hinwendung zur Bibel und zu einer christozentrischen Theologie, die Aufnahme westeuropäischer kirchlicher Organisationsformen und Arbeitsweisen (S. 13–88).

Das große Ziel – „die schöpferische Synthese der Vergangenheit mit der Gegenwart" (S. 106) – hat die Generation der Gründer nicht erreicht; sie hatte den Bereich der Dogmatik sorgsam aus der Erneuerung ausgeklammert. „Mit Pater Eusebios Matthopoulos tun wir einen Schritt nach vorn, aber auch einen Schritt zurück" – mit dieser Erkenntnis meldet sich die junge Generation zu Wort, die in der Rückkehr zur Vätertheologie die Synthese gewinnen will (S. 89–108).

Wird der ökumenisch recht zurückhaltenden griechischen Kirche der Durchbruch zur schöpferischen Synthese, zu einem „dynamischen Verständnis der Orthodoxie" (N. Nissiotis) gelingen? Maczewski sieht in der Zoi ein „erstes Stadium und Ferment einer umfassenden Erneuerung der griechischen Kirchen auf dem Boden urchristlicher und altkirchlicher Tradition" (S. 124). Tradition und Erneuerung, dieses Kernproblem der Orthodoxie wird in der Zoi eindrucksvoll veranschaulicht.

Richard Boeckler

KIRCHE UND WELT

Ulrich Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre. (Forschungen und Berichte der Ev. Studiengemeinschaft, Band 25.) Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1970. 647 Seiten. Leinen DM 38,50.

Veröffentlichungen zum Thema der Weltverantwortung der Christen und der Kirchen als Aufsätze, Beschlüsse, Erklärungen und Appelle sind heute an der Tagesordnung; der Standort der Autoren ist unterschiedlich; theologische, ethische oder emotionale Elemente bestimmen ihren Charakter. Dabei taucht immer wieder – sowohl polemisch wie apologetisch eingesetzt – ausgesprochen oder unausgesprochen die lutherische Zweireichelehre auf. Die derzeitige „Gesprächslage" (wenn man sie noch als solche wohlwollend bezeichnen darf) macht diese Studie von Ulrich Duchrow geradezu notwendig. Der Vf. stellt sie hinein in den „theologischen Prinzipienstreit" und in den größeren Zusammenhang, der sich ergibt, wenn man die Herausforderung durch den technisch-gesellschaftlichen Prozeß der Weltentwicklung und Weltgestaltung heute und morgen annimmt.

Die Verhältnisse unserer Welt werden von Tag zu Tag komplizierter und differenzierter, unser Verhalten und unsere Verantwortung immer schwieriger beschreibbar. Wie soll aber eine Christenheit Verantwortung für die „Ökumene" im Sinne der „einen Menschheitswelt" entdecken und wahrnehmen, wo doch diese Menschheit in den verschiedenen Regionen des Globus auf sehr unterschiedlichen Stufen des Entwicklungsprozesses lebt? Es ist kaum möglich, hier mit eindeutig dogmatischen Fixierungen und daraus abgeleiteten allgemeinen Appellen weiterzukommen. Demgegenüber ist es ein dankenswertes Un-

ternehmen, das mit diesem Buch begonnen worden ist. Der Leser muß sich auf etwas ganz anderes gefaßt machen als aufgrund des Untertitels vielleicht erwartet: die Geschichte des Zweireichebegriffs wird bis in die Anfänge verfolgt, war doch die Zweireichelehre eben vielfach der Schlüssel, der den Zugang zum Phänomen „Weltverantwortung" durch eine ordentliche, theologische (un)umstrittene Tür öffnen sollte; diese „Lehre" ist aber nicht Forschungsobjekt oder Betrachtungsgegenstand dieser Studie schlechthin, sondern der *Leitfaden* der Untersuchung, da sie das „umfassendste Koordinationssystem" für dieses Problemfeld darstellt. Die Frage aber stellt sich, ob bei ihrer Anwendung sich die alleinige oder überhaupt hilfreiche Methode theologischer Wahrheitsfindung im gesellschaftlich-politischen Bereich erwiesen hat und noch erweist?

Der Vf. führt in Darstellung und Interpretation von den apokalyptischen Wurzeln im AT und den griechischen, vor allem platonischen, Einflüssen, über Paulus zu Augustinus und durchs Mittelalter, dabei immer wieder auch den Blick lenkend auf die Auswirkungen in Theologie- und Kirchengeschichte bis in unsere Zeit hinein. Bei seinem weiteren Weg von Luther über die Reformationsgeschichte bis ins 19. und 20. Jahrhundert kommt es ihm darauf an, nicht nur die Sackgassen aufzuweisen, in die eine einseitige Anwendung der „Zweireichelehre" geführt hat und führt, sondern auch die Möglichkeiten neuer Denkansätze anzudeuten wie z. B. durch den Hinweis auf die in Christus befreite und erneuerte Vernunft (Römer 12, 2) als Basis zur Entdeckung und Wahrnehmung von Weltverantwortung durch die Christen und überhaupt durch alle Menschen.

Man fragt sich gegenwärtig nach Stellungnahmen und Beschlüssen zu Tendenzen und Aktionen der „Ökumene" etc., ob nicht hinter der oft hart geführten Diskussion offene oder geheime „falsche Alternativen" stehen. Sie zu entdecken und zu vermeiden, kann Duchrows Studie eine große Hilfe sein. Insofern gehört sie mit zu den „Materialien" für die gegenwärtig notwendige „Fortschreibung der Reformation".

Fritzhermann Keienburg

Rasse, Entwicklung und Revolution. Der Notting-Hill-Report und zugehörige Dokumente herausgegeben und kommentiert von Klaus-Martin Beckmann. (Beiheft zur „Ökumenischen Rundschau" Nr. 14/15.) Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1970. 140 Seiten. DM 9,–, für Bezieher der „Ökumenischen Rundschau" DM 7,50.

Dieser Bericht der ökumenischen Konsultation über Rassismus in Notting Hill (London) ist von brennender Aktualität, ohne ihn kann die Diskussion über finanzielle Unterstützung der Befreiungsbewegungen nicht geführt werden. Hier wird die Vorgeschichte der „Reparationen" belegt, ein Begriff, der in Deutschland unerfreuliche Erinnerungen weckt. In ihm fordern die rassisch Unterdrückten die materielle Ablösung einer moralischen Schuld, die nicht immer von denen erkannt wird, die Hilfe leisten können und sollen.

In diesem Beiheft der Ökumenischen Rundschau liegt nun das Material der Jahre 1968/69 umfassend vor. Der Hinweis, daß die Arbeitspapiere von Notting Hill „bis heute noch nicht in der englischen Fassung veröffentlicht sind" und „voraussichtlich auch nicht in vollem Wortlaut im englischen Sprachraum erscheinen werden" beruht freilich auf einem Irrtum. Wie jeder der Liste des Konferenzmaterials auf S. 62 f. entnehmen kann, sind die Dokumente und Beiträge dieser turbulenten Tagung im Mai 1969 äußerst zahlreich. Was hier vom Herausgeber vorgelegt wird, ist auch nur ein Teil davon, vielleicht sind es die „offizielleren", verbindlicheren dieser vom Ökumenischen Rat

der Kirchen einberufenen Expertenkonferenz, im ökumenischen Sinne „offiziell" ist aber nur das vom Zentralausschuß verabschiedete Dokument, das im englischen wie im deutschen Bericht enthalten ist. Der englischsprachige, offiziell vom ÖRK in Auftrag gegebene Bericht von John Vincent „The Race Race" (SCM Press, London 1970, 15 s.) ist etwas anderes. Es ist eine lesbare, allerdings recht „britische" Darstellung und unterscheidet sich deutlich von den mit einem Kommentar und einigen Fußnoten versehenen Dokumenten der uns vorliegenden Ausgabe. Gemeinsam ist beiden Veröffentlichungen der relevante Teil des Zentralausschußprotokolls 1969, die Vorworte des Vorsitzenden der Konferenz und des Generalsekretärs des ÖRK, die Erklärung der Konferenz und die Teilnehmerliste, also ein Fünftel der beiden so unterschiedlichen Berichte.

Dieser Band ist die vierte Buchveröffentlichung von Klaus-Martin Beckmann zum Thema Rassismus. Abgesehen von einer Dokumentation zu ökumenischen Erklärungen „Die Kirche und die Rassenfrage" (147 Seiten, Stuttgart 1967) hat der Herausgeber im letzten Jahr zwei Aufsatzsammlungen zum gleichen Thema: „Verspielter Friede" (74 Seiten, Wuppertal) und „Rasse, Kirche und Humanum" (371 Seiten, Gütersloh; beide 1969) vorgelegt. Jeder der vier Bände enthält wertvolle Dokumente unter verschiedenem Beiwerk, jeder trägt ein wenig zu dem Gesamtbild bei. Ob damit das Dokumentenmaterial besser gestreut wird, bleibt eine offene Frage. Jedenfalls wird jetzt mit „Rasse, Entwicklung und Revolution" das Thema „Rassismus" auf den neuesten Stand gebracht.

Walter Müller-Römheld

Christentum und Gesellschaft. Ringvorlesung der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Hamburg. Herausgegeben von Wenzel Lohff und Bernhard Lohse. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969. 267 Seiten. Kart. DM 16,80.

In seinem mit Recht an den Anfang des Buches gestellten Beitrag „Über die Rolle der Religion in der säkularen Gesellschaft" dringt Wenzel Lohff sogleich in das Zentrum heutiger Fragen im Verhältnis von Christentum und Gesellschaft vor. Als säkulare Gesellschaft begreift der Verfasser eine nicht mehr autoritätsgeleitete „nachaufklärerische Welt", die sich als „mündig" versteht, getragen vom „Willen zur Emanzipation einer Menschheit, die ihr Schicksal verantwortlich in eigene Regie nimmt" (S. 16). Dies bedeutet, der Mensch der Gegenwart steht zwischen dem „Autorität beanspruchenden Gott" und einem auf Autonomie pochenden Säkularismus auf einem Feld, in dem sich Religion immer mehr in einer elitären „Kerngruppe der auf Entscheidung hin Glaubenden" zu manifestieren scheint (S. 18 f.). „Das erzeugt fortlaufend Abspaltungen nach rechts und links: zur Bekenntnisbewegung oder zur kritischen Sendung" (S. 19). Diese Binnenpluralisierung habe im Verein mit der Anerkennung des allgemeinen gesellschaftlichen Pluralismus eine Schwächung der gesellschaftlichen Effizienz der Religion zur Folge. Einen produktiven Weg sieht Lohff unter Berufung auf Friedrich Gogarten darin, die religiösen Ursprünge auch der säkularen Welt wieder bewußt zu machen. Dazu gehöre das Wissen um die Gottebenbildlichkeit des Menschen, das erst „die souveräne Haltung neuzeitlichen Denkens, die Emanzipation in Wissenschaft und Technik nach Jahrtausenden magischer und mythischer Weltbefangenheit ermöglicht" (S. 22). „Der Glaube hält dem Menschen die Einsicht offen, daß das souveräne Verfügen über die Welt sich regeln muß aus der Hingabe an das Unverfügbare." Gelingt es also, „den Geist der emanzipierten Gesellschaft als Frucht elementarer Glaubensimpulse zu begreifen, dann läßt

sich der Glaube auch als das Umgreifende und Rettende des emanzipatorischen Geistes verstehen" (ebd.). Auch von daher fragt der Verfasser kritisch: „Ist diese Gesellschaft wirklich so säkular wie sie meint?" (S. 15).

Auf einschlägige Probleme konzentrieren sich weitere Beiträge wie diejenigen zum biblischen Ursprung des geschichtlichen Bewußtseins (Klaus Koch) und zu christlichen Wurzeln der modernen Naturwissenschaft (Martin Elze). Weitere Untersuchungen über Paulus und die politische Macht (Claus-Hunno Hunzinger), urchristlichen Kommunismus (Ulrich Wilckens), Reformation und Revolution (Mathias Kroeger), Demokratie und Protestantismus (Hans-Rudolf Müller-Schwefe), Kirche in der dritten Welt (Hans Jochen Margull), die Verantwortung der Christen für den Frieden der Welt (Hans P. Schmidt) und zur Frage einer „Bekehrung" geschichtlicher Strukturen (Helmut Thielicke) runden des Spektrum ab.

Alle Beiträge zeigen, wie realitäts- und gesellschaftsbezogen Theologie heute zu reflektieren vermag, welcher Prozeß theologischer und sozialethischer Erneuerung durch eine vertiefte Sicht christlicher Weltverantwortung in einer Zeit dynamischen Wandels eingeleitet worden ist. Mit Recht beschränken sich die Verfasser darauf, Denkanstöße zu geben.

Albrecht Langner

Cord Cordes, Gesellschaftspolitische Initiativen im Protestantismus. Berichte des Deutschen Industrieinstituts zur Sozialpolitik. Jg. 3 (S) 1969. Nr. 13/14. Deutsche Industrieverlags GmbH Köln 1, Postfach 190167. 67 Seiten.

Diese Darstellung ist in der Reihe der „Berichte des Deutschen Industrieinstituts zur Sozialpolitik" erschienen. Damit war ihrem Umfang eine Grenze gesetzt. So liegt hier eine sehr komprimierte, aber alle wesentlichen Erscheinungen berücksichtigende Abhandlung der sozialethischen und -politischen Auffassungen und ihrer unterschiedlichen Ausprägungen und Wirkungen vor allem im Bereich des deutschen Protestantismus und seiner Kirchen vor. Nur an einigen Stellen kann dabei auf das Hereinwirken von Kräften und Strömungen von außerhalb dieses Bereichs hingewiesen werden. Zeitlich reicht der Bericht vom Beginn der Industrialisierung in Deutschland bis in das Erscheinungsjahr, der Stuttgarter Kirchentag 1969 ist einbezogen. Ein knapper geschichtlicher Rückblick zeigt, daß entgegen landläufiger Meinung es innerhalb des deutschen Protestantismus immer sozialethische Initiativen gegeben hat, mag es sich dabei anfangs auch überwiegend um solche einzelner gehandelt haben.

Das Schwergewicht liegt in der Darlegung des gesellschaftspolitischen Engagements im neueren Protestantismus. Dabei geben die dafür nach 1945 entwickelten neuen Arbeitsformen – Evang. Akademien, Kirchentag, Kirchliche Industrie- und Sozialarbeit – die zeitliche Umgrenzung. Die unterschiedlichen Perspektiven theologischer Sozialethik und die daraus erwachsenden gesellschaftspolitischen Positionen werden entfaltet. In der behutsamen Wertung der einander ablösenden oder miteinander streitenden Grundhaltungen – von einer Theologie der „Ordnungen" bis zu einer solchen der „Veränderungen" – liegt m. E. das Hauptverdienst der Darstellung und erweist sich die Fruchtbarkeit des vom Autor gewählten Ansatzes einer protestantischen Sozialethik: „Sie muß, an biblische Grundaussagen anknüpfend, jeweils neu zu ermitteln versuchen, wie das, was gesellschaftlich ist, theologisch zu verstehen, und wie das, was gesellschaftlich sein *soll*, zu bestimmen ist." Dieser Ansatz erweist sich als umfassend genug, um auch den Initiativen kirchlicher Protestbewegungen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen (wenngleich deren Wirkungen noch kaum abzuschätzen sind).

In ähnlich behutsamer Form werden kirchliche Äußerungen und Denkschriften zu sozialen und wirtschaftlichen Fragen gewertet. Es wird deutlich gemacht, daß angesichts an die Kirche gerichteter Fragen eine Antwort versucht werden muß; daß aber diese Antworten in der „Solidarität des Suchens" nach Lösungen verstanden sein wollen. Kirchliche Äußerungen und Denkschriften sollen daran gemessen sein, ob in ihnen „biblische Grundhaltungen und Weisungen für die gegenwärtige Lage fruchtbar gemacht werden, ob diese Lage sachlich zutreffend erfaßt ist und ob auf dieser Grundlage die Richtung der Problemlösung überzeugend angegeben wird." – „Nach ihrer Veröffentlichung muß das Gespräch in Zustimmung und Widerspruch weitergehen."

Die Berichtreihe, in der diese Darstellung erschienen ist, spricht einen Kreis an, der der laufenden Verhandlung von Fragen protestantischer Sozialethik vielleicht ferner steht. Es wäre eine erfreuliche Sache, wenn dadurch gerade für diesen Kreis Anstöße und Anregungen gegeben würden.

Peter Siemens

Humanität heute. Bibelarbeiten und Vorträge einer internationalen Theologentagung im Sommer 1969, herausgegeben von Heinrich Foerster. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1970. 151 Seiten. Kart. DM 12,30.

Naturwissenschaft, Technik und Wirtschaft geben dem Menschen die Möglichkeit, sich seine Welt zu schaffen, stellen ihn aber auch vor eine Versuchung: indem er seine Grenzen überschreitet, könnte er sich selbst verlieren. Welche menschlichen Werte sind da in Gefahr? Inwiefern ist Humanität ein Kriterium? Was versteht der Theologe unter Humanum?

Dem theologischen Problem der Humanität war 1969 in Spandau eine Theologenkonferenz gewidmet, aus der diese Broschüre erwachsen ist. Die Vorträge behandeln folgende Themen: Luther und der Humanismus (Ragnar Bring), der Humanitätsgedanke in den nichtchristlichen Religionen (Kurt Goldammer), Humanität und Transzendenz (Albrecht Peters) und Humanität als sozial-ethisches Kriterium (Hans-Rudolf Müller-Schwefe). Voran stehen drei Bibelarbeiten von Diethelm Michel: Weisheit als Urform von Humanität, Humanität angesichts des Absurden, Hiob – oder: der inhumane Gott. Sie zeigen: alles rationale Fragen nach dem Menschen wird über sich hinausgewiesen, weil es an die Grenze des Absurden, des Todes stößt. – Bibelarbeiten und Referate bieten gute Anregungen für Studienkreise, die sich den ökumenischen Humanumstudien widmen.

Richard Boeckler

MISSION HEUTE

Heinrich Lohmann, Weltmission in der Krise? (Weltmission Heute, Heft 41/42) Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1970. 76 Seiten. Geh. DM 4,80.

Oberkirchenrat Heinrich Lohmann ist Generalsekretär der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Weltmission und als solcher berufen, ein hilfreiches Wort zur verworrenen Lage zu sagen. Seine Schrift gibt sich als „ein Arbeitsheft für alle, die von dieser Frage (Weltmission in der Krise?) beunruhigt sind", und umreißt in einem Vorwort die durch die Frankfurter Erklärung verschärfte, weithin erst geschaffene Beunruhigung in den Gemeinden.

Hauptteil A nimmt auf Uppsala 1968 Bezug und schildert im Stil eines persönlichen Erfahrungsberichts die bewegte Vorgeschichte des Schlußberichts von Sektion II. (Der aufregende Sektionsentwurf erscheint im Anhang.) Soll dieser Blick hinter die Kulissen von Uppsala die heutige Problematik von ihrem Ursprung aus

verständlich machen oder die ausgewählten Zitationen kommentieren? Oder will er, indem er das Verfahren von P. Beyerhaus in seiner Schrift „Humanisierung" aufnimmt, dessen Darstellung ergänzen bzw. korrigieren? Der Leser kann den Sachverhalt weder nachprüfen noch nachvollziehen.

Außerordentlich wertvoll ist in Hauptteil B die Sammlung von Dokumenten, die viele Leser sonst zweifellos nicht zu Gesicht bekämen. Gern hörte man noch mehr Stimmen aus überseeischen Kirchen, aber schon die beiden abgedruckten Beiträge aus Ghana und Japan vermitteln den Eindruck, daß viele unserer Probleme typisch westlich sind und wir uns offenbar davor hüten müssen, auch auf dem Gebiet der Mission „anderer Leute Revolutionen machen" zu wollen.

Hauptteil C mit Beiträgen zu „Mission und kirchlichem Entwicklungsdienst" spiegelt die Verlegenheit jeder Auswahl wider: Warum gerade dies (Linnenbrink, Vicedom, EKD) und nicht auch – oder wenigstens Hinweise auf – W. Schweitzer, T. Rendtorff, R. Dickinson zum Thema?

Zum vorletzten Abschnitt (IV) wäre zu fragen, ob in manchen Teilen der Welt nicht bereits das Evangelium als solches, also die Verkündigung, „entwicklungswirksam" ist.

Der Verfasser stellt ans Ende sieben abschließende Thesen als Zusammenfassung seiner persönlichen Antwort auf die anstehenden Fragen. Man nimmt sie, obgleich wenig provokativ, gern als Impulse zu weiterem Nachdenken und Diskutieren. Besser noch eignen sich die „Anstöße" in Form von Fragen (nicht immer glücklich formuliert), die am Schluß einiger Abschnitte stehen. Vor allem aber rechtfertigt das informative Material die Schrift als Arbeitsheft und sichert ihm eine dankbare Leserschaft

Helge Heisler

Klaus von Stieglitz, Der unvollendete Auftrag. Mission am Beispiel der Goßner-Kirche in Indien. (Weltweite Reihe Nr. 22/23). Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart 1969. 174 Seiten. DM 4,80.

Das Buch liest sich wie ein lebendig geschriebener Reisebericht und geht doch über den Rahmen eines solchen Berichtes weit hinaus. Von Stieglitz informiert zunächst umfassend über die geographische, politische, soziale und religiöse Lage Nordindiens, um den Leser mit den Vorgegebenheiten vertraut zu machen, mit denen es die Goßner-Mission in diesem Gebiet zu tun hat. Er untersucht kritisch, ob die aus der Missionstätigkeit hervorgegangene Kirche die Voraussetzungen erfüllt, um ihrem Auftrag gerecht zu werden; diese Voraussetzungen sind: Autonomie, Einheit in sich selbst und mit anderen Kirchen, das Glaubensbekenntnis ihrer Glieder und eine geplante Missionsarbeit. Die Darstellung der Enstehung und Geschichte der Goßner-Mission schließt das Buch ab. Wegweisend ist das Verhalten der Missionsgesellschaft im Blick auf die Verselbständigung des ehemaligen Missionsfeldes Nordindien, da sie der „jungen Kirche" völlige Freiheit ließ und sie als gleichberechtigten Partner anerkannte. Weiterhin leistet nach Ansicht des Autors die Goßner-Mission dadurch, daß sie Aufgaben sowohl in Übersee wie in Deutschland selbst sieht und wahrnimmt, einen entscheidenden Beitrag zur Integration von Kirche und Mission. Der besondere Wert dieser Schrift liegt darin, daß von Stieglitz von der praktischen Arbeit her immer wieder grundsätzliche Überlegungen zum Wesen und zur Aufgabe der Mission anstellt.

Hans Beat Motel

EVIAN

Evian 1970. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, bearbeitet von Christian Krause und Walter Müller-Römheld. (epd-Dokumentation Band 3.) Eckart-Verlag, Witten 1970. 230 Seiten. Brosch. DM 8,–.

Evian '70. Kirche vor den Herausforderungen der Zukunft. Porto Alegre – Evian 1970. V. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, herausgegeben von Jürgen Jeziorowski. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1970. 160 Seiten. Paperback DM 5,80.

Der „offizielle Bericht" über Evian 1970 ist im Gegensatz zu früheren Weltbundtagungsberichten in der Reihe „epd-Dokumentation" als handliches Taschenbändchen erschienen. Er erhält alle Ansprachen, Berichte, Empfehlungen und Resolutionen vollständig, darüber hinaus eine nur kurze Einführung, nur die wichtigsten Angaben und das Protokoll in verkürzter Form – für die Breitenwirkung in der Nacharbeit sicher ein Vorteil. Denn wen interessieren schon die vielen Einzelheiten, wenn sie nur brav aufgezählt werden!

Das Bändchen von J. Jeziorowski ist nicht eine Sammlung der offiziellen Texte der V. Vollversammlung des LWB; es ersetzt also nicht den Dokumentationsband, aber es ergänzt ihn, und ist eine wertvolle Hilfe für den, der nicht in Evian dabei war und sich darum nicht erklären kann, daß die kurzfristig von Porto Alegre an den Genfer See verlegte Weltbundtagung zunächst eine so schlechte Presse hatte, daß sich aber doch „einige konkrete Arbeitsergebnisse dieser Vollversammlung durchaus sehen lassen können" (Jeziorowski, S. 42). Evian war – gruppendynamisch gesehen – ein äußerst interessanter Prozeß und vielleicht gerade darum ein Wegweiser in die Zukunft. „Die zehn Tage in Evian führten den Weltbund und seine Überlegungen, Arbeitsergebnisse, Stimmungen, Spannungen und Fragestellungen durch tiefe Talsohlen und über beträchtliche Höhen" (Heßler, S. 124). Davon einen Eindruck zu vermitteln, gelingt zweifellos dem Bändchen mit seinen sechs Beiträgen über den Streit um den Tagungsort (J. Jeziorowski), die überforderten lutherischen Gemeinden in Brasilien (C. Jahn), Verlauf und Ergebnisse der Vollversammlung (J. Jeziorowski), den Beitrag der Jugend (R. Pioch), „Evian 1970" im Kontext anderer ökumenischer Konferenzen (K. Schmidt-Clausen) und die Zukunft des Lutherischen Weltbundes (H.-W. Heßler).

Das Interesse der Beiträge zentriert sich immer wieder um eine dreifache „Herausforderung", vor die sich die Lutherischen Kirchen in Evian gestellt sahen:

1. Zumindest durch das lange Hin und Her um den Tagungsort wurde deutlich, daß jede Bezeugung des Evangeliums heute zwangsläufig politische Implikationen hat, eine „Herausforderung", die im Endeffekt zum „Abschied der Lutheraner von ihrem angeblich gebrochenen Verhältnis zur Politik" und zur Übernahme einer „Anwaltschaft für die Menschenwürde" führte.

2. Die in Evian beschlossene Ausweitung der Dialoge mit anderen Kirchen offenbart zugleich ein gebrochenes Verhältnis zur eigenen Vergangenheit. Das konfessionelle Erbe (im Sinn eines exklusiven Besitzes eines angebbaren Spezifikums) war wenig gefragt angesichts einer veränderten Glaubenserfahrung. Und so konnten auch (im Vortrag von Kardinal Willebrands und in der Antwort des LWB) vergangene Streitigkeiten offiziell begraben werden.

3. Das alles bedeutete im Grunde nicht weniger als den offenkundigen Abschied

vom LWB, so wie er sich bisher verstanden hatte. Eine neue Bedeutung des Weltbundes mit einer durchaus auch theologischen Relevanz zeichnete sich ab, konnte aber noch nicht artikuliert werden. H.-W. Heßler sieht wohl richtig, wenn er den Weltbünden für die Zukunft die Aufgabe zuweist, gegenüber den Mitgliedskirchen um die Einheit in der Mannigfaltigkeit und gegenüber dem Ökumenischen Rat um die Erfahrung der Offenheit in der Einheit besorgt zu sein (S. 136 f.). Das erfordert freilich nicht nur eine Neustrukturierung des LWB (die mit der Neugliederung der Kommissionen z. T. schon in Angriff genommen wurde), sondern auch eine neue Arbeitsweise für zukünftige Konferenzen: eine flexiblere Geschäftsordnung, informiertere Delegierte, ein eindeutigeres Arbeitsziel usw. Arbeitsbedingungen und Klima einer Konferenz schlagen sich ja in den Ergebnissen nieder. Darum aber ist auch das vorliegende Bändchen ein wichtiger Schlüssel zur rechten Wertung der Dokumente von Evian.

Gerhard Voss

KIRCHE UND JUDENTUM

Clemens Thoma, Kirche aus Juden und Heiden. Biblische Informationen über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. (Reihe: Konfrontationen Band 8.) Verlag Herder, Wien/Freiburg/Basel 1970. 200 Seiten. Paperback DM 12,80.

Von den vielen Versuchen, Pfarrern und Lehrern Auskunft über das Judentum und das Verhältnis zwischen Kirche und Juden zu geben und zu einer Neubesinnung zu helfen, ist das Buch von Clemens Thoma als eins der besten zu schätzen. Es ist ihm gelungen, eine Fülle von Wissen und Gedanken in einer klaren und verständlichen Form darzustellen.

Das Buch ist in drei Teile eingeteilt. Im ersten Teil werden jüdische und christliche Messiasvorstellungen untersucht. Dann wird die Umwelt zur Zeit Jesu behandelt und im Anschluß wird die Frage nach antijüdischer Polemik und ihrem Niederschlag im Neuen Testament gestellt. Der zweite Teil behandelt die Frage der Beziehung zwischen der Kirche und den Juden unter der Überschrift: Gegensätze und Gemeinsamkeiten. Die folgenden 40 Seiten werden dem Fragenkomplex: Das Land Israel – Problem und Hoffnung für Judentum und Kirche, gewidmet. Der dritte Teil ist eine Sammlung von sehr wichtigen Begriffserklärungen.

Zum Inhalt heißt es: „Darin besteht eine Grundschwäche des heutigen Christentums, daß in ihm das Bewußtsein vom ‚anderen Volk Gottes der Juden' kaum lebendig ist. Gegenüber dem tiefen Riß zwischen dem jüdischen und dem christlichen Volk Gottes nehmen sich die innerchristlichen Spaltungen geradezu unbedeutend und geringfügig aus. Die Zukunft der Kirche wird entscheidend davon abhängen, ob sie die Kräfte zur Versöhnung mit dem Judentum (nicht zu dessen Bekehrung!) aufbringen wird, ob sie bereit ist, im Gespräch mit dem Judentum dessen gottmenschliche Geschichte und den eigenen jüdischen Ursprung und Charakter zu erfahren".

Hiermit ist die ganze Tendenz des Buches angedeutet. Auch der Leser, der vielleicht nicht unbedingt mit allen Meinungen und Folgerungen des Verfassers einverstanden sein wird, wird das Buch mit Gewinn lesen.

Anker Gjerding

Nachwort der Schriftleitung

Mit diesem Heft tritt die „Ökumenische Rundschau" in den 20. Jahrgang ihres Erscheinens. Wir hoffen, daß sie durch die Mithilfe den Rat und die Werbung unserer Leser auch weiterhin den Dienst ökumenischer Meinungs- und Bewußtseinsbildung im deutschsprachigen Raum und darüber hinaus zu leisten vermag.

Am Anfang dieses Heftes steht ein Beitrag von Prof. Friedrich Heyer über die Äthiopische Orthodoxe Kirche, der nicht nur für die Teilnehmer an der Zentralausschußsitzung in Addis Abeba aufschlußreich sein dürfte. Handelt es sich doch hier um eine Mitgliedskirche des Ökumenischen Rates, die unverdienterweise verhältnismäßig wenig bekannt ist. Das im Januar erscheinende Buch des Verfassers über die äthiopische Kirche, auf das auch an dieser Stelle schon hingewiesen sei, wird hoffentlich zu einer Schließung dieser ökumenischen Informationslücke beitragen.

Die Diskussion über das Rassismus-Problem ist in den deutschen Kirchen weithin unter dem Gesichtspunkt der Gewaltanwendung geführt worden. Das ist zwar keineswegs der einzige, zweifellos aber ein wichtiger Aspekt dieses Fragenkreises. Wir sind daher Dr. Walter Müller-Römheld für seine Untersuchung über „Gewaltlosigkeit und Gewalt in ökumenischen Erklärungen" besonders dankbar. Im April-Heft werden wir weitere Beiträge zu diesen zweifellos noch längst nicht ausdiskutierten Themen bringen.

An die theologischen und strukturellen Veränderungen in der römisch-katholischen Kirche führt uns der Artikel von Dr. Laurenz Volken über „Das katholische Priesterbild im Wandel" heran. – Die ökumenische Bewährungsprobe, in die sich der amerikanische Protestantismus gestellt sieht, zeigt nach mehrjährigem Aufenthalt in den USA Dr. Traugott Stählin in seiner Untersuchung „Zwischen Zion und Babylon" auf.

Unter „Dokumente und Berichte" kommen noch zwei wichtige konfessionelle Konferenzen des Jahres 1970 zur Darstellung, die wir in das letzte Heft aus Raumgründen nicht mehr aufnehmen konnten. Daß sie später als vorgesehen erscheinen, mindert indes ihre Bedeutung nicht, denn auch die Konfessionsgruppierungen wollen und können heute noch im ökumenischen Kontext gesehen und verstanden werden.

Die laufende Berichterstattung über die Arbeits- und Studienprojekte im Ökumenischen Rat wird von Paul Abrecht (Kirche und Gesellschaft) und Walter J. Hollenweger (Weltmission und Evangelisation) fortgesetzt. In Weiterführung unserer Länderberichte entwirft Paul Oestreicher ein Bild der gegenwärtigen Situation der englischen Kirchen.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Rev. Paul Abrecht, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / Pastor Dr. Richard Boeckler, 6 Frankfurt/M., Bockenheimer Landstr. 109 / Dr. Hermann Delfs, 477 Soest, Jakobistr. 13 / Prof. Dr. Günther Gaßmann, 8 rue Gustave-Klotz, F-76 Straßburg /Pfarrer Anker Gjerding, Torup, DK-3380 Dyssekilde / Generalsekretär Pastor Karl Halaski, 6 Frankfurt/M., Bleichst. 40 / Dozent Dr. Friedrich Hasselhoff, 53 Bonn – Bad Godesberg, An der Nesselburg 42 / Pfarrer Helge Heisler, 75 Karlsruhe, Blumenstr. 1 / Prof. Dr. Friedrich Heyer, 69 Heidelberg, Plöck 66 / Pfarrer Dr. Walther J. Hollenweger, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, 8806 Neuendettelsau, Meisenweg 14 / Pfarrer Dr. Fritzhermann Keienburg, 586 Iserlohn, Ev. Akademie, Baarstr. 59 / Superintendent Gerhard Klose, 493 Detmold, Wittenberger Weg 4 / Prof. Dr. Werner Küppers, 53 Bonn, Arndtstr. 23 / Dr. Albrecht Langner, 405 Mönchengladbach, Viktoriastr. 76 / Pfarrer Hans Beat Motel, 6 Frankfurt/M., Bockenheimer Landstr. 109 / Dr. Walter Müller-Römheld, 637 Oberursel/T., Am Hang 10 / Rev. Paul Oestreicher, Vicarage, 40 Dartmouth Row, London SE 10 / Pastor Otmar Schulz, 6 Frankburt/M. 90, Praunheimer Landstr. 202 / Pfarrer Hans Günther Schweigart, 6079 Buchschlag, Forsthausweg 20 / Dipl. Volkswirt Peter Siemens, 3 Hannover, Am Schiffgraben 49 / Dr. Traugott Stählin, 74 Tübingen, Wilhelmstr. 123 / Pater Dr. Laurenz Volken, 8891 Alsmoos 16 / Pater Dr. Gerhard Voß, 8351 Abtei Niederaltaich.

Das Programm zur Bekämpfung des Rassismus des Ökumenischen Rates der Kirchen nach der Tagung in Addis Abeba

VON ALBERT H. VAN DEN HEUVEL

I

Die erstaunliche einstimmige Unterstützung des Zentralausschusses[1] des Ökumenischen Rates der Kirchen in Addis Abeba für das Programm zur Bekämpfung des Rassismus und seinen Sonderfonds bezeichnet das Ende der ersten Runde in der kürzlich geführten Diskussion, wie die Kirchen zu diesem Zeitpunkt dem langjährigen Konsensus nachkommen sollten, der besagt, daß Rassismus nicht nur eine Beleidigung der grundlegenden Menschenrechte sei, sondern auch des Evangeliums selbst.

In Addis Abeba endete eine Periode heißer, manchmal klärender, doch oft auch mehr verwirrender Diskussionen innerhalb der Mitgliedskirchen. Ich gebrauche hier absichtlich die Pluralform. Als der Zentralausschuß versuchte, einen einfachen Pastoralbrief an die Kirchen zu richten, um die Mitgliedschaft von der Haltung des Rates zu überzeugen, daß Gewalt eine sehr zwiespältige Methode zur Beilegung von Disputen sei, und deswegen, wenn irgend möglich, vermieden werden sollte, erwies es sich als unmöglich, mit einem einzigen Brief in die verschiedenen nationalen Debatten einzusteigen, ohne dadurch neue Verwirrung zu stiften. Die Debatte in Südafrika zeigte andere Elemente als die in Britannien; die Diskussion in Holland war anders als die in Deutschland; die in der Bundesrepublik Deutschland war wiederum nicht genau dieselbe wie die in der DDR. Diese Unmöglichkeit, eine einfache Stellungnahme abzugeben, macht deutlich, daß die Debatte sicherlich noch nicht beendet ist. Viele von uns hier haben schon persönlich erfahren, wie emotional — und zwar auf beiden Seiten — diese Diskussion geführt wird. *Sie tendierte manchmal dazu, sich mehr auf Prinzipien als auf den leidenden Menschen zu konzentrieren. Wenn wir jetzt diese Reihenfolge umkehren könnten, wäre schon viel gewonnen.* Der ÖRK hofft, daß die in Addis erfolgte Klärung eine zweite, mit Aktion verbundene Runde der Debatten auslöst, in der die gegenseitige Korrektur und Bereicherung unserer Mitgliedskirchen den Opfern des Rassismus selbst zugute kommen wird. Die Verwirrung in der ersten Runde der Debatte rührte zum größten Teil daher, daß wir von völlig verschiedenen Ausgangspunkten ausgingen. Die Genfer Mitarbeiter des ÖRK waren im Anfang ganz erstaunt über die Wendung der Diskussion, und einige von uns, wie auch ich selbst, haben noch zu der weiteren

Verwirrung beigetragen, indem wir nicht gleich erkannt hatten, aus welchen Perspektiven die Kritik in einigen unserer Mitgliedskirchen herkam.

Der Ausgangspunkt des Exekutivausschusses und auch des Stabes war *die Erfahrung des ÖRK nicht als einer Organisation in Genf, sondern als einer internationalen Gemeinschaft von Kirchen.* Diejenigen unter uns, die täglich aus dieser Tatsache leben und Begegnungen auf internationaler Ebene gewohnt sind, vergessen häufig, daß nationale Kirchen dieses Privileg so gar nicht haben. Für uns war das Programm zur Bekämpfung des Rassismus in erster Linie eine *Antwort* auf eine in steigendem Maße frustierte Gruppe Farbiger hauptsächlich aus Südafrika und den Vereinigten Staaten.

Wir haben enge persönliche Kontakte gehabt mit Afrikanern wie Albert Luthuli, Z. K. Mathews, Eduardo Mondlane, und Amerikanern wie Martin Luther King und Jim Forman.

Wir haben mit angesehen, wie sich die Rassenbeziehungen in Südafrika immer mehr verschlechterten; wie jeglicher Protest mit Vergeltungsmaßnahmen und jegliche gewaltlose Aktion der Schwarzen mit Brutalität und Terror erwidert wurden. Wir haben ebenfalls erlebt, wie weiße Männer im Süden Afrikas wie Beyers Naudé, Bill Burnett und Garfield Todd einen zehnjährigen mutigen Kampf des weißen Liberalismus führten. Männer, die mit der Stimme der Vernunft sprachen, und in vielen Fällen auch mit der Stimme des Evangeliums, und die trotzdem auch dazu verurteilt schienen, einsame Rufer in der Wüste zu bleiben, von ihren eigenen schwarzen Bewunderern und Freunden des Versagens und der Machtlosigkeit angeklagt.

Wir hörten zehn Jahre lang die Forderungen von weißer Seite, eine einzige Strategie der langsamen Gesellschaftsänderung zu akzeptieren, wobei sich eine Wirkung erst nach Jahrzehnten zeigen würde.

Wir erlebten Jahre der ständig wachsenden Frustration von Südafrikanern, die unter Hinweis auf ihr stets größer werdendes Leid immer weniger gewillt waren, die sozialen Verhältnisse ihrer Gesellschaft nur auf gewaltlose Art zu verändern. Sie warnten uns nicht nur jedes Jahr verbitterter, daß Gewalt die einzige Lösung[2] sei, sondern sie sagten uns auch fortgesetzt, daß unterdrückende Gewalt schon auf der Seite der Weißen zur festen Einrichtung geworden sei, und daß ihre eigenen Gruppen infolgedessen die befreiende Gewalt akzeptiert und praktiziert hätten.

Wir erlebten, wie eine ständig größer werdende Gruppe dieser Leute von ihrer ursprünglich gewaltlosen Haltung widerwillig langsam zu gewaltsamen Methoden überging. Das gilt für Mondlane ebenso wie für Mandela und den „African National Congress".[3]

In dieser afrikanischen Diskussion, die wir erlebt hatten und den Kirchen in verschiedenen Berichten zur Verfügung stellten, spielte die neue Unabhängigkeit

vieler afrikanischer Staaten eine bedeutende Rolle: Im Norden ihrer Grenzen sahen die in die Enge getriebenen Südafrikaner eine Reihe von Nationen entstehen, die ihre Freiheit durch gewaltsame Befreiungskämpfe erhalten hatten. (Daß in einigen dieser Nationen Gewalt mit der gewonnenen Freiheit nicht aufhörte, ist kein Argument gegen die Tatsache, daß sie durch Gewalt die Freiheit erlangt haben, selbst ihren Weg zu bestimmen!) Kein Wunder, daß der neue und lobenswerte Widerstand gegen Gewalt in Europa, entstanden in einem ganz anders gelagerten Geschichtsfall, nur ein sehr geringes Echo in der südafrikanischen Bevölkerung findet, und das nicht nur bei den Schwarzen, sondern auch bei den schon viel länger mit Gewalt vertrauten Weißen.

Der andere wichtige Faktor im Denken unserer afrikanischen Brüder ist ihre Frustration, hervorgerufen durch ein seltsames Zusammentreffen: Portugal, Südafrika und Rhodesien, wobei das letztere nicht ein Staat, sondern eine institutionalisierte Rebellion ohne gesetzliche Anerkennung ist, sind von der internationalen Gemeinschaft der Nationen[4] auf das schärfste als gesetzverachtend angeklagt worden. Dennoch gilt die merkwürdige Tatsache, daß die Kritiker dieser drei Länder nicht nur nicht eingreifen wollen, um das Recht wiederherzustellen, nein, sie unterstützen die Regierung in Südafrika sogar immer wieder durch wirtschaftliche, politische und militärische Hilfe. Der dauernde Protest des ÖRK gegen diese schizophrene Haltung während der letzten drei Vollversammlungen und die verschiedenen Erklärungen des Zentralausschusses, des Exekutivausschusses und der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten hatten nicht den gewünschten Effekt. Weder haben sie die Situation geändert, noch gelang ihnen eine wirkliche Bewußtmachung der Kirchen.

Nichts ist leichter für eine internationale Gruppe wie die des Stabes des ÖRK, als anzunehmen, daß diese Entwicklungen und Anomalitäten ein Allgemeinwissen unter den Kirchen sind und dadurch in großen Umrissen die Handlungsweise der Kirchen bestimmen. Wir mußten uns nun von dem Gegenteil überzeugen lassen. Die Verurteilung des Rassismus ist, Gott sei Dank, universal in unseren Kirchen, aber die Lage in den verschiedenen rassistischen Ländern sehen wir immer noch sehr unterschiedlich.

Auch die Lage in den Vereinigten Staaten änderte sich auf dramatische Weise während der letzten Jahre, nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch in den Kirchen. Diejenigen, die engen Kontakt mit Martin Luther King und seiner SCLC* hatten, wußten, daß die Strategie der Gewaltlosigkeit in den letzten Jahren nicht mehr seine einzige Überzeugung darstellte, sondern allmählich zu einem notwendigen *Element* darin wurde. King glaubte, kurz vor seiner Ermordung, daß ein gewaltloses Element in jeglicher Aktion zur Veränderung der Ge-

---

* = Southern Christian Leadership Conference

sellschaft und Errichtung von sozialer Gerechtigkeit zwar vonnöten sei, aber es könnte nicht länger die einzige Methode sein, den Unterdrückten zu helfen.[5] Gleichzeitig wurden auch die anderen Führer der schwarzen Bewegung militanter.

Sie erwählten wie King die Kirchen zu ihrer Ausgangsbasis. Hatte King sie noch als Basis für seine Unternehmungen gewählt, so gebrauchte sie Forman jetzt als erstes Objekt für seine Angriffe und bezeichnete die Kirche nicht gerade freundlich als den „weichen Unterleib des weißen Establishment". Er forderte die Kirchen auf, das Unrecht, welches die Gesellschaft an den Farbigen verübt hatte, wiedergutzumachen und den Schwarzen das nötige Kapital zu geben, um gleichberechtigte Partner werden zu können. Erst dann kann ein Dialog über die notwendigen Änderungen in der Gesellschaft zwischen schwarzen und weißen *Partnern* geführt werden.

Die schwarzen Führer in den amerikanischen Kirchen reagierten recht positiv auf Formans Thesen, wenn sie auch seine Forderungen nach schwarzer Herrschaft zurückwiesen. Eine etwas ausführlichere Erläuterung dieser Diskussion ist vor einiger Zeit in Deutschland erschienen.[6]

Infolge dieser Entwicklungen in Amerika und Afrika muß auch das Versagen der Vollversammlung in Uppsala 1968, eine für alle annehmbare Empfehlung über den Rassismus zu finden, verstanden werden. Uppsala beauftragte den neuen Zentralausschuß, dem Kampf gegen den Rassismus hohe Priorität auf seiner Tagesordnung zu geben.[7] Der neue Kampfgeist der schwarzen Christen war noch zu jung, als daß die ganze christliche Gemeinschaft imstande war, ihn zu verkraften. Was weiter in der ökumenischen Bewegung geschah, kann jedoch nicht ohne diese Entwicklungen verstanden werden.

Die Mitarbeiter des ÖRK, des Exekutivausschusses, die leitenden nationalen Mitarbeiter und die Führung in unseren Mitgliedskirchen teilen die Verantwortung, daß gerade diese Entwicklung den Mitgliedskirchen nicht wirklich bekannt war. Natürlich ist das ganze Material darüber erhältlich — die Konferenzen werden öffentlich abgehalten —, aber damit soll die Ausbildung der Gemeinden anfangen und nicht zu Ende gehen. Wir haben feststellen müssen, daß die Mehrheit unserer Mitgliedskirchen im nordatlantischen Bereich völlig überrascht war, als „die Ökumene" aufgrund dieser Erfahrungen Entscheidungen traf. Man muß aber auch sagen, daß die Anfangsreaktionen in vielen Gemeinden weniger negativ als wißbegierig waren. Viele unter uns haben die Erfahrung gemacht, daß Gemeindegruppen durchaus positiv auf das Antirassismusprogramm und den Sonderfonds reagierten, wenn sie mit Informationen konfrontiert wurden, aus denen das Leiden und die Verzweiflung der schwarzen Unterdrückten ihnen klar wurden.

Ich finde diese wißbegierigen und logischerweise negativen Reaktionen verständlich. Die Rassenfrage ist so explosiv und ruft auf beiden Seiten solch tiefe

Empfindlichkeiten hervor, daß der Kampf dagegen nicht mit sauberen Händen und ohne Zweideutigkeit geführt werden kann. Wie Pastor Morton schon vor einigen Monaten in dem Abteilungsausschuß von DICARWS (Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst) sagte: „Solange wir nicht verstehen, daß wir im Krieg sind, werden wir auch nicht sehen können, was von uns verlangt wird." Ich bin deshalb überzeugt, daß Oberkirchenrat Herbert recht hatte, als er in der Synode der Kirche von Hessen und Nassau sagte, dieses Problem konfrontierte uns alle mit einem grundsätzlichen Lernprozeß, wobei jeder von jedem lernen müsse.

Hierbei ist noch eine andere Betrachtung wichtig: Nachdem das Programm zur Bekämpfung des Rassismus des ÖRK mehr eine Antwort auf die Fragen der Opfer des Rassismus als die Initiative irgendeiner ökumenischen Organisation ist, kann die Debatte darüber auch nur mit den Opfern des Rassismus selbst weitergeführt werden. Mir scheint, die Diskussion in Addis Abeba war stark dadurch beeinflußt, daß der Zentralausschuß in Afrika zusammentraf. Diese Tatsache mag einigen Leuten negativ zu sein scheinen, als ob der ÖRK sich völlig von seiner jeweiligen Umwelt beeinflussen lasse — ich hingegen würde es als Zeichen für die Stärke der ökumenischen Gemeinschaft werten.

Deswegen gilt auch für die Debatten in Europa: ohne die Opfer des Rassismus wird eine Diskussion völlig anders verlaufen, als wenn sie anwesend sind. Der ÖRK kann nicht länger Versammlungen *über* Menschen veranstalten — da müssen schon alle betroffenen Teile der Gemeinschaft anwesend sein. In diesem Zusammenhang muß auch beurteilt werden, ob der ÖRK bei diesem Programm wirklich theologisch so ungeschützt arbeitete, wie öfter behauptet wird, oder ob diese sammelnde Arbeit nicht zu Methoden führt, die immer wieder durch schon bestehende theologische Schulen hindurchbrechen müssen.

II

Drei explosivgeladene Wörter spielten eine große Rolle in der Diskussion im letzten Herbst: Gewalt, Macht und Kontrolle. Einige kurze Bemerkungen zu diesen drei Themen seien mir erlaubt.

Wie schon Walter Müller-Römheld[8] in der letzten Ausgabe der „Ökumenischen Rundschau" darstellte, besteht keine voll übereinstimmende Meinung über Gewalt in der ökumenischen Bewegung; man kann höchstens von den Anfängen eines Konsensus im kirchlichen Verhalten bei Gewalt sprechen. Dieser Mangel an vollem Einverständnis hat seine Wurzel darin, daß es keine Kirche in der Welt gibt, die pauschal jegliche gewaltsamen Methoden unter allen Umständen verurteilt hat. Sogar die historischen Friedenskirchen, die jegliche Beteiligung an Krieg und Militärdienst ablehnen, haben niemals gesagt, daß jegliche Gewalt in unserer sündigen Welt vermieden werden kann. Fast alle Kirchen stimmen

überein, daß der Staat das Recht und die Pflicht hat, Unrecht mit Gewalt zu bändigen und so die Gewalt in der Gesellschaft zu vermindern.[9]

Es gibt nur wenige ökumenische Überlegungen über die richtige Haltung der Christen und ihrer Kirchen im Falle eines Gewaltmißbrauchs des Staates zur Unterdrückung der Armen und Rechtlosen. Historische Konzepte, die Tyrannenmord akzeptieren oder die letztliche Anerkennung der bösen Autorität gelten lassen, können uns in unserer heutigen Zeit kaum von Nutzen sein.[10]

In dieser ungewissen Situation fällt es dem Ökumenischen Rat nicht leicht, einen hilfreichen Beitrag zu leisten. Er hat sich jedoch mit einer Anzahl von Verhaltensregeln auseinandergesetzt, die charakteristisch für die ökumenischen Erklärungen wurden. Ich möchte folgende erwähnen:

a) *Die Frage der Gewalt kann nicht von der Frage der Gerechtigkeit getrennt werden.*

Eine ungerechte Situation – wo die Machtlosen unterdrückt und verfolgt werden – ist eine gewaltsame Situation.

Wenn der Staat seine Macht mißbraucht, Gewalt gegen Individuen anwendet und ihnen so die grundsätzlichen Menschenrechte abspricht,[11] sind die Kirchen in einer solchen Situation verpflichtet, sich auf die Seite der Unterdrückten zu stellen und sich für die Gerechtigkeit aller aktiv einzusetzen.

In diesem Licht müssen die strengen Empfehlungen des letzten Zentralausschusses gesehen werden, daß die Kirchen sich der Unterstützung von rassistischen Regimen durch Regierung und Industrie widersetzen sollten. Dieser Forderung liegt der Versuch zugrunde, zu den Wurzeln des Gewaltproblems zu kommen. Die Unterstützung von Ungerechtigkeit verhindert Gerechtigkeit. Würden die rassistischen Regime nicht durch politischen und wirtschaftlichen Opportunismus gestärkt werden, müßten die Opfer des Rassismus auch nicht solche verzweifelten Maßnahmen zur Verteidigung ergreifen. Widerstand gegen Gewalt sollte sich deshalb zuerst gegen die Ungerechtigkeit und deren Unterstützung richten, und nicht zuerst gegen diejenigen, die zu den Waffen greifen, um Gerechtigkeit zu schaffen und zu verteidigen. Das einzige Ergebnis des letzteren Falles würde nämlich nur die Fortdauer der Ungerechtigkeit sein.

b) *In diesem Kampf um Gerechtigkeit sind gewaltlose Mittel immer den gewalttätigen vorzuziehen.*

Die Gründe für diesen Vorzug differieren: einige argumentieren christologisch vom Beispiel unseres Herrn ausgehend, der nie Gewalt zu seiner Verteidigung anwandte; andere kommen von der zweideutigen Natur der Gewalt selbst her (Gewalt führt zu weiterer Gewalt: alle, die das Schwert ergreifen, werden durch das Schwert umkommen); wieder andere argumentieren mit den wirksameren Endergebnissen einer gewaltlosen Methodologie. Von diesem Konsensus aus-

gehend hat der ÖRK zu jeder Zeit vorgeschlagen, daß man vom Schlachtfeld zum Konferenztisch kommen sollte.

c) *Diese Vorliebe für Gewaltlosigkeit resultiert niemals in einer ökumenischen Stellungnahme, in der jegliche Gewalt für die Kirche und/oder die Christen ausgeschlossen erklärt wurde.*

Das wäre auch einfach unmöglich in der jetzigen Denkart der Mitgliedskirchen im ÖRK. Fast in jedem gegebenen Konflikt haben Kirchen Partei ergriffen. Es gibt Kirchen, die die Rechte der Guerillas in Südamerika verteidigen; starke Verteidiger der palästinensischen Freiheitsbewegung; viele Kirchen verteidigen Israels Angriff auf die arabischen Staaten 1967; wir alle erinnern uns an das traurige Schauspiel christlicher Kirchen auf beiden Seiten des Nigeriakonfliktes. Ich muß jedoch schnell hinzufügen, daß fast alle Kirchen in diesen Konflikten ihre Weigerung, gewaltsame Vergeltungsmaßnahmen zu verurteilen, mit einer gleichzeitigen Warnung verbunden haben, in der sie Gewaltmaßnahmen für unerwünscht und zwiespältig erklärten. Sie haben stets gleichzeitig für Frieden in Gerechtigkeit und die Beendigung bewaffneter Streitigkeiten aufgerufen.

d) In diesem chaotischen Bild der Kirchen hat der *ÖRK nie Gewaltmaßnahmen* unterstützt. Ich glaube, das Image des ÖRK ist hier unantastbar.

Eine Komplikation muß ich hier jedoch anfügen. Dieses Vermeiden einer direkten Unterstützung hat nicht zu Neutralität in solchen Konflikten geführt; es gab Situationen, in denen sich der ÖRK klar auf eine Seite stellte, während er aber gleichzeitig zu einer Beendigung der Feindseligkeiten aufrief. Das war im Korea-Krieg der Fall, bei der Invasion in Ungarn 1956 und in der Tschechoslowakei 1968, während der Befreiungskriege der Dritten Welt nach dem Zweiten Weltkrieg, und es gilt ebenso für den Rassenkrieg in Südafrika. In diesen Fällen, oft unter scharfer Kritik, hat der ÖRK seine Unterstützung der einen Partei immer mit einem Appell zur Beendigung der Feindseligkeiten verbunden. Oft hat die kritisierte Seite dabei den ÖRK der Partisanenunterstützung angeklagt und das Recht des ÖRK, zur Versöhnung aufzurufen, in Frage gestellt, solange er in dem Konflikt Partei ergreift. Der Rat hat jedoch nie akzeptiert, daß Versöhnung Neutralität voraussetzt.

Diese Verbindung von Unterstützung und gewisser Distanz, die Kritik ermöglicht, wurde in Addis Abeba im Zusammenhang mit einem Satz aus dem Bericht zum Programm zur Bekämpfung des Rassismus diskutiert, worin der Zentralausschuß aussagt, die Kirchen könnten sich niemals völlig mit einer politischen Bewegung identifizieren. Einige der Delegierten wollten das Wort „völlig" ausstreichen, aber dieser Antrag wurde abgelehnt. Die Mehrheit des Zentralaus-

schusses wollte offensichtlich seine Solidarität mit gewissen politischen Bewegungen gleichzeitig mit den Grenzen der Solidarität zum Ausdruck bringen. Auf jeden Fall kann der Teil der Mitgliedschaft, der in Addis den Eindruck hatte, daß der ÖRK seine Politik geändert hat und Gewalt als Alternativmethode zur Änderung von sozialen Verhältnissen gerade fördert, versichert werden, daß die traditionelle ökumenische Haltung aufrechterhalten wurde.[12] Der ÖRK registriert nur, daß die meisten Mitgliedskirchen keine klare Stellungnahme zum Gewaltproblem haben. In dieser unklaren Situation ruft er die Kirchen auf, alles zu tun, um Gewalt zu vermeiden, aber zu gleicher Zeit zu verstehen, warum unterdrückte Menschen in ihrer Verzweiflung Gewalt anwenden und warum es Kirchen gibt, die solchen Gruppen ihre Unterstützung nicht vorenthalten.

Wer jetzt argumentiert, die Kirche dürfe auf keinen Fall Gewalt unterstützen, ist auch in einer Minderheitsposition in der Ökumene und wird nun versuchen müssen, die Zustimmung der ganzen ökumenischen Gemeinschaft zu erlangen.

e) *Jetzt wird auch ein Unterschied gemacht zwischen den Rechten und Pflichten des einzelnen gegenüber der Kirche als amtliches Institut.*

Die Mehrheit der Mitgliedskirchen hat bis jetzt jedoch die Entscheidung noch nicht getroffen. Natürlich hat die Rassismusdebatte formell diesen Punkt in die ökumenische Tagesordnung aufgenommen, und wir können nur hoffen, daß in den kommenden Jahren die Diskussion zu weiterer Klarheit aller Beteiligten führen wird. Es scheint der lutherischen Konfession zuzufallen, diese Entscheidung genauer auszuarbeiten und der ganzen ökumenischen Diskussion zur Beurteilung vorzulegen.

In Addis Abeba versuchte Hendrikus Berkhof einen Zusatz in den Text des Rassismusprogrammes einzufügen, in dem er eine Erklärung des Zentralausschusses wollte, daß „Gewalt im Gegensatz zum Geist des Evangeliums steht". Dieser Zusatz erhielt starke Fürsprache, aber am Ende der Diskussion wurde er schließlich doch abgelehnt. Diese Ablehnung kann man keinesfalls als Anerkennung der Gewalt durch den Zentralausschuß werten, sondern sie muß als Ausdruck der „ecclesia in dubio" angesehen werden. Derselbe Ausschuß unterstützte einstimmig und viel enthusiastischer ein Studienprogramm über gewaltlose Mittel zur Veränderung ungerechter Situationen, womit er zum Ausdruck brachte, daß die christliche Kirche in unserer gewaltbestückten Welt gar keine bessere Hilfe geben kann als neue Überlegungen, wie man Gewalt verhindern kann. Die einstimmige Annahme der Empfehlung, für die Abschaffung der Todesstrafe und gegen exorbitante Strafen in politischen Prozessen zu plädieren, unterstrich noch weiter die Denkweise des ÖRK.

f) Mit anderen Worten, die ökumenische Stellung bleibt weiterhin verzwickt. Einerseits werden gewaltlose Methoden klar als „der beste Weg" zur Lösung

menschlicher Konflikte angesehen, andererseits wird jedoch als „ultima ratio" in Situationen, wo jegliche Form von Protest unbarmherzig und gewalttätig unterdrückt wird, Gewalt nicht ausgeschlossen. Wer den Weg der Gewalt zur Verteidigung der Menschenrechte für sich und andere gegenüber der unterdrückenden Gewalt gewählt hat, wird nicht verurteilt, sondern als gleichberechtigter Partner in der ökumenischen Debatte akzeptiert und hat natürlich auch den gleichen Anspruch auf humanitäre Hilfe wie andere, die unter dem Konflikt leiden müssen.

Der Zentralausschuß hat mit seinen Stellungnahmen hoffentlich viele Mißverständnisse beseitigt und eine etwas ruhigere Studienperiode für die noch nicht geklärten Fragen ermöglicht. Diese Studienaktivität wird sich mehr mit der weiteren Klarstellung der gerechten und ungerechten Gewalt und mit dem Problem der Gewalt*verminderung* zu beschäftigen haben als mit deren völliger Abschaffung. Sie soll ebenfalls zu mehr Klarheit über die richtige Anwendung von Gewalt bei sozialen Umbrüchen beitragen sowie die verschiedenen Definitionen von Gewalt und Gegengewalt und die Beziehungen zwischen den einzelnen Christen und der christlichen Gemeinschaft in Situationen der Gewalt klären.

III

Die Debatte über das Konzept der „Umverteilung der Macht" wurde in Addis nicht fortgeführt, bleibt aber wichtig. Diese Debatte entstand erst durch die These der Begründung des Programms zur Bekämpfung des Rassismus in Canterbury, wo der Zentralausschuß sagte:

„Wir rufen die Kirchen auf, über Wohltätigkeit, Zuwendungen und die üblichen Programme hinaus zu sachgerechtem und opferbereitem Handeln zu finden, um damit menschenwürdige und gerechte Beziehungen der Menschen untereinander zu schaffen und einen radikalen Neuaufbau der Gesellschaft voranzutreiben. Wenn nicht wirtschaftliche Mittel bereitgestellt werden, um damit die Neuverteilung der politischen Macht auf ein festes Fundament zu stellen und kulturelle Eigenständigkeit sinnvoll zu machen, wird es in unserer Welt keine Gerechtigkeit geben. Bei der Beschaffung der finanziellen Mittel kann ein gemeinsamer Akt der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen ein leuchtendes sittliches Beispiel geben."[13]

Diese ökumenische Kurzschrift basiert sehr stark auf einer Reihe von Konzepten, welche die Vollversammlung in Uppsala den Kirchen vorgelegt hatte. Ich zitiere aus dem Sektionsbericht über Erneuerung in der Mission:

„Die bestehenden Machtzentren — Regierung, Wirtschaft, Industrie, Militär, Gewerkschaften und Kirchen — müssen aufgefordert werden, über ihren Machtgebrauch Rechenschaft abzulegen, besonders vor denen, die direkt davon be-

troffen sind. Unwille und Enttäuschung wachsen im gleichen Maße wie Machtlosigkeit und Mangel an Menschenwürde. Um des neuen Menschseins willen müssen die Machtlosen lernen, ihre Macht auszuüben."[14]

Und in dem Bericht über „Wirtschaftliche und soziale Weltentwicklung" sagte die Vollversammlung: „Die Kirche muß eine Neuverteilung der Macht ohne jegliche Diskriminierung aktiv fördern, so daß alle Männer, Frauen und Jugendliche an den Segnungen der Entwicklung teilnehmen können."[15]

Und schließlich, in der 4. Sektion der Vollversammlung heißt es über den Rassismus wie folgt:

„Rassendiskriminierung ist gekoppelt mit wirtschaftlicher und politischer Ausbeutung. Die Kirchen müssen sich aktiv um das wirtschaftliche und politische Wohl ausgebeuteter Gruppen kümmern, so daß ihre Erklärungen und Handlungen Gewicht bekommen. Die Kirchen müssen wirtschaftliche und erzieherische Mittel zur Verfügung stellen für die Entwicklung unterprivilegierter Gruppen zur vollen Teilnahme am wirtschaftlichen und sozialen Leben ihrer Gemeinschaften ... Sie sollten ferner darauf dringen, daß ähnliche Hilfe sowohl von der öffentlichen Hand als auch von Privatleuten geleistet wird. Derartige wirtschaftliche Hilfe ist ein wesentlicher Ausgleich, der der gegenwärtigen, systematischen Ausschließung von Opfern des Rassenhasses aus dem Strom wirtschaftlichen Lebens entgegenwirkt und sie überwindet."[16]

Dieses Denken der Vollversammlung, einstimmig in Uppsala entgegengenommen, inspirierte den Zentralausschuß in Canterbury. Die Diskussion nach der Arnoldshainer Entscheidung des Exekutivausschusses war voller Mißverständnisse, die von dem Unterschied zwischen dem englischen Wort „power" und dem deutschen Wort „Macht" herrührten und von der Unkenntnis des in der Vollversammlung verwandten Konzeptes. Die Kritik kam hauptsächlich von Kreisen, die in dem Konzept hörten, daß die Kirchen vom ÖRK aufgefordert wurden, an einem „Machtspiel" teilzunehmen, in dem die bestehende Macht jetzt anderen übergeben werden sollte. Der ÖRK aber dachte dabei hauptsächlich an Konzepte wie die „Verantwortliche Gesellschaft" mit seinem Element der geteilten Verantwortung und Pflichten und an die Art von Gerechtigkeit, die Männer wie Luthuli und King immer als Bedingung für eine integrierte Gesellschaft, in der jeder gleichberechtigt ist, angesehen haben. Umverteilung der Macht im Sprachgebrauch des ÖRK ist daher eher ein konservativer als revolutionärer Begriff. Die Kirchen sollen in dieser Hinsicht, laut Vollversammlung, mit gerechtem und beispielhaftem Handeln vorangehen.

Ein drittes Wort, das viel Verwirrung brachte, war „Kontrolle". Der Exekutivausschuß in Arnoldshain bestätigte, daß die Zuschüsse „ohne jegliche Kontrolle über deren Verwendung gegeben worden seien", doch er hielt auch gleich dabei fest, daß sie „im Vertrauen auf die Versicherung der Organisationen, die sich

mit ihrer Bitte an sie gewandt hatten, die Gelder nicht für militärische Zwecke zu verwenden", gegeben worden seien. Es war wahrscheinlich unglücklich, daß in Arnoldshain nicht der vollständige Text der Canterbury-Resolution zitiert wurde. Canterbury hatte nämlich gefordert, daß die Kirchen einen bedeutenden Teil ihrer Geldmittel zur Verfügung stellen sollten, „ohne dabei paternalistische Kontrollmaßnahmen zu verwenden". In der Diskussion über die Arnoldshainer Entscheidung führte diese vernünftige Forderung zu unglücklichen Gegensätzen zwischen denen, die jegliche Kontrolle als ein Zeichen des Mißtrauens in die Afrikaner werteten, und denjenigen, die überzeugt waren, finanzielle Hilfe könnte nur bei einer genauen Kenntnis über deren Verwendung gegeben werden. In der Hitze der Diskussion verhärteten sich unglücklicherweise die Fronten. Die historisch sehr verständliche Empfindlichkeit der Afrikaner und demzufolge auch des Genfer Stabes und eine Verteidigung der Kontrolle, die ganz eindeutig paternalistisch und manchmal sogar rassistisch war, wandelten bei den Kritikern die Forderung nach Klärung in eine Forderung nach Abwandlung um. Der Zentralausschuß in Addis goß dann Öl auf die Wogen und sagte, daß die Mitarbeiter des Programms zur Bekämpfung des Rassismus den Kirchen auch Programme und Projekte von Organisationen der rassisch Unterdrückten präsentieren sollten. Man hoffte dabei, daß die Beziehungen zwischen dem ÖRK und den zu unterstützenden Organisationen in Zukunft so sein werden, daß die Unterstützung besonderer Programme und Projekte eine starke Vertrauensbasis für eine positive — einschließlich kritische — Verbindung schafft.

IV

Diesen Überlegungen zufolge akzeptierte der Zentralausschuß ohne Gegenstimmen das Programm zur Bekämpfung des Rassismus und seinen Sonderfonds. Das Programm selbst erhielt auch mehr Profil (siehe Dok. 55, Teil B). Das bedeutet aber noch lange nicht die Beendigung der Diskussion. Im Gegenteil, der Zentralausschuß gab der Hoffnung Ausdruck, daß sie fortgesetzt werden würde. Die letzten Monate haben uns vieles gelehrt. Natürlich sind immer noch viele Christen sehr verwirrt über die aufgekommenen Probleme im Kampf gegen den Rassismus. Und zweifellos steht uns in Genf, aber besonders auch den Mitgliedskirchen, noch eine Menge Arbeit in bezug auf Information und Klärung bevor.

Die südafrikanischen Kirchen haben um erneute Konsultationen gebeten, und der ÖRK hat ihre Einladung mit offenen Armen entgegengenommen. Solch eine Konsultation wird nur gefährdet, wenn die südafrikanischen Regierungen weiterhin Maßnahmen ergreifen, welche diese Konsultationen nicht in Südafrika stattfinden lassen können.[17] Natürlich ist der ÖRK bereit, mit seinen Mitgliedskirchen überall zusammenzutreffen, vorausgesetzt, alle Partner in der Debatte sind willkommen.

Die Empfehlung des Zentralausschusses herauszufinden, welche Rolle die weißen Regierungen und die Industrie in der Unterstützung der rassistischen Regime spielen – diese Empfehlung war schon vor Addis Abeba von manchen Kirchen anerkannt worden – verlangt viel Weisheit, Mut und Vorstellungskraft, wenn sie die Kirchen vereinen und nicht erneut trennen soll. Die Forderung nach besserer Information über die Hintergründe der Entscheidungen wird den ÖRK und die Mitgliedskirchen dazu bewegen, die nächsten Zuschüsse aus dem Sonderfonds mit größerer Umsicht anzukündigen.

Und schließlich noch etwas: Viele einfache Kirchenmitglieder werden noch viel mehr überzeugt werden müssen, bis sie die direkte Verbindung zwischen dem Zentrum des christlichen Glaubens und dieser speziellen ökumenischen Aktion erkennen. Diese Aufgabe kann man nicht einfach durch mehr Informationen lösen, sondern nur durch noch tiefere und klarere theologische Erklärungen als zuvor. Dabei ist es ungeheuer wichtig, daß der richtige pastorale Ton gefunden wird, der es Gemeindemitgliedern ermöglichen soll, neue Einsichten zu hören und zu verarbeiten.

Bei all diesem sollten wir nicht vergessen, daß die Übereinstimmung der führenden Persönlichkeiten in Ökumene und Kirchen, die zur Rassismusbekämpfung geführt hat, viel größer ist als die Uneinigkeit über die in den letzten Monaten angewandten Methoden.

Wir sind uns einig, daß Rassismus eine Verneinung des Evangeliums ist und daher nicht nur aus humanitären und sozialen Gründen, sondern auch aus theologischer Überzeugung ausgerottet werden muß.

Wir sind uns einig, daß die Kirchen in diesem Punkt noch aktiver werden müssen als bisher, deshalb muß unsere Bereitschaft zum Schuldbekenntnis in ein aktives Programm umgeformt werden.

Wir sind uns einig, daß wir pluriforme Strategien brauchen, da wir es nicht nur mit dem weißen Rassismus und seinen Gegnern zu tun haben. Jegliches Programm muß daher mit unserer Solidarität für die Opfer des Rassismus beginnen.

Wir sind uns einig, daß alles mögliche getan werden muß, um Gewalt zu verhindern und dort zu verringern, wo sie schon vorhanden ist.

Wir sind uns einig, daß die Aktion zu Hause ebenso wichtig ist wie die Aktion in den rassistischen Ländern.

Wir sind uns einig, daß Rassismus nicht nur eine Frage des weißen Rassismus ist, jedoch müssen wir sagen, daß der weiße Rassismus am gefährlichsten und verderblichsten von allen Formen der Rassendiskriminierung ist.

Innerhalb dieses Rahmens müßte es eigentlich möglich sein, noch bestehende Differenzen vernünftig und ruhig zu diskutieren. Und was das Wichtigste ist: seit Addis gibt es mehr als genug für uns zu tun. Das Problem des Rassismus ist

zu dringend, als daß wir unsere Energie in Streitigkeiten untereinander vergeuden. Die Tiefe unseres Engagements kann nur durch die Wirksamkeit unseres Handelns deutlich werden.

ANMERKUNGEN

[1] Der Zentralausschuß billigte das Programm zur Bekämpfung des Rassismus und seinen Sonderfonds ohne Gegenstimmen und ohne Stimmenthaltung.

[2] Folgende Dokumente sind in dieser Hinsicht recht wichtig: cf. Anwar M. Barkat, Alternativen zum Konflikt, Studien des ÖRK Nr. 8, Genf 1970; Frieden, Imperativ unserer Zeit, Bericht einer SODEPAX Konsultation, Genf 1970; Hans Florin (Hrg.), Gewalt im Südlichen Afrika, Frankfurt 1971; die Berichte der Vollversammlungen des LWB und RWB, Genf 1970.

[3] Mary Benson, The struggle for a birthright, Penguin 1966; H. Adam, Südafrika, Soziologie einer Rassengesellschaft, Suhrkamp 1969.

[4] K. M. Beckmann, Rasse, Entwicklung und Revolution, Stuttgart 1970.

[5] Dr. G. Wilmore, Farbiger Experte für Rassenbeziehungen in der Vereinigten Presbyterianischen Kirche in den USA wird ein enthüllendes Buch über die Beziehungen M. L. Kings zu Malcolm X. veröffentlichen. Verleger noch unbekannt.

[6] A. H. van den Heuvel, Rassen, in: Politik für Nicht-Politiker II, Stuttgart 1970.

[7] Bericht aus Uppsala, Seite 200.

[8] W. Müller-Römheld, Gewaltlosigkeit und Gewalt in ökumenischen Erklärungen, Ökumenische Rundschau, Jan. 1971, Seite 11–27.

[9] Daß es im Deutschen keine klare Unterscheidung gibt zwischen den englischen Wörtern „violence" und „force" ist in diesem Zusammenhang bedauerlich. Die rechte Ausübung der Staatsmacht zielt also auf die Verringerung von Gewalt in der Gesellschaft.

[10] Ökumenische Erklärungen aus jüngster Zeit zum Problem von Gewalt und Revolution, siehe Anhang A: Frieden, Imperativ unserer Zeit, SODEPAX 70. Baden Konsultationen.

[11] cf. Frieden, Imperativ . . .; Uppsala Bericht.

[12] Es ist vielleicht nützlich, hier noch einmal zu wiederholen, daß die Empfehlung von Notting Hill, wo behauptet wurde, daß „wenn alle anderen Versuche fehlschlagen, der ÖRK und die Kirchen Widerstandsbewegungen, einschließlich Revolutionen, zu unterstützen", nicht die Meinung des ÖRK vertritt, aber an den ÖRK gerichtet war. Der Zentralausschuß hat diese Empfehlung nicht übernommen.

[13] Protokolle und Berichte der 23. Tagung, Canterbury 1969, S. 369/370.

[14] Bericht aus Uppsala 68, S. 30.

[15] Bericht aus Uppsala 68, S. 51.

[16] Bericht aus Uppsala 68, S. 68/69.

[17] Die Weigerung der Regierung in Pretoria, die stellvertretende Vorsitzende des Zentralausschusses, Frau Pauline Webb, in Südafrika einreisen zu lassen, obwohl sie britische Staatsbürgerin ist und kein Spezialvisum braucht, ist ein schlechtes Vorzeichen in dieser Hinsicht.

Das Problem der Gewalt und der gewaltsamen sozialen Veränderung in der ökumenischen Diskussion

VON ULRICH SCHEUNER

Sozialer Wandel und Gewalt

Die im Juli 1966 in Genf abgehaltene Konferenz „Kirche und Gesellschaft" stellt in der Entwicklung der gesellschaftspolitischen Diskussion in der Ökumene einen tiefen Einschnitt dar. In ihr trat zum ersten Male in gesammelter Form die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit im Sinne einer durchgreifenden revolutionären Veränderung hervor, wie sie von einer neuen theologischen Strömung, der zuerst in Amerika aufgekommenen[1] „Theologie der Revolution" vertreten wurde und wie sie in dem leidenschaftlichen Verlangen der Entwicklungsländer nach sozialem Wandel und Aufstieg zum Ausdruck kam. Hatte schon die Themenstellung von der Gegenwart als einem „Zeitalter der Revolution" gesprochen — freilich mehr im Sinne umwälzender technischer und sozialer Entwicklung —, so bildete auf der Konferenz das Eintreten der Christen für einen revolutionären Wandel und die Anwendung revolutionärer Methoden — Shaull hob die Bedeutung der Bildung kleiner Guerilla-Gruppen hervor — eine von vielen Seiten erhobene Forderung. Auf diesem Hintergrund nahm auch der Konferenzbericht das Problem gewaltsamen Handelns auf und erkannte in besonderen Situationen die gewaltsame Aktion als letzte Auskunft an.[2]

Das Neue an dieser Fragestellung lag unter anderem daran, daß damit die Frage der sozialen Gerechtigkeit und ihrer Verwirklichung zu der Anwendung von Gewalt in Beziehung gesetzt wurde. In der früheren sozialethischen Erörterung im ökumenischen Bereich waren die beiden Problembereiche des sozialen Wandels und der Gewaltanwendung keineswegs übersehen, aber jeder für sich in getrennten Zusammenhängen behandelt worden, die Gewalt dabei ausschließlich in Verbindung mit den Beziehungen unter den Staaten und der Aufgabe des Friedens.

Die Genfer Konferenz gab zum Problem der Gewalt in der innerstaatlichen Entwicklung nur einige Hinweise, die sie durch die Herausarbeitung der Rolle des Rechts als Ordnungsmacht, aber auch als Weg der Reform vertiefte. Sie verwies den Gebrauch von Gewalt, dessen Gefahren sie nicht verkannte, auf extreme Situationen und forderte die Begrenzung in der Verwendung. Sie erkannte freilich an, daß versteckte Gewalt auch schon in der Verteidigung eines ungerechten

Herrschaftssystems entfaltet werden kann. Aber darüber hinaus gab der Bericht nur einige Grundlinien und ließ die weiteren ethischen Fragen offen.[3]

Die Auseinandersetzung mit der Theologie der Revolution als Lehre von dem die bestehende Ordnung transzendierenden Streben nach sozialer Veränderung und einer Aufnahme marxistischer Vorstellungen der gesellschaftlichen Entwicklung ist seither in breitem Umfang auch in der Bundesrepublik aufgenommen worden.[4] In dieser Debatte wurden sowohl die sozialethischen Impulse einer solchen Lehre für das aktive Wirken der Christen für die Zukunft und die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit deutlich wie das Bekenntnis zu einer als permanente Veränderung gedachten Revolution und das hier liegende Moment einer säkularen Heilslehre. Die Möglichkeit der Gewaltanwendung blieb dabei im Blick, aber mehr als Randproblem, ohne weitere Untersuchung zu erfahren. Auch die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala 1968 hat in der Klärung der hier anstehenden Fragen eigentlich keinen Fortschritt gebracht. Sie nahm in mehreren Sektionsberichten, im Ergebnis zurückhaltender als die Genfer Konferenz, Stellung. Betont wurde auf der einen Seite das ethische Ungenügen einer auf Erhaltung des Bestehenden ausgerichteten Einstellung der Christen angesichts einer Unrechtssituation, auf der anderen Seite die moralische Zweideutigkeit gewaltsamer Umwandlungen und die Forderung nach einer Strategie gewaltloser Veränderung. Der Begriff der Revolution wurde ausdrücklich nicht mit einem Vorgehen unter Gewalt gleichgesetzt.[5]

Diese Aussagen übernahmen nicht die Ansätze, die das christliche Handeln ganz in den Kreis der gesellschaftlichen Entwicklung einbeziehen und in der transzendierenden Neugestaltung die Verwirklichung des christlichen Zeugnisses suchen. Sie stellten aber die Pflicht des Christen klar heraus, in Situationen der sozialen Spannung und Ungerechtigkeit nicht dem Gedanken der Bewahrung der Ordnung den Vorrang zu geben, sondern dem Gebot der eingreifenden Veränderung. Der revolutionären Gewalt wiesen sie als einem äußersten Mittel einen Platz an, stellten ihre Anwendung aber in die ernste Prüfung des Gewissens. Den Kirchen wurde vor allem der Weg zur Mitwirkung bei der Förderung des sozialen Umbruchs ohne Gewalt vorgezeichnet. Daneben blieben aber eine Reihe von tieferen Fragen offen. Wie verhält sich die Gewaltanwendung im innerstaatlichen Bereich zu dem modernen Bestreben, die Gewalt im Völkerleben auszuschließen, im Hinblick auch darauf, daß Gewalt in der politischen Sphäre zum Bürgerkrieg und damit, dank des Eingreifens äußerer Mächte, in die Sphäre des kriegerischen Konfliktes übergehen kann? Vermag der Rückgriff auf Gewalt im äußersten Fall für den einzelnen zu rechtfertigen sein, kann die Kirche zu seiner Heranziehung raten oder ihn fördern? Lassen sich die Fälle, in denen der Aufrechterhaltung ungerechter, selbst mit Gewalt verteidigter Verhältnisse gewaltsam begegnet werden darf, näher in ihren Voraussetzungen umschreiben

und vermag die in langer Geschichte entwickelte Lehre vom Recht des Widerstandes hierzu beizutragen? Welches Gewicht kommt dem grundsätzlichen Gebot der Gewaltlosigkeit für den Christen zu?

Die Frage der Gewalt trat erneut in Erscheinung, als der Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen auf seiner Tagung in Arnoldshain am 2. September 1970 den Beschluß faßte, Mittel aus einem ökumenischen Sonderfonds an Organisationen zur Bekämpfung der rassischen Unterdrückung in Unterstützung ihrer Ziele zu geben, obwohl diese die Anwendung von Gewalt nicht ausschließen. Wiewohl diese Zuwendung ihre Verwendung an die Übereinstimmung mit den Grundsätzen des Ökumenischen Rates band, erhob sich doch in einer Reihe von Mitgliedskirchen das Bedenken, ob hiermit nicht mittelbar die Gewaltanwendung von seiten der Kirchen sanktioniert werde oder eine Identifizierung mit den Zielen dieser Bewegungen erfolge. Diese Fragen sind seither erörtert worden, und sie werden Anlaß geben, die Probleme der Haltung der Christen gegenüber der Verwendung gewaltsamer Mittel bei der gesellschaftlich-politischen Aktion erneut zu durchdenken. Wenn hierzu ein Beitrag gegeben werden soll, so wird es richtig sein, zunächst den Blick auf die Stellungnahme der ökumenischen Aussage zur Gewalt in dem Bereich zu richten, in dem dies bislang geschah, im Felde der internationalen Beziehungen.

Gewalt im Zusammenleben der Völker und Staaten

Die neuere Entwicklung im Gebiet des internationalen Rechts unter den Staaten ist durch das universale Bestreben gekennzeichnet, Gewalt und Krieg als Mittel der internationalen Politik auszuschließen. Nach beiden Weltkriegen entstand ein starker Impuls in dieser Richtung, beidemal nicht ohne im Lauf der Jahre zu gewissen Enttäuschungen angesichts einer unvollkommenen Realisierung dieses Zieles zu führen. Aber die Bemühungen in der Staatenwelt haben doch zu dem Ergebnis geführt, daß in der Verfassung der Vereinten Nationen, und diese nimmt insoweit nur einen allgemein anerkannten Satz des Völkerrechts auf, die Anwendung von Gewalt im Verkehr der Staaten untersagt wird. Nur in zwei klar umrissenen Ausnahmefällen bleibt die Gewaltanwendung erlaubt: einmal zur Selbstverteidigung — zu der auch andere Staaten sich dem Opfer eines Angriffs unterstützend anschließen dürfen — und sodann in Ausführung der vom zuständigen Organ der Vereinten Nationen beschlossenen Maßregeln der Sanktion gegen Verletzungen des Paktes.[6] Die christlichen Kirchen haben diese Entwicklung seit dem Zweiten Weltkriege mit Zustimmung aufgenommen und unterstützt. In zahlreichen Erklärungen ist ausgesprochen worden, daß die Erscheinung des Krieges in der heutigen Welt, vor allem nach der Entstehung der Gefahr eines nuklearen Krieges, keinen Platz mehr finden darf.[7] Die Kirchen haben sich freilich nicht in ihrer Gesamtheit den Standpunkt einer bedingungs-

losen Gegnerschaft gegen Krieg und Gewalt zu eigen gemacht. Die Meinungsverschiedenheiten, die schon die Amsterdamer Erklärung von 1948 feststellte, zwischen einem pazifistischen Standpunkt voller Ablehnung der Gewalt und einer Auffassung, die ungeachtet der Einsicht, daß der Krieg kein Akt der Gerechtigkeit mehr sein kann, den Krieg in Verteidigung des Rechts als letztes Mittel zuzulassen, finden sich noch in dem Bericht von Uppsala.[8]

Mit dieser grundsätzlichen Einstellung zu Krieg und Gewalt im Völkerleben ist jedenfalls nicht vereinbar die Führung von Kriegen, die nicht zur Verteidigung erfolgen, sondern die bestimmte moralisch begründete Ziele verwirklichen sollen. Die ältere Lehre vom gerechten Krieg ließ Kriege zu, wenn für sie rechtfertigende Gründe angeführt werden konnten; in diesem Falle konnte der Krieg auch von derjenigen Seite, die sich auf solche rechtfertigenden Gründe stützte, eröffnet werden. Die moderne völkerrechtliche Regelung hat sich von der Doktrin des gerechten Krieges entfernt und erklärt die Eröffnung von Feindseligkeiten, den Beginn der Gewalthandlung als den entscheidenden Schritt, den sie als Unrecht ansieht, ohne Rücksicht auf die Gründe, die hierzu leiten. Das ist ein Standpunkt, dem ein gewisses formales Element innewohnt, der aber eine mißbräuchliche Berufung auf moralische Gründe zum Kriege ausschließt und — ungeachtet der Schwierigkeiten einer Definition des Begriffs des Angriffs — doch ein in vielen Fällen sicheres Urteil über die Verantwortung für den Beginn des Krieges erlaubt.

Es gibt freilich in der internationalen außerkirchlichen Diskussion eine Linie, die wieder eher zur Idee des gerechten Krieges in einem bestimmten Falle zurücklenkt. Die sowjetische Völkerrechtswissenschaft vertritt den Standpunkt, daß ein in Durchsetzung des Selbstbestimmungsrechts geführter Kampf unterdrückter Völker in Wirklichkeit als Verteidigung erscheine und daher gerechtfertigt sei. Sie hat hierbei allein den Kampf um die Dekolonisation im Auge.[9] Diese Rechtfertigung von „Befreiungskriegen" wird von den Staaten der westlichen Welt nicht anerkannt. Man wird aber nicht übersehen, daß der starke Anteil der Länder der Dritten Welt in den Vereinten Nationen auf die dort geäußerten Auffassungen und Anschauungen einen erheblichen Einfluß üben. Die Betonung des Selbstbestimmungsrechts als Grundlage der Dekolonisation findet hier eine starke Stütze. In einem wichtigen, wenn auch nicht im formalen Sinne bindenden Dokument, der Erklärung der Vollversammlung über „Grundsätze des internationalen Rechts über freundschaftliche Beziehungen und Zusammenarbeit zwischen Staaten" vom 24. Oktober 1970, wird ausgesprochen, daß die Anwendung von Gewalt, um Völker ihrer nationalen Identität zu berauben, eine Verletzung ihrer unveränderlichen Rechte und des Grundsatzes der Nichtintervention bedeutet. Aus dieser Formel ließe sich der Schluß ziehen, daß Widerstand gegen eine Macht, die Völker ihrer Freiheit beraubt — und gedacht ist an koloniale Mächte —, Verteidigung und mithin erlaubt sei. Unmittelbar davor findet sich freilich ein

Passus in dem Dokument, der es Staaten strikt untersagt, subversive terroristische oder bewaffnete Aktivität auf ihrem Boden zu dulden, zu organisieren oder zu fördern, die auf die gewaltsame Beseitigung der Regierung eines anderen Staates oder auf Eingreifen in einen Bürgerkrieg dort gerichtet sind.[10] Diese Aussage würde es als völkerrechtlich unstatthaft erscheinen lassen, wenn ein Staat von seinem Boden aus bewaffnete Einfälle in benachbarte Staaten unterstützt oder duldet. Das dürfte der bisherigen Anschauung des Völkerrechts entsprechen. Die Nebeneinanderstellung der beiden Gesichtspunkte — Verbot der Intervention und Selbstbestimmungsrecht — in der neuen Erklärung der Vereinten Nationen zeigt, daß an diesem Punkte sich Meinungsverschiedenheiten herausgebildet haben. Im Schoße der Vereinten Nationen würde heute angesichts ihrer Zusammensetzung eine Mehrheit von Mitgliedern möglicherweise der Ansicht zuneigen, unter bestimmten Umständen Kämpfe unterdrückter Völker gegen ihre Beherrscher kolonialen Gepräges als eine Art Verteidigung aufzufassen.

Diese Entwicklung wirft schwerwiegende Fragen auf. Sie zeigt zunächst, daß an diesem Punkte kolonialer Befreiungskämpfe keine einheitliche Auffassung mehr besteht, obwohl man wohl auch nicht ohne weiteres von Änderung des bisherigen Rechts sprechen kann. Es bleibt aber zunächst die Frage, wann ein solcher Fall vorliegt? Wer kann das Selbstbestimmungsrecht anrufen? Sicherlich wird damit nicht Teilen bestehender Staaten der Dritten Welt ein Recht zur Loslösung zugestanden; die nigerianischen Vorgänge haben das auch in der Haltung der anderen Staaten deutlich gezeigt. Tiefer reicht die Frage, ob an dieser Stelle die Auffassung wieder zu der älteren Lehre des gerechten Krieges zurückkehrt, die für bestimmte moralisch gerechtfertigte Ziele den Krieg erlaubt?[11] Könnten nicht auch in anderen Zusammenhängen — etwa zum Schutz der Menschenrechte — Gründe für ein bewaffnetes Hinübergreifen über Staatsgrenzen und für ein Eingreifen anderer Staaten gefunden werden? Diese Überlegungen zeigen, daß hier sorgsame Abgrenzungen und Erwägungen notwendig sind, um die Erhebung unterdrückter Völker zu beurteilen, ohne die Grundlagen der heutigen Ablehnung von Krieg und Gewalt im internationalen Leben zu erschüttern.

Die Lösung dieser Fragen kann sicherlich nicht allein in einer Trennung gewaltsamer Veränderungen rein interner Wirkung und solcher mit internationalen Auswirkungen erfolgen. Ein Blick auf die letzten zwei Jahrzehnte lehrt, daß aus internen Auseinandersetzungen Bürgerkriege und aus diesen ein internationaler Konflikt erwachsen kann. Auch greift heute in Asien wie in Afrika die aus benachbarten Staaten gewährte Hilfe für Befreiungsbewegungen über die internationalen Grenzen hinweg. Der Weg zurück zur Doktrin vom gerechten Krieg oder der gerechten Revolution, die auch im internationalen Maßstab Gewalt rechtfertigt, würde keine sichere Antwort ermöglichen und würde den Grundlagen der neueren christlichen Stellung zum Kriege widersprechen, die das

„juste bellare" nicht mehr annehmen kann. Eine Lösung bietet sich wohl nur in einer schärferen Klärung dessen, was Gewalt und was Abwehr der Gewalt darstellt. Diesen Weg hat auch die Sodepax-Konferenz über den Frieden vom 3.–9. April 1970 in Baden (Österreich) eingeschlagen, die wohl als einzige christliche Stimme bisher den Zusammenhang der Problembereiche der Verwerfung des Krieges, besonders des Atomkrieges, und der Behandlung der Gewalt gegen Unterdrückung erörtert hat. Auch in diesem Bericht gehen die beiden Aussagen — Verurteilung des Krieges und Widerstand gegen Unterdrückung — noch gesondert nebeneinander her, aber die innere Verknüpfung beider Fragen wird erkannt. Der Bericht geht auch darauf aus, den Begriff der Gewalt in einem sehr weiten Sinn dort, wo Diskrimination und starre Autoritätsübung vorliegt, anzunehmen. Das ist richtig in dem Sinne, auf diese verdeckten Formen psychischer „Gewalt" zu weisen und die christliche Verantwortung zu schärfen, aber in diesem Maß lägen keine Grundlagen für gewaltsamen Widerstand vor. Für Lateinamerika und Afrika wird dann auf besondere Situationen hingewiesen, in denen der Befreiungskampf als einziger Ausweg erscheint, um der bestehenden als „institutionalisierte Gewalt" bezeichneten Ordnung zu begegnen.

In der Tat liegt wohl im internationalen Feld — und dies haben wir zunächst im Auge — die Lösung nur darin, daß unter ganz bestimmten Umständen eine bestehende tatsächliche Gewalt — etwa die Aufrechterhaltung eines von den Vereinten Nationen verurteilten kolonialen Regimes — als unrechtmäßig erscheinen kann und daher auch der von den Betroffenen geführte Kampf gegen die Staatsgewalt internationale Legitimierung gewinnt. Es mag sein, daß sich künftig solche Maßstäbe für eng begrenzte Fälle kolonialer Domination rechtlich ausbilden. In jedem Fall wird ein Eingreifen dritter Staaten in solche Konflikte noch besonderer Rechtfertigung bedürfen, wie sie derzeit etwa für die gegen Südrhodesien verhängten wirtschaftlichen Sanktionen in Resolutionen der Vereinten Nationen und ihres Sicherheitsrates vorliegen. Der Gedanke der Abwehr, der Verteidigung gegen Unrecht, erscheint hier anwendbar, soweit die Erhebung im Lande selbst als letztes Mittel begründet wird. Für fremde Regierungen dürfte hingegen wohl nur der Auftrag einer internationalen Organisation zureichen, um ein Eingreifen zu legitimieren. An dieser Stelle mögen ethische Rechtfertigung und rechtliche Grundlage sich nicht decken. Nicht selten verweist — Luther ist diesen Weg bei dem Urteil über das Widerstandsrecht der Fürsten gegen den Kaiser gegangen — die ethische Überlegung auf das rechtliche Urteil. Aber es wird auch Fälle geben, in denen sie über die formale Abgrenzung des Rechts hinaus Handlungen um ihrer inneren Ausrichtung willen auch gegen bestehendes Recht legitimieren kann.

Dieser Ausblick in das internationale Feld war nötig, um die weiteren Zusammenhänge aufzuzeigen. Über Gewalt und Gewaltlosigkeit kann nur eine Aus-

sage gemacht werden, wenn die neuere Stellungnahme zum Kriege und die hier entstehenden Probleme in Verbindung zu der neuen Anschauung von der Rechtfertigung gewaltsamer gesellschaftlicher Veränderung gesetzt werden. Sonst könnten sich hier Widersprüche entwickeln. Wenden wir uns nun der Frage der Gewalt vom Boden der inneren staatlichen Ordnung zu. Sie führt uns zugleich zu der Tradition des Widerstandsrechts auch im christlichen Bereich.

Staatliche Ordnung und revolutionäre Veränderung

Wenn wir den Bereich der internationalen Beziehungen verlassen, so bietet sich in manchen Zügen ein anderes Bild dar. Im Völkerleben geht heute das Bestreben dahin, einen Ausgleich unter den Nationen im Wege der friedlichen Zusammenarbeit – oder wenigstens der Koexistenz – zu finden und die Gewalt als Mittel des politischen Handelns auszuschließen. Hier wird die Methode der Gewaltlosigkeit verfolgt, sicherlich nur mit begrenztem Erfolge in der Realität, aber doch jedenfalls unter Einsatz einer bedeutenden moralischen und rechtlichen Anstrengung. Im zwischenstaatlichen Feld ist die Gewaltanwendung, außer in der Verteidigung eines Landes oder im Auftrag einer regionalen oder universalen Staatenorganisation, rechtlich unzulässig und entbehrt grundsätzlich jenseits dieses eng begrenzten Raumes legitimer Anwendung bewaffneter Macht der Rechtfertigung. Daher bietet hier die ethische Rechtfertigung der Gewaltübung jenseits des so umschriebenen Raumes zulässiger Machtanwendung ein nicht einfaches Problem. Anders sieht es hingegen aus, wenn wir die innere Ordnung des Staates ins Auge fassen. Hier kann es seit jeher keine Forderung einer Gewaltlosigkeit geben, da der staatliche Lebensprozeß selbst auf die Ausübung von Macht gegründet ist und in bestimmten Fällen auch physische Gewalt angewendet wird. Daher ist hier nicht der Gegensatz von Gewalt und Gewaltlosigkeit das entscheidende Kriterium, sondern die Legitimität der Machtausübung. Der Kern dieser Frage liegt in dem Verhältnis der Bürger zum Staate, in der alten Grundfrage des politischen Gemeinwesens nach seiner Aufgabe, seinen Grenzen und seiner Legitimation. Nicht alle Gewalt, die der Staat übt, ist ohne weiteres legitim, aber wo liegt die Grenze, an der das Recht des Staates endet und sein Handeln die legitimen Grenzen überschreitet?

In diesem Zusammenhang werden auch die Maßstäbe für die Beurteilung revolutionärer Veränderungen in einem Gemeinwesen liegen. Faßt man den Begriff der Revolution, wie es oft im angelsächsischen Bereich geschieht, weiter und unterstellt ihm auch Vorgänge tiefgreifender politischer oder sozialer Umgestaltung, die nicht gewaltsam vor sich gehen, so erscheinen solche Ereignisse als Einschnitte der staatlichen Entwicklung, die nicht als solche ethische Fragen aufwerfen. Im Gegenteil, die ökumenische Stellungnahme hat seit 1945 immer wieder die Forderung nach Herbeiführung notwendiger sozialer Wandlungen hervor-

gehoben. Nur dort, wo diese Veränderungen in gewaltsamer Form vor sich gehen, tritt das Problem der Legitimierung von Mitteln auf, die in den normalen staatlichen Lebensprozeß durch das Gebot des Rechtsfriedens ausgeschlossen sind. Sicherlich genügt zur Rechtfertigung gewaltsamer Schritte nicht ihr Zweck, etwa die Verfolgung fortschrittlicher Tendenzen. Nur und insoweit solches Handeln unter besonderen Umständen als Abwehr besonderen Unrechts erscheint, wird eine Rechtfertigung erkennbar.

Im Grunde wird hier ein altes Problem des Verhältnisses des Christen zur Staatsgewalt sichtbar. In den politischen Institutionen hat die Christenheit nach dem Zeugnis des Römerbriefs gegebene Mächte anerkannt, denen der Christ als Bürger Folge schuldet, die freilich auch die Züge apokalyptischer Entartung annehmen können. In dieser Haltung liegen von Anfang an Grenzen des Gehorsams. Wo das staatliche Gebot gegen das göttliche Gesetz steht, wird der Christ aufgefordert, den Gehorsam der weltlichen Autorität aufzusagen. Die christliche Anschauung hat die weltliche Macht des Staates in ihrem Amte des Friedens und der Ordnung anerkannt, sie aber der Forderung der Gerechtigkeit unterstellt und Grenzen gesetzt. Die kirchliche Auffassung von der Macht des Staates hat im Laufe der Zeiten manche Wandlungen erfahren. Sie weist lange Perioden einer weitgehenden Rechtfertigung bestehender Herrschaft auf, aber sie kennt auch Epochen, in denen das christliche Bewußtsein sich gegen Unrecht im staatlichen Bereich gewandt und die Frage der Grenze legitimer Machtübung aufgeworfen hat. Die christliche Haltung hat so immer sich die Stellung eines Gegenüber und eines ethischen Urteils gegenüber dem Staate bewahrt. Daher kann sich die christliche Stellungnahme auch nicht mit einer bestimmten Staatsform allein identifizieren. Das hat gegenüber Neigungen nach dem Zweiten Weltkrieg, die Form der westlichen Demokratie zum allgemeinen Maßstab zu erheben, Hromadka oftmals ins Bewußtsein gerufen.[14] Die ökumenische Auffassung hat in der Tat, zuweilen vielleicht in etwas formal-paritätischer Weise, danach getrachtet, sich jenseits bestimmter Ideologien und Staatsauffassungen in ihrem Urteil zu halten.

Die Frage der Grenzen legitimer Übung staatlicher Befugnis weist auf eine alte christliche Problematik, die ältere Zeiten in der Gestalt des Widerstandsrechts zu erfassen gesucht haben.[15] Es ist zuweilen überraschend, wie wenig die heutigen Auseinandersetzungen um Revolution und Gewalt auf diese Linie zurückgreifen. Natürlich lassen sich ältere Thesen nicht einfach auf die Gegenwart übertragen. Aber jene ältere Theorie enthält doch manche wichtigen Hinweise. Das Mittelalter hat mit seiner Forderung einer Bindung des Herrschers an die Gerechtigkeit den Fürsten, der unter Mißachtung des Rechtes seine Herrschaft führte, im Bilde des Tyrannen gekennzeichnet und ihm gegenüber auch die Absetzung gerechtfertigt.[16] Die Reformatoren sind bekanntlich solchen Gedanken mit großer Zurückhaltung begegnet. Ihr Streben war nicht auf Umwälzung der weltlichen

Ordnung gerichtet. Daher ist Luther dem Versuch, aus seinem Ringen um die Erlösung des Christenmenschen eine Bewegung sozialen Umsturzes zu machen, im Bauernkrieg mit so zorniger Härte begegnet. Auch sonst wahrte er die Grundlagen weltlicher Ordnung. Das Bündnis der protestantischen Fürsten gegen den Kaiser wollte er nur gutheißen, wenn die Juristen ihm deren Recht hierzu aufzeigten.[17] Calvin lehnte ein allgemeines Recht aller zum Ungehorsam ab. Nur dort, wo bestimmten Gruppen (Ständen) ein Recht der Aufsicht gegenüber dem Tun des Fürsten eingeräumt war, wollte er ihnen ein Eingreifen gestatten.[18] Erst die Nachfolger der Reformatoren haben dann im Verein mit zeitgenössischen ständischen Ideen den Gedanken des Widerstandes gegen ungerechte Herrschaft voll entwickelt und auch im Kampf gegen die bestehende Macht durchgesetzt oder durchzusetzen versucht.[19] Von diesen, vornehmlich im calvinistischen Bereich, auftretenden Vorstellungen von der Bindung aller politischen Gewalt und der äußerstenfalls den ihr Unterworfenen zustehenden Befugnissen des Widerstandes und der Ersetzung ungerechter Obrigkeit sind weite Ausstrahlungen ausgegangen. Das englische 17. Jahrhundert vermittelte den Gedanken der angelsächsischen Tradition.[20] Die französische Revolution nahm die Idee der „résistance à l'oppression" auf. Freilich fehlt es auch nicht an anderen Richtungen. Die lutherische Orthodoxie, in ihrer Ausrichtung auf die innere Erlösung des Menschen und der Distanzierung der Zwei-Reiche-Lehre von der Welt, hat weithin den Rat des leidenden Gehorsams auch gegenüber der ungerechten Herrschaft gegeben, und auch in England und Frankreich hat die Verteidigung fürstlicher Gewalt sich für die „passive obedience" ausgesprochen.[21] Im bürgerlichen 19. Jahrhundert trat dann die ganze Problematik zurück; man glaubte in der Schaffung geschriebener Verfassungen mit ihrer Sicherung und ihrer verfahrensmäßigen Begrenzung der Macht die Lösung gefunden zu haben.[22] Erst in neuester Zeit hat das deutsche Verfassungsrecht — bei Einfügung des Notstandes in das Grundgesetz im Jahre 1968 — ein Widerstandsrecht als legalisierte Hilfe des Bürgers beim Verfassungsschutz eingefügt, im Ansatz der Normierung eines äußersten, den positiven Normkreis überschreitenden Rechtsgedankens in sich nicht ohne Widerspruch.[23]

Blickt man zurück auf diese ältere Lehre des Widerstandes, so erscheinen viele ihrer Maßstäbe und Lösungen sicherlich zeitgebunden. Aber sie vermag auf der anderen Seite der Erörterung um die christliche Haltung zur bestehenden Ordnung des Gemeinwesens und ihren Grenzen wichtige Elemente zu vermitteln. Ich hebe vor allem drei heraus:

a) Sie vermag zu verdeutlichen, daß es nicht entscheidend auf die Frage der Gewalt ankommt — zumal der Begriff der Gewalt selbst sich auf Formen des indirekten Zwanges ausdehnen läßt —, sondern auf die Rechtfertigung der Machtübung, die hieraus sich ergebenden Grenzen der Macht und die Möglichkeit, daß

auch bestehende Macht in Unrecht und Unterdrückung übergehen kann. Die heute auftretende Neigung, von vornherein die Machtübung einer rechtmäßigen Staatsgewalt und die ihrer revolutionären Gegner gleichzusetzen,[24] findet freilich in der älteren Auffassung keine Stütze und sie dürfte auch vor dem biblischen Zeugnis zur weltlichen Ordnung keinen Bestand haben. Die Erneuerung des christlichen Glaubens richtet sich auf den Menschen, aus dessen Neuwerdung dann auch die Folgen für sein Verhalten zum Nächsten und in der Welt sich ergibt. Aber sie wird in ihrem Wesen nicht richtig verstanden, wenn man sie zur Lehre des sozialen Umbruchs ausdeuten will.[25]

b) Voraussetzung einer Gegenwehr gegen bestehende politische Gewalten ist es, daß diese durch ihre Verletzung des Rechts und der sittlichen Grundsätze ihre Legitimation verloren haben, daß ihre Machtübung selbst den Charakter des Unrechts angenommen hat. Daraus ergibt sich, daß die Rechtfertigung revolutionärer Umwälzung nicht in den erstrebten Zielen gefunden werden kann, sondern in dem Unrecht, dem sie entgegentritt. An diesem Punkt erhebt sich die Frage der Maßstäbe. Woran ist hier Recht und Unrecht zu messen? Dabei kann ein Ausgehen vom positiven Recht kaum genügen, und es liegt nahe, daß an dieser Stelle die Berufung auf präpositive, naturrechtliche Grundsätze auftritt. Zum mindesten wird eine heutige Stellungnahme hier auf Grundsätze verweisen, die in der Gemeinschaft der Völker eine allgemeine Anerkennung als fundamentale Gebote ethischer Natur erhalten haben, wie dies für die Wahrung der Menschenrechte oder die Verwerfung rassischer Diskrimination heute der Fall ist.

c) Die Vorstellung, ein Widerstandsrecht nur bestimmten bevorzugten Kreisen zu geben, gehört vergangener sozialer Anschauung an. Aber sie macht eines klar. Die Ausübung der Abwehr gegen bedrückende politische Macht, vor allem auch wenn sie selbst Gewalt und bewaffnete Handlungsformen annimmt, trägt eine ernste Verantwortung in sich. Sie kann nur das äußerste Mittel sein, nachdem die Aussicht, auf legalem Wege Abhilfe zu erlangen, geschwunden ist oder an der Natur des oppressiven Regiments scheitert.

d) Es bleibt daher die Frage der Gewalt, ist sie auch für die Rechtfertigung nicht entscheidend, von Bedeutung. Die christliche Lehre wird stets zuerst auf den Weg der inneren Überwindung des Unrechts, auf gewaltlose Formen der Änderung verweisen. Neuere Untersuchungen haben gezeigt, daß in der Tat unter bestimmten Verhältnissen — es sei an Gandhi erinnert — solche Methoden zu erfolgreicher Einwirkung auf bestehende Situationen führen können.[26] Ebensowenig wie die christliche Haltung sich mit einem Standpunkt bloßer Ergebung in die überlieferte Ordnung zufriedengeben kann, sondern den Christen unter Verantwortung auch für sein Mitwirken in der Gemeinschaft und die Aufgabe der Überwindung bestehender sozialer und menschlicher Ungerechtigkeit weist, kann doch auch ohne weiteres das Prinzip der Veränderung Geltung besitzen.

Die christliche Anschauung kann sich nicht mit bestimmten Richtungen und Ideologien identifizieren dürfen, sondern sie muß nach einem Standpunkt jenseits ihrer suchen.

Die Gegenwart läßt noch neue Probleme erkennen. Sie lehrt, daß sich die Verantwortung des Handelns auch in ihren Formen äußert. Wo Ziele durch das Mittel der Geiselhaftung und Opferung Unschuldiger erstrebt werden, wird ebenso Unrecht gesetzt wie durch Torturen in der Verteidigung bestehender Herrschaft. Es ist Aufgabe der kirchlichen Erklärungen, dies mit Klarheit auszusprechen und dem Beginn einer Reihe unmenschlicher Handlungen um des „guten Zieles" willen entgegenzutreten. Eine weitere schwere Frage ist es, ob die Rechtfertigung des auf die Umwälzung bestehender Verhältnisse gerichteten Handelns, und im äußersten Falle auch der Verwendung gewaltsamer Mittel, nur die Möglichkeit eröffnet, daß die christliche Anschauung den Handelnden als gerechtfertigt erachten kann — in diesem Sinne verweisen die Äußerungen von Uppsala auf das „Gericht" und auf die „Schuld des Blutvergießens"[27] — oder ob die Kirchen selbst sich für ein solches Vorgehen einsetzen, es unterstützen können. Auch in der Geschichte haben die Kirchen wohl eher den Weg der begleitenden Rechtfertigung der umstürzenden oder abwehrenden Aktion als den der eigenen Teilnahme gewählt. Endlich ist in der Gegenwart auch immer zu beachten, daß stets auch die Gefahr besteht, daß die Hoffnung auf Veränderung in chiliastische Erwartung verkehrt wird und von dort her sich der Maßstab zur Beurteilung bestehender Verhältnisse ebenso wie der der anstehenden Hoffnungen verkehrt und verzerrt.

Es ist bemerkenswert, daß Überlegungen zu den komplexen Problemen der Gewaltübung auch die Stellungnahme in den Verhandlungen des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in Addis Abeba vom 10.–21. Januar 1971 geleitet haben, die vor allem sich in seinen Aussagen zu der Unterstützung von Bewegungen gegen rassische Unterdrückung spiegeln.[28] Hier wird ausgesprochen, daß die Kirchen dort, wo grundlegende Menschenrechte verletzt werden, auf der Seite der Unterdrückten stehen sollten. Eine solche Aussage wird im Sinne der hier aufgewiesenen Anschauung von der ethischen Bindung und der Grenze jeder Machtübung begründet erscheinen. Auch ist der Hinweis berechtigt, daß auch die Erhaltung der Ordnung Gewalt einschließt, wenngleich hieraus nicht der Schluß gezogen werden darf, gegen sie gerichtete Gewalt einfach mit der legitimen Staatsordnung gleichzusetzen. Zu Recht ist hier auch ferner erklärt, daß kirchliche Stellungnahme sich nicht vollständig mit einer Bewegung identifizieren kann. Hier ist das Problem angesprochen, inwieweit eine Kirche oder die ökumenischen Instanzen ihrerseits bestimmte auf revolutionäre Ziele oder Widerstand gerichtete Bestrebungen annehmen können.[28] Endlich enthält diese Stellungnahme in Addis Abeba die dringliche Aufforderung,

eine Studie über gewaltsame und gewaltlose Methoden des sozialen Wandels einzuleiten. Man wird dies Unternehmen besonders begrüßen dürfen, ohne freilich die hier in diesen Darlegungen auch nur anzudeutende Schwierigkeit einer solchen Stellungnahme zu unterschätzen.

Zum Abschluß richtet sich der Blick auf einen Zusammenhang, der uns noch einmal auch wieder in das internationale Feld zurückführt. Wenn in der Gegenwart der Gedanke an revolutionäre Veränderung und an gewaltsame Aktionen zur Lockerung verhärteter sozialer Mißstände ein so weites Echo gefunden hat, so mögen daran ideologische Tendenzen unserer Zeit ihren Anteil haben. Aber es spricht daraus auch die Not eines Zeitalters, das inmitten einer sich rasch verändernden technischen und gesellschaftlichen Umgebung die Notwendigkeit als dringlich empfindet, die tiefen Ungleichheiten in der sozialen Ordnung zahlreicher Länder, die Spannungen zwischen reichen und armen Nationen im Weltzusammenhang, aber auch die andrängenden Probleme der weltweiten Kommunikation aller Völker und Rassen in zeitlich bedrängter Nähe zu bewältigen oder wenigstens anzugreifen und wenigstens Lösungen anzubahnen. Von hier aus wird jedenfalls das christliche Bewußtsein den Ruf nach einem aktiven Eintreten der Christen für diese sozialen Erneuerungen zu hören haben und Offenheit gegenüber neuen, auch eingreifenden Umgestaltungen zu zeigen haben. Das führt erneut zurück zu der Aufgabe des Friedens auch im Völkerleben. Wie der Rechtsfriede innerhalb der Staaten ohne die Bereitschaft zu Reform und Neugestaltung nicht bewahrt bleiben kann, so wird auch im Zusammenleben der Staaten und Nationen die Erhaltung des Friedens nicht allein auf die Negation der Gewalt gestellt werden dürfen, sondern es muß der Friede durch ein aktives gestaltendes Handeln zur Behebung der Ursachen der Konflikte und Spannungen gesichert werden. Unter ihnen nehmen aber die tiefen Gegensätze sozialer Natur, die sowohl innerhalb der einzelnen Nationen bestehen und von hier aus möglicherweise in Gestalt von Unruhe und sogar Bürgerkrieg eine weite Auswirkung zeitigen können, wie die spannungsreichen Unterschiede in der Lebenshaltung der einzelnen Teile der Welt einen wichtigen Platz ein. Darum wird die soziale Erneuerung als Aufgabe unserer Zeit in diesem Punkte auch in ihrer grundlegenden Bedeutung für den Zusammenhang von Gewalt und revolutionärer Veränderung mit der Erhaltung des Friedens im staatlichen wie im zwischenstaatlichen Bereich sichtbar.[30]

ANMERKUNGEN

[1] Die Grundlagen dieser amerikanischen theologischen Richtung legten Harvey Cox, Stadt ohne Gott (dtsch. Übers.), Berlin 1966, und Richard Shaull. Vgl. des letzteren Beitrag im Vorbereitungswerk für die Genfer Konferenz: Bd. I Christian Social Ethics in a Changing World, S. 23 ff. (Zusammenfassung in seinem Referat auf der Konferenz in dem deutschen Konferenzbericht: Appell an die Kirchen der Welt, Stuttgart 1967, S. 91 ff.)

[2] World Conference on Church and Society, Official Report, Genf 1966, Sect. III. Ziff. 82–85, S. 116 ff. (deutsch in: Appell . . ., S. 170 ff.)

[3] Zur Würdigung der Fragestellung der Konferenz siehe Rendtorff, Ökumenische Rundschau 16, 1967, S. 86 f.; Krusche ebd. 17, 1968, S. 116 ff.

[4] Vgl. Rendtorff-Tödt, Theologie der Revolution, 3. Aufl. 1969; Sammelheft der „Evangelischen Theologie" 27, 1967, S. 629 ff. (mit Beiträgen von Shaull, Moltmann, Lochman u. a.). Für den Bereich der katholischen Auseinandersetzung siehe J. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz-München 1968, S. 99 ff. und dazu Hans Maier, Kritik der politischen Theologie, Einsiedeln 1970.

[5] Bericht der Sektion III, 15–16 in Bericht aus Uppsala (Offizieller Bericht), Genf 1968, S. 48/49. Vgl. hierzu meine Äußerung in Ökumenische Rundschau 18, 1969, S. 99 f.

[6] Siehe Ian Brownlie, International Law and the Use of Force by States, Oxford 1963, S. 112 ff., 328 ff. Rosalyn, Higgins, The Development of International Law through the Political Organs of the United Nations, Oxford 1963, S. 197 ff. 222 ff.

[7] Vgl. bereits die erste Vollversammlung in Amsterdam: Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Tübingen-Stuttgart 1948, Bd. V, S. 118 f. Sektion IV, Nr. 7–10.

[8] Bericht aus Uppsala, Sektion IV, Ziff. 11–14, S. 64 ff. Bemerkenswert ist es, daß Uppsala erstmals sich für den Gewissensschutz der Kriegsdienstverweigerer einsetzte (Sektion IV, Ziffer 21, S. 67).

[9] Vgl. Völkerrecht. Lehrbuch hrsg. von D. B. Lewin und G. P. Kaljushnaja (Deutsche Übers.), Berlin 1967, S. 145: „Neben den friedlichen Mitteln erkennt das gegenwärtige Völkerrecht die Rechtmäßigkeit des bewaffneten Kampfes der unterdrückten Völker um die Verwirklichung ihres Selbstbestimmungsrechts an." Der Text verweist dann auf die Menschenrechte und das Selbstverteidigungsrecht. Eben hier liegt die Frage, wann ein Fall der Verteidigung vorliegt. Gleicherweise Gr. Tunkin (Hrsg.), Contemporary International Law, Moskau 1969, S. 53 (Verfasser Bobrov).

[10] Vgl. den Text der Deklaration Res. 2625 (XXV) der Vollversammlung in UN Monthly 7, 1970, S. 99 ff.

[11] In der Tat wird dieser Zusammenhang hergestellt in einem Dokument eines Ausschusses der Christlichen Friedenskonferenz (Sofia 1967), das hier nach dem Teilabdruck in dem Bericht der Sodepax-Konsultation über den Frieden, Baden 1970, zitiert wird (Peace – The Desperate Imperative, Genf 1970, S. 28). Dort werden gerechter Krieg und gerechte Revolution miteinander in Bezug gesetzt und als Weg zu gerechter Ordnung legitimiert. Eine Brücke wird zwischen Widerstand und Revolution geschlagen. Es fehlt bei dieser Äußerung die Hervorhebung der Gewalt als äußerstes Mittel; sie wird aus dem Zweck begründet, nicht aus dem Schutz der Person und des Rechts.

[12] Vgl. Peace, S. 13 f.

[13] Vgl. Peace, S. 33 f.

[14] Vgl. seine Rede in Amsterdam 1948 in: Die erste Vollversammlung Bd. IV, S. 134 ff.

[15] In der großen Literatur über das Widerstandsrecht nimmt das Buch von Kurt Wolzendorff, Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt, Breslau 1916, noch immer einen grundlegenden Platz ein. Vorzügliche Übersichten geben Ernst Wolf RGG³ Bd. VI, Sp. 1681 ff. und S. Grundmann, Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart 1966, Sp. 2502 ff.

[16] Vgl. Walter Ullmann, Principles of Government and Politics in the Middle Ages, London 1961, S. 152 f. 203.

[17] Karl Holl, Luther, 6. Aufl. 1932, S. 267 ff.

[18] Vgl. J. Bohatec, Calvin und das Recht, Graz 1934, S. 133 ff. Zu Calvins Zurückhaltung gegenüber aktivem Widerstand in der französischen Entwicklung siehe R. Nürnberger, Die Politisierung des französischen Protestantismus, Tübingen 1948, S. 21 ff.

[19] Richtunggebend hier Theodor Beza, De iure magistratuum, gedruckt 1574 (Ausgabe Klaus Sturm, Neukirchen 1966) und die anonymen „Vindiciae contra tyrannos 1573 (Duplessis-Mornay oder Languet), auf denen die sog. monarchomachische Lehre fußt. Ein grundlegendes Zeugnis auch christlich motivierter Ausübung des Widerstandes ist die feierliche Entsetzung Philipps II. in den Niederlanden durch die Generalstaaten am 26. Juli 1581 (Text bei G. Griffiths, Representative Government in Western Europe in the Sixteenth Century, Oxford 1968, S. 510 ff).

[20] Grundlegend hier Locke, Two Treatises on Government II 203–220, und dazu John Dunn, The Political Thought of John Locke, Cambridge 1969, S. 165 ff.

[21] Gegen eine Äußerung dieser Haltung, Robert Filmer's „Patriarcha", richtete sich gerade das Werk Lockes. Gegen Auffassungen, die an den Hinweis auf die duldende Einordnung anklingen, wendet sich H. Gollwitzer, Die reichen Christen und der arme Lazarus, München 1968, S. 75, in seiner Diskussion mit den Thesen von Uppsala.

[22] Zu diesem Zurücktreten des äußersten Falles vor der rationalen Ordnung des Verfassungsdenkens, die darauf angelegt ist, die Machtübung zu regeln und zu begrenzen, siehe J. Isensee, Das legalisierte Widerstandsrecht, Homburg 1969, S. 59 f.

[23] Vgl. zu dieser inneren Widersprüchlichkeit der Legalisierung eines nicht rational regelbaren Extremfalls Isensee a. a. O., S. 96 ff.

[24] Dieser Gefahr entgeht die Darlegung bei Gollwitzer a. a. O., S. 75 ff. nicht. Rechtmäßige Ordnungsgewalt legitimer Staatlichkeit läßt sich nicht mit jeder anderen Form der Gewalt gleichsetzen. Es ist bezeichnend, daß Gollwitzer aus dieser These der Gleichsetzung aller Gewalt nur den Ausweg der Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg findet, um damit auch die gerechte Revolution zu begründen. Die Frage der Maßstäbe bleibt dabei ganz ungeklärt.

[25] Hierzu siehe Oscar Cullmann, Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit, Tübingen 1970.

[26] Siehe das sehr instruktive und gehaltvolle von Adam Roberts herausgegebene Sammelwerk: Civilian Resistance as a National Defence, London 1967, in dem neuere Erfahrungen gewaltlosen Widerstandes eingehend erörtert werden.

[27] Siehe die Äußerungen in Sektion IV, Ziff. 30, S. 70, und Sektion VI, Ziffer 15, 17, S. 97/98.

[28] Dokument Nr. 55 (rev.): Programm zur Bekämpfung des Rassismus.

[29] Die Frage der Identifikation ist ausdrücklich auch ausgesprochen in der Entschließung der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland betreffend das Ökumenische Programm zur Bekämpfung des Rassismus vom 21. Februar 1971 (ABl. der EKD, S. 149).

[30] Zu diesem Thema siehe die Aussagen der in Bossey im Sommer 1969 abgehaltenen Konsultation über Alternativen zum Konflikt. Auf der Suche nach Frieden. Hrsg. von Anwar M. Barkat, Genf 1970.

Die Ostkirche im Vorfeld ihres Konzils

Konstitutionelle Gegenwartsprobleme der Orthodoxie

VON FRIEDRICH-WILHELM FERNAU

Bedächtig, in langen Etappen strebt die Ostkirche ihrem Konzil zu. Auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens stehen Fragen zur Beantwortung an, nicht zuletzt in den inter-orthodoxen Beziehungen. Nur die „Große und Heilige Synode" der gesamten Orthodoxie kann verbindlich entscheiden. Das letzte Konzil, das in den Augen des christlichen Ostens Anspruch auf universale Geltung erheben kann, hat im Jahr 787 im kleinasiatischen Nikäa stattgefunden. Im Verlauf einer langen, wechselvollen Entwicklung hat sich seither die einstige Reichskirche Ost-Roms in einen lose gefügten Bund unabhängiger Nationalkirchen verwandelt. Die Grundzüge ihrer Verfassung bezieht diese Kirchen-Föderation immer noch aus den Kanones der Ökumenischen Konzilien des 4. und 8. Jahrhunderts. Geschichte und Tradition haben ergänzende Normen gesetzt, doch sind diese nicht so unumstritten und verbindlich wie die Beschlüsse eines Konzils. Differenzen, teilweise schwerwiegender Art, sind aufgetaucht und harren der Klärung.

Ein zu Beginn der dreißiger Jahre unternommener Versuch, ein gesamt-orthodoxes Konzil vorzubereiten, bleibt bereits im ersten Anlauf stecken. Nach dem Zweiten Weltkrieg fehlen lange Zeit die Voraussetzungen, um den abgerissenen Faden wieder aufzugreifen. Der kalte Krieg zieht einen tiefen Riß feindseligen Mißtrauens mitten durch die Ostkirche. Erst Ende der fünfziger Jahre hellt sich der Horizont auf. Einmal zeigen sich die Russen aufgeschlossener, zum anderen mildert eine Pause im griechisch-türkischen Konflikt um die Insel Cypern den Druck auf den Phanar. Unverzüglich greift der Ökumenische Patriarch Athenagoras zu, beflügelt vom beispielgebenden Entschluß Papst Johannes XXIII., ein Konzil der Lateiner abzuhalten. Nach Fühlungnahme mit den Gliedkirchen beruft Athenagoras eine pan-orthodoxe Konferenz ein. Nahezu vollzählig versammeln sich die Abordnungen der orthodoxen Kirchen am 30. September 1961 auf der Insel Rhodos. Die Konferenz ist der Auftakt zur Vorbereitung der „Großen und Heiligen Synode" der Ostkirche. Wer jedoch nunmehr einen raschen Fortgang der Dinge erwartete, sollte enttäuscht werden. Zehn Jahre nach der ersten Rhodos-Konferenz befindet sich die Orthodoxie noch immer weit im Vorfeld ihres Konzils.

Vor-Synodales Programm

Athenagoras wollte ursprünglich das gleiche Verfahren wie sein Vorgänger Photios II. im Jahr 1930 einschlagen: zuerst eine pan-orthodoxe Konferenz als Vorstufe, danach eine Vor-Synode (Pro-Synode) und schließlich als Krönung das große Konzil. Demgemäß war der Rhodos-Konferenz von 1961 lediglich die Aufgabe gestellt, den Themenkatalog der Pro-Synode auszuarbeiten. Das Ökumenische Patriarchat hatte einen in acht Sachgebiete gegliederten Entwurf bereit. Die Konferenz nahm ihn nach lebhafter Debatte mit einigen nicht unwesentlichen Änderungen an.

Der Themenkatalog von 1961 behält als Grundlage der Konzilsvorbereitung seine Gültigkeit, doch hat man schließlich darauf verzichtet, eine Pro-Synode zwischenzuschalten. Statt dessen einigt sich die pan-orthodoxe Konferenz von Genf-Chambésy im Juni 1968 auf ein anderes Verfahren. Mit der Vorbereitung des Konzils wird eine Zentrale Kommission betraut, zusammengesetzt aus Vertretern aller autokephalen Gliedkirchen. Ein ständiges Generalsekretariat mit Sitz am „Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats" in Chambésy besorgt die laufende Arbeit. Der Themenkatalog wird aufgeteilt und in aufeinanderfolgenden Phasen behandelt. Die Themen jeder Phase werden je einer bestimmten Gliedkirche zum Studium überwiesen. Das Generalsekretariat übermittelt diese Einzelstudien allen Gliedkirchen mit der Auflage, binnen sechs Monaten dazu Stellung zu nehmen. Die Zentrale Kommission soll alsdann einen einheitlichen orthodoxen Standpunkt zu dem betreffenden Thema erarbeiten. Einer vor-synodalen Konferenz liegt es danach ob, eine beschlußreife Vorlage für das Konzil auszufertigen. Erst wenn sämtliche Phasen des Themenkatalogs in dieser Weise behandelt worden sind, wird der Ökumenische Patriarch mit Zustimmung der Oberhäupter der autokephalen Gliedkirchen die „Große und Heilige Synode" einberufen. Das ganze Verfahren dürfte sehr lange Zeit beanspruchen. Es hat den großen Vorzug, daß das künftige Konzil auf einem Höchstmaß von Vorarbeit aufbauen kann.

Die Beschlüsse der Genfer Konferenz von 1968 verleihen dem stagnierenden Fortschritt zum Konzil frischen Auftrieb. Das mit der Federführung der Vorarbeiten beauftragte Generalsekretariat nimmt unverzüglich seine Arbeit auf unter Leitung des Archimandriten Damaskinos Papandreou (seit November 1970 Metropolit von Tranupolis). Bis Mitte 1970 ist das Studium der ersten Themen-Phase so weit abgeschlossen, daß die Heilige Synode des Ökumenischen Patriarchats die Zentrale (pan-orthodoxe) Kommission für März 1971 zu ihrer ersten Sitzung einberufen kann. Die erste Phase ist hauptsächlich theologischen und innerkirchlichen Themen gewidmet. Wann das Thema der inter-orthodoxen Beziehungen an die Reihe kommt, steht noch aus. Es birgt gefährlichen Konfliktstoff. Die Vorgänge der letzten Jahre bezeugen es.

Primat und Autokephalie

Die inter-orthodoxen Beziehungen sind unter Punkt IV des Themenkatalogs von 1961 untergebracht. Die Rhodos-Konferenz hat sich auf folgende Formulierung des Themas geeinigt: „Beziehungen der autokephalen Kirchen in den einzelnen Ländern untereinander sowie zum Ökumenischen Patriarchat gemäß den Kanones und der Geschichte". Der Phanar hatte es in seinem Entwurf etwas anders formuliert: „Kanonische Ordnung des Verkehrs und der Beziehungen der regionalen orthodoxen Kirchen zum Ökumenischen Patriarchat und untereinander." Der feine Unterschied in der Formulierung läßt auf subtile Art ernste Meinungsverschiedenheiten über den Primat Konstantinopels und über die Spannweite der einzelkirchlichen Autokephalie durchschimmern.

Vorweg sei gesagt, daß es sich nicht um einen eigentlichen Primatsstreit handelt. Mochte die Haltung der Russen in der Vergangenheit zu einigen Zweifeln Anlaß geben, so wird der in den Kanones der Ökumenischen Konzilien verankerte Primat Konstantinopels heute von allen, auch den Russen, förmlich anerkannt. Theoretisch könnte ein künftiges Konzil die Rangordnung der Kirchen ändern. Daß dies geschieht oder auch nur versucht wird, ist nach dem gegenwärtigen Stand der Dinge unwahrscheinlich. Nicht bestritten ist im Prinzip auch der Charakter des ostkirchlichen Primats: es ist ein Ehrenprimat, kein Rechtsprimat. Jedoch lassen sich auch die Befugnisse eines Ehrenprimats eng oder weit interpretieren, läßt sich den von der Tradition geschaffenen Regeln eine mehr oder minder starke Verbindlichkeit zuerkennen. Hier wird die entscheidende konstitutionelle Frage der modernen Orthodoxie berührt: Wie soll man die übernational einigende Funktion des Primats und die Zentrifugalkraft nationalkirchlicher Autokephalie miteinander in ein harmonisches Verhältnis bringen?

Den alten, administrativen Begriff der Autokephalie hat der moderne Nationalismus in hohem Maße politisiert. Er führt das explosive Kriterium der „nationalen Souveränität" in dessen moderner Verabsolutierung in die kirchliche Ordnung und die zwischenkirchlichen Beziehungen ein. Angesichts der nationalen Gemengelage in Ost- und Südosteuropa wird dadurch im 19. und 20. Jahrhundert die Gefahr einer Atomisierung der Orthodoxie heraufbeschworen. Weil sich Nation und Staat oft nicht decken, gerät der nationalkirchliche Anspruch häufig in Widerspruch zum kirchlichen Territorialprinzip. Anläßlich des bulgarischen Schismas, das diesen Widerspruch deutlich demonstriert, verurteilt eine Synode des Jahres 1872 zwar feierlich die Häresie des Phyletismus (Nationalismus), nichtsdestoweniger mottet diese Häresie im Gewebe der Orthodoxie kräftig weiter. In dem Maße, in dem sich die Balkanvölker von der osmanischen Herrschaft emanzipieren, zerstört im 19. und 20. Jahrhundert die Autokephalie als Ausdruck nationaler Unabhängigkeit zunehmend das lang etablierte Gleichgewicht innerhalb der Orthodoxie. Der Zerfall der Einheit hinterläßt eine unüber-

sichtliche und labile Situation, um so mehr, als es an einer präzisen Regelung der Autokephalie mangelt.

Die Gewährung der Autokephalie ist im Prinzip der vom Konzil repräsentierten Gesamtkirche vorbehalten. Mangels der Möglichkeit, ein Konzil einzuberufen, hat sich die Tradition herausgebildet, daß das Ökumenische Patriarchat kraft eines synodalen Tomos die Autokephalie anerkennt, nachdem es sich der Zustimmung sämtlicher Gliedkirchen versichert hat. Die Anerkennung geschieht jeweils vorbehaltlich der Entscheidung eines künftigen Konzils, was freilich schon lange nur noch formale Bedeutung hat. Auf diese Weise sind die modernen Nationalkirchen auf dem Balkan autokephal geworden, angefangen mit Griechenland.

Die Handhabung der Autokephalie ist heute wieder im Grundsätzlichen scharf umstritten. Verwiesen sei hier auf den hochinteressanten, polemischen Briefwechsel, den der Phanar und das Moskauer Patriarchat in der ersten Hälfte des Jahres 1970 miteinander geführt haben. Anlaß war die von Moskau proklamierte Autokephalie der russischen Kirche in Amerika. Nach russischer Auffassung hat jede unabhängige Kirche das Recht, ihren Tochterkirchen aus eigener Machtvollkommenheit die Autokephalie zu gewähren. Die Zuerkennung der Autokephalie ist demnach eine innere Angelegenheit der jeweiligen Mutterkirche, Ausfluß einzelkirchlicher „Souveränität". Implizit wird ein Mitspracherecht des Phanar und der übrigen Gliedkirchen verneint. Den Thesen Moskaus tritt der Phanar energisch entgegen: Wenn jede autokephale Kirche sich das Recht nehme, in ihrem Bereich durch einseitigen Akt neue autokephale „Töchter" ins Leben zu rufen, so könne dies nur zum „Umsturz der kirchlichen Ordnung und zu allgemeiner Verwirrung" führen.

Über den heutigen Kreis der autokephalen Kirchen besteht keine Einmütigkeit. Allgemein anerkannt sind gegenwärtig zwölf autokephale Kirchen: die vier alten Patriarchate (Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem), die Kirche von Cypern, deren Autokephalie bereits das Konzil von Ephesos im Jahr 431 bestätigt hat, das Patriarchat von Moskau und die modernen Nationalkirchen (Griechenland, Serbien, Rumänien, Bulgarien, Albanien und Polen), wobei lediglich zu bemerken wäre, daß die Kirche Albaniens vom atheistisch-kommunistischen Regime Enver Hodjas ausgelöscht worden ist.

Die seit frühchristlicher Zeit unabhängige, aber 1811 zwangsweise der russischen Kirche einverleibte Kirche Georgiens hat sich 1917 ihre Autokephalie zurückgenommen. Neuerdings wird von griechischer Seite die georgische Autokephalie wieder bestritten, weil Georgien kein selbständiger Staat, sondern Teilrepublik der Sowjetunion sei. Umstritten ist auch der Status der orthodoxen Kirche der Tschechoslowakei. Dieser hat das Moskauer Patriarchat im Jahre 1951 nach einem Eingriff in die inneren Verhältnisse die Autokephalie gewährt. Der

Phanar verweigert diesem einseitigen Vorgehen Moskaus die Anerkennung. Die Kirchen Georgiens und der Tschechoslowakei werden von griechischen Quellen vorläufig als „autonom" bezeichnet, bis ein Konzil darüber entscheide. Die Frage steht auf dem von der Rhodos-Konferenz 1961 aufgestellten Themenkatalog.

Vermutlich wird es den Vätern des Konzils nicht erspart bleiben, zur „mazedonischen Frage" Stellung zu beziehen. Mazedonien, alter Unruheherd auf dem Balkan, gehörte bis zur Bildung des Königreichs Jugoslawien nach dem Ersten Weltkrieg kirchlich zur Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats. Der Phanar trat damals die mazedonischen Diözesen an das serbische Patriarchat von Belgrad ab. Dieses dehnte seine Jurisdiktion auf alle Orthodoxen des neuen Jugoslawiens aus, ohne indessen seinen national-serbischen Charakter abzulegen. Es konnte kaum ausbleiben, daß die Mischung von Territorial- und Nationalkirche, als die sich das Belgrader Patriarchat seit 1919 präsentiert, Schwierigkeiten verursachte, als Jugoslawien unter Tito sich eine streng föderalistische Struktur gab. Aus innen- wie außenpolitischen Motiven macht sich die Belgrader Zentralregierung die namentlich von den Bulgaren heftig bekämpfte These einer „mazedonischen Nation" zu eigen. Von Belgrad gefördert, regt sich in der mazedonischen Teilrepublik der Wunsch nach kirchlicher Eigenständigkeit. Mit der 1958 zugestandenen Autonomie innerhalb des serbischen Patriarchats sind die Mazedonier nicht lange zufrieden. Ihrem Drängen nach Autokephalie will indessen das Patriarchat nicht nachgeben. Gegen dessen Willen erklärt sich schließlich am 19. Juli 1967 die Kirche von Mazedonien für autokephal, und zwar mit der Begründung, Mazedonien sei ein „eigener Staat und eine eigene Nation". Es geht sicher zu weit, den Schritt der mazedonischen Bischöfe lediglich als eine von außen inspirierte, rein politische Machenschaft zu bezeichnen. Daß die Politik immerhin sehr stark im Spiel ist, zeigt die Bereitwilligkeit, mit der die Behörden sowohl in der mazedonischen Landeshauptstadt Skopje wie in Belgrad bis zu Marschall Tito selbst hinauf die mazedonische Autokephalie unterstützen und begrüßen.

Die Autokephalie der Kirche Mazedoniens ist heute ein fait accompli. Ob sie sich je wieder rückgängig machen läßt, darf bezweifelt werden. Bis heute fehlt ihr aber die Anerkennung sowohl der Mutterkirche (das heißt des serbischen Patriarchats) wie aller übrigen orthodoxen Kirchen. Abgesehen davon, daß eine Anerkennung unter den heutigen Umständen einen Affront gegen das serbische Patriarchat bedeuten würde, will niemand ohne Not an das mazedonische Wespennest rühren. Mazedonien bleibt ein politisch heißes Eisen. Ganz deutlich wird dies in Athen, wo die Kirche unverzüglich mit der Bemerkung reagiert, das Vorgehen der mazedonischen Bischöfe störe die freundschaftlichen Beziehungen zwischen den Balkanvölkern. Das Moskauer Patriarchat hält sich vermutlich aus Rücksicht auf die in der „mazedonischen Frage" hoch sensiblen Bulgaren zurück.

Der Phanar mahnt die mazedonische Kirche, der er die Anerkennung verweigert, zur Versöhnung mit dem Belgrader Patriarchat.

Ungewisse Zukunft des Phanar

Dem verblaßten Primat Konstantinopels hat Athenagoras I., im November 1948 zum Ökumenischen Patriarchen gewählt, in seiner langen Regierungszeit wieder hohes Ansehen verschafft, nicht allein in der Orthodoxie, sondern in der gesamten Christenheit. Kaum je in neuerer Zeit ist die geistige Ausstrahlung des Ökumenischen Patriarchats stärker gewesen als heute. Die lokalen Wolken über dem Phanar hat aber auch Athenagoras nicht verscheuchen können trotz seiner redlichen Bemühungen. Der Cypern-Konflikt hatte alle Anstrengungen vereitelt, mit der türkischen Obrigkeit zu dauerhafter Versöhnung zu gelangen.

Es wäre ungerecht und zudem wahrheitswidrig, die Haltung der Türken gegenüber dem Phanar allein aus gefühlsmäßig nationalistischer oder religiöser Abneigung zu erklären. Die Türkische Republik ist vor knapp einem halben Jahrhundert von Kemal Atatürk als laizistischer Nationalstaat gegründet worden. Entschieden hat sie sich vom islamischen Universalismus des Kalifats abgewandt, sie hält daher auch die christlich-universale Institution des Ökumenischen Patriarchats auf ihrem Boden für nicht mehr gerechtfertigt. Nach türkischer Auffassung hat der Phanar einzig und allein als Kirche der griechischen Minderheit, als „Rum Patrikhanesi" (Patriarchat der Griechen), Daseinsberechtigung in der Türkischen Republik. Dem ökumenischen Charakter des Patriarchats und allem, was sich daraus an gesamt-christlichen und gesamt-orthodoxen Funktionen ableitet, verweigert die Türkei die offizielle Anerkennung. Allenfalls toleriert sie die internationale Aktivität des Phanar auf jederzeitigen Widerruf.

Auf der Lausanner Friedenskonferenz vom Jahr 1923 hat sich die von Ismet Inönü geführte Delegation der Türkei nur höchst widerstrebend und unter starkem Druck der Westmächte, namentlich der Briten, bereit gefunden, das Ökumenische Patriarchat auf türkischem Boden in Istanbul zu belassen. Der Friedensvertrag von Lausanne selbst erwähnt das Patriarchat nicht. Ihm ist lediglich eine mündlich abgegebene Erklärung Inönüs in Form eines Zusatzprotokolls beigefügt. Die Erklärung trägt das Datum des 10. Januar 1923 und enthält die Zusicherung, daß das Patriarchat in Istanbul verbleiben könne unter der Bedingung, daß es seine Tätigkeit auf „rein religiöse Angelegenheiten" beschränke. Insofern dieses Protokoll einen integrierenden Bestandteil des Vertrages bildet, ist die Türkei eine internationale Verpflichtung nicht nur gegenüber Griechenland, sondern sämtlichen sieben Mitunterzeichnern des Lausanner Friedens eingegangen (weder die USA noch die Sowjetunion haben den Vertrag unterzeichnet). Näher präzisiert ist die den Phanar betreffende Abrede nicht. Fallen unter „religiöse Angelegenheiten" auch die internationalen Funktionen des Patriarchen als des

Primas der Ostkirche? So hat es zweifellos der britische Außenminister Lord Curzon verstanden, als er sich mit Nachdruck für den Verbleib des Patriarchats in der Türkei einsetzte. Die Türken dürften es von Anfang an anders gemeint haben. Für sie hat in Erinnerung an das in der Sultanszeit bestehende Millet-System der dem Phanar zustehende Vorrang in der Orthodoxie politischen Charakter. Der Regelung von Lausanne haftet daher ein verhängnisvolles Mißverständnis an.

In den Beziehungen zu Griechenland geht Ankara von dem Standpunkt aus, daß das Schicksal des Phanar unlöslich verbunden sei mit dem in Lausanne 1923 etablierten griechisch-türkischen Gleichgewicht. Da die griechischen Aspirationen auf Cypern dieses Gleichgewicht in Gefahr brächten, fühle sich die Türkei zu Gegendruck auf das Patriarchat und die griechische Minderheit berechtigt. Jede Zuspitzung auf Cypern läßt diesen Druck jeweils stärker werden, so insbesondere in den kritischen Jahren 1964/65. Bis Mitte der fünfziger Jahre, als es noch keine Spannung um Cypern gab, behauptet sich die Zahl der Griechen in der Türkei, konzentriert auf Istanbul und die beiden Inseln Imbros und Tenedos, auf ungefähr 90 000 Personen, davon 12 000 mit griechischer Staatsangehörigkeit. Im Gefolge des Cypern-Konflikts ist sie höchst bedenklich zusammengeschrumpft. Die griechischen Staatsangehörigen werden nach Kündigung des griechisch-türkischen Niederlassungsvertrages im März 1964 ausgewiesen. Die eigentliche griechische Minderheit schmilzt infolge kontinuierlicher Abwanderung schnell dahin. 1960 zählt sie noch 65 000 Seelen, 1965 noch etwa 40 000. Gegenwärtig leben — nach griechischen Angaben — nur noch knapp 30 000 Griechen in der Türkei. Jahr für Jahr verlassen nach der gleichen Quelle 7 bis 8%, hauptsächlich jüngere Leute, das Land. Sollte die Abwanderung im gleichen Rhythmus anhalten, so würde das Ökumenische Patriarchat zu Ende der siebziger Jahre nur noch eine ganz kleine Gemeinde, meistens ältere Leute, an seinem Sitz um sich haben. Da in den Augen der Türken der Patriarch nur das geistliche Oberhaupt der griechischen Minderheit ist, könnte der Tag naherücken, an dem Ankara die Frage aufwirft, welche Daseinsberechtigung eine Kirche ohne Gläubige in der Türkei noch habe. Den Türken ist und bleibt der Phanar ein Dorn im Auge. Man braucht gar nicht an eine außenpolitisch für die Türkei riskante „Vertreibung" zu denken. Der fortschreitende Schwund der Gemeinde des Patriarchen spielt den Türken automatisch in die Hände.

Der Ökumenische Patriarch ist heute, wie Sir Steven Runciman in seinem Buch „The Great Church in Captivity" * schreibt, der „erste Bischof einer schwindenden Gemeinschaft innerhalb eines laizistischen Staates, dessen Führung ihm

* In Deutsch: Steven Runciman, Das Patriarchat von Konstantinopel vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zum griechischen Unabhängigkeitskrieg. Verlag C. H. Beck, München 1970.

wegen seines Glaubens und seines Volkstums mißtraut". Sollte nicht gerade eine grundstürzende Wende in der Türkei eintreten, so werden die Türken zu Lebzeiten des Athenagoras vermutlich nichts Einschneidendes unternehmen. Athenagoras steht in seinem 85. Lebensjahr. Früher oder später muß sich die Frage der Nachfolge auf dem ökumenischen Thron stellen. Die Wahl des Patriarchen ist seit 1923 auf einen sehr kleinen Personenkreis beschränkt, nämlich auf die in der Türkei ansässigen und der türkischen Staatsbürgerschaft teilhaftigen Metropoliten. Zur Zeit sind es deren siebzehn. Grundsätzlich muß auch der neue Patriarch aus diesem Kreis hervorgehen, so wie es die Türken verlangen. Als aussichtsreichster Kandidat gilt heute der 1913 in Istanbul geborene Meliton (Hadzis), Metropolit von Chalkedon und Doyen der Heiligen Synode des Phanar. Angesehen in der Orthodoxie, in der Ökumene und auch im Vatikan wohlbekannt, ist Meliton eine Figur von internationalem Rang. Politisches Fingerspitzengefühl wird ihm nachgerühmt. Aber obwohl Meliton stets um ein gutes Verhältnis zu den Türken bemüht war, ist es nicht sicher, ob den Türken ein Mann vom geistigen Rang und von der Geltung eines Meliton wirklich willkommen wäre. Griechische Kreise vermuten, daß von türkischer Seite eine blassere, international weniger profilierte Persönlichkeit vorgezogen würde.

Im Frühjahr 1970 haben die Türken einen inoffiziellen, in seiner Art sonderbaren Vorstoß unternommen, Einfluß auf die Wahlprozedur zu gewinnen. Auf einem formlosen Papier ließ der Vali (Präfekt) von Istanbul den Phanar wissen, daß die türkischen Behörden das Recht zu erhalten wünschten, ihnen mißliebige Personen vor der Wahl aus der Kandidatenliste zu streichen. Ein solches Vetorecht steht den Türken bisher nicht zu. Der Vorstoß ist einstweilen im Sand verlaufen. Immerhin hat er den damaligen griechischen Außenminister Pipinelis veranlaßt, seinen türkischen Kollegen und persönlichen Freund Çaglayangil unter vier Augen darauf hinzuweisen, daß jeder Eingriff in das Patriarchat ernsteste Folgen für das ohnehin gespannte Verhältnis zwischen Athen und Ankara haben müsse.

Athen als Zentrum der Orthodoxie?

Man braucht nicht ungebührlich pessimistisch zu sein, aber man darf auch nicht vor den Tatsachen den Kopf in den Sand stecken. Was soll geschehen, wenn sich das Ökumenische Patriarchat eines Tages auf seinem angestammten Boden im alten Konstantinopel nicht mehr halten kann? Seit dem Ende des Osmanischen Reiches ist die Frage nie ganz verstummt. In letzter Zeit wird sie wieder häufiger aufgeworfen, was nicht besagt, daß sie plötzlich akut geworden sei.

Man hat sich überlegt, das Ökumenische Patriarchat gegebenenfalls auf den Heiligen Berg Athos, nach Kreta oder dem Dodekanes zu verlegen. In allen drei Fällen bliebe es im eigenen kirchlichen Bereich, denn Kreta und der Dodekanes

unterstehen der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchen, der Athos seiner geistlichen Aufsicht. Schon anders wäre es mit Saloniki. Wie ganz Nordgriechenland ist auch die Diözese Saloniki nominell dem Phanar belassen worden, administrativ gehört sie zur autokephalen Kirche von Griechenland. Wie es auch um die kirchliche Jurisdiktion in allen diesen Fällen bestellt sein mag, eine Verlegung des Ökumenischen Patriarchats auf das Territorium des Königreichs Griechenland würde wahrscheinlich auf geringe Gegenliebe, wenn nicht auf scharfen Einspruch der nicht-hellenischen Kirchen stoßen.

Historische und nationale Gründe machen es verständlich, daß das Land der Griechen sich als die gewissermaßen naturgegebene Heimstätte eines vom Goldenen Horn verwiesenen Ökumenischen Patriarchats sieht. Es ist sogar von einem angeblichen Plan gesprochen worden, die Würde des Ökumenischen Patriarchen auf den Erzbischof von Athen und ganz Griechenland zu übertragen, wenn Athenagoras das Zepter einmal aus der Hand geben muß. Von berufener Seite der griechischen Kirche werden derartige „Pläne" als völlig fantastisch bezeichnet, und kein Unbefangener vermag in der Tat einzusehen, welche Aussicht ein solches Projekt jemals haben könnte.

Das Verhältnis der seit 1833 autokephalen Kirche von Griechenland zum Phanar ist von Anfang an zwiespältig gewesen, schwankend zwischen traditioneller Verehrung für die „Große Kirche der Griechen" in Konstantinopel und eifersüchtiger Wahrung nationalkirchlicher Eigenständigkeit und Bedeutung. Athen als künftiges Zentrum der Orthodoxie? Die Vorstellung kommt aus einem tief eingewurzelten Helleno-Zentrismus, der Orthodoxie ohne weiteres und unbedenklich mit Hellenentum gleichsetzt. Nun machen aber die Hellenen in aller Welt schon lange nur noch eine kleine Minderheit der Orthodoxen aus, heute vielleicht 10 bis 12%. Auf die Hauptstadt Neugriechenlands fällt der Glanz der klassischen Antike, in der byzantinisch-orthodoxen Tradition indessen hat Athen kaum mehr Gewicht als der Sitz anderer moderner Nationalkirchen. Wie diese ist die Kirche von Griechenland eng mit dem Staat und den nationalen Fragen verbunden — wie unter anderem ihr Eintreten für die Enosis (Vereinigung) Cyperns mit Griechenland oder für die „unerlösten Brüder" im albanischen Nord-Epirus beweist. Gewiß ist auch das Ökumenische Patriarchat hellenischer Tradition und Sprache. Aber als Mutterkirche der Orthodoxie hat dieses zugleich einen übernationalen Rang, den Athen nicht beanspruchen kann. Der Hellenismus des Phanar ist, wenn man einmal vereinfachen darf, vor-nationalistisch, der Hellenismus Athens vom Geiste des modernen Nationalismus genährt. Auf diesem Feld begegnen die Griechen den nicht-griechischen, meistens slawischen Kirchen und in erster Linie dem Führungsanspruch des Moskauer Patriarchats.

Die Vakanz in Moskau

Am 17. April 1970 ist Alexei (Simanski), Patriarch von Moskau und ganz Rußland, im hohen Alter von 93 Jahren gestorben. Sproß einer vornehmen Familie des Zarenreiches war Alexei die letzte Brücke zur Zeit des alten, heiligen Rußland. Während seiner Regierung ist die russische Kirche aus der langen ihr auferlegten Isolierung herausgetreten. Sie hat wieder Verbindung zur Außenwelt aufgenommen, zunächst, solange Stalin lebte, noch sehr reserviert und in der scharfen Polemik des kalten Krieges, seit dem Tod des Georgiers in wachsender Aufgeschlossenheit. Die Koexistenzparole der Erben Stalins hat ihr kirchliches Gegenstück in der Öffnung des Moskauer Patriarchats zu den orthodoxen Schwesterkirchen, zur Ökumene und nicht zuletzt zu Rom gefunden.

Die Vakanz hält lange an, im Gegensatz zu orthodoxer Regel. Erst Ende Mai 1971 soll die Wahl des neuen Patriarchen stattfinden. Bis dahin führt Pimen (Isvekoff), Metropolit von Krutitsy und Kolomna, als locum tenens die Geschäfte des Patriarchats. Die lange Dauer der Sedisvakanz wird im allgemeinen mit dem Mangel an klaren Vorschriften für die Wahlprozedur in Zusammenhang gebracht. Das Kirchenstatut von 1945 bestimmt nur, daß der Patriarch von einer allgemeinen Kirchenversammlung (Sobor) gewählt wird, der neben sämtlichen russischen Bischöfen des In- und Auslandes auch Laien angehören sollen. Offengelassen ist, auf welche Weise das Laienelement an der Wahl beteiligt werden soll. Die Wahl Alexeis im Februar 1945 war unter den außergewöhnlichen Umständen des noch andauernden Krieges ein Sonderfall. Alexei, Metropolit von Leningrad, an dessen Verteidigung gegen die deutschen Belagerer er mitgewirkt hat, war der einzige Kandidat, seine dem Kreml genehme Wahl stand im voraus fest. Man darf gespannt sein, ob es diesmal zur Einberufung eines Sobor kommt, der als einigermaßen repräsentativ für Klerus und Gläubige der russischen Kirche gelten könnte.

Wenige Nachrichten über die Vorbereitung der Wahl dringen durch die alten Mauern des Klosters Zagorsk, wo der Patriarch von Moskau zu residieren pflegt. Griechische Beobachter geben bis jetzt dem Patriarchatsverweser Pimen die größten Chancen. Im Jahre 1957 zum Bischof geweiht, ist Pimen der rangälteste unter den ständigen Mitgliedern der Heiligen Synode. Zu diesem allmächtigen Führungsgremium des Patriarchats gehören ex officio der Metropolit von Krutitsy und Kolomna (der praktisch die Diözese Moskau verwaltet), die Metropoliten von Leningrad und Kiew sowie der Leiter des kirchlichen Außenamtes und der Generalsekretär des Patriarchats (zur Zeit der Metropolit von Reval und Estland, Alexei). Dazu kommen drei turnusmäßig wechselnde Mitglieder.

Stärkste Persönlichkeit der russischen Kirche ist heute ohne Zweifel Nikodim (Rotoff), in Personalunion Leiter des kirchlichen Außenamtes und Metropolit von Leningrad. Auch in Kreisen, die keinen Grund haben, Nikodim besonders ge-

wogen zu sein, wird dieser allgemein als eine der markantesten Figuren der zeitgenössischen Orthodoxie beurteilt. Beweise seiner hohen diplomatischen und administrativen Fähigkeiten hat Nikodim bereits zur Genüge gegeben. Trotzdem gilt seine Wahl als unwahrscheinlich. Es wird argumentiert, daß der erst 42jährige Metropolit von Leningrad als „Außenminister" des Patriarchats unentbehrlich sei. Auf dem Patriarchenthron könne Nikodim sein diplomatisches Geschick und seine vielseitigen Verbindungen im Ausland längst nicht mehr im gleichen Maß zur Geltung bringen. Seit Juli 1960 als Nachfolger des „stalinistischen" Metropoliten Nikolai Leiter des kirchlichen Außenamtes, kann Nikodim als der eigentliche Architekt der neuen, weit ausgreifenden Politik des Moskauer Patriarchats angesehen werden.

Das Moskauer Patriarchat tritt nach langem Dunkel erst während des Zweiten Weltkrieges wieder hell in Erscheinung, und zwar im Zeichen eines russischen Nationalismus, der sich in der Abwehr der deutschen Invasion bestätigt. Alexei, von Haus aus ein russischer Patriot alter Schule, läßt bei Antritt seines hohen Amtes keine Zweifel am neuerwachten Selbstbewußtsein des Moskauer Patriarchats. Die russische Kirche beanspruche in der Welt den Einfluß, der ihr kraft der Zahl ihrer Gläubigen und der Macht des Sowjetstaates zukomme, erklärt Alexei unmittelbar nach seiner Wahl zum dritten Patriarchen seit Wiederherstellung des Moskauer Patriarchats im Jahre 1917. Aus den Worten Alexeis läßt sich die Anmeldung eines russischen Führungsanspruchs in der Ostkirche herauslesen.

Anspruch auf Führung ist, um Mißverständnissen vorzubeugen, nicht das Gleiche wie Anspruch auf den Primat. Was die Russen über den Primat denken, läßt sich grosso modo und unter Außerachtlassung gelegentlicher Schwankungen ganz kurz wie folgt charakterisieren: der Primat Konstantinopels wie überhaupt die Rangordnung (Taxis) der Kirchen ist eine reine Angelegenheit des Zeremoniells. Er bedeutet nicht mehr als den Ehrenvorsitz in der Runde der orthodoxen Kirchen. Die Befugnisse dieses Ehrenvorsitzes sind engstens begrenzt, insbesondere hat der Ökumenische Patriarch nicht das Recht, die Orthodoxie in ihrer Gesamtheit nach außen (gegenüber den Heterodoxen) zu vertreten. Im übrigen ist die Kirche von Konstantinopel nur eine „lokale Kirche" wie die übrigen Gliedkirchen der Orthodoxie.

Schon manch einer in Athen und anderswo hat sich den Kopf darüber zerbrochen, wie sich Moskau wohl auf weite Sicht sein Verhältnis zum Phanar, ja die konstitutionelle Entwicklung der orthodoxen Kirchen-Föderation allgemein vorstellt. Auch in gut unterrichteten Kreisen der hellenischen Orthodoxie weiß man darauf keine eindeutig belegbare Antwort. Es gibt eine Meinung, wonach das Moskauer Patriarchat auf die Schaffung eines gesamt-orthodoxen „Organismus" abziele, einer Art kollektiver Führung, in der die Russen dank ihres Über-

gewichts dominieren müßten. Andere vermuten eher, die Russen dächten an eine künftige „Internationalisierung" des Ökumenischen Patriarchats, dergestalt, daß der Phanar seines rein griechischen Charakters entkleidet und eine gesamt-orthodoxe Zusammensetzung erhalten würde, vielleicht einmal unter einem Patriarchen russischer Abkunft. Dies könnte bei einer Verlegung auf den Berg Athos in Frage kommen, wo ja auch die Russen mit einem berühmten Kloster vertreten sind. Solange das Ökumenische Patriarchat in Istanbul bleibt, wäre zu bedenken, daß eine „Internationalisierung" den Vorstellungen der Türken strikt zuwiderliefe. Diese sprechen dem Phanar ja gerade jede pan-orthodoxe oder „internationale" Funktion ab. Alles das sind Spekulationen auf die Zukunft, sie werden hier nur verzeichnet, weil sie die aus der Bedrängnis des Ökumenischen Patriarchats geborene Ungewißheit widerspiegeln. Zunächst sind näherliegende Ziele mit der Kirchenpolitik Nikodims verknüpft. Ihr bevorzugtes Feld ist der Nahe Osten. Hier hat der derzeitige Leiter des Außenamtes der russischen Kirche aus mehrjähriger Tätigkeit an der „Russischen Geistlichen Mission in Palästina" nicht nur gute Kenntnisse, sondern auch starke Sympathien unter den orientalischen Christen. Stärker noch hat Nikodim neuerdings seine Aufmerksamkeit der orthodoxen Diaspora zugewandt, wo das Moskauer Patriarchat im Frühjahr 1970 einen Schritt von folgenschwerer Bedeutung getan hat.

Wandlungen in Nahost

Die drei alten Patriarchate im arabischen Raum (Alexandria, Antiochia und Jerusalem) haben nur noch geringes Eigengewicht. Die Zahl ihrer Gläubigen bleibt alles in allem unter einer Million. Ehrwürdige und traditionsreiche Relikte der oströmischen Reichskirche, sind die Patriarchate des Orients in moderner Zeit dem Schicksal nicht entgangen, Schauplatz hellenisch-russischer Rivalitäten zu werden. Die Russen sind seit 1945 wieder aktiv in Erscheinung getreten. Ihr Streben nach kirchlichem Einfluß im Orient war zeitweise sehr stark zu spüren. Neuerdings glaubt man auf griechischer Seite einen gewissen Stillstand des russischen Vordringens zu beobachten. Die Erklärung wird zum Teil auf politischem Gebiet gesucht: vielleicht brauche der Kreml die Unterstützung des Moskauer Patriarchats nicht mehr im gleichen Maße wie früher, nachdem die Sowjetunion in der arabischen Welt festen Fuß gefaßt habe. Es sei auch denkbar, daß sich die Sowjetdiplomatie, die der kirchlichen Aktivität stets ihre Hilfe hat angedeihen lassen, gegenüber dem arabisch-islamischen Nationalismus nicht allzu stark als Protektor der christlichen Minderheiten exponieren möchte.

Das *Patriarchat von Antiochia* setzt die um die Jahrhundertwende begonnene Entwicklung zu einer arabischen Nationalkirche fort. Jahrelange Auseinandersetzungen innerhalb des Episkopats haben dieses Patriarchat an den Rand eines Schismas geführt. Seit einiger Zeit haben sich die Wogen des Streites geglättet.

Die sogenannte pro-russische Partei unter den Bischöfen, zu deren Opposition in Wahrheit verschiedene Motive beitrugen, ist ihres Einflusses beraubt. Die Nachfolge des im September 1970 verstorbenen Patriarchen Theodosios VI. ist wider Erwarten schnell und kampflos geregelt worden. Bereits am Tage nach der Beisetzung des nach langer Krankheit verschiedenen Theodosios wählte die Heilige Synode ohne die sonst übliche Mitwirkung der Laien den Metropoliten Elias (Mu'awad) von Aleppo zum neuen Patriarchen. Mit der Wahl des Elias von Aleppo hat sich die arabisch-nationalistische Richtung durchgesetzt. In auffälliger Parallele zu den kirchlichen Ereignissen hat wenige Wochen später der Staatsstreich General Hafiz el-Asads den linken Flügel der Baath-Partei ausgeschaltet. Der neue Patriarch Elias IV. wird als persönlicher Freund des „starken Mannes" in Damaskus bezeichnet. Wie dieser sei auch Elias IV. in erster Linie arabischer Nationalist.

Im Gegensatz zu den Bischöfen der „pro-russischen" Gruppe, die meistens ihre Ausbildung in Rußland erfahren haben, hat Elias (Mu'awad) wie schon sein Vorgänger Theodosios auf der Theologischen Schule des Ökumenischen Patriarchats auf der Insel Halki (türkisch Heybeli) studiert. Aus seiner Anhänglichkeit an den Phanar macht Elias IV. keinen Hehl. Er hat sich beeilt, Athenagoras in einer Botschaft zu versichern, daß er sich mit aller Kraft für die Zusammenarbeit der orthodoxen Kirchen „unter Führung des Ökumenischen Thrones" einsetzen werde. Zugleich erfährt das von den langen inneren Streitigkeiten geschwächte Patriarchat eine Reorganisation. Den ökumenischen Fragen wird dabei große Aufmerksamkeit geschenkt. Unter den fünf neuen Synodalkommissionen befindet sich auch eine Kommission für Ökumenische Angelegenheiten unter Vorsitz des Metropoliten Ignatios (Hazin) von Lattakia. Man darf also damit rechnen, daß sich das Patriarchat von Antiochia künftig aktiver in das ökumenische und gesamt-orthodoxe Geschehen einschalten wird, an der Seite und im Sinne des Phanar.

Das *Patriarchat von Jerusalem* hat seit je eine doppelte Funktion. Es ist Hüter der Heiligen Stätten und zugleich seiner Gemeinde nach eine arabische Lokal-Kirche. Die Folgen des arabisch-israelitischen Krieges vom Juni 1967 haben den Zwiespalt verdeutlicht. Das Patriarchat ist praktisch geteilt. Die Mehrheit der arabischen Gläubigen befindet sich jenseits des Jordans, zu einem großen Teil in Flüchtlingslagern. Sie betreut der in Amman ansässige Patriarchatskommissar für Transjordanien, Erzbischof Diodoros von Hieropolis. Zwischen ihm und dem im jetzt israelisch besetzten Alt-Jerusalem residierenden Patriarchen Benediktos bestehen ernste Differenzen. Diodoros nimmt sich der Araber an, unter denen er sich großes persönliches Ansehen erworben hat. Benediktos hingegen sieht sich in erster Linie als Wahrer der orthodoxen Interessen an den Heiligen Stätten Palästinas. Er ist um gute Beziehungen zu den israelischen Behörden bemüht,

während er seine in Transjordanien lebenden Gläubigen seit 1967 noch nicht ein einziges Mal besucht hat.

Das Patriarchat von Jerusalem steht immer noch unter hellenischer Führung. Der hohe Klerus rekrutiert sich aus der „Bruderschaft des Heiligen Grabes", einem Mönchsorden, dessen Mitglieder sämtlich griechischer Abstammung (aber dem Statut des Patriarchats gemäß jordanischer Staatsangehörigkeit) sind. Benediktos selbst ist ein aus dem kleinasiatischen Bursa gebürtiger Grieche.

Die „Bruderschaft des Heiligen Grabes" leidet unter Mangel an Nachwuchs. Sie zählt nur noch ungefähr 110 (griechische) Mönche gegenüber einer Masse arabischer Gläubiger, deren Zahl auf 60 000 bis 80 000 geschätzt wird. Es besteht schon lange ein verständlicher Drang nach völliger Arabisierung des Patriarchats. In Athen meint man, die pro-israelische Haltung des Patriarchen Benediktos könnte diesen Bestrebungen weiteren Auftrieb geben. Auf der anderen Seite hält man es auch nicht für ausgeschlossen, daß die Arabisierung des Patriarchats gegebenenfalls zum Objekt eines Ausgleichs zwischen den Israelis und den Arabern Cis-Jordaniens werden könnte.

In wieder anderem Lichte stellt sich die Lage im *Patriarchat von Alexandria* dar. Während der langen Krankheit des Patriarchen Christophorus II. (Danilidis) war das Patriarchat so gut wie verwaist. Christophorus hielt sich seit 1961 ständig in Athen auf. Als er sich endlich im September 1966 zum Rücktritt entschloß, dauerte es noch zwanzig Monate, bis im Mai 1968 die Wahl eines neuen Patriarchen zustande kam. Es ist wiederum ein Grieche, der aus Istanbul stammende Nikolaus VI. (Varelopoulos). Obwohl Nikolaus Varelopoulos nicht eigentlich der Kandidat Athens war, bedeutete seine Wahl doch insofern einen Erfolg der griechischen Diplomatie, als diese die Ägypter von dem Nutzen zu überzeugen vermocht hatte, den die Wahl eines Griechen habe.

Nikolaus VI. tritt ein sehr schweres Erbe an. Zahlreiche Diözesen sind vakant, die Kassen des Patriarchats sind leer. Nikolaus sucht Hilfe in Athen, er stellt auch wieder herzliche Beziehungen zum Phanar her. Sein Besuch bei Athenagoras im Februar 1969 ist der erste, den ein Patriarch von Alexandria seit dem Jahr 1909 dem Phanar abgestattet hat. Mit dem Ökumenischen Patriarchen trifft sich Nikolaus VI. in der gleichen Aufgeschlossenheit zur Ökumene und auch zur Annäherung an Rom.

Alexandria, in früheren Zeiten großer Rivale Konstantinopels, nimmt eine Sonderstellung ein. Es übt die Jurisdiktion über den gesamten afrikanischen Kontinent aus, ist also bis zu einem gewissen Grade ebenso ein „universales" Patriarchat wie Konstantinopel. In moderner Zeit war Alexandria im wesentlichen die Kirche der großen und reichen griechischen Kolonie im Niltal. Nun ist die Zahl der Griechen in Ägypten unter dem Druck des einheimischen Nationalismus auf 15 000 bis 20 000 Seelen, meistens der ärmeren Schichten, zusammengeschmolzen.

Sie bilden schätzungsweise höchstens noch 10% der Gläubigen des Alexandriner Patriarchats. Der Schwerpunkt hat sich in das außer-ägyptische Afrika verschoben. Von den dreizehn Metropolitandiözesen des Patriarchats befinden sich drei in Südafrika und Rhodesien, je eine in Ost-, Zentral- und Westafrika sowie in Äthiopien. Nikolaus VI. hat seine Erfahrungen in verschiedenen Diözesen außerhalb Ägyptens gesammelt. Sichtlich bemüht er sich um eine Betonung des gesamt-afrikanischen Charakters seines Patriarchats. Er will die Einheit des afrikanischen Christentums östlicher Prägung unter dem Thron von Alexandria wiederherstellen und fühlt sich daher zu einer führenden Rolle im Dialog mit den vor-chalkedonischen (monophysitischen) Kirchen berufen. Während Nikolaus VI. in Äthiopien viel Verständnis findet, stößt er auf Zurückhaltung bei den Kopten Ägyptens, wo im Unterbewußtsein immer noch historische Ressentiments gegen die Erben der alten oströmischen Reichskirche mitschwingen.

Um eine Neuordnung der Diaspora

Im Nahen Osten scheinen sich die inter-orthodoxen Spannungen für den Augenblick etwas beruhigt zu haben. Seit das Moskauer Patriarchat entgegen den nachdrücklich erhobenen Bedenken des Phanar der russischen Kirche in Nordamerika die Autokephalie gewährt hat, steht die überseeische Diaspora im Mittelpunkt eines scharfen Disputes, dessen Entwicklung und Folgen noch nicht abzusehen sind. Alle sind sich darüber einig, daß die verwirrenden Zustände in der Diaspora einer Klärung bedürfen. Dem künftigen Konzil sollte die Klärung dieses außerordentlich komplizierten und schwierigen Problems vorbehalten werden. Die Russen haben eine neue, gespannte Lage geschaffen, indem sie dem Konzil mit dem Bemerken vorgegriffen haben, niemand vermöge zu sagen, ob und wann die „Große und Heilige Synode" der Ostkirche zusammentreten werde.

Bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts bleibt der geographische Bereich der Orthodoxie in der Hauptsache beschränkt auf Ost- und Südosteuropa sowie den Nahen Osten, also auf den Raum des ehemaligen Byzantinischen Reiches und das von Byzanz dem Christentum gewonnene Rußland. Die Auswanderung nach Übersee, später das Entstehen starker orthodoxer Gemeinden in Westeuropa aus dem Zustrom politischer Emigranten und von Gastarbeitern verändern das gewohnte Bild. Man wird nicht weit fehl gehen mit der Schätzung, daß heute zwischen fünf und sechs Millionen Orthodoxe in der neuen Diaspora leben. Um mit dieser Lage fertig zu werden, bietet das kanonische Recht keinen Anhalt, mit Ausnahme von Afrika, das seit alters in seiner Gänze der Jurisdiktion Alexandrias unterliegt. Das Konzil von Chalkedon bestimmt zwar, daß die „Missionsbischöfe" dem Ökumenischen Patriarchat unterstehen sollen. Aber damals konnte man darunter nur die Völker und Länder im Vorfeld des Oströmischen Reiches verstehen. Es hieße die aus dem 5. Jahrhundert stammende Regelung sehr weit-

herzig auslegen, wollte man sie auch auf die moderne überseeische Diaspora ausdehnen.

Zum Aufbau der neuen Diaspora haben so gut wie alle orthodoxen Nationen beigetragen. Infolgedessen hat sich mangels einer anderen Regelung die nationalkirchliche Gliederung des orthodoxen Stammgebiets auf die neue Heimat der Auswanderer übertragen. Durchbrochen wird der kanonische Grundsatz, daß es auf einem bestimmten Territorium nur eine Kirche geben dürfe. Entsprechend der Nationalität der Einwanderer entstehen vielmehr auf dem gleichen Territorium parallele Hierarchien in Abhängigkeit zu den jeweiligen Mutterkirchen. Dazu kommt später noch eine ideologisch-politische Spaltung innerhalb der orthodoxen Gemeinden gleicher Nationalität: die Anti-Kommunisten trennen sich von der einem kommunistischen Regime unterworfenen Heimatkirche und bilden neue, selbständige Jurisdiktionen. Welche Ausmaße diese dem kanonischen Recht zuwiderlaufende Entwicklung angenommen hat, zeigt am besten das Beispiel Nordamerikas. Die orthodoxen Christen der USA und Kanadas zerfallen in nicht weniger als zwanzig Jurisdiktionen. Die Russen allein bilden bis vor kurzem drei voneinander getrennte Kirchen, die Ukrainer sogar deren vier. Für ein gewisses Maß an Koordination sorgt die „Ständige Konferenz der orthodoxen Bischöfe in Amerika", doch gehören ihr nur elf der zwanzig Jurisdiktionen an. Unter diesen Umständen nehmen in der Diaspora, namentlich in Amerika, zwei Tendenzen an Breite zu: das Streben nach größerer Unabhängigkeit von der Mutterkirche und das Streben nach orthodoxer Einheit in den Grenzen der neuen Heimat.

Das Interesse konzentriert sich zunächst auf Nordamerika. Protagonisten sind der Phanar und das Moskauer Patriarchat, denn Griechen und Russen bilden die bei weitem stärksten orthodoxen Gemeinschaften in den USA und Kanada. Das Moskauer Patriarchat beansprucht für die Russen das Erstgeburtsrecht, weil schon 1794 russische Missionare den orthodoxen Glauben über Alaska nach Nordamerika gebracht hätten. Bis zum Ende des Ersten Weltkrieges seien die Orthodoxen Nordamerikas geeint gewesen in der „Russisch-Orthodoxen Kirche in Amerika" unter der Jurisdiktion der Kirche von Rußland, bis mit der Bildung einer griechischen Erzdiözese in Amerika diese „harmonische Ordnung" zerstört worden sei. Moskau leitet daraus historische Rechte ab. Der Phanar bestreitet den Ausschließlichkeitsanspruch der Russen entschieden mit dem Hinweis, daß die Tätigkeit der Kirche Rußlands in Alaska „innere Mission" gewesen sei, weil Alaska bis 1867 zu Rußland gehört habe, und daß die orthodoxe Gemeinschaft in Amerika seit der Jahrhundertwende in zunehmendem Maße multi-nationale Züge angenommen habe.

Die russische Orthodoxie Nordamerikas ist seit der Revolution von 1917 und deren Nachwehen in drei Jurisdiktionen gespalten: die streng anti-sowjetische,

dem Moskauer Patriarchate feindliche Emigrationskirche („Russische Kirche außerhalb Rußlands"), die „Metropolia", die zunächst noch mit Moskau zusammenhielt, sich dann aber von diesem löste, und endlich das 1933 errichtete Exarchat des Moskauer Patriarchats. Die beiden Letztgenannten machen sich lange die legale Nachfolge der früheren „Russisch-Orthodoxen Kirche in Amerika" streitig. Nikodim erzielt schließlich in langen und schwierigen Verhandlungen eine Annäherung. Die „Metropolia" söhnt sich mit dem Moskauer Patriarchat aus, dieses verspricht der zurückgewonnenen Tochterkirche die Autokephalie. Der Phanar bringt mündlich und in offiziellem Schreiben seine Bedenken vor. Trotzdem proklamiert die Heilige Synode des Moskauer Patriarchats am 18. Mai 1970 die Autokephalie der „Orthodoxen Kirche in Amerika". Zweierlei an diesem Akt ruft den noch heute andauernden Streit in der Ostkirche hervor, erstens die einseitige Zuerkennung der Autokephalie und zweitens die über die russische Orthodoxie hinausweisende Bezeichnung der neuen Kirche, die einen Anspruch auf Sammlung aller amerikanischen Orthodoxen impliziert.

Die gesamte hellenische Orthodoxie (außer Konstantinopel auch Alexandria, Athen und Cypern) erhebt Einspruch gegen den Namen „Orthodoxe Kirche in Amerika". Ebenso verwahren sich die Patriarchate von Antiochia und Rumänien dagegen, die beide relativ starke Gemeinden in Amerika haben und die neue von Moskau protegierte Kirche der „Abwerbung" bezichtigen. Der Phanar verweigert der neuen Autokephalie seine Anerkennung; zugleich sieht er sich genötigt, sezessionistischen Tendenzen in der griechischen Orthodoxie Amerikas entgegenzutreten.

Moskau hat den Phanar an einer hochempfindlichen Stelle getroffen. Der Zerfall des Osmanischen Reiches hat die Kirche von Konstantinopel ihrer letzten Provinzen auf dem Balkan beraubt. Seither ist die griechische Diaspora eine der wichtigsten Stützen, wenn nicht die Hauptstütze des Phanar. Nach dem Ersten Weltkrieg wird innerhalb des Ökumenischen Patriarchats das Erzbistum von Thyateira und Großbritannien als Exarchat für Westeuropa errichtet, 1924 das Erzbistums Australien/Neuseeland. Seither sind diese beiden Erzbistümer weiter aufgegliedert worden. In Westeuropa hat der Phanar Metropolien in Bonn, Wien, Paris, Brüssel und Stockholm geschaffen, im Fernen Osten Neuseeland, Japan und Korea in einer neuen, vom australischen Erzbistum abgetrennten Metropolie vereint.

Weitaus am wichtigsten ist die amerikanische Diaspora, bilden doch heute die auf 1,8 Millionen geschätzten Amerika-Griechen den Hauptteil der Gläubigen des Ökumenischen Patriarchats. Im Jahre 1922 wird das griechisch-orthodoxe Erzbistum für Nord- und Südamerika mit Sitz in New York ins Leben gerufen. Es erhält im Jahr 1931 ein besonderes Statut: der Erzbischof von Amerika wird von der Heiligen Synode des Phanar gewählt, diese wählt auch auf Vorschlag des

Erzbischofs die Bischöfe. Die Abhängigkeit von Konstantinopel ist mithin eng. Diese Bindung wird bei aller Verehrung für die Mutterkirche in weiten Kreisen der Amerika-Griechen, die nunmehr schon in der zweiten und dritten Generation in der neuen Heimat sind, als überholt empfunden, man möchte eine „Amerikanisierung" der Kirche, was den Wunsch nach mehr oder minder großer Selbständigkeit einschließt.

An der Spitze des amerikanischen Exarchats steht seit 1959 Erzbischof Jakovos (Kukuzis), 1911 geboren, auf der heute türkischen Insel Imbros. Einer seiner Vorgänger in New York war Athenagoras selbst in den Jahren 1931 bis 1948. Daß Jakovos den Sprung von New York auf den ökumenischen Thron wiederholt, scheint heute ziemlich ausgeschlossen, nachdem er in der Türkei nicht mehr persona grata ist. In New York bleibt Erzbischof Jakovos auf einem Schlüsselposten. Er scheint sich in seinem Innern Rechenschaft darüber zu geben, daß der Weg der griechisch-amerikanischen Orthodoxie zur Autonomie in der Natur der Dinge liege. Doch kann und will Jakovos nicht gegen Interessen und Gebot des Phanar verstoßen. Der Phanar will das amerikanische Erzbistum an sich gebunden halten. Der Autonomie, geschweige denn der Autokephalie, will er keinen Raum gewähren. Zum Ausgleich erhält das amerikanische Exarchat eine äußere Rangerhöhung. Jakovos selbst wird zum außerordentlichen Exarchen des Ökumenischen Patriarchats befördert mit der Vollmacht, über Fragen der orthodoxen Jurisdiktion und der inter-orthodoxen Beziehungen in Amerika zu verhandeln.

Die Entwicklung in der Diaspora scheint unwiderruflich in Fluß gekommen. Das von Moskau in Amerika gegebene Beispiel könnte Schule machen. Sind die teilweise schon seit Generationen in Amerika, Australien, Westeuropa beheimateten Orthodoxen überhaupt noch eine „Diaspora"? Zwangsläufig wachsen sie mit der Zeit auch in eine kirchliche Eigenständigkeit hinein, automatisch erfährt dadurch auf längere Sicht die Orthodoxie eine tiefe, nicht allein geographische Wandlung. Gewiß muß in letzter Instanz das Konzil die Neuordnung der Diaspora bestimmen. Ob sich aber die Entwicklung einfrieren läßt bis zum vermutlich noch fernen Zusammentritt der „Großen und Heiligen Synode", erscheint für die Verhältnisse in der Diaspora ebenso fraglich wie für manches andere konstitutionelle Problem der Ostkirche. Anpassung der kirchlichen Verhältnisse an die politischen Gegebenheiten ist gleichsam Gewohnheitsrecht in der Orthodoxie. In mancher Hinsicht mag dies eine Schwäche bedeuten. Die Ostkirche hat mit diesem Prinzip anderthalb Jahrtausende stürmischen Geschehens inmitten eines weltgeschichtlichen Spannungsfeldes überdauert.

Die Zeit der Entscheidung ist gekommen

Bericht über die Einheit der Kirchen

VON LUKAS VISCHER

Die Bewegung auf die Einheit der Kirche hin hat in den letzten Jahren bemerkenswerte Fortschritte gemacht. Die getrennten Konfessionen *sind* einander eindeutig näher gekommen. Es sind nun etwas mehr als fünfzig Jahre vergangen, seit die erste internationale Konferenz über Fragen von Glauben und Kirchenverfassung (1920) stattfand. Die Hoffnung, die die damalige Generation bewegte, scheint heute ihrer Erfüllung näher denn je zu sein. Die Kirchen haben sich nicht nur aus der Isolation ins Gespräch ziehen lassen; sie leben in einer immer enger werdenden Gemeinschaft. Theologische Probleme, die noch vor wenigen Jahren unlösbar schienen, sind mit einem Mal in neuer Weise diskutierbar geworden. Die Bemühung um die sichtbare ekklesiale Einheit ist aber in den letzten Jahren zugleich in steigenden Verruf gekommen. Einheit wozu? Hätte sie, wenn überhaupt, nicht schon längst verwirklicht werden sollen? Müssen heute die Energien der Kirchen nicht für andere Ziele eingesetzt werden? Das Dilemma läßt sich vielleicht in folgendem Bild zum Ausdruck bringen: ein altes, etwas rissiges Haus, das an einer Stelle steht, wo ein neues Quartier mit neuen Häusern und Straßen entstehen soll. Was soll dieses Haus noch geflickt werden, wenn es doch ohnehin weichen muß? Werden damit nicht die Fakten übersehen? Oder werden sogar die aufwendigen Reparaturen vielleicht nur gemacht, um den Bau des neuen Quartiers zu verhindern? Die Bemühung um die Einheit ist ein überholtes, ja reaktionäres Unterfangen, eine Anstrengung, die, selbst wenn sie gewisse Erfolge zeitigte, gegenstandslos geworden ist.

Die merkwürdige Spannung, in der wir uns heute im Blick auf die Einheit befinden, muß ernst genommen werden. Die folgenden Überlegungen mögen dabei wichtig sein:

a) Die Frage der Einheit stellt sich heute tatsächlich in veränderter Weise. Es wird deutlicher und deutlicher, daß die Aufgabe nicht allein darin bestehen kann, die verschiedenen Überzeugungen der Lehre und der kirchlichen Ordnung aufzuarbeiten. Gewiß, diese Aufgabe ist unausweichlich; sie muß erfüllt werden. Es zeigt sich aber immer klarer, daß die Kirchen dadurch allein noch keine Gemeinschaft unter sich zu erreichen vermögen. Die Einheit läßt sich nicht aufgrund eines gemeinsamen Rückblicks auf die Vergangenheit herstellen, also indem die Kirchen jene Fragen heute gemeinsam beantworten, die frühere Generationen nicht ge-

meinsam zu beantworten vermochten. Es reicht nicht aus, die Aufgabe, über der die Kirchen damals auseinandergebrochen sind, gewissermaßen nachträglich an ihrer Stelle zu erfüllen. Die Einheit muß in der Gegenwart hergestellt werden, also indem die Kirchen die Fragen gemeinsam beantworten, die sich ihnen heute stellen und über denen sie heute auseinanderzubrechen drohen. Sie müssen sich darüber klar werden, wie die Einheit der Kirche konzipiert und verwirklicht werden muß, damit sie wirklich Gemeinschaft in Christus heute sein kann. Die Fragen, die im Zusammenhang mit der Vergangenheit zu behandeln waren, stellen sich dann noch einmal in neuer Weise und mit neuer Dringlichkeit: Wie sprechen wir von Jesus Christus? Wie verstehen wir das Wesen und die Sendung der Kirche? Wie ist ihr Zeugnis zu formulieren? Wie verwirklicht sie wahre Katholizität, echte Universalität und echte Vielfalt? Der Rahmen, in dem diese Fragen bisher behandelt werden konnten, wird von zwei Seiten her zugleich in Frage gestellt, ja gesprengt. Auf der einen Seite durch manche neuen Einsichten, die sich aus der heutigen Forschung über die Schrift und die frühe Tradition zu ergeben scheinen, auf der anderen Seite durch die Erfahrung der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Problemen der gegenwärtigen Welt. Die Voraussetzungen, aufgrund derer die Antwort gegeben werden muß, werden dadurch betroffen. Diese Erfahrung ist für die Kirchen eine Quelle von Hoffnung und Verwirrung zugleich, und es ist darum nicht verwundertlich, daß die gemeinsamen Antworten auf sich warten lassen. Die Kirchen sind heute der Gefahr neuer Trennung ausgesetzt. Die Differenzen im Verständnis Christi, des Evangeliums, der Kirche und vor allem — laut und unüberhörbar — des politischen und sozialen Engagements sind erheblich, und wenn sie in ihrem Gewicht auch schwer zu erfassen sind, könnten sie die Christenheit doch von neuem auseinandertreiben. Wenn die Bemühung um die ekklesiale Einheit sinnvoll und auf die tatsächliche Lage bezogen sein will, muß sie sich darum gerade an diesen Stellen bewähren.

b) Nachdem dies gesagt ist, muß aber zugleich auch die andere Seite betont werden. Wenn die Frage der Einheit sich heute in veränderter Weise stellt, bedeutet das nicht, daß sie aufgehoben wäre. Ihre Dringlichkeit ist unverändert. Die Stimmung in der ökumenischen Bewegung ist aber durch eine merkwürdige Lässigkeit gegenüber der Notwendigkeit der Einheit gekennzeichnet. Die Einheit wird immer wieder relativiert. Wird Christus im Neuen Testament nicht auf die vielfältigste Weise bezeugt? Haben die Kirchen diese Vielfalt nicht immer wieder unterdrückt? Ist nicht die pluralistische Welt, in der wir leben, der Anlaß, sie von neuem zur Geltung kommen zu lassen? Das Neue Testament, so wird gesagt, kennt keine einheitliche Ekklesiologie. Die Konzeption der Einheit, die die Alte Kirche kennzeichnet, ist das Ergebnis der „ökumenischen Bewegung" des ersten und zweiten Jahrhunderts. Das Neue Testament kann weit besser für die Vielfalt der Konfessionen als für die Einheit der Kirche angerufen werden. Einheit ist

ohnehin weitgehend eine Illusion. Kirchen, selbst Kirchen derselben Konfession, sind in Wirklichkeit derart verschieden voneinander, daß sie kaum miteinander verglichen werden können. Jede dieser Aussagen hat ihre tiefe Berechtigung. Sie müssen in ihrem vollen Gewicht gesehen und ernst genommen werden. Die Frage ist nur, ob die Relativierung, zu der sie führen, nicht ihrerseits relativiert werden muß. Erfreut sich die Rede von der Vielfalt nicht vielleicht darum so großer Beliebtheit, weil auf diese Weise der gegenwärtige Stand der Kirchen so überzeugend gerechtfertigt werden kann? Weil sie mit neuen und guten theologischen Argumenten jene spiritualisierende und individualisierende Ekklesiologie erneuert, die im Protestantismus des vergangenen Jahrhunderts so weit verbreitet war und die wir eben noch für überholt hielten? Mit einem Wort: weil sie davon entbindet, immer wieder neu wirkliche verpflichtende Gemeinschaft herzustellen? Die Leidenschaft für die wahre Gemeinschaft darf aber nicht gemindert werden. Die Frage muß gestellt werden, was — oder besser wer — die Gemeinschaft zusammenhält; ja sie muß in einem Augenblick wachsender Divergenzen mit besonderem Nachdruck gestellt werden. Könnte man sich auf ein großzügiges Konzept der Vielfalt einigen, ließe sich die Einheit der Kirche verhältnismäßig leicht erreichen. Das Ergebnis wäre dann aber ein verwaschenes, ungreifbares Gebilde. Die Trennungen dürfen darum nicht leicht genommen werden. Nur wenn sie ausdrücklich überwunden werden, kann es je zu wirklicher ekklesialer Gemeinschaft kommen. Gewiß, die Überwindung als solche bedeutet noch nicht sofort die Verwirklichung jener wahren Gemeinschaft. Auch wenn Kirchen sich vereinigen, kann die Gemeinschaft unecht bleiben. Die Überwindung der Trennungen ist aber ein unerläßliches Stadium auf dem Wege zur Einheit.

Lassen sie mich nun einige der Fortschritte nennen, die in den letzten Jahren erzielt worden sind. Es kann sich nicht darum handeln, eine vollständige Übersicht zu geben. Ich wähle zwei besonders wichtige Illustrationen aus: die Gespräche zwischen den konfessionellen Familien und die Unionsverhandlungen.

a) Offizielle Gespräche zwischen einzelnen Konfessionen sind eine verhältnismäßig neue Erscheinung. Sie sind erst in den letzten Jahren zu einem wichtigen Element in der ökumenischen Bewegung geworden. Ein neues Netz von Beziehungen ist entstanden. Zahlreiche Kommissionen sind gebildet worden. Ein eindrucksvolles Maß an theologischer ökumenischer Arbeit wird geleistet. Fast alle größeren konfessionellen Gemeinschaften stehen heute in derartigen Gesprächen. Die Orthodoxe Kirche bereitet mit großer Umsicht Gespräche mit den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen, mit der Anglikanischen Gemeinschaft, der Alt-katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund vor. Die Anglikanische Gemeinschaft steht in Gesprächen mit der Römisch-katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund. Der Lutherische Weltbund, der Methodistische Weltrat, der Reformierte Weltbund, die Alt-katholische Kirche und die Disciples of Christ stehen

ihrerseits in Gesprächen mit der Römisch-katholischen Kirche. Die Beziehungen zwischen dem Lutherischen und dem Reformierten Weltbund sind aufgrund regionaler Gespräche in Nordamerika und Europa in den letzten Jahren immer enger geworden. Eine Kommission ist eingesetzt worden, um die Möglichkeit engerer Zusammenarbeit zu prüfen. Der Kongregationalistische und der Reformierte Weltbund sind über das Stadium bloßer Gespräche hinausgegangen. Sie haben sich im vergangenen August anläßlich einer gemeinsamen Vollversammlung in Nairobi vereinigt. Es ist nicht einfach, über diese ausgedehnten Gespräche eine klare Übersicht zu behalten. Das Bild wird dadurch weiter kompliziert, daß den Gesprächen auf der Weltebene in manchen Fällen offizielle regionale oder nationale Gespräche entsprechen. Die konfessionellen Familien haben aus diesem Grund kürzlich beschlossen, im Rahmen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gemeinsam eine Übersicht herzustellen. Die einzelnen Gespräche sollen auf ihre Zielsetzung, ihren Inhalt und ihre Methoden geprüft werden. Wenn möglich, soll auch angedeutet werden, wie die Ergebnisse der einzelnen Gespräche füreinander und für die ökumenische Bewegung im allgemeinen fruchtbar gemacht werden können. Die Studie ist bereits im Gange, und der Bericht soll noch vor Ende dieses Jahres vorliegen. Es läßt sich aber jetzt schon deutlich erkennen, daß eine beträchtliche Verschiebung im Verhältnis der Konfessionen zueinander eingetreten ist. Mehrere dieser Gespräche haben unerwartete Übereinstimmung zutage gefördert, und wenn sie auch nicht in jedem Falle so spektakulär und umstürzend ist wie im Falle der nordamerikanischen lutherisch/römisch-katholischen Gespräche, stellt sich doch die Frage, welche Folgerungen aus dem gewonnenen Konsensus zu ziehen sind. Die theologischen Einsichten stellen die Selbständigkeit der Konfessionen immer mehr in Frage. Das deutlichste Beispiel sind die lutherisch-reformierten Gespräche auf europäischer Ebene. Sie haben im vergangenen Jahr zu dem Vorschlag an die Kirchen geführt, eine Konkordie auszuarbeiten und aufgrund eines solchen Textes die volle Gemeinschaft der beiden Konfessionen zu erklären. Aber auch andere Gespräche tragen die Möglichkeit gewisser Folgerungen und Entscheidungen in sich. Dies ist ein neues Element. Die Gespräche über die Einheit konnten bisher mit einem gewissen Gleichmut geführt werden. Denn was immer die Ergebnisse sein mochten, die Weiterexistenz der Konfessionen als solcher schien dadurch nicht in Frage gestellt zu werden. Das ist nicht mehr so. Die Verschiebung ist so groß, daß – wenigstens in einzelnen Fällen – die Identität einzelner Konfessionen berührt wird. Werden aber hier die Folgerungen gezogen werden? Oder wird sich die Identität der einzelnen Partner im Gespräch als zu widerstandsfähig erweisen? Ja, werden sie vielleicht ihre Identität gerade dadurch neu aufbauen und zur Geltung bringen, daß sie sich durch den ökumenischen Dialog mit möglichst vielen Partnern eine neue Daseinsberechtigung geben?

b) Was läßt sich aber nun im Blick auf kirchliche Unionen und Unionsverhandlungen sagen? Einige bescheidene, aber bedeutsame Fortschritte sind in den letzten Jahren erzielt worden. Unionen sind in Madagaskar, Belgien, und im Laufe des letzten Jahres im Kongo, in Pakistan und Nordindien zustande gekommen. Die anglikanisch-methodistischen Verhandlungen in England und der Plan in Ceylon haben zunächst die notwendige Mehrheit nicht erreicht. Es ist aber bezeichnend, daß diese Rückschläge in beiden Fällen nicht zum Abbruch der Bemühungen geführt haben. Eine zweite Abstimmung in der methodistischen Kirche in Ceylon hat die notwendige Mehrheit erreicht, und es bestehen gute Gründe zur Annahme, daß die letzten Hürden in absehbarer Zukunft genommen werden können. Es ist hier nicht möglich, alle Verhandlungen aufzuzählen, die in verschiedenen Ländern im Gange sind. Manche treten am Ort und wiederholen, was andere bereits getan haben; manche sind vorwärtsgekommen, und es ist zu erwarten, daß sie in nicht allzu ferner Zukunft in das Stadium der Entscheidungen eintreten werden.

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat im vergangenen April eine Konsultation organisiert, zu der Vertreter aller unierten Kirchen und Unionsausschüsse eingeladen waren. Dieses Treffen gab Gelegenheit, den gegenwärtigen Stand der Verhandlungen zu diskutieren und eine Reihe von besonderen Problemen zu prüfen, die sich hier oder dort stellen. Ich kann hier nicht auf Einzelheiten eingehen. Die Thematik reichte von theologischen und ekklesiologischen Fragen (wie z. B. die Bedeutung des Bekenntnisses in der Kirche, das Verständnis der Taufe) zu praktischen Fragen (wie z. B. die psychologische Vorbereitung auf die Union, die rechtlichen Probleme, die sich im Zusammenhang mit der Union ergeben können). Ich möchte aber ein Thema herausgreifen, das mir besonders wichtig erscheint. Die Konsultation stellte sich die Frage: Was haben unierte Kirchen eigentlich miteinander gemeinsam? Die Dringlichkeit dieser Frage ist offensichtlich. Die Zahl der unierten Kirchen wächst, und wenn nur die Hälfte der gegenwärtigen Verhandlungen zu erfolgreichem Abschluß gebracht werden kann, werden sie eine beträchtliche Gruppe von Kirchen darstellen. Gehören sie aber in Wirklichkeit zu ein und derselben Gruppe? Sie sind nicht alle aus derselben Verbindung von Konfessionen hervorgegangen. Sie haben sich nicht alle von derselben Konzeption der Union bestimmen lassen. Manche haben eine episkopale Ordnung, manche sind anders aufgebaut. Die Unterschiede sind so groß, daß sich eine negative Antwort fast unausweichlich aufzudrängen scheint. Die Konsultation hat die Frage dennoch bejaht. Unierte Kirchen *haben* manches gemeinsam. Die Gemeinsamkeit ist allerdings nicht leicht zu erfassen. Sie liegt weniger in äußerlich greifbaren Kriterien und Kennzeichen als in der Tatsache, daß sie alle durch den Vorgang der Union hindurchgegangen sind. Dieser Vorgang übt prägende Wirkung aus. Die Bekenntnisse, durch die sie ihren Glauben bezeugen,

stehen einander überraschend nahe. Sie sind in der Lage, die Eucharistie miteinander zu feiern. Der Vorgang der Union sorgt aber vor allem dafür, daß sie von ähnlichen Intentionen getragen sind und sich mit verwandten Problemen zu beschäftigen haben. Sie haben eine gemeinsame Tagesordnung. Die Konsultation hat diese Gemeinsamkeit mit Nachdruck betont, und es schien ihr wesentlich, daß sich die unierten Kirchen dieser gemeinsamen Identität stärker bewußt werden. Nicht daß sie nun mit einem Mal eine neue konfessionelle Familie gründen müßten. Es gehört ja gerade mit zu ihrer Identität, daß sie sich nicht als eine fest umgrenzte Einheit verstehen, sondern für neue Unionen offen sind. Wenn ihnen aber diese Offenheit wirklich eigen sein soll, darf die Union nicht zu Kirchen führen, die *nicht mehr* zu einer bestimmten Tradition gehören, sondern zu Kirchen, die ihre neue gemeinsame Identität zu bejahen und gemeinsam zu leben vermögen.

Was ergibt sich aus diesen Hinweisen? Sowohl die bilateralen konfessionellen Gespräche als auch die Entwicklung der Unionsverhandlungen führen zu derselben Folgerung. Die Bewegung zur Einheit der Kirche nähert sich der Zeit, in der Entscheidungen gefällt werden müssen, ja sie befindet sich vielleicht schon mitten in dieser Zeit. Die Gespräche und Verhandlungen rufen immer unüberhörbarer nach konkreten Schritten. Werden sie nicht getan, kann die Rückwirkung auf die Bewegung selbst nicht ausbleiben. Sie kann dann leicht zerfallen oder sich nur noch im Leerlauf weiterbewegen, also tatsächlich zu jenem Unterfangen werden, das von der Zeit überholt und gegenstandslos geworden ist. Die Konsultation über Unionsverhandlungen, von der eben die Rede war, sprach von einem *kairos* der Union. Es gehört zum Wesen des *kairos*, daß er sich einmal einstellt und nicht von unbegrenzter Dauer ist. Geht man an ihm vorüber, läßt er sich nur selten zurückrufen. Ein *kairos* läßt sich nicht beliebig konstruieren. Die Entscheidungen müssen darum dann fallen, wenn sie reif geworden sind, und es wird immer deutlicher, daß dieser Augenblick der Entscheidungen jetzt gekommen ist.

Dies wird auch noch von einer anderen Seite bestätigt: von der Erfahrung mancher Kirchen auf der lokalen Ebene. Christen werden heute immer selbstverständlicher über die Grenzen ihrer Konfessionen hinweg zusammengeführt, und es erweist sich immer häufiger, daß diese Gemeinschaft zwischen — und oft auch über und unter — Konfessionen sinnvoller und echter ist als die getrennte Existenz in konfessionell bestimmten Gemeinden. Die Zahl der Aufgaben, die nur gemeinsam erfüllt werden können, wächst, und die Gemeinschaft mit Christen anderer Konfessionen ist oft auch darum so anziehend, weil sie es möglich macht, Aufgaben in Angriff zu nehmen, die bestehende konfessionell bestimmte Gemeinden mit ihren historischen und institutionellen Fixierungen nicht in Angriff nehmen können. Die Gemeinschaft zwischen den Konfessionen ist, jedenfalls vorläufig noch, mobiler. Sie entbehrt aber zugleich der profilierten Gestalt, der geistlichen und

theologischen Tiefe, die ihr eigen sein müssen, wenn sie auf die Dauer lebensfähig sein soll. Dieses Profil ist nach wie vor mit den Konfessionen verbunden. Die spontane ökumenische Gemeinschaft bleibt darum in dieser Hinsicht, selbst in ihrer Reaktion gegen die Realität der getrennten Konfessionen, von den Konfessionen abhängig, denen sie doch zugleich Leben entzieht. Dieser widersprüchliche Zustand kann aber nicht unbestimmt weiterdauern, und es ist wichtig, daß die konfessionell bestimmten Kirchen selbst auf seine Überwindung hinwirken. Sie selbst müssen sich dazu entschließen, den Grund zu legen, auf dem die neue Gemeinschaft wachsen und gedeihen kann. Sie selbst müssen durch konkrete Schritte dazu beitragen, daß das Profil der einen Kirche sichtbar wird, jenes Profil, das sie in der ökumenischen Bewegung immer wieder zu beschreiben versucht haben: das eine Volk, das im selben Glauben an Christus vereint ist und gemeinsam das Evangelium bezeugt, durch die Taufe zu einem Leib zusammengefügt, durch die Eucharistie immer wieder als dieser Leib erneuert, eine universale und darum doch nicht weniger in bestimmten Orten und Situationen verwurzelte Gemeinschaft, ein Ferment der Gemeinschaft in den Gegensätzen der menschlichen Gesellschaft. Nur wenn diese umfassende Vision Wirklichkeit wird, kann die sich immer unwiderstehlicher aufdrängende Gemeinschaft auf der lokalen Ebene wirklich dauern. Wird sie nicht von diesem Rahmen umschlossen, kann sie leicht zerbröckeln.

Dieser Fortschritt der Bewegung zur Einheit kann aber nur verwirklicht werden, wenn alle einzelnen Bemühungen auf ein gemeinsames Ziel ausgerichtet und von ihm zusammengehalten werden. Es bedarf einer gewissen „Strategie" der Einheit. Die Bemühungen der verschiedenen Kirchen um die Einheit vollziehen sich heute noch verhältnismäßig unabhängig voneinander. Die Bewegung zur Einheit ist offenkundig nach wie vor von der Überzeugung getragen, daß jede einzelne Anstrengung, jeder Akt der Versöhnung, sich als ein Baustein für die Einheit der gesamten Kirche erweisen werde, daß sich also aus den vielen einzelnen Schritten mit einem Mal „irgendwie" jenes Ganze ergeben werde, auf das die ökumenische Bewegung hinarbeitet. Ist aber diese Annahme wirklich gerechtfertigt? Können die einzelnen Bemühungen nicht das Profil der Konfessionen verflachen, ohne zugleich die Einheit der Kirche in ihren ersten Umrissen in Erscheinung treten zu lassen? Können sie nicht Krisen schaffen, ohne zugleich auch darüber hinauszuführen? Können also nicht die einzelnen Schritte den Weg zur Einheit komplizieren? Die Bewegung kann nur zu ihrer Erfüllung kommen, wenn sie auf ein gemeinsam erkanntes, formuliertes und akzeptiertes Ziel ausgerichtet ist und die einzelnen Bemühungen und Schritte auf dieses Ziel hin konvergieren. Die Vollversammlung von Uppsala hat in diesem Zusammenhang von einem „wahrhaft universalen Konzil" gesprochen. Die Kirchen sollen gemeinsam darauf hinarbeiten, und das heißt zugleich: unter sich die Bedingungen dafür schaffen, daß ein universales Konzil – *concilium* nicht *consilium*, *synodos* nicht *symboulion*

– die Einheit erklären und sich den großen Fragen der Zeit stellen könnte. Ich habe auf der letzten Sitzung des Zentralausschusses näher auf diesen Gedanken einzugehen versucht. Er ist auch von anderer Seite aufgegriffen worden. Er ist zuerst von der Lambeth-Konferenz und seither von der Vollversammlung des Reformierten Weltbundes und dem Altkatholischen Kongreß in Bonn aufgenommen und diskutiert worden. Eine lutherisch-reformierte Studienkommission soll ihm weiter nachgehen. Ich will mich nicht der Hartnäckigkeit schuldig machen und möchte darum nicht auf denselben Gedanken zurückkommen. Es scheint mir aber nach wie vor entscheidend wichtig, daß der Weg und das Ziel der ökumenischen Bewegung konkretisiert werden und daß die Frage danach weder im Ökumenischen Rat noch in den Kirchen zur Ruhe kommt.

Der Ökumenische Rat kann im Blick auf dieses Ziel nur eine vorbereitende und dienende Rolle spielen. Er kann im besten Fall ein Wegbereiter sein; ein Werkzeug, das den Kirchen ihre Aufgabe erleichtert; der vorläufige Rahmen, durch den ihre Anstrengungen zusammengehalten werden. Er kann aber vor allem dazu beitragen, daß die Bemühung um die Einheit auf die heutige Situation bezogen bleibt, daß die Bedingungen für die Einheit geschaffen werden und ihr wirklich jene Qualität eigen ist, die sie nach Christi willen auszeichnen muß. Er *muß* darum gerade auch um der Einheit willen auf der Seite von Freiheit und Gleichberechtigung stehen und eindeutig auch auf das Risiko von Konflikten hin gegen soziale Ungerechtigkeit, Oppression, nationalistische Verengungen und andere Parochialismen Stellung nehmen. Er würde die Sache der Einheit gerade verraten, wenn er dieses Zeugnis nicht ablegte.

Der Ökumenische Rat nimmt aber natürlich an der inneren Spannung teil, die die ökumenische Bewegung im allgemeinen kennzeichnet. Er wird in der Auseinandersetzung mit den Problemen der gegenwärtigen Zeit immer häufiger zu Aufgaben und Entscheidungen gedrängt, die die Einheit der Kirche bereits voraussetzen, eine Gemeinschaft, deren Glieder sich einander voll verpflichtet wissen, jedenfalls aber so durch feste Bande zusammengehalten wird, daß sie Konflikte auszutragen vermag. Ja, die Frage muß gestellt werden: ist eine wirkliche Auseinandersetzung mit den Problemen der Zeit im Namen Christi möglich, ohne diese Gemeinschaft fast unwillkürlich vorauszusetzen? Das Dilemma ist offenkundig. Die Einheit ist noch nicht da, und sie kann auf die Dauer nicht vorausgesetzt werden, es sei denn, daß die Kirchen die Gemeinschaft, die sie im Ökumenischen Rat geschaffen haben, vertiefen und in immer vollerem Umfang zum Ausdruck bringen. So ist auch der Ökumenische Rat um seiner Integrität und Glaubwürdigkeit willen auf das Wachstum der Einheit angewiesen. Eine Verfestigung der gegenwärtigen Verhältnisse würde ihn lähmen. Muß darum nicht alles daran gesetzt werden, die Spannung zu durchbrechen? Und tragen die Fortschritte auf dem Weg zur Einheit nicht die Verheißung in sich, daß dies möglich ist?

Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen

DRITTER OFFIZIELLER BERICHT

Während der vergangenen fünf Jahre haben sich die Beziehungen zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der Römisch-katholischen Kirche weiter entfaltet. Seit dem Beginn ihrer Arbeit im Jahr 1965 hat die Gemeinsame Arbeitsgruppe versucht, die Zusammenarbeit zu fördern und Bereiche und Methoden aufzuzeigen, die den verantwortlichen Stellen auf beiden Seiten empfohlen werden konnten. Sie hat bisher zwei Berichte vorgelegt, im Februar 1966 und im August 1967, mit einer Übersicht über die zahlreichen Gebiete, in denen gemeinsame Studienarbeiten und Aktionen durchgeführt wurden. Die eindrucksvolle Reichweite gemeinsamer Anliegen läßt deutlich erkennen, daß zwischen den Kirchen bereits Gemeinschaft besteht. Seit der Veröffentlichung des Zweiten Berichtes haben sich die gemeinsamen Studien- und Aktionsprogramme spürbar ausgeweitet. Eine Übersicht über gegenwärtig laufende gemeinsame Vorhaben ist diesem Bericht beigefügt (Appendix I).

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe ist davon überzeugt, daß die Arbeit der vergangenen fünf Jahre sinnvoll gewesen ist. Sehr vieles bleibt jedoch noch zu tun. Die Bitte des Herrn ist eindeutig, „daß sie alle eins seien, damit die Welt glaube, du habest mich gesandt" (Joh. 17, 21). Angesichts dieser Bitte sind wir uns schmerzlich bewußt, wie wenig es uns gelingt, der Welt das Zeichen der Gemeinschaft zu geben, welches ihren Glauben an die Liebe des Vaters wecken könnte, der seinen Sohn sendet, um uns zu erretten.

Eine Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Situation macht es notwendig, über die Grundlagen der zukünftigen Zusammenarbeit zwischen Christen, besonders zwischen der Römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen, nachzudenken. Während einerseits das Ärgernis der Uneinigkeit krasser und die Aufgabe der Überwindung unserer konfessionellen Unterschiede dringlicher wird, tritt andererseits klar an den Tag, daß wir vor das Problem gestellt sind, wie wir heute das Evangelium so auslegen können, daß wir darin dem Auftrag Gottes besser gerecht werden, ihn in einer Weise zu bezeugen, die von der Welt wirklich gehört werden kann.

Als Versuch, diesem doppelten Aspekt des ökumenischen Problems zu entsprechen, legt die Gemeinsame Arbeitsgruppe den sie tragenden Körperschaften zwei Studien vor, die auf ihre Anregung hin durchgeführt worden sind. In der ersten dieser Studien geht es um eine Beschreibung der Bedingungen, unter denen ein gemeinsames Zeugnis so umfassend wie möglich abgelegt werden kann in Anbetracht der konkreten Situation, in welcher die Kirchen sich noch immer ihrer Spaltung gegenübersehen (vgl. Anhang II, *Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus)*. Dieses gemeinsame Zeugnis ist durch gewisse Grundfaktoren behindert,

denn es besteht ja keine volle Übereinstimmung hinsichtlich seines Inhaltes. Deshalb wird eine zweite Studie vorgelegt, die einen Zugang zur tieferen Erfassung der uns noch immer trennenden konfessionellen Unterschiede zu eröffnen sucht (vgl. Anhang III, *Katholizität und Apostolizität)*. Die Begriffe Katholizität und Apostolizität bezeichnen eine kritische Stelle des ökumenischen Dialogs. Die von der Gemeinsamen Theologischen Kommission geleistete Arbeit hat es ermöglicht, neue Bereiche der Übereinstimmung zu entdecken, die weiter reichen, als man zu Beginn der Arbeit vermutet hatte.

Diese beiden Studien sind aufeinander bezogen. Sie werden vorgelegt in der Hoffnung, daß sie der Studienarbeit und dem Handeln auf verschiedenen Ebenen neue Impulse verleihen, so daß Christen der ökumenischen Aufgabe in der heutigen Welt umfassender gerecht werden können.

Wo immer Christen sich dafür einsetzen, daß die dem Willen Christi entsprechende Einheit zustande kommt, dort versuchen sie ungeachtet ihrer noch bestehenden Trennung eine Gemeinschaft zu schaffen, die es ermöglicht, das von ihnen geforderte gemeinsame Zeugnis wenigstens ansatzweise auszurichten. Dieses Verlangen hat zur Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen geführt und hat seine Tätigkeit von Anfang an bestimmt. Die zunehmende Zusammenarbeit, die sich zwischen der Römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen in den vergangenen fünf Jahren ergeben hat, hat der wachsenden Bedeutung dieser Suche besonderen Nachdruck verliehen. Dies führte dazu, daß die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala (1968) und Papst Paul VI. anläßlich seines Besuches im Ökumenischen Zentrum in Genf (1969) dem Wunsch Ausdruck gaben, eine Untersuchung der Vor- und Nachteile verschiedener Formen von Zusammenarbeit oder einer engeren und dauerhafteren Verbindung der Römisch-katholischen Kirche mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen durchzuführen. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe hat eine Untersuchung dieses Fragenkomplexes in Auftrag gegeben und hofft, daß diese innerhalb der nächsten Monate abgeschlossen werden kann.

Im Rückblick auf die ersten fünf Jahre ihres Mandats stellt die Gemeinsame Arbeitsgruppe fest, daß trotz der vielleicht schon erreichten Ergebnisse erst ein Anfang gemacht ist bei der Lösung der dringenden Aufgabe, die uns heute gestellt ist. Weitere Fortschritte lassen sich nur erreichen, wenn sich die Kirchen auf allen Ebenen dieser Aufgabe nachdrücklicher verschreiben. Die jeweiligen Entwicklungen in konkreten Situationen können von ausschlaggebender Bedeutung sein für die Art, wie wir dem Herrn antworten, der alle, die seinen Namen tragen, zur Einheit ruft. Sie können sich darin auswirken, wie wir dem Auftrag entsprechen, einmütig ein klareres Zeugnis vor der Welt abzulegen und der Menschheit besser zu dienen im aufmerksamen Hören darauf, was der Geist heute von den Kirchen fordert.

ANHANG I

Tätigkeitsbericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen

Die Zusammenarbeit zwischen der Römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen hat in den letzten Jahren eine rasche Erweiterung erfahren. Galten gemeinsame Studien und Projekte anfangs noch als Ausnahmen, die nur zögernd in Angriff genommen wurden, so wurde die gemeinsame Planung mehr und mehr zur Regel. Vor allem nach der Annahme des ersten offiziellen Berichts (1966) ist die Zusammenarbeit auf zahlreiche neue Bereiche ausgedehnt worden. Gegenwärtig ist die Zusammenarbeit derart vielfältig und vielgestaltig, daß es schwerfällt, einen vollständigen Überblick zu geben.

Die von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe angeregte Kooperation stellt nur einen kleinen Teil der ökumenischen Zusammenarbeit dar; sie muß in diesem weiteren Rahmen gesehen werden. Der vorliegende Bericht beschränkt sich auf die eigentliche Tätigkeit der Gemeinsamen Arbeitsgruppe und die seit Vorlage des zweiten offiziellen Berichts (1967) gemachten Fortschritte.

I. *Glaube und Gottesdienst der Kirchen*

a) *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*

In zunehmendem Maße haben auf regionaler wie internationaler Ebene römisch-katholische Theologen als Beobachter-Berater an den Studien der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung teilgenommen. Seit dem Zweiten Bericht von 1967 ist ein wichtiger Schritt getan worden: Mit Zustimmung der Römisch-katholischen Kirche hat die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen neun römisch-katholische Theologen eingeladen, als Mitglieder in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung mitzuarbeiten.

Von den laufenden Arbeiten im Bereich von Glauben und Kirchenverfassung seien hier zwei Beispiele angeführt:

1. *Studie über die Autorität der Bibel*
   Auf die Bedeutung dieser Studie hatte bereits der Bericht von 1967 hingewiesen. Das von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erstellte Vorbereitungsdokument liegt jetzt mehreren regionalen Gruppen — die meisten mit römisch-katholischen Mitgliedern — zum Studium vor. Fakultäten und andere Studienstätten der Römisch-katholischen Kirche haben das Thema mit besonderem Interesse aufgegriffen. Mindestens drei Studienkreise bestehen überwiegend aus römisch-katholischen Mitgliedern (Spanien, Frankreich, Deutschland).
2. *Studien über Gottesdienst*
   Der Ökumenische Rat der Kirchen wurde eingeladen, Beobachter zu den Arbeiten des Rates zur Durchführung der vom Zweiten Vatikanischen Konzil beschlossenen Konstitution über die Liturgie zu entsenden. Im Frühjahr 1968 wurden offizielle Kontakte zwischen diesem Rat und der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung aufgenommen. Es zeigte sich in der Dikussion, daß auf diesem Gebiet zahlreiche Fragen gemeinsam erörtert werden können.

Auf ihrer 6. und 7. Tagung im Dezember 1967 und Mai 1968 beschäftigte sich die Gemeinsame Arbeitsgruppe eingehend mit der Interkommunion und prüfte die verschiedenen theologischen und liturgischen Aspekte dieser schwierigen Frage. Im Dezember 1968 beschloß die Gemeinsame Arbeitsgruppe, dieses Thema zwar nicht von ihrer Tagesordnung abzusetzen, doch ihre Arbeiten darüber einzustellen, da die durch die katholischen Theologen erweiterte Kommission für Glauben und Kirchenverfassung eine Studie über dieses Thema plante (ein vorläufiges Studiendokument mit dem Titel „Interkommunion oder Gemeinschaft?" liegt vor, vgl. *Ökumenische Rundschau* 1969, 4).

b) *Gemeinsame Theologische Kommission „Katholizität und Apostolizität"*

Die Kommission, über deren Zusammensetzung und erste Tagung der Zweite Bericht Auskunft gibt, hat ihre Arbeit auf zwei weiteren Tagungen fortgesetzt. Das Ergebnis der Diskussion wurde in einem jetzt auf Französisch und Englisch vorliegenden Bericht zusammengefaßt. In diesem Dokument hat sich die Kommission um eine Definition der Begriffe „Katholizität" und „Apostolizität" bemüht, um festzustellen, in welchen Bereichen ein Konsensus als Ausgangsbasis für spätere ekklesiologische Studien in der ökumenischen Bewegung erzielt werden könnte. Andererseits suchte das Dokument die theologischen Fragen zu klären, die angesichts der raschen Entwicklung der ökumenischen Bewegung und der Theologie und angesichts ihrer Folgen für das Leben der Kirchen vorrangig zu behandeln sind.

Mit nur vierzehn Mitgliedern konnte die Kommission nicht den Anspruch erheben, die verschiedenen konfessionellen Traditionen und theologischen Richtungen repräsentativ zu vertreten. Darum holte sie die Meinung eines bedeutend größeren Kreises von Theologen ein, bevor die endgültige Fassung des Berichtes ausgearbeitet wurde.

Auf ihrer Tagung im Mai 1970 beschloß die Gemeinsame Arbeitsgruppe die Annahme des Berichts und empfahl, ihn zu veröffentlichen[1]. Auf diese Weise, so hoffte man, würden Akademien, ökumenische Gruppen und Institute, das Sekretariat der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und die nationalen Christenräte, die ökumenischen und theologischen Kommissionen der Bischofskonferenzen und ähnliche Organe davon Kenntnis erhalten.

Im August 1970 wurde auf einer eigens einberufenen Konsultation ein Katalog der Fragen zusammengestellt, die sich im Verlauf der Arbeit ergeben hatten und denen in der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung künftig Priorität eingeräumt werden sollte. Auf der Konsultation 1970 wurden Empfehlungen ausgearbeitet, die der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auf ihrer Tagung im August 1971 in Löwen vorgelegt werden sollen.

c) *Gebetswoche für die Einheit der Christen*

Wie 1966 eine Konsultation in ihren Schlußfolgerungen empfohlen hatte, die im Zweiten Bericht aufgenommen sind, ist aus Vertretern der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und der auf diesem Gebiet arbeitenden römisch-katholischen Studienzentren eine Arbeitsgruppe gebildet worden. Die Gruppe ist seitdem regelmäßig zusammengetreten und hat die gemeinsame Vorbereitung

[1] Vgl. Anhang III. Der volle Wortlaut ist 1970 in *Irénikon*, S. 163–200, und 1970 in *One in Christ*, S. 452–483, veröffentlicht worden.

der Gebetswoche für die Einheit der Christen ermöglicht. Sehr viel öfter als bisher wird seitdem während der Gebetswoche zusammengearbeitet und gemeinsam gebetet.

d) *Osterdatum*

In ihrem Zweiten Bericht stellte die Gemeinsame Arbeitsgruppe fest, daß man keineswegs leicht oder in kurzer Zeit eine verbindliche Einigung aller Kirchen über das Osterdatum erzielen würde.

Um diesem Ziel näherzukommen, veranstaltete die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vom 16. bis 20. März 1970 im Orthodoxen Zentrum in Chambésy (Genf) eine Konsultation, der im Auftrag des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen drei römische Katholiken als Teilnehmer-Beobachter beiwohnten.

Die Konsultation schlug zwei Wege zu einer Einigung vor:

1. Ostern könnte (nach dem Gregorianischen Kalender, bei dem die Frühlings-Tag- und Nachtgleiche auf den 21. März fällt und der sich zur Bestimmung des Vollmonds exakter astronomischer Verfahren bedient) auf den dem ersten „Vollmond" nach der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche folgenden Sonntag gelegt werden. Damit würde die Regelung eingehalten, die gemeinhin dem Konzil von Nicäa zugeschrieben wird.
2. Es könnte ein bestimmter Sonntag im April gewählt werden. Auch damit würde man im großen und ganzen dem Konzil von Nicäa folgen, dem es ursprünglich um die Einigung auf ein gemeinsames Datum ging, auch wenn nicht sämtliche Einzelheiten der nach allgemeiner Auffassung auf das Konzil zurückgehenden Regelung beachtet würden.

Die Konsultation hat sich für den zweiten Weg ausgesprochen und den Sonntag nach dem zweiten Samstag im April vorgeschlagen. Gegen ein anderes Datum hätte sie jedoch nichts einzuwenden, sofern es von allen anderen Christen, insbesondere der gesamten orthodoxen Kirche, übernommen werden könnte[2].

II. *Mission und Einheit*

a) *Gemeinsame Probleme*

Gemäß den Empfehlungen des Zweiten Berichts fand im April 1968 ein Meinungsaustausch zwischen Mitgliedern des Ökumenischen Rates der Kirchen, Vertretern des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, der Kongregation für die Evangelisierung der Völker und anderer Missionsorganisationen statt.

Im Jahre 1969 besuchten dann sechs Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen in Rom verschiedene Sekretariate, insbesondere die direkt für Missionsaufgaben zuständigen Stellen.

Weiter wurden drei römische Katholiken von der Kongregation für die Evangelisierung der Völker, dem Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen und SEDOS (einem Konsortium der Ordensoberen bestimmter Missionsorden) als Berater bei der Abteilung des Ökumenischen Rates für Weltmission und Evangelisation ernannt. Die römischen Katholiken waren auch an der Ausschußarbeit des Referats für Fragen der Verkündigung beteiligt.

---

[2] Der Text ist im vollen Wortlaut in der Januarnummer 1971 von *The Ecumenical Review* veröffentlicht worden.

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe setzte sich eingehend mit der Frage des Proselytismus auseinander und beschloß in ihrem zweiten offiziellen Bericht, daß eine gemeinsame Studienarbeit über den Proselytismus durchgeführt werden sollte. Der Ökumenische Rat der Kirchen und das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen legten den Bericht Sachverständigen zur Begutachtung vor. Im Mai 1968 prüften römisch-katholische Sachverständige die Frage vom Standpunkt ihrer Kirche aus. Danach fand in Arnoldshain eine Gemeinschaftskonsultation über Proselytismus statt, auf der das Dokument neu formuliert wurde — eine Arbeit, die erst auf der Konsultation von Sagorsk im September 1969 abgeschlossen wurde. Auf die während der Tagung vorgebrachten Stellungnahmen hin wurden weitere Änderungen vorgenommen.

Im Verlauf dieser Arbeit wurde der methodische Ansatz geändert. Anfangs lag der Akzent auf den Verzerrungen der Verkündigung im Gegensatz zum eigentlichen christlichen Zeugnis. Im Verlauf der Studie erkannte man immer deutlicher, daß es im Grunde nicht allein darum geht, schlechte Evangelisationsmethoden aufzugeben, sondern darum, ein gemeinsames Zeugnis zu finden, soweit das in unseren immer noch geteilten Kirchen möglich ist.

Der endgültige Wortlaut des Dokuments wurde der Gemeinsamen Arbeitsgruppe auf ihrer Tagung im Mai 1970 vorgelegt und wenn nicht als gemeinsame Erklärung, so doch als Studiendokument für die Kirchen in ihrem lokalen Kontext aufgenommen. In diesem Sinne empfahl die Gemeinsame Arbeitsgruppe seine Veröffentlichung[3].

b) *Dialog mit Andersgläubigen und Nichtglaubenden*

Seit 1967 ist es namentlich durch den Austausch von Beobachtern zu häufigeren und regelmäßigeren Kontakten mit dem Sekretariat für die Nichtglaubenden gekommen.

Auf die Initiative des Ökumenischen Rates der Kirchen hin fand im März 1970 eine Konsultation für buddhistische, christliche, hinduistische und moslemische Dialogsachverständige statt. Unter den 28 christlichen Teilnehmern waren 6 römische Katholiken. Auch an der im Mai 1970 vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Zürich veranstalteten Konsultation über die theologische Bedeutung des Dialogs nahmen 3 römische Katholiken teil.

c) *Christliche Gesundheitskommission*

In ihrem Zweiten Bericht sprach die Gemeinsame Arbeitsgruppe 1967 den Wunsch aus, daß in der Gesundheitsfürsorge engere Kontakte zwischen den verschiedenen kirchlichen Organisationen angebahnt würden. Denn die bereits in zahlreichen Ländern gepflegte Kooperation verlangt auch auf internationaler Ebene dringend nach einer planvollen Gestaltung.

Von Anfang an hat die Christliche Gesundheitskommission eng mit einer Reihe katholischer Krankenhäuser, Einrichtungen des Gesundheitswesens und religiöser Orden zusammengearbeitet.

An der ersten Jahrestagung der Christlichen Gesundheitskommission 1968 nahmen 3 römisch-katholische Beobachter teil. Im Juni 1969 ernannte das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen auf Einladung der Christlichen

[3] Vgl. Anhang II. Der Text ist in der *Documentation catholique* vom 6. Dezember 1970 und der Januarnummer 1971 von *The Ecumenical Review* abgedruckt.

Gesundheitskommission 7 römisch-katholische Mitglieder, die von der Kommission als Berater *ad personam* beigezogen wurden. Diese 7 Mitglieder wurden aufgrund ihrer fachlichen Qualifikation, nicht ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Organisation ernannt. Sie nahmen auch an der zweiten Jahrestagung der Kommission teil. In einer auf dieser Tagung gefaßten Entschließung empfahl die Kommission die Einrichtung eines gemeinsamen Ausschusses, der die Möglichkeit einer weiteren römisch-katholischen Mitarbeit in der Christlichen Gesundheitskommission sondieren sollte. Die Entschließung wurde den beiden Trägerorganen der Kommission im Ökumenischen Rat, der Abteilung für Weltmission und Evangelisation und der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst sowie dem Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen zugeleitet. Die Entschließung wurde angenommen und ein gemeinsamer Ausschuß gebildet, der am 23. März 1970 in Rom, am 9. Juni in Genf und am 31. Juli 1970 erneut in Rom zusammentrat. Er prüfte verschiedene Modelle der Zusammenarbeit zwischen der Christlichen Gesundheitskommission und der Römisch-katholischen Kirche und legte den zuständigen Stellen einen Bericht vor, der gegenwärtig geprüft wird.

d) *World Christian Handbook*

Wenn die Kirchen zusammenarbeiten sollen, ist eine gemeinsame statistische Quelle ein wichtiges Arbeitsinstrument. Gegenwärtig ist ein internationales christliches Jahrbuch in Vorbereitung, das 1972 erscheinen und Informationen über sämtliche Kirchen in der ganzen Welt enthalten wird. Auch konservative Evangelikale sind an diesem Projekt beteiligt.

III. *Laienfragen*

Seit Erscheinen des Zweiten Berichts der Gemeinsamen Arbeitsgruppe hat 1967 in Rom der III. Weltlaienkongreß stattgefunden. Im Rahmen der Vorbereitungsarbeiten wurden mehrere Gemeinschaftskonsultationen durchgeführt und wurde weitgehend zusammengearbeitet, um den Kongreß so ökumenisch wie möglich zu gestalten. Die christlichen Kirchen und Konfessionen sowie der Ökumenische Rat der Kirchen wurden eingeladen, Berater zu entsenden. Es nahmen genügend Berater teil, um einen gewissen Einfluß auf die Beratung ausüben zu können. Der Ökumenische Rat der Kirchen wurde zur Vorbereitung des Programms hinzugezogen. Eine der Schlußansprachen wurde von einem Berater gehalten, und es wurde vorgeschlagen, die Kongresse künftig gemeinsam durchzuführen.

a) *Beziehungen zwischen der Abteilung des Ökumenischen Rates für Ökumenische Aktivität und dem Rat für Laienfragen*

Als der Rat für Laienfragen 1967 in Rom gegründet wurde, schlug die Gemeinsame Arbeitsgruppe als Partner die Abteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen für Ökumenische Aktivität vor. Die Zusammenarbeit wurde von der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen und auf seiner ersten Tagung vom Rat für Laienfragen gebilligt. In der Folge fanden mehrere Gemeinschaftskonsultationen statt, und der Rat für Laienfragen war auf Tagungen des Ausschusses der Abteilung für Ökumenische Aktivität durch Beobachter-Berater vertreten.

Besondere Fortschritte macht die Kooperation in der Studienarbeit. Der Rat

für Laienfragen war an der für Uppsala erstellten Studie „Auf der Suche nach neuen Lebensstilen" und der Nacharbeit zu diesem Dokument beteiligt, die gegenwärtig im Programm der Abteilung für Ökumenische Aktivität „Teilnahme am Wandel" weitergeführt wird. Ebenso wird die Abteilung für Ökumenische Aktivität an dem vom Rat für Laienfragen geplanten Symposium über das Thema „Innerkirchlicher Dialog" teilnehmen. Andere gemeinsame Studienbereiche müssen noch sondiert werden.

Auf ihrer Tagung im Mai 1970 hat die Gemeinsame Arbeitsgruppe die Abteilung für Ökumenische Aktivität und den Rat für Laienfragen aufgefordert, gemeinsam Möglichkeiten zu einer ökumenischen Zusammenarbeit der Laien sowie Fragen und Probleme der Jugend zu prüfen. Die so gewonnenen Informationen sind ein wichtiger Beitrag zu der gegenwärtig laufenden Studie über Formen der Zusammenarbeit zwischen der Römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen.

Die Abteilung für Ökumenische Aktivität war durch Beobachter-Berater auf den Vorbereitungstagungen für das panafrikanisch-malgassische Laientreffen vertreten, das im August 1971 in Jaundé stattfinden soll.

b) *Ökumenische Frauenarbeit*

Nachdem erst der Rat für Laienfragen gebildet worden war, war auch ein festeres Fundament für die Kooperation in der Frauenarbeit gegeben. 1968 wurde der mehr oder minder inoffizielle Fortsetzungsausschuß, der nach der Tagung in Taizé gebildet worden war, durch den sog. Ökumenischen Verbindungsausschuß für Frauenarbeit abgelöst. Der Ausschuß ist als Experiment gedacht und arbeitet mit einem zunächst bis 1972 erteilten vorläufigen Mandat. Bisher ist er dreimal zusammengetreten. Er hat unter anderem beschlossen, eine Studie über das Bild der Frau in der Werbung durchzuführen.

IV. *Dienst an der Gesellschaft — Dienst an der Menschheit*

a) *SODEPAX*

Wie es die Gemeinsame Arbeitsgruppe in ihrem Zweiten Bericht wünschte, hat sich die Zusammenarbeit zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* rasch entwickelt. Man beschloß, eine Konferenz über Entwicklungsfragen einzuberufen, die vom 21. bis 27. April 1968 in Beirut zusammentrat. Ziel der Konferenz war es, aufgrund einer möglichst umfassenden und objektiven Problemanalyse gemeinsame Überzeugungen und Zielsetzungen zu formulieren. Auch sollte nachdrücklich herausgestellt werden, welche Verantwortung in erster Linie die Christen, aber auch die gesamte Menschheit für die Entwicklung von Mensch, Gesellschaft und Wirtschaft haben. Theologen und Kirchenführer aus entwickelten und Entwicklungsgebieten, Vertreter internationaler Organisationen und eine Reihe bekannter Entwicklungsexperten haben an den Diskussionen teilgenommen. Der Konferenzbericht ist weit verbreitet worden und dürfte wesentlich zur Aufnahme der Kooperation auf der Ebene der Römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen wie auch in verschiedenen Regionen beitragen.

Da die Vorbereitung einer Konferenz dieses Ausmaßes an eine gewisse Struktur gebunden ist, wurde in Genf ein Gemeinsames Sekretariat errichtet und P.

George Dunne SJ zum Sekretär ernannt, um das Konferenzprogramm vorzubereiten. Am Ende der Konferenz zeigte es sich, daß sich das Programm noch erweitern würde und das Sekretariat darum nicht nur seine Arbeit fortsetzen, sondern ausbauen müsse. Daraufhin wurde eine beständigere Struktur ins Auge gefaßt. Der Gedanke wurde von beiden Seiten bejaht, sofern darüber weder die nötige Flexibilität noch die Aufgabe vergessen würde, die diese Struktur motivierte. Die Zusammenarbeit wurde zunächst auf drei Jahre (bis Ende 1971) geplant. Auf diese Weise sollte der experimentelle Charakter gewahrt werden, so daß man die Kooperation nach Ablauf dieser Periode in anderer Richtung oder mit anderer Struktur fortsetzen könnte. Doch auch für diesen begrenzten Zeitraum war eine leistungsfähige Organisation erforderlich. Auf der Tagung eines Vorbereitungsausschusses wurde im Mai 1968 die Schaffung eines Ausschusses für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX) angeregt. Die Vorschläge wurden von den zuständigen römisch-katholischen Stellen und der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala prinzipiell gebilligt. Einzelheiten wurden in den darauffolgenden Monaten geklärt.

Dr. Roy Neehall (Trinidad) wurde zum Beigeordneten Sekretär und drei weitere fachlich qualifizierte Mitarbeiter zu Referenten im Sekretariat ernannt. Das Sekretariat ist den beiden Ko-Präsidenten des Ausschusses gegenüber rechenschaftspflichtig. Die beiden Trägerkörperschaften von SODEPAX haben bestimmte Befugnisse an den aus 60 Sachverständigen und Kirchenvertretern bestehenden Ausschuß delegiert. Der Ausschuß tritt jährlich zusammen. Die laufenden Geschäfte werden von einem Direktorium wahrgenommen, das in kürzeren Abständen zusammentritt.

Der Ausschuß hat größere internationale Konsultationen veranstaltet: so im November 1969 in Cartigny (Schweiz) eine Konsultation über die Theologie der Entwicklung, im März 1970 in Driebergen (Niederlande) über die Kommunikationsmittel im Dienst von Entwicklung und Frieden, im April 1970 in Baden (Österreich) über den Frieden und die Weltgemeinschaft. Sodann fanden etwa ein Dutzend kleinere Studienseminare statt, namentlich über die zweite Entwicklungsdekade und über staatsbürgerliche Erziehung.

Nicht minder wichtig als die internationalen Konsultationen, auf denen die Motive geklärt werden, aus denen heraus sich die Kirchen in der sozialen Aktion engagieren müssen, war die lokale und regionale Tätigkeit von SODEPAX. So wurden beispielsweise in mehreren afrikanischen und asiatischen Ländern SODEPAX-Gruppen gebildet — eine Entwicklung, die auf die ökumenische Konferenz über die Rolle der Kirchen in der Entwicklung Asiens zurückging, die unter der Schirmherrschaft von SODEPAX und der Ostasiatischen Christlichen Konferenz (EACC) im Juli 1970 in Tokio stattfand. Im Rahmen dieses Gemeinschaftsprogramms, das der Gewinnung und Verbreitung von Informationen über Gerechtigkeit, Entwicklung und Frieden und der Förderung des christlichen Verantwortungsbewußtseins auf diesem Gebiet dient, beschäftigt sich SODEPAX insbesondere mit einer ganzen Reihe von Fragen im Bereich der Bildung im weitesten Sinne, der Massenmedien und der Zusammenarbeit mit Anhängern nichtchristlicher Religionen und Ideologien wie mit nichtkirchlichen Einrichtungen.

Selbstredend ist die Frage nach der Weiterführung des SODEPAX-Experiments gestellt worden. Sie wurde auf der Tagung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe im Mai 1970 wie auch auf der Jahresversammlung von SODEPAX in Nemi (Italien)

im Juni desselben Jahres verhandelt. Dort wurde die Ansicht vertreten, daß SODEPAX gegenwärtig sein Ziel erreicht habe und seine experimentelle Dynamik, seine Flexibilität und sein Bildungsauftrag nun in einer umfassenderen Struktur weitergeführt werden könnten. Die Frage wurde besonders aktuell, nachdem der Ökumenische Rat der Kirchen die Schaffung einer Kommission für Kirchlichen Entwicklungsdienst (CCPD) beschlossen hatte. Nach eingehender Erörterung wurde in Nemi dann doch empfohlen, daß SODEPAX seine Tätigkeit drei weitere Jahre fortsetzen solle. Diese Empfehlung liegt den Trägerkörperschaften von SODEPAX zur Genehmigung vor. Nach wie vor ist eine Koordinierung der Entwicklungsmaßnahmen beider Seiten dringend erforderlich.

b) *Kirche und Gesellschaft*

Der größte Teil der Studien und Konsultationen der Gemeinsamen Arbeitsgruppe über soziale Fragen wird zwar von SODEPAX durchgeführt, doch hat sich auch zwischen dem Referat für Kirche und Gesellschaft und der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax eine enge Zusammenarbeit auf anderen Gebieten angebahnt. Vier Beobachter-Teilnehmer nahmen an den Beratungen des (aus insgesamt 25 Mitgliedern bestehenden) Arbeitsausschusses des Referats für Kirche und Gesellschaft teil. Die römisch-katholischen Beobachter-Teilnehmer werden in Zusammenarbeit mit der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax vom Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen ernannt.

Auf diese Weise wurde eine intensive Mitarbeit römischer Katholiken an der neuen Studie des Ökumenischen Rates der Kirchen über „Technik und die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft" möglich. Auf der ersten Konferenz über dieses Thema waren unter insgesamt 103 Teilnehmern 18 römische Katholiken. Vier nahmen als Beobachter-Berater teil, die übrigen als geladene Sachverständige. Es steht zu erwarten, daß die Zusammenarbeit im Laufe der Studie intensiviert wird.

Aufgrund öffentlicher Stellungnahmen (vor allem aus Unternehmerkreisen) auf die Enzyklika „Populorum Progressio" und die Konferenz über „Kirche und Gesellschaft" von 1966 begann man, noch auf einem anderen Gebiet zusammenzuarbeiten. Im Juni 1968 diskutierten 60 Unternehmer auf einer Konsultation in Rotterdam diese christlichen Stellungnahmen. Die Konsultation war einberufen worden vom Referat für Kirche und Gesellschaft und der Internationalen Christlichen Unternehmervereinigung (UNIAPAC), einer römisch-katholischen Organisation mit engen inoffiziellen Kontakten zu Organen des Heiligen Stuhls, insbesondere der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax.

Eine zweite Konsultation fand im November 1969 in Vevey (Schweiz) statt; eine dritte ist für Mai 1971 in London (Großbritannien) geplant.

c) *Diakonie und Kirchliche Hilfe*

Seit 1967 haben Caritas Internationalis und die Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst vom 28. bis 30. April 1968 ihre dritte Arbeitstagung abgehalten. Wie auch auf der ersten wurde auf dieser Tagung hervorgehoben, daß sich die Einrichtungen der Römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen auf vielfältige Weise gegenseitig helfen können. Betont wurde insbesondere die Bedeutung der gegenseitigen Information und die Notwendigkeit der gegenseitigen Beratung, der gemeinsamen Aufstellung von Arbeitsplänen und der Koordination kirchlicher Spendenaufrufe.

Derartige Studientagungen müßten eigentlich fortgesetzt werden. Zwischen mehreren Referaten von DICARWS (Ökumenischer Rat der Kirchen) und Caritas Internationalis werden ständige Kontakte gepflegt, allenthalben aber bedarf die Situation ständiger Überprüfung. Die Teilnahme von entsprechenden Sachverständigen an diesen Arbeitstagungen wird gewiß die beste Gelegenheit zur Aufstellung von Plänen für die direkte Kooperation bieten.

Um eine noch umfassendere und wirksamere Kooperation einzuleiten, nahm die Gemeinsame Arbeitsgruppe auf ihrer Tagung im Mai 1970 „wohlwollend die Anregung der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst des Ökumenischen Rates der Kirchen und von Caritas Internationalis auf, Vertreter von den für kirchliche Hilfe und Entwicklungsfragen zuständigen Stellen verschiedener Organe der Römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen einzuladen, um Mittel und Wege zur Durchführung von Gemeinschaftsprogrammen aufzuzeigen und auszuweiten".

IV. *Nationale und lokale Christenräte*

In seiner Ansprache im Ökumenischen Zentrum streifte Papst Paul VI. am 10. Juni 1969 die Bedeutung der ökumenischen Arbeit auf lokaler Ebene. Seit die Römisch-katholische Kirche aktiv in der ökumenischen Bewegung mitarbeitet, haben zahlreiche nationale und lokale Christenräte die Römisch-katholische Kirche eingeladen, Beobachter oder Berater zu ihren Sitzungen zu entsenden. An einigen Orten ist die Römisch-katholische Kirche gegenwärtig Mitglied eines nationalen Christenrates. In der Mehrzahl der Fälle gehört sie Räten auf verschiedenen Ebenen — auf Gemeinde-, Diözesen- oder Provinzebene — an. Diese Entwicklung wirft Fragen auf, von denen mehrere die Gemeinsame Arbeitsgruppe angehen.

Gegenwärtig ist also eine wichtige Entwicklung im Gange, und auf ihrer Tagung im Mai 1970 hat die Gemeinsame Arbeitsgruppe denn auch darum gebeten, ihr auf ihrer nächsten Tagung einen präzisen Bericht über die verschiedenen nationalen Christenräte und die römisch-katholische Vertretung bzw. Mitarbeit in ihnen vorzulegen.

ANHANG II

Bericht über gemeinsames Zeugnis und Proselytismus

Das folgende Dokument, welches von einer gemeinsamen theologischen Kommission ausgearbeitet worden war, wurde von der Gemeinamen Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen bei ihrer Zusammenkunft im Mai 1970 entgegengenommen und zur Veröffentlichung empfohlen.

Die Kommission hatte das Dokument auf Anregung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe ausgearbeitet. Sie kam zweimal zu Vollsitzungen zusammen (in Arnoldshain, Deutschland, im Jahre 1968 und im Jahre 1969 in Sagorsk/UdSSR). Verschiedene, aufeinander folgende Fassungen des Dokuments wurden einem weiten Kreis von Beratern vorgelegt. Der hier folgende Text wurde auf Grund der eingegangenen Stellungnahmen formuliert.

Nach eingehender Prüfung des Berichtes empfiehlt die Gemeinsame Arbeitsgruppe den sie tragenden Körperschaften, ihn den Kirchen als Studiendokument zur Beachtung

und weiteren Verwendung zu übergeben. Das Dokument läßt erkennen, daß auf weite Strecken über Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus ein Konsensus vorhanden ist, auch wenn nicht für den gesamten Inhalt des Textes Übereinstimmung bestehen mag.

Es wird daher vorgeschlagen, daß Kirchen im gleichen Gebiet den Bericht zusammen studieren. Die weitere Arbeit an dem Thema: Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus wird unweigerlich dazu nötigen, über den Inhalt des Zeugnisses, das Christen von Christus und seinem Evangelium ablegen müssen, zu einer volleren Übereinstimmung zu kommen und es breiter zu entfalten.

Einführung

1. Einheit im Zeugnis und Zeugnis in der Einheit: das ist der Wille Christi für sein Volk. Der Herr hat all seine Jünger berufen, seine Zeugen, Zeugen des Evangeliums zu sein bis ans Ende der Erde (vgl. Apg. 1, 8); er hat ihnen versprochen, immer bei ihnen zu sein bis an das Ende der Geschichte (Matth. 28, 20). Doch jahrhundertelang waren die christlichen Gemeinschaften in ihrem Bemühen, diesen Auftrag zu erfüllen, von Spaltungen belastet, ja sogar in der Auffassung von der Bedeutung des einen Evangeliums waren sie uneins. Weil sie die Einheit und Heiligkeit des Volkes Gottes nicht klar zum Ausdruck gebracht haben, war es schwer für die Welt zu glauben (vgl. Joh. 13, 35; 17, 21).

2. Heute sind unter dem Antrieb des Heiligen Geistes die verschiedenen christlichen Gemeinschaften bemüht, die verlorene Einheit wiederherzustellen; sie hoffen, daß sie durch völlige Erneuerung und Einigung im Glauben und in der Liebe eines Tages besser fähig werden, Gott zu verherrlichen, indem sie der ganzen Welt die Hoffnung auf das kommende Reich bringen. Sie versuchen, all die Gleichgültigkeit, Isolierung und Rivalitäten zu überwinden, die ihre gegenseitigen Beziehungen so stark geprägt haben, daß sogar das christliche Zeugnis von der Einheit entstellt wurde, die Gott ihnen schon gegeben hat.

3. Dies Arbeitsdokument versucht, die Begründung und Konsequenzen für folgende Verpflichtung darzulegen:

– selbst im gegenwärtigen Zustand der Trennung der Kirchen ein gemeinsames christliches Zeugnis abzulegen;
– in den Beziehungen untereinander und in der missionarischen Tätigkeit jedes Verhalten zu unterlassen, das nicht im Einklang mit dem Geist des Evangeliums steht;
– einander soweit wie möglich Hilfe für eine wirksamere Bezeugung des Evangeliums durch Verkündigung und selbstlosen Dienst am Nächsten zu bieten.

4. Die Überlegungen und Vorschläge dieses Dokumentes werden den Kirchen unterbreitet; sie können als Diskussionsbasis für Christen dienen, die in den verschiedenartigen Situationen, in denen sie leben und Zeugnis ablegen, eine Richtlinie für ihr Verhalten suchen.

Bedeutung der Begriffe: christliches Zeugnis, gemeinsames Zeugnis, Religionsfreiheit, Proselytismus

5. (1) *Christliches Zeugnis*[1]. Zeugnis bedeutet hier den ständigen Akt, durch

[1] Moderne Sprachen benutzen verschiedene Begriffe biblischer Herkunft für besondere Aspekte der Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat: Zeugnis, Apostolat, Mission, Bekenntnis, Evangelisation, Kerygma, Botschaft, etc. Das Wort „Zeugnis" wurde hier beibehalten, weil es auf umfassendere Weise die Gesamtheit der genannten Realitäten zum Ausdruck bringt.

den ein Christ oder eine christliche Gemeinschaft Gottes Taten in der Geschichte verkündet und Christus als das wahre Licht, das alle Menschen erleuchtet, sichtbar zu machen sucht. Das ganze Leben: Gottesdienst, verantwortlicher Dienst, Verkündigung der frohen Botschaft, all das ist durch den Heiligen Geist gewirkt zum Heil der Menschen und zu ihrer Sammlung in dem einen und einzigartigen Leib Christi (vgl. Kol. 1, 18; Eph. 1, 22–23), damit sie das ewige Leben erlangen, damit sie den wahren Gott und seinen Gesandten, Jesus Christus, erkennen (vgl. Joh. 17, 3).

6. (2) *Gemeinsames Zeugnis* bedeutet hier das Zeugnis, das die Kirchen trotz ihrer Gespaltenheit gemeinsam ablegen, wenn sie, besonders durch vereinte Bemühungen, den Menschen die göttlichen Gaben der Wahrheit und des Lebens bezeugen, an denen sie schon gemeinsam teilhaben.

7. (3) *Religionsfreiheit.* Der Begriff „Religionsfreiheit" wird hier nicht in der ganzen Weite seines biblischen Sinnes gebraucht (Röm. 8, 21). Er meint das Recht von Personen und Gemeinschaften auf soziale und bürgerliche Freiheit für religiöse Angelegenheiten. Keine Person oder Gemeinschaft darf darin einem Zwang von seiten einzelner, Gruppen oder irgendeiner menschlichen Macht ausgesetzt werden; kein einzelner oder eine Gruppe darf gezwungen werden, gegen das Gewissen zu handeln, oder daran gehindert werden, den eigenen Glauben durch Unterweisung, Gottesdienst oder soziales Handeln zum Ausdruck zu bringen[2].

8. (4) *Proselytismus*[3] bedeutet hier Einstellungen und Verhaltensweisen, die dem christlichen Zeugnis unangemessen sind. Dazu gehört alles, was das Recht einer jeden Person, Christ oder Nichtchrist, auf Freiheit von jeglichem äußeren Zwang in religiösen Dingen verletzt, oder auch solche Formen der Evangeliumsverkündigung, die nicht dem Willen Gottes entsprechen, der Menschen einlädt, seinem Ruf in Freiheit zu folgen und ihm im Geist und in der Wahrheit zu dienen.

I. *Gemeinsames Zeugnis*

9. Die Kirchen erkennen immer klarer, daß sie aus ihrer gegenseitigen Isolierung heraustreten und in ihrem Zeugnis vor der Welt die Zusammenarbeit suchen müssen[4]. Aber angesichts der enormen Schwierigkeiten und Hindernisse be-

---

[2] Vgl. *„Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen"* (Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 1961); *„Erklärung über die Religionsfreiheit"* (Zweites Vatikanisches Konzil, 1965); *„Allgemeine Erklärung der Menschenrechte"*, besonders Art. 18 (Vereinte Nationen, 1948). Da das Recht auf Religionsfreiheit in der Gesellschaft ausgeübt wird, nennen diese Dokumente auch die Bestimmungen, die ihre Anwendung einschränken.

[3] In gewissen sprachlichen, kulturellen oder konfessionellen Zusammenhängen hat das Wort „Proselytismus" ohne nähere Bezeichnung eine negative Bedeutung erhalten. In anderen Sprachen oder Zusammenhängen, wo „Proselytismus" eine ursprünglichere Bedeutung als „großer Eifer für die Verbreitung des Glaubens" behalten hat, muß immer präzisiert werden „Proselytismus im negativen Sinn"; oder es muß ein anderer entsprechender Ausdruck benutzt werden, der falsche Haltung und Verhaltensweisen bezeichnet.

[4] Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über die missionarische Aktivität der

dürfen die Kirchen, die ein solches gemeinsames Zeugnis ablegen wollen, eines sicheren Grundes und einer Quelle der Kraft und der Hoffnung.

10. Dieser Grund und diese Quelle sind in Christus gegeben, den der Vater zur Erlösung der Menschen in die Welt gesandt hat. Kein anderer Name ist den Menschen gegeben, durch den sie Heil und Leben finden (Apg. 4, 12). Die christlichen Kirchen bekennen Christus als Gott und einzigen Heiland gemäß der Heiligen Schrift; die meisten von ihnen halten an den alten Glaubensbekenntnissen fest, die diese zentrale Wahrheit des christlichen Glaubens bezeugen.

11. Die Kirchen sind sich bewußt, daß sie nur durch Gaben der Wahrheit und des Lebens, die von Christus geschenkt sind, leben. Die meisten Kirchen anerkennen, daß auch in anderen Kirchen Gaben göttlicher Gnade eine Wirklichkeit sind und den Zugang zum Heil in Christus vermitteln. So können alle christlichen Kirchen trotz ihrer Trennungen eine positive Rolle im Heilsplan Gottes spielen.

12. Mit der Wahrheit und dem neuen Leben empfangen die Kirchen von Christus zugleich das Vorrecht und die Verpflichtung zum Zeugnis. Dieses Privileg und diese Verpflichtungen sind der ganzen Christenheit gegeben, der Gott damit einen wesentlichen Anteil an seinem Plan zur Erlösung zuweist.

13. Deshalb können die Christen in ihrem Zeugnis nicht geteilt bleiben. Jede Situation, in der Kirchen jeden Kontakt und jede Zusammenarbeit verweigern, müssen als anomal betrachtet werden.

14. Die Gaben, an denen die Kirchen in Christus teilhaben, sind der Grund für die dringende Forderung nach gemeinsamem Zeugnis für die Welt. Die Nöte der Menschen und die Herausforderung einer zerrissenen und ungläubigen Welt drängen auch ihrerseits die Kirchen dazu, als Gottes Mitarbeiter seine Gaben anzuwenden, die er zur Versöhnung aller Kreatur in Christus gegeben hat. Dieses gemeinsame Zeugnis findet in verschiedenen Bereichen des sozialen Lebens statt, wie zum Beispiel:

- Entwicklung des ganzen Menschen und aller Menschen;
- Schutz der Menschenrechte und Förderung der Religionsfreiheit;
- Kampf zur Beseitigung von wirtschaftlichen, sozialen und rassischen Ungerechtigkeiten;
- Förderung der internationalen Verständigung, der Rüstungsbeschränkungen, Wiederherstellung und Wahrung des Friedens;
- Kampf gegen Analphabetentum, Hunger, Alkoholismus, Prostitution, Rauschgifthandel;
- ärztliche Hilfe, Gesundheitsdienst und andere soziale Dienstleistungen;
- Hilfe für Menschen in Not und Opfer von Naturkatastrophen (Vulkanausbrüche, Erdbeben, Wirbelstürme, Überschwemmungen, usw.).

15. Die Zusammenarbeit hat sich auch auf die Anfertigung, Veröffentlichung und Verbreitung gemeinsamer Bibelübersetzungen ausgedehnt. Auch versucht man gemeinsam erarbeitete Texte für die elementare Unterweisung in der zentralen Botschaft des christlichen Glaubens zu verwenden. An manchen Orten wird ebenfalls auf dem Gebiet der Erziehung zusammengearbeitet und die Massenkommunikationsmittel werden gemeinsam benutzt.

Kirche, Nr. 6 und 15; die Vorschläge „Gemeinsames Handeln in der Mission", die auf der Vollversammlung von Neu-Delhi, 1961, formuliert und vom Bericht der Sektion II der Vollversammlung von Uppsala, 1968, bestätigt wurden.

16. Die Zusammenarbeit der Kirchen in diesen verschiedenen Bereichen wird in zunehmendem Maße durch gemeinsames Gebet und Gottesdienste begleitet, in denen die Kirchen füreinander und für die Welt beten. Besonders wichtig ist die „Gebetswoche für die Einheit der Christen", an der sich Christen in der ganzen Welt beteiligen. Die Übung des gemeinsamen Gebets und des gemeinsamen Gottesdienstes hat sehr dazu verholfen, eine Atmosphäre des gegenseitigen Sich-Kennens, Verstehens, der gegenseitigen Achtung und des Vertrauens zu schaffen und zu fördern. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Römisch-katholische Kirche haben durch ihre Studien und Vorschläge für das gemeinsame Gebet einen Beitrag dazu geleistet. Gleichwohl läßt diese Gemeinschaft im Gebet um so stärker den Schmerz der Gespaltenheit der Kirchen bei der Feier des Heiligen Abendmahls empfinden, das das sichtbarste Zeugnis des einzigartigen Opfers Christi für das Heil der ganzen Welt sein sollte.

17. Die zentrale Aufgabe der Kirchen besteht in der Verkündigung des Heilshandelns Gottes. Dies muß also auch die zentrale Aufgabe ihres gemeinsamen Zeugnisses sein, und das, was die Kirchen eint, macht eine solche gemeinsame Verkündigung weitgehend möglich. Denn alle Formen gemeinsamen Zeugnisses sind Zeichen für das Engagement der Kirchen, das Evangelium allen Menschen zu bringen. Sie finden in diesem einen Evangelium ihre Begründung, ihr Ziel und ihren Inhalt.

18. Ob in ihrem Zeugnis oder in ihrem Dienst, die Kirchen sehen sich alle vor fundamentale Fragen gestellt, die das Wesen und die Bestimmung des Menschen und der Völker betreffen. Sowie sie sich mit diesen Fragen auseinandersetzen, werden sie auch mit den vielen Menschen konfrontiert, die anderen Religionen angehören, die glaubenslos oder gleichgültig sind und die sich auf verschiedene Ideologien berufen.

19. Aber an diesem entscheidenden Punkt ihres gemeinsamen Engagements werden sich die Kirchen nicht nur ihrer Gemeinsamkeit, im Verständnis des Evangeliums, sondern auch ihrer Unterschiede bewußt. Alle glauben sie, daß Jesus Christus nur eine einzige Kirche gegründet hat, daß dieser Kirche das Evangelium anvertraut ist und daß jedermann gerufen ist, dieser Kirche anzugehören. Dennoch gibt es viele christliche Gemeinschaften, die sich heute den Menschen als wahres Erbe Jesu Christi darstellen. Gerade diese bestehende Trennung zwischen den Kirchen schränkt die Möglichkeiten gemeinsamen Zeugnisses beträchtlich ein.

20. Im Rahmen der Religionsfreiheit und des ökumenischen Dialogs muß das Recht jeder einzelnen dieser Kirchen respektiert werden, gemäß den Überzeugungen zu handeln, an denen sie aus Treue zu Jesus Christus glauben festhalten zu müssen.

(1) Im vollen Bewußtsein ihrer Eigenschaft als wanderndes Gottesvolk kann eine Kirche von der Überzeugung durchdrungen sein, daß in ihr die von Christus gegründete Kirche weiterexistiert, daß man in ihr zu allen Heilsmitteln, die der Herr gegeben hat, Zugang haben kann und daß ihr Zeugnis dem entscheidenden Inhalt nach immer dem Evangelium gemäß geblieben ist.

(2) Eine Kirche kann sich selbst im Gewissen verpflichtet fühlen, ihr Zeugnis auch gerade in dem, was es an Eigenheiten und Besonderheiten von dem anderer Kirchen unterscheidet, zu verkünden.

(3) Wenn auch die wichtigen Glaubensaussagen, wie sie in der Schrift ausge-

sagt und in den alten Glaubensbekenntnissen bekannt werden, fast allen christlichen Konfessionen gemeinsam sind, können doch unterschiedliche Interpretationen manchmal dazu zwingen, dieser Gemeinsamkeit gegenüber Vorbehalte zu äußern.

(4) Die Lehren einiger Kirchen können der Zusammenarbeit im sozialen Leben Grenzen setzen. Man denke z. B. an die verschiedenen Ansichten auf dem Gebiet der Familienethik (Scheidung, Abtreibung, Geburtenregelung).

Aber es genügt keineswegs, die Grenzen zu erkennen, die die Gespaltenheit der Christen dem gemeinsamen Zeugnis auferlegt. Je nötiger es sein wird, gemeinsam Zeugnis abzulegen, desto notwendiger muß es werden, eine völlige Übereinstimmung im Glauben zu finden, und das ist eines der wesentlichen Ziele der ökumenischen Bewegung.

21. Die unterschiedlichen Meinungen über den Inhalt des Zeugnisses, die sich aus den verschiedenen Ekklesiologien ergeben, sind bei weitem nicht das einzige Hindernis für eine Zusammenarbeit zwischen den Kirchen. Die Rivalitäten und Feindschaften der Vergangenheit, die Ressentiments, die durch die Erinnerung an früher oder kürzlich erlittenes Unrecht genährt werden, die Konflikte, die durch politische, kulturelle und andere Faktoren verursacht wurden, sie alle haben die Kirchen an dem Versuch gehindert, ein gemeinsames Zeugnis vor der Welt abzulegen. Nur der Wille, sich die Kränkungen und das Unrecht der Vergangenheit zu vergeben und sich gegenseitig korrigieren zu lassen, wird die Kirchen zu dem gemeinsamen Zeugnis befähigen, das sie untereinander und vor der Welt ablegen müssen.

22. Die Hemmungen einiger Kirchen vor einer Zusammenarbeit zum gemeinsamen Zeugnis sind jedoch verständlich, wenn dadurch Unruhe und Verwirrung unter den Gläubigen entstehen würde. Dies kann auch an einem Mangel an Kontakt und gegenseitigem Verstehen zwischen den Pfarrern und den Gläubigen innerhalb der Kirche liegen. In allen diesen Fällen muß mit Geduld und Entschlossenheit versucht werden, günstigere Bedingungen für eine Zusammenarbeit zu schaffen.

23. Ein anderes Hindernis für Zusammenarbeit zum gemeinsamen Zeugnis liegt in der Exklusivität und Intransigenz, mit der gewisse Gruppen das Evangelium interpretieren; diese Gruppen lehnen ein Gespräch ab und wollen nicht gelten lassen, daß der Heilige Geist auch in anderen Gruppen als der ihren wirken kann. Solch eine Haltung wird meistens als „Sektierertum" hingestellt, und solch exklusive und intransigente Gruppen werden oft „Sekten" genannt. Angesichts einer solchen Situation müssen die Kirchen zuerst über die Herausforderung nachdenken, die diese Gruppen für sie darstellen, und sich fragen, ob sie wirklich den tiefen geistlichen Bedürfnissen ihrer Gläubigen und ihrer Umgebung genügend entsprechen. Sie müssen sich auch vor demselben sektiererischen Geist hüten, den sie mit Recht bei anderen beklagen. Sie müssen sich vielmehr bemühen, Gottes Stimme zu hören, der sie zur Erneuerung und zu größerer Treue gegenüber seiner Heilsbotschaft aufruft.

24. Darüber hinaus müssen die Kirchen den Gruppen besondere Aufmerksamkeit entgegenbringen, die bereit zu sein scheinen, Aspekte der christlichen Botschaft aufzunehmen, die sie bisher vernachlässigt haben. Sie müssen immer offen bleiben für den Dialog und bereit sein, jede Gelegenheit zu nutzen, um eine brüderliche Hand auszustrecken oder selber eine Hand zu ergreifen, die ihnen entgegengehalten wird.

II. *Proselytismus und die Beziehungen zwischen den Kirchen*

25. Das christliche Zeugnis, das sich sowohl an diejenigen richtet, die die Verkündigung des Evangeliums noch nicht erreicht hat oder die darauf noch nicht geantwortet haben, als auch an die, die bereits Christen sind, muß bestimmte Eigenschaften aufweisen, damit es nicht verfälscht und zum Proselytismus wird. Auch hat die ökumenische Bewegung die Christen feinfühliger gemacht für Bedingungen, denen ihr Zeugnis untereinander entsprechen muß. Das Zeugnis muß daher

- dem Geist des Evangeliums ganz und gar gemäß sein, was vor allem bedeutet, daß es das Recht des anderen auf Religionsfreiheit respektiert, und
- sorgfältig darum bemüht sein, nichts zu tun, was den Fortschritt im Dialog und im ökumenischen Handeln beeinträchtigen könnte.

26. (1) *Erforderliche Eigenschaften des christlichen Zeugnisses*

A

Damit das Zeugnis dem Geist des Evangeliums entspricht, muß

a) seine tiefe und eigentliche Quelle das Gebot sein: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Denken . . . Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (vgl. Matth. 22, 37 und 39; vgl. 3. Mose 19, 18 und 5. Mose 6, 5).

b) Es muß von dem wahren Ziel der Kirche, nämlich der Verherrlichung Gottes durch die Erlösung der Menschen, inspiriert sein; es darf nicht dem Ansehen der eigenen Gemeinschaft und ihrer Mitglieder, Repräsentanten oder Leiter dienen wollen.

c) Das Zeugnis muß ganz davon durchdrungen sein, daß der Heilige Geist durch seine Gnade und sein Licht die Antwort des Glaubens auf das Zeugnis bewirkt.

d) Das Zeugnis muß die freie Entscheidung und Würde derer achten, an die es gerichtet ist, sei es, daß sie den Glauben annehmen, sei es, daß sie ihn ablehnen wollen.

e) Es muß das Recht eines jeden Menschen und jeder Gesellschaft auf Freiheit von jedem Zwang respektieren, der sie daran zu hindern versuchte, ihre eigenen Überzeugungen, einschließlich der religiösen, zu bekräftigen.

B

27. Das Zeugnis sollte dagegen folgende Verhaltensweisen vermeiden:

a) Jede Art physischer Gewalt, moralischen Zwangs und psychischen Drucks, die dazu führen würden, den Menschen seines persönlichen Urteils, seines freien Willens und der vollen Autonomie seiner Verantwortung zu berauben. Hier sei vermerkt, daß ein gewisser Mißbrauch der Massenkommunikationsmittel diese Wirkung haben kann.

b) Jedes offene oder versteckte Anbieten eines zeitlichen oder materiellen Vorteils als Preis für einen Wechsel der Religionszugehörigkeit.

c) Jedes Ausnutzen einer Notlage, einer Schwäche oder der mangelnden Bildung bei denen, an die sich das Zeugnis richtet, um sie zur Konversion zu veranlassen.

d) Alles, was den „guten Glauben" der anderen verdächtigt: die „schlechte Absicht" darf niemals unterstellt werden, sie muß immer erwiesen sein.

e) Die Benutzung eines Motivs, das mit dem Glauben selbst nichts zu tun hat, aber gebraucht wird, um eine Konversion zu erreichen: wie z. B. die Verwendung politischer Motive, um die zu gewinnen, die sich gern des Schutzes oder der Gunst der staatlichen Gewalt vergewissern möchten, oder im Gegenteil diejenigen, die sich dem herrschenden politischen System widersetzen. Ebenso müssen große Mehrheitskirchen in einem Staat sich vor dem Versuch hüten, durch rechtliche Mittel oder durch sozialen, wirtschaftlichen oder politischen Druck die Glieder der religiösen Minderheiten an der Ausübung ihrer Religionsfreiheit zu hindern.

f) Jede ungerechte und lieblose Anspielung auf Glaubensüberzeugungen oder das Verhalten anderer religiöser Gemeinschaften als Mittel, selber Anhänger zu gewinnen. Daraus entstehen gehässige Beurteilungen, die die Glieder anderer Gemeinschaften in ihren Gefühlen verletzen. Ganz allgemein muß man sich davor hüten, die guten Seiten und die Ideale der einen Gemeinschaft mit den Schwächen und der Praxis der anderen Gemeinschaft zu vergleichen, vielmehr sollte man sich um freundliches Verständnis mühen.

28. (2) *Christliches Zeugnis und die Beziehungen der Kirchen untereinander*

Der Herr wollte, daß seine Jünger eins seien, damit die Welt glaube. Deshalb genügt es nicht, daß die Christen das oben Gesagte befolgen; sie müssen auch alles daran setzen, um die Bande einer wirklichen Brüderlichkeit untereinander wiederherzustellen oder zu stärken. Aus diesem Grund wird folgendes vorgeschlagen:

a) Jede Kirche möge sich darüber klarwerden, daß die Wandlung des Herzens und Erneuerung der eigenen Gemeinschaft einen fundamentalen Beitrag zur ökumenischen Bewegung darstellen.

b) Das missionarische Handeln muß sich in ökumenischem Geist vollziehen, wobei es vor allem darum geht, das Evangelium den Nicht-Christen zu verkündigen. Der missionarische Einsatz einer Kirche dort, wo eine andere bereits am Werk ist, hängt davon ab, wie die betreffende Kirche ihrem Gewissen nach folgende Frage beantwortet: von welcher Qualität ist ihrer Meinung nach die christliche Verkündigung der bereits anwesenden Kirche, und in welchem Geist wird sie gepredigt und gelebt? Ein offenes Gespräch zwischen den Kirchen über diese Frage ist unerläßlich, um die jeweiligen missionarischen und ökumenischen Überzeugungen des anderen besser zu verstehen. Davon hängen die Möglichkeiten der Zusammenarbeit und des gemeinsamen Zeugnisses, der brüderlichen Hilfe oder eines völligen Sich-Zurückziehens ab[5]. Unter denselben Gesichtspunkten müßten auch die Beziehungen zwischen Minderheits- und Mehrheitskirchen gesehen werden.

c) Insbesondere muß jedes Konkurrenzdenken vermieden werden, das eine christliche Gemeinschaft dazu veranlassen könnte, sich Macht und Privilegien zu verschaffen, und das dazu führt, daß ihr weniger daran gelegen ist, daß

[5] In der gegenwärtigen Terminologie des Ökumenischen Rates unterscheidet man drei Stufen des gemeinsamen Handelns in der Mission (Joint Action for Mission): die gemeinsame Überprüfung der Möglichkeiten missionarischen Handelns (surveying the possibilities), gemeinsame Planung (joint planning) und gemeinsames Handeln (joint action). Hieraus läßt sich also ersehen, daß sich der Begriff „Gemeinsames Zeugnis" nicht mit dem des gemeinsamen Handelns in der Mission deckt, sondern einen größeren Bereich umfaßt.

Evangelium denen zu verkündigen, die es noch nicht empfangen haben, als die Möglichkeit auszunützen, sich aus den Reihen anderer christlicher Gemeinschaften neue Anhänger zu sammeln.

d) Um zu vermeiden, daß die freie Ausübung des Rechtes jedes einzelnen, seine Religionszugehörigkeit zu wählen und sie unter Umständen aus Gewissensgründen zu ändern, ein Anlaß zu Spannungen zwischen Kirchen wird, ist es wichtig, daß

(I) die freie Wahl sich in voller Kenntnis der Sachlage vollzieht, wenn möglich mit dem uneigennützigen Rat von Pastoren der beiden betroffenen Kirchen; besondere Umsicht ist geboten, wenn es sich um Kinder und Jugendliche handelt; in diesem Fall muß der Haltung und den Rechten der Eltern oder Vormünder besondere Bedeutung und Achtung beigemessen werden;

(II) die Kirche, die ein neues Mitglied aufnimmt, sich der ökumenischen Auswirkungen eines solchen Wechsels bewußt wird und keinen unnützen Stolz darüber zeigt;

(III) die Kirche, die ein Mitglied verloren hat, darüber weder Bitterkeit noch Groll empfindet und den Betroffenen nicht einfach aburteilt; sie muß sich vielmehr prüfen, ob sie ihre Pflicht der Verkündigung diesem Menschen gegenüber erfüllt und sich genügend bemüht hat, ihm die notwendigen Konsequenzen seiner christlichen Überzeugungen für sein Leben bewußt zu machen, oder ob sie sich mit seiner nominellen und offiziellen Zugehörigkeit zu ihrer Gemeinschaft begnügt hat;

(IV) jeder Konfessionswechsel strikt abgelehnt wird, der dem Motiv entspringt, irgendeinen materiellen Vorteil zu erlangen.

e) Es gibt Spannungsfelder zwischen Kirchen, die besonders schwierig zu überwinden sind, weil das, was der eine als Konsequenz theologischer und ekklesiologischer Überzeugungen betrachtet, vom anderen als Proselytismus angesehen wird. In diesem Falle ist es nötig, daß sie sich bemühen, ihre verschiedenen Verhaltensweisen gegenseitig zu verstehen und, wenn möglich, sich auf eine Verhaltensweise zu einigen. Das kann natürlich nur geschehen, wenn bei der Verwirklichung dieser theologischen und ekklesiologischen Überzeugungen ganz klar alle Formen des christlichen Zeugnisses vermieden werden, die etwas mit Proselytismus im oben beschriebenen Sinne zu tun haben. Folgende Beispiele lassen sich anführen, um solche Spannungen zu beschreiben:

(I) Oft wird es als Proselytismus angesehen, daß eine Kirche, die die Erwachsenentaufe (Gläubigen-Taufe) übt, Mitglieder einer anderen Kirche, die bereits als Kinder getauft worden sind, überredet, neu in ihr die Taufe zu empfangen. Ein Gespräch über das Wesen der Taufe und ihre Beziehung zum Glauben und zur Kirche könnte zu einer neuen Haltung führen.

(II) Die Bestimmungen gewisser Kirchen über die Eheschließung ihrer Gläubigen mit Gläubigen anderer Gemeinschaften werden oft als Proselytismus ausgelegt. Diese Bestimmungen beruhen auf theologischen Positionen, und Gespräche über das Wesen der Ehe und ihre kirchliche Einordnung können zu Fortschritten führen und ermöglichen, die seelsorgerlichen Fragen, die diese Eheschließungen aufwerfen, gemeinsam zu lösen.

(III) Die Existenz der mit Rom verbundenen Ostkirchen wird von den Orthodoxen als Frucht des Proselytismus angesehen. Die Katholiken machen ihnen

denselben Vorwurf hinsichtlich der Art und Weise, wie einige dieser Kirchen wieder mit der orthodoxen Kirche vereinigt wurden. Wie es in der Vergangenheit auch gewesen sein mag, die katholische und die orthodoxe Kirche sind entschlossen, nicht nur den Proselytismus abzulehnen, sondern schon allein die Absicht, Gläubige der einen Kirche für die andere zu gewinnen; so bezeugt es z. B. die gemeinsame Erklärung von Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I. vom 28. Oktober 1967.

Die Lösung dieser Fragen, deren Bedeutung für die ökumenische Bewegung auf der Hand liegt, muß in offenen Gesprächen zwischen den beteiligten Kirchen gefunden werden.

Schluß

29. Man kann hoffen, daß diese Überlegungen und Vorschläge über das gemeinsame Zeugnis und den Proselytismus für die Kirchen ein Anlaß werden, auf dem Weg zur Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zügiger voranzuschreiten. Auf diesem Weg zur Einheit hin werden sich die Kirchen bewußt, daß ihr christliches Zeugnis niemals vollkommen sein kann. Sie dürfen nicht aufhören, sich um eine tiefere Kenntnis und klarere Verkündigung des unergründlichen Reichtums Christi zu bemühen (vgl. Eph. 3, 8), wie auch um ein Leben, das sich getreuer an seine einzigartige Botschaft hält. Durch ihr beharrliches Bemühen werden die Kirchen gemeinsam Fortschritte machen in ihrem Zeugnis für Christus, „den treuen und wahrhaftigen Zeugen" (Offenb. 3, 14) und auf den Tag warten, an dem alles in ihm vereint und vollendet sein wird (vgl. Eph. 1, 10; Kol. 1. 20).

ANHANG III

Studiendokument über Katholizität und Apostolizität

Das folgende Studiendokument, das auf Anregung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen von einer gemeinsamen theologischen Kommission ausgearbeitet worden war, wurde von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe bei ihrer Zusammenkunft im Mai 1970 entgegengenommen. Der Status dieses Dokumentes wird in Abs. 2 erläutert: „Das Studiendokument, das weder eine gemeinsame Erklärung noch einen Lehrkonsensus noch einen status quaestionis darstellt, ist im wesentlichen als Arbeitsunterlage für gemeinsame theologische Arbeit gedacht."

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe ist der Meinung, daß dieses Dokument für die ökumenische Diskussion einen wirklichen Schritt nach vorn bedeutet, wenn sie sich auch seines eingeschränkten Status bewußt ist. Sie übergibt es daher den sie tragenden Körperschaften mit der Empfehlung, es den Kirchen zum aufmerksamen Studium durch kompetente Theologen vorzulegen.

Vorbemerkungen

1. Die theologische Kommission über „Katholizität und Apostolizität" wurde 1967 auf Anregung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des Ökumenischen Rats und der Römisch-katholischen Kirche geschaffen, „um sich mit den grundlegenden Problemen zu befassen, die im Verhältnis zwischen der römisch-katholischen Kirche und den anderen Kirchen immer wieder auftauchen" (Erster Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, 7). Die Arbeit dieser Kommission ist vom Sekretariat der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und vom Sekretariat für die Christliche Einheit in Rom organisiert worden.

Der Kommission gehörten folgende Mitglieder an:

Ökumenischer Rat der Kirchen:	*Römisch-katholische Kirche:*
Prof. S. C. Agourides	Prof. Giuseppe Alberigo
Prof. Jean Bosc	Rev. Raymond Brown, S. S.
Dr. J. N. D. Kelly	Fr. François Dreyfus, o. p.
Prof. Jean Meyendorff	P. Alexandre Ganoczy
Prof. Paul Minear	P. Jérôme Hamer, o. p.
Prof. Wolfhart Pannenberg	Rev. Dom Emmanuel Lanne, O. S. B.
Dr. Lukas Vischer	P. Umberto Neri
Prof. Claude Welch	Prof. Dr. R. Schnackenburg
Dr. J. D. Zizioulas	Prof. Jean Witte, S. J.

Die Kommission hat drei Sitzungen abgehalten (19.–24. Mai 1967 in Nemi, Rom; 16.–20. Dezember 1967 in Oud-Poelgeest, Holland; 31. Mai–5. Juni 1968 in Rom). Folgende Berichte wurden dafür vorbereitet und durchdiskutiert:

- Apostolizität: Gegenwärtiger Stand der Forschungen (R. Schnackenburg)
- Die Katholizität der Kirche (Jean Bosc)
- Historischer Relativismus und Autorität in der christlichen Lehre (J. Meyendorff)
- Pluralismus und Einheit – Möglichkeit verschiedener „Typologien" innerhalb einer Kirchengemeinschaft (Emm. Lanne)
- Amt, Episkopat und Primat (Alexandre Ganoczy)
- Einige Thesen zur Sakramentalität der Kirche (J. L. Witte)
- Die Kirche am Ort: Katholizität und Apostolizität (Emm. Lanne)
- Die Rolle der Eschatologie im Verständnis der Apostolizität und der Katholizität der Kirche (Wolfhart Pannenberg)
- „Katholisch" und „apostolisch" in den ersten Jahrhunderten (J. N. D. Kelly)[1]

2. Bei ihrer dritten Sitzung beschloß die Kommission, ihre Arbeit vorläufig zu beenden und mit der Abfassung eines Studiendokuments zu beginnen, um auf diese Weise die Fortführung des theologischen Gesprächs über diese Fragen zu fördern. Die erste Fassung dieses Dokumentes, das von der Kommission vor-

[1] Die meisten dieser Aufsätze sind in englischer Sprache in ONE IN CHRIST, 1970/3 und in französischer Fassung in ISTINA, 1969/1 erschienen; eine deutsche Veröffentlichung als Beiheft zu KERYGMA UND DOGMA ist in Vorbereitung. Das Studiendokument ist in ONE IN CHRIST, 1970/3 und in IRENIKON, 1970/2 abgedruckt worden.

gelegt worden war, wurde später auf Wunsch der Gemeinsamen Arbeitsgruppe überarbeitet aufgrund der Stellungnahmen von einer größeren Zahl von Theologen.

Das Studiendokument, das weder eine gemeinsame Erklärung noch einen Lehrkonsensus noch einen status quaestionis darstellt, ist im wesentlichen als Arbeitsgrundlage für gemeinsame theologische Arbeit gedacht. Es enthält eine Reihe wichtiger Themen, die zum gründlichen Studium und zur kritischen Prüfung durch Theologen vorgeschlagen werden. Es wurde zusammengestellt von der interkonfessionellen Arbeitsgruppe, deren Mitglieder wir oben aufgeführt haben. Kein Mitglied dieser Gruppe wird das Dokument, in dem sehr unterschiedliche Auffassungen nebeneinander stehen, in seiner Gesamtheit unterschreiben können, aber alle stimmen darin überein, daß es den zuständigen Theologen zur Kenntnis gebracht werden sollte.

Das Studiendokument besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil wird eine neue Darstellung der beiden Begriffe Katholizität und Apostolizität vorgelegt. Der zweite Teil setzt sich zusammen aus mehreren Anhängen, die sich jeweils mit besonderen Aspekten des allgemeinen Themas befassen.

Im ersten Teil wird versucht, bestimmte Elemente zu erhellen, die in der theologischen Diskussion oft vernachlässigt werden. Die alten Unterschiede bleiben, aber sie können heute in einem neuen Lichte behandelt werden, das mögliche Fortschritte erkennen läßt.

Die Kommission, deren Arbeitszeit notwendigerweise beschränkt war, hat dem ersten Teil mehr Zeit gewidmet als dem zweiten. Daher sind die Anhänge jeweils einer Person überlassen worden. Der Text ist dann in der Gruppe ausführlich diskutiert worden, aber es blieb den Verfassern überlassen, das Ergebnis dieser Aussprache in ihren Text einzuarbeiten. Wenngleich diese Texte anonym sind, so trägt doch jeder Anhang eine „persönliche" Note. Sowohl im theologischen Denken als auch im Stil ist dieser zweite Teil mehr als der erste durch die Verfasser der verschiedenen Einzelteile gekennzeichnet.

3. Außerdem muß darauf hingewiesen werden, daß dieses Studiendokument vor der Vollversammlung von Uppsala erarbeitet wurde, deren erste Sektion einen Bericht über den „Heiligen Geist und die Katholizität der Kirche" vorgelegt hat. Es ist verschiedentlich gesagt worden, daß diese beiden Texte nicht unabhängig voneinander gelesen werden könnten und daß es nützlich wäre, sie einander gegenüberzustellen und eventuell zu integrieren. Es ist jedoch sicher, daß sie sich ihrem Wesen nach spürbar unterscheiden: der eine ist der Bericht einer Vollversammlung des Ökumenischen Rates, der von der Vollversammlung im wesentlichen gebilligt und den Mitgliedskirchen zum Studium, zur Stellungnahme und entsprechenden Veranlassung empfohlen wurde; der andere ist ein Studiendokument, mit dessen Ausarbeitung die Gemeinsame Arbeitsgruppe des Ökumenischen Rats und der Römisch-katholischen Kirche die theologische Kommission „Katholizität und Apostolizität" beauftragte, „um die grundlegenden Probleme zu untersuchen, die im Verhältnis zwischen der Römisch-katholischen Kirche und den anderen Kirchen immer wieder auftauchen". Es ist jedoch klar, daß man beim Studium des vorliegenden Textes den Bericht der Sektion I von Uppsala nicht außer acht lassen kann.

ERSTER TEIL

Eine neue Darstellung der Begriffe „Katholizität und Apostolizität"

DIE KATHOLIZITÄT UND DIE APOSTOLIZITÄT DER KIRCHE

Jeder dieser beiden Begriffe, die Gegenstand unserer Untersuchung waren, stellt einen neuralgischen Punkt im ökumenischen Dialog dar. Der Begriff „katholisch" ist vor allem im Laufe der letzten Jahrhunderte verwendet worden, um bestimmte christliche Kirchen[1] anderen gegenüberzustellen; und der Begriff „Apostolizität" hat verschiedene Interpretationen erfahren, die tief in den Ekklesiologien der verschiedenen Konfessionen verwurzelt sind.

Heute scheint es notwendig und möglich zu sein, die Untersuchung dieser beiden Begriffe im Rahmen der ökumenischen Forschung wieder aufzunehmen. Es muß dabei das Ziel dieser Untersuchung sein, die Problematik der Interpretation der vier Attribute der Kirche im Glaubensbekenntnis durch die Tradition neu zu durchdenken und die Einheit der Heiligen Kirche in einem neuen Licht zu betrachten, indem man das Nachdenken über die Katholizität und die Apostolizität als *neuen Zugang* benutzt.

Katholizität und Apostolizität können in neue Perspektiven hineingestellt werden. Die Ergebnisse der Untersuchungen über die Sendung des Heiligen Geistes und die Katholizität der Kirche sowie über den apostolischen Ursprung der Kirche, die Entfaltung der Christologie und der Pneumatologie, die Überlegungen über die Beauftragung der Apostel durch den auferstandenen Herrn und über den missionarischen Auftrag des Gottesvolkes und schließlich das Streben der Kirchen nach einem gemeinsamen Zeugnis und einem gemeinsamen Dienst fördern zugleich die Eröffnung neuer Perspektiven für die Katholizität und die Apostolizität der Kirche.

Während einige die Katholizität und die Apostolizität allein als *prinzipiell* gegebene Dimensionen der Kirche betrachten, verstehen andere sie vielmehr als eine *Aufforderung* zur Universalität und zur Fülle, zum Dienst und zur Heiligung, die Christus als Heiland der Welt durch den Heiligen Geist an seine Kirche richtet um des Heils der Menschheit willen.

Aber im Blick auf eine erneute Behandlung der Problematik der kirchlichen Einheit scheint es heute notwendig zu sein, über eine hier prinzipiell gegebene und dort als Forderung empfundene Katholizität und Apostolizität hinaus sich in der Sicht des Neuen Testaments die Frage zu stellen, auf welche Weise Katholizität und Apostolizität die Gegenwart des zukünftigen Gottesreiches und des eschatologischen Heils in Christus sowie das der Kirche durch Christus *gegebene* Geheimnis der *koinonia* zum Ausdruck bringen und worin diese durch die Gegen-

[1] In diesem Teil unseres Berichtes ist es uns gelungen, eine Reihe von gemeinsamen Aussagen über die Katholizität und die Apostolizität der Kirche zu machen. Wir haben jedoch die Frage einer Definition der Beziehung ausgeklammert, die in diesem Zusammenhang zwischen der „Kirche" und den verschiedenen kirchlichen Gruppierungen, denen wir angehören, besteht. Eine nähere Bestimmung dieser Beziehung bleibt noch offen. Obgleich wir uns mit diesem Thema nicht im einzelnen beschäftigt haben, sind wir bereits auf Schwierigkeiten gestoßen, die zu lösen nicht leicht sein dürfte.

wart des Heiligen Geistes ständig erneuerte Gabe alle Kirchen zur *Erneuerung* und zur *Mission* aufruft. Eine neue Darstellung der Begriffe Katholizität und Apostolizität muß von dem im strengen Sinn theologischen Geheimnis der koinonia ausgehen: Gabe Gottes und Bekehrung der Menschen.

Die Katholizität

1. Die Kirche ist ihrem *Wesen* nach katholisch, weil sie durch die Gabe der trinitarischen Gemeinschaft, die das fleischgewordene Wort Gottes der Menschheit geschenkt hat, geschaffen worden ist; diese Gemeinschaft ist die Fülle des Gotteswortes (vgl. Joh. 1, 16), und deshalb ist die Kirche „sein Leib, nämlich die Fülle des, der alles in allen erfüllt" (Eph. 1, 23). Von daher erweist sich die Kirche in ihrem *Handeln* als katholisch, insofern sie Gemeinschaft hat mit Jesus Christus, der durch die Kraft seines Heiligen Geistes mitten in ihr gegenwärtig ist. Jesus Christus ist der Erlöser jedes einzelnen Menschen in seiner persönlichen Ganzheit, aller Menschen und der ganzen Schöpfung. Von dem einen Gott in die Welt gesandt, hat er das Reich Gottes verkündet, hat er für alle sein Leben am Kreuz dahingegeben und ruft er alle dazu auf, an seiner Auferstehung teilzuhaben. Durch ihn soll alles mit Gott versöhnt werden, denn durch das Blut an seinem Kreuz hat er Frieden geschaffen (vgl. Kol. 1, 20). Er ist der Herr, „den Gott erhöht hat und dem er einen Namen gegeben hat, der über alle Namen ist" (Phil. 2, 9). Er ist derjenige, in dem der Vater sich offenbart, derjenige, der „voller Gnade und Wahrheit" ist (Joh. 1, 14), derjenige, in dem die „ganze Fülle der Gottheit" (Kol. 2, 9) wohnt. Er ist das Haupt, das durch das Wirken des Heiligen Geistes in seinem Leib die ganze Menschheit vereinigt (vgl. Eph. 1, 1–14).

Die Kirche lebt und verwirklicht ihre Katholizität insofern, als sie durch und „in" Christus als sein Leib besteht und in jedem Augenblick in jedem Christen und in all ihrem Tun die Fülle der Wahrheit Jesu Christi zum Ausdruck bringt, zu der der Heilige Geist unentwegt hinführt (Joh. 16, 13). Sie ist die Gemeinschaft derer, die durch den Glauben auf den Ruf Gottes antworten, die eins sind in der Liebe und die sich ständig gegenüber all ihren Mitmenschen öffnen.

In dieser Perspektive sehen wir die Katholizität: als trinitarisch, christozentrisch, pneumatisch, missionarisch und als Aufforderung zu einer konkreten Verpflichtung im Dienste der Menschheit.

2. Das Evangelium verheißt die Vollendung der Einheit aller in Christus erst für die Zeit seiner Wiederkehr in Herrlichkeit. Dann wird sich die weltumfassende Gemeinschaft aller Menschen, die Vereinigung Israels und aller Völker verwirklichen (vgl. Röm. 11). Denn Christus hat um die Einheit aller, die an ihn glauben, zum Vater gebetet (Joh. 17, 20 f.); diese Einheit bleibt ein Ziel, das auf Erden niemals erreicht wird, auf das man aber immer hinstreben soll, damit die Welt glaube, daß Gott ihn gesandt hat. Die volle Einheit, die alle Menschen in Christus mit Gott vereinigen soll, wird erst am Ende erreicht werden. In Erwartung dieser zukünftigen Gabe müssen die Kirchen sich all dessen bewußt werden, was in ihnen vorläufig ist, müssen sie den Mut haben zu erkennen, was ihrer Katholizität fehlt, und müssen ihr Leben und Handeln immer mehr „katholisch" werden lassen. Die Katholizität ist also noch immer nicht völlig erreicht noch umfassend verwirklicht, aber ihr eschatologische Fülle ist in gewisser Weise schon jetzt gegenwärtig.

3. Die Kirche ist wahrhaft auf den Herrn Jesus Christus gegründet. Indem sie von der ständigen Gegenwart ihres Herrn lebt und vom Heiligen Geist erfüllt wird, verkündigt und erfüllt sie das kommende Gottesreich und ist selbst der „Erstling" dieses Reiches. Sie ist somit durch den Glauben an die Gabe Gottes und durch das Wirken des Heiligen Geistes inmitten der Menschheit und für diese das Zeichen der Gegenwart Christi, die Verheißung und Erwartung der Fülle, die in ihm wohnt (vgl. Kol. 1, 19; Eph. 3, 1–11). Als unvollkommener, aber dennoch wirklicher Träger des Geheimnisses Christi, in dem alle Dinge zusammengefaßt werden, ist sie schon jetzt katholisch.

4. Da sie auf das gegründet ist, was sie empfangen hat und noch empfängt und ausgerichtet ist auf die letzte Erfüllung des erwarteten Heils, ist die Kirche dazu aufgerufen, Tag für Tag ihre Katholizität zu verwirklichen. Sie soll nicht nur „offen" sein in ihrer Verkündigung ohne Ansehen der Person, der Rasse, der Klasse oder der Kultur, sondern auch für alle „bewohnbar" sein, für alle ein „zu Hause" sein, indem sie in ihren Strukturen und in ihrem Leben die ganze Mannigfaltigkeit der Geistesgaben, die ganze Vielfalt der von Christus erlösten Menschheit sichtbar macht. Sie ist zu allen Völkern bis ans Ende der Welt gesandt; sie ist dazu aufgerufen, in allen menschlichen Situationen zu jeder Stunde der Geschichte gegenwärtig zu sein und im Namen des Herrn alles für alle zu sein. Sie hat als „katholische" Kirche die Vollmacht erhalten, alle Elemente der evangelischen Botschaft zum Ausdruck zu bringen, und bemüht sich unentwegt, im Glauben den unermeßlichen Reichtum des Geheimnisses Christi zu erfassen, um ihn zu verkündigen und für ihr Leben fruchtbar werden zu lassen.

5. Wo immer Jesus Christus ist, da ist die katholische Kirche (vgl. Ignatius, Sm. 8, 2). So wird der Herr also dort gegenwärtig, wo eine Gemeinschaft von Gläubigen, die durch die Taufe gezeichnet und ihm verpflichtet sind und sich in seinem Namen versammelt haben, sein Wort hören und es aufnehmen, indem sie frei dem Wirken seines Geistes folgen, das Abendmahl miteinander feiern und im Bekenntnis ihres Glaubens, in der Danksagung, im Gebet und in brüderlicher Gemeinschaft beharren (vgl. Apg. 2, 42). Dank ihrem Herrn, der in ihr herrscht, steht also die Ortsgemeinde, die in der Gemeinschaft der Heiligen seit Abel dem Gerechten bis zum Letzten der Erwählten um die Diener Christi versammelt ist, in Gemeinschaft mit der Kirche aller Zeiten und aller Orte und ist sie ein wahrer Ausdruck der katholischen Kirche. Als Teil einer universalen „koinonia" sind die Ortsgemeinden dazu aufgerufen, sich gegenseitig zu unterstützen und gemeinsam zu handeln zum Ruhme des Herrn.

6. Je mehr sich die Kirche der Gabe Christi bewußt ist, um so mehr wird sie auf der Hut sein vor allem, was diese Gabe verleugnen könnte. Die Gabe Christi kann auf mancherlei Weise verleugnet werden. Die gebräuchlichste Form der Verleugnung ist die Verfälschung des Evangeliums durch falsche Lehren. Aus diesem Grunde ist die Kirche katholisch, wenn sie orthodox ist. Aber da die Wahrheit des Evangeliums nicht nur spekulativer Natur ist oder Lehrmaterial darstellt, kann sie auch im Leben der Christen auf mancherlei andere Weise verleugnet werden. Hier sollen nur vier Möglichkeiten erwähnt werden. Die erste besteht darin, daß man der Arroganz falscher Endgültigkeit nachgibt, welche der Besitz von Macht suggeriert, sei es, indem man die Mittel der politischen Macht anwendet, sei es, indem man sich den Mächten dieser Welt anpaßt oder unterwirft, so daß die Kirche sich von den Armen entfernt und die christliche Brüder-

lichkeit sich auf die Angehörigen der gleichen Rasse, Nation, Kultur oder Klasse beschränkt. Die zweite versucht, die Bildung von Sekten oder Parteien innerhalb der Kirche zu rechtfertigen. Die dritte führt dazu, daß man sich der Katholizität seiner eigenen Konfession brüstet und die anderen verachtet. Bei der vierten dagegen läßt man sich von den die Kirche angreifenden zeitgenössischen Ideologien verführen und mißbraucht damit den Begriff „katholisch" und rühmt sich einer Toleranz, die letztlich nur eine Auflösung der christlichen Identität ist. Die Katholizität der Kirche darf nicht die Bindung der Kirche an Jesus Christus verleugnen, in dem allein das Heil für alle Menschen liegt (Apg. 4, 12), und die erwähnten Formen der Verleugnung können nur vermieden werden durch einen ständig erneuerten Gehorsam gegenüber dem Herrn, dessen Liebe sein Volk für alle menschlichen Situationen offen sein läßt und dessen Wahrheit es ihm erlaubt, seine Identität und seine Kontinuität über alle Zeiten, alle Orte und alle Gegebenheiten hinweg zu verwirklichen.

Die Apostolizität

1. Die Kirche ist nach der übereinstimmenden Tradition der Kirchen apostolisch, weil sie auf dem Grund der Apostel erbaut ist (Offenb. 21, 13 und Eph. 2, 20). In ihrer Existenz als solcher bezieht sie sich ständig und notwendigerweise auf die Person der Apostel und auf das Werk, das sie ein für allemal vollbracht haben, und in ihrem Handeln identifiziert sie sich mit dem Handeln der Apostel. Es gibt nichts im Sein und Tun der Kirche, was losgelöst werden könnte von dem Auftrag, den Christus den Aposteln ein für allemal durch den Heiligen Geist gegeben hat, oder von dem Werk, das die Apostel dadurch geleistet haben, daß sie die Kirche in die Welt gestellt und auferbaut haben.

2. Indem sie die Kirche aber apostolisch nennen, bestätigen die Christen ihre Abhängigkeit von der „glorreichen Schar der Apostel" sowie ihre Solidarität mit ihr durch die bleibende Aktualität des Wirkens des Heiligen Geistes, das die Apostel erfahren haben. Die Apostel waren die Zeugen der Auferstehung. Sie sind vom Herrn damit beauftragt worden, das nahende Reich Gottes mit seinem Gericht und seiner Vergebung anzukündigen. Sie haben ihm gedient als Fischer und Erntearbeiter, als Pflanzer und Bauleute, als Väter und Lehrer der Gläubigen. Auf mannigfaltige Weise haben sie durch Wort und Tat Zeugnis abgelegt von der Gegenwart des gekreuzigten und siegreichen Herrn und haben die Kirchen zusammengerufen und gegründet, um seine Wiederkehr zu bezeugen und vorzubereiten. Ihre Verkündigung ist in den neutestamentlichen Schriften festgehalten, die aus diesem Grunde auch die apostolischen Schriften genannt werden. Die Kontinuität ihres Zeugnisses von den Anfängen her und ihres Wirkens in der Kirche ist das Werk des Heiligen Geistes und macht die Kirche apostolisch.

3. Man kann sowohl in der Heiligen Schrift als auch in der Tradition viele verschiedene Bedeutungen des Wortes Apostel finden. Man sollte diese Mannigfaltigkeit, die dem theologischen Konsensus neue Perspektiven eröffnet, begrüßen. Sie bewahrt die Theologen davor, sich zu sehr an feste Begriffe zu klammern und verbalen Formulierungen einen ausschließlichen und definitiven Charakter beizumessen. Die Apostolizität der Kirche wird nicht so sehr dadurch glaubwürdig gemacht, daß man dem Buchstaben der Schrift ein stereotypes Bild des Apostels abverlangt, sondern vielmehr dadurch, daß man treu an den Aufgaben festhält, die der Herr seinen Aposteln anvertraut hat.

4. Die Kirche ist apostolisch, weil sie „gesandt" ist, weil sie konstituiert ist durch die *Gabe der Sendung*, die der Vater seinem Sohn anvertraut hat, die Jesus Christus ein für allemal erfüllt hat und die der Heilige Geist am Ende aller Zeiten vollenden wird (vgl. Joh. 20, 21–22). Jesus Christus hat als der vom Vater Gesandte den Menschen das Geheimnis des Gottesreiches anvertraut (Mark. 4, 11), sie zur Bekehrung gerufen, den Sündern vergeben, die Kranken und die Irren geheilt, die Armen bekehrt und durch seine Passion den Tod der Menschen auf sich genommen, um sie durch seine Auferstehung an seinem Leben teilhaben zu lassen. Er hat die Menschen zu seiner Kirche zusammengerufen und sie damit beauftragt, seine Sendung fortzuführen. Seiner Kirche hat er durch den Heiligen Geist die Vollmacht (exousia) gegeben, diesen Auftrag zu erfüllen, und er hat einige mit der Ausübung dieser Vollmacht in der Gemeinde beauftragt. Also ist die Kirche auch aufgrund ihrer *Teilhabe an der Sendung* Christi über die Sendung der Jünger apostolisch. Denn diese Sendung wird durch den Heiligen Geist manifestiert, verwirklicht und in einer Gemeinschaft weitergegeben, die wie Christus „geheiligt und gesandt" ist (vgl. Joh. 17, 18–19).

5. Die Apostolizität ist eng und ihrem Wesen nach mit der endzeitlichen Erfüllung von Gottes Heilsplan verbunden. Durch die Predigt der Apostel vom Reich Gottes und ihre Rolle in dieser herannahenden neuen Zeit (Matth. 10, 1–15; 19, 28; Luk. 22, 30; Offenb. 21, 14) schließt sich jede Generation der Sammlung der Völker und Rassen in der heiligen Stadt an. Indem sie den Menschen die Verheißung dieser Erfüllung vermittelten und ihnen darüber hinaus noch ein Unterpfand für das Gottesreich gaben, haben die Apostel durch die zu Pfingsten verbreitete Kraft des Heiligen Geistes eine lebendige Hoffnung auf die kommende Erneuerung aller Dinge erweckt. Diese Zeit der Erwartung der Wiederkehr des Herrn ist für die Kirche auch die Zeit der Sendung; denn die machtvolle Gegenwart des Heiligen Geistes, der das Unterpfand für diese lebendige Hoffnung ist, macht die Kirche apostolisch.

6. Die Apostolizität verbindet ferner die gegenwärtige Kirche mit allen früheren Generationen des Gottesvolkes. Das Neue Testament stellt die Apostel so dar, daß sie teilhaben an der Erfüllung der Verheißung, die Gott Abraham (vgl. Hebr. 12, 1) und den zwölf Stämmen gegeben hat (vgl. Matth. 19, 28). Die wahrhaft apostolische Kirche wird notwendigerweise in Zeit und Raum auch katholisch sein. In ihrer Erinnerung umfaßt sie die ganze Vergangenheit, die durch das Wort Gottes und die Sakramente ständig aktualisiert wird; und in ihrer Hoffnung umfaßt sie bereits die ganze Zukunft, deren unvergängliches Unterpfand sie in irdenen Gefäßen trägt (vgl. 2. Kor. 4, 7).

7. Indem sie sich zur Apostolizität bekennen, machen die Christen gleichzeitig auf die ständige Verantwortung der Kirche aufmerksam, das lebendige Zeugnis der Apostel weiterzugeben. Das ist der Sinn der Ämter in den verschiedenen Ausprägungen, die sie seit den ersten Anfängen der Kirche erfahren haben. Wie das Amt der Apostel so werden auch die Ämter der Kirche durch die Kraft des Heiligen Geistes übertragen und erhalten. Es gibt eine große Vielfalt in den Formen der Ämter, die im Heiligen Geist ausgeübt und durch seine Kraft wirksam werden, und die Christen sind weit davon entfernt, in der Beurteilung dieser Ämter übereinzustimmen. Aber sie glauben, daß die Kirche apostolisch ist, weil sie durch die Gnade Gottes treu an der Sendung, der Verkündigung und dem Dienst festhält, die sie von den Aposteln übernommen hat. Für viele Kirchen liegt

darin die eigentliche Bedeutung der apostolischen Sukzession. Aus dieser Treue ergibt sich auch eine umfassendere Sicht der apostolischen Sukzession als diejenige, die sich an rechtlichen Kategorien orientierte. Hier zeichnen sich neue Möglichkeiten für einen Konsensus unter den Kirchen ab.

8. Gerade an den verschiedenen Auffassungen vom Amt werden die Kirchen heute ihrer tiefsten Differenzen gewahr. Doch lassen sich selbst in diesem Bereich beachtliche Übereinstimmungen feststellen. Dazu seien drei Beispiele genannt:

a) Die Überzeugung, daß man im Leben der Kirche die apostolische Verkündigung, die in Schrift und Tradition weitergegeben wird, das apostolische Amt und das Leben nach dem Evangelium untrennbar verbunden sind: alle drei sind wesentlich für die Apostolizität der Kirche.

b) Die Überzeugung, daß es im Laufe der Geschichte zwar mancherlei Wandlungen im Verständnis und in der Funktion der Ämter gegeben hat, daß diese Wandlungen aber nicht notwendigerweise die Kontinuität der Kirche mit ihren apostolischen Anfängen beeinträchtigen. In Fortführung der ursprünglichen Sendung der Apostel muß die Kirche inmitten des sich entfaltenden Heilsplans Gottes und der sich verändernden Verhältnisse ständig ihre Verantwortung bekunden. Gerade durch größere Treue zu diesem Auftrag wird sie vielleicht einmal das Bild, das sie sich von ihrem Amt macht, im Geist der Buße erneuern können.

c) Die Überzeugung, daß es zu den wesentlichsten Bestimmungen des Amtes gehört, die missionarische Berufung der Kirche in Unterwerfung unter den Heiligen Geist und in Erwartung des Herrn zu erfüllen.

9. Von der frühesten Zeit an sind in den verschiedenen Auffassungen von der Apostolizität oft Unterschiede zum Ausdruck gekommen, die nicht nur legitim, sondern auch fruchtbar waren; manchmal haben sie allerdings auch als Ferment der Spaltung in der Kirche gewirkt. Bei ökumenischen Diskussionen treten diese Verschiedenheiten gewöhnlich zutage. Hier soll es jedoch genügen, auf die Auseinandersetzungen über die jeweilige Bedeutung etwa der ununterbrochenen Sukzession im Bischofsamt, der Treue zur Lehre der Schrift, der Bewahrung der kirchlichen Lehre, der Ausübung charismatischer Macht und der Kontinuität des apostolischen Glaubens hinzuweisen. Wenn wir diese Kontroversen erwähnen (die immer subtiler und vielschichtiger sind, als eine bloße Aufzählung andeuten kann), dann darf dabei nicht übersehen werden, daß von Anfang an ein wichtiger Aspekt der apostolischen Berufung das Bemühen (gerade auch unter den Aposteln selber) um Erhaltung der Einheit und Überwindung dieser auseinandergehenden Meinungen gewesen ist. Die gegenwärtige ökumenische Arbeit ist ein Zeichen dafür, daß die Kirchen sich dafür einsetzen, diesen Aspekt der Apostolizität zu vertiefen.

ZWEITER TEIL

Anhänge mit Vorschlägen für zukünftige Studienbereiche

ANHANG I:

„Apostel" im Neuen Testament

Der Begriff der Apostolizität steht in einem notwendigen Zusammenhang mit der Rolle der Apostel zur Zeit des Neuen Testamentes, und die verschiedenen christlichen Kirchen haben sich dabei immer – wenn auch auf verschiedene Weise – auf die neutestamentliche Darstellung der Apostel berufen. Wenn sie sich darauf berufen, müssen sie sich der neueren exegetisch-kritischen Forschung zur Frage der Apostel in neutestamentlicher Zeit aussetzen, an der sich Wissenschaftler aus allen christlichen Gruppen beteiligt haben und die alle Kirchen dazu verpflichtet, ihre Positionen noch tiefer zu durchdenken.

1. *Ergebnisse der kritischen Forschung zum neutestamentlichen Bild des Apostels*

Im Neuen Testament findet man kein einheitliches Bild des Apostels. Die Exegeten haben viele Aspekte des apostolischen Auftrages herausgestellt, sie haben jedoch nicht bestimmt, welches Maß an Bedeutung jedem einzelnen Aspekt zukommt: dem Wirken der Apostel als den Trägern und Bewahrern der Lehre Jesu, ihrer Funktion als den Trägern einer Autorität zur Verkündigung des Evangeliums, zur Austreibung böser Geister, zur Vergebung der Sünden, zur Feier der Sakramente, zur Beilegung von Konflikten, zur Disziplinierung von Gemeindegliedern und Amtsträgern, ihrer Stellung in der Kirche als Botschafter von Gericht und Heil der Endzeit, als Herolden und Vorläufern des Reiches Gottes und somit als Mittlern des Heiligen Geistes der Endzeit.

Diese Vielfalt der Funktionen und Auffassungen ist in gewissem Maße das Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung. Bemerkenswerte Übereinstimmung besteht darüber, daß der Apostel jemand ist, der *ausgesandt* wurde als Zeuge für den auferstandenen Jesus. Jede der neutestamentlichen Auffassungen des Apostels und seiner Funktion spiegelt eine Angleichung dieser Vorstellung vom „Gesandten" an die Situation wider, in der sich der neutestamentliche Autor befand, wie auch an seine Anschauungen in der Frage der Kontinuität der Kirche. Wenn wir zwei der neutestamentlichen Auffassungen näher betrachten, die lukanische und die paulinische, finden wir, daß für Lukas die Apostel die Zwölf (ausschließlich oder par excellence?) sind, also diejenigen, die Zeugen des irdischen Wirkens Jesu waren. Entsprechend legt das lukanische Bild des Apostels das Schwergewicht auf die Rolle des Apostels als Garant der Jesus-Tradition. Die paulinische Auffassung hat Raum für andere Apostel neben den Zwölfen und schließt den Gedanken des Zeugen für das irdische Wirken Jesu nicht mit ein. Paulus betont stärker den missionarischen Aspekt des Apostels. (Die Wissenschaftler sind sich nicht ganz darüber einig, inwieweit diese beiden Auffassungen gegensätzlicher oder komplementärer Art sind. Auch herrscht darin keine Übereinstimmung, ob die „lukanische" Auffassung ganz ein Produkt der zweiten Generation in der Christenheit ist oder eine viel ältere jerusalemische Tradition des Verständnisses des Apostels widerspiegelt.)

2. *Probleme, die sich durch diese kritischen Studien den Kirchen stellen*

a) Wenn in den Darstellungen der Rolle des Apostels eine solche Vielfalt besteht, wie kann eine Kirche dann den Anspruch erheben, daß eine dieser Rollen normativ sei? Finden nicht umgekehrt die mehr oder weniger unterschiedlichen Auffassungen von Apostolizität eine Begründung in den unterschiedlichen Darstellungen, die uns das Neue Testament vom Apostel gibt? Verfehlen die Kirchen, wenn sie den einen oder anderen Aspekt betonen, nicht ihre Pflicht, die Fülle des apostolischen Amtes in seinen vielen Facetten zu respektieren?

b) Ausgesandt, Zeugnis in der Welt abzulegen — ein Zeugnis für den auferstandenen Christus —, ist der Apostel auf eine Situation der Gegenwart und Zukunft wie auch der Vergangenheit ausgerichtet. Man kann diese gleiche Spannung auch im lukanischen und paulinischen Verständnis erkennen. Ebenso muß jede christliche Kirche in ihrem Anspruch auf Apostolizität ein bewahrendes Element aufweisen, das sich von dem von Jesus durch die Apostel empfangenen Erbe herleitet, und ein eschatologisches Element, um neuen Situationen mit neuen Antworten begegnen zu können. Was hat den Vorrang? Nach welchen Kriterien verbindet eine Kirche ihre Loyalität gegenüber der Tradition mit der Pflicht, sich auf ihre missionarische Aufgabe einzustellen?

c) Wenn die Apostel eine Autorität der Leitung besaßen, wie wird diese leitende Autorität heute in der Struktur der Kirchen ausgeübt? Kirchen, die davon überzeugt sind, daß die Apostel ihre Autorität unabhängig von der Zustimmung der Gemeinschaft empfangen haben, müssen sich fragen, ob die sichtbare Form, die diese Autorität angenommen hat, ebenfalls eine göttliche Setzung ist und wie diese Autorität *im Dienst* der so geleiteten Gemeinschaft ausgeübt werden kann. Die Kirchen, die der Auffassung sind, daß die leitende Autorität der Apostel von der Zustimmung der Gemeinschaft abhängig war, müssen sich fragen, wie in der Praxis der christliche Glaube und die christliche Kirche davor bewahrt werden kann, zu einer bloßen Sache von Mehrheitsbeschlüssen zu werden.

d) Wie sollten wir den normativen Charakter der apostolischen Lehre verstehen? Die Apostel waren einerseits Menschen ihrer Zeit und eines bestimmten Weltbildes, das nicht mehr das unsrige ist. Daher ist in ihrer Lehre ein relativer Wert. Andererseits war es eine der Aufgaben des Apostels, falsche Apostel zu demaskieren und ihnen entgegenzutreten in der Kraft des Heiligen Geistes; Loyalität gegenüber ihrer Lehre sollte noch immer ein Kriterium für die Aufdeckung des Irrtums sein. Aber haben einige Kirchen aus der apostolischen Lehre eine so starre Norm gemacht, daß durch diese die neuen Einsichten erstickt werden, die für ein lebendiges Christentum notwendig sind? Sind andere Kirchen so großzügig im Zugeständnis ihrer Abweichungen von der apostolischen Lehre gewesen, daß sie nicht mehr eine wirksame Weise der Identifizierung falscher Apostel besitzen?

e) Wenn wir keine Sicherheit darüber haben, ob Ämter wie das des Bischofs direkt von den Aposteln eingesetzt oder die Inhaber von Ämtern von den Aposteln ernannt wurden, welche praktischen Konsequenzen in Fragen der Kirchenunion ergeben sich daraus für die Beziehungen (und vielleicht die Vereinigung) zwischen Kirchen mit und ohne „apostolische Sukzession"? Die Tatsache, daß im Neuen Testament neben dem Amt der Apostel auch andere Ämter bestanden haben, sollte in den bischöflich strukturierten Kirchen der Gegenwart die Frage

der bestehenden Beziehung zwischen der bischöflichen Funktion und den anderen Ämtern aufwerfen. Nicht-bischöflich strukturierte Kirchen müssen sich fragen, inwieweit die apostolische Autorität in ihren Strukturen praktisch bewahrt worden ist.

ANHANG II:

Identität, Veränderung und Norm

Wie kann irgendeine gegenwärtige Kirche, insbesondere in ihrer Ordnung und Lehre, mit der Christenheit früherer Geschichtsperioden und vor allem mit dem Urchristentum identisch sein? Wenn eine heutige Kirche in irgendeinem Sinne dieselbe zu sein beansprucht wie die des Urchristentums, so braucht sie zwar nicht in jeder Hinsicht, muß jedoch mindestens in wesentlichen Grundzügen mit jener übereinstimmen.

Für einen Geist, der sehr empfindlich ist gegenüber dem, was Geschichte und Geschichtlichkeit bedeuten, ist eine solche materiale Identität höchst problematisch geworden.

Es handelt sich dabei nicht um ein spezifisch protestantisches oder spezifisch katholisch konfessionelles Problem, sondern dieses Problem stellt sich allen Konfessionen. Es scheint noch in keiner Kirchengemeinschaft voll bewältigt zu sein, sondern wird oft verdrängt durch die Weise, wie man sich auf Schrift oder Tradition beruft.

Spätestens seit dem zweiten Jahrhundert ist die Identität der Kirche späterer Generationen mit der Kirche der von Jesus Christus selbst berufenen Apostel nach dem Kriterium der Apostolizität ihrer Institutionen und Lebensformen, besonders ihres Amtes und ihrer Lehre, beurteilt worden. Die Kirche der Apostel und die apostolischen Lehren und Institutionen galten als Norm für alle späteren Perioden der Kirchengeschichte.

Das hat seinen Ausdruck sowohl im Schriftprinzip als auch im Traditionsgedanken gefunden. Hier stellten sich zwei Fragen: (1) Ob im Rahmen einer solchen Auffassung die Unvermeidlichkeit und das Gewicht der tatsächlichen Wandlungen der Kirche in ihrer Geschichte angemessene Würdigung finden konnten? (2) Ob sich aus jener Sicht der christlichen Identität als Übereinstimmung mit der Kirche der Apostel ausreichende Gesichtspunkte zur Normierung der unvermeidlichen kirchlichen Wandlungsprozesse gewinnen ließen?

Die moderne historische Erforschung der Kirchengeschichte hat deutlich werden lassen, wie tief sich Gestalt, Leben und Lehre schon der Kirche des dritten und vierten Jahrhunderts, erst recht des Mittelalters und der Neuzeit, vom Urchristentum unterscheiden. Inwieweit lassen sich solche Veränderungen als organische Entfaltung urchristlicher Ansätze beschreiben? Einige moderne Darstellungen der Kirchengeschichte haben von der Leitidee organischen Wachstums ausgiebigen Gebrauch gemacht, andere haben sie als ganz unbrauchbar verworfen oder ihre Anwendbarkeit stark eingeschränkt. Falls wesentliche Veränderungen nicht mehr als organische Entfaltung urchristlicher Anfänge zu verstehen sind, — läßt sich trotzdem möglicherweise von ihrer christlichen Legitimität sprechen, oder bedeuten solche Veränderungen nur Entfernung vom apostolischen Zeitalter und damit von der christlichen Norm? Die Antwort im letzteren Sinne schiene unentrinnbar, wenn das Apostolische als Normbegriff sich nicht von den Besonderheiten des apostolischen Zeitalters, auch von seinen kirchlichen Insti-

tutionen und Glaubensformulierungen, unterscheiden ließe. Gibt es Ansatzpunkte für einen Normbegriff des Apostolischen, der nicht die Kirchengeschichte auf die Idealität ihrer Anfangszeit fixiert? Ein solcher Ansatzpunkt könnte in der Sendung der Apostel durch den Auferstandenen liegen. Aus ihr scheint sich der Gedanke einer christlich notwendigen, fortschreitenden Verwandlung der Welt und auch der Kirche selbst zu ergeben, da ja die Sendung der Apostel über ihr persönliches Wirken hinaus in der Kirche weiterwirkt und auf eine Vollendung zielt, zu der die Kirche zusammen mit der ganzen Menschheit immer noch auf dem Wege ist. Es wäre zu prüfen, inwieweit der Gedanke der Sendung die tatsächlichen Veränderungen im Verlaufe der Kirchengeschichte zu ihrem Recht kommen läßt und doch zugleich auch ein Kriterium der Unterscheidung an die Hand gibt zwischen Veränderungen, die in der Richtung der Sendung durch den Auferstandenen liegen, und solchen Veränderungen, die von der christlichen Sendung abführen und diesen Auftrag und das Wesen der Kirche verdunkeln.

Die Identität der Kirche trotz und in allen Wandlungen liegt wesentlich im Glauben ihrer Glieder, der sich zu jeder Zeit auf die eine und umfassende Wahrheit Gottes in Jesus Christus richtet. Wenn Gott in Christus offenbar ist, dann kann sich das Glaubensbewußtsein der Christen nie vollständig und bei allen Gliedern der Kirche von der Wahrheit entfernen, so weit es hinter ihrer Fülle zurückbleiben mag und so viele Abweichungen sich auch damit verbinden mögen. Dennoch kann zuzeiten auch die Majorität der Christen in ihrem Glaubensverständnis irren. So erhebt sich wiederum die Frage nach einem Kriterium für das rechte Verständnis der im Glaubensbewußtsein lebendigen Einheit und Identität der Kirche.

Die überlieferten Normen des Glaubensverständnisses — Schrift, Bekenntnis, Lehramt der Bischöfe in der Nachfolge der Apostel — haben selbst geschichtliche Wandlungen erfahren: im Prozeß der sich wandelnden Auslegung der Schrift, in der Dogmengeschichte, in Entstehung und Wandlung des Bischofsamtes und seiner Ausübung. Können diese Normen als selbst unveränderlich dem Prozeß geschichtlicher Entwicklung gegenübergestellt werden? Wenn nicht, kann die Norm selbst und die Erkenntnis von ihr als geschichtlich sich wandelnd gedacht werden? Wo ist dann eine Norm für diesen Wandlungsprozeß selbst zu finden, damit ein uferloser Relativismus vermieden wird?

Die universale Heilswahrheit Christi, wie sie durch die apostolischen Schriften zugänglich ist, vermag den Prozeß der Kirchengeschichte zu normieren, weil sie Ausgangspunkt der apostolischen Sendung und der durch sie bewirkten und zu bewirkenden Verwandlung der Welt und der Gemeinde Gottes ist. Dabei scheint diese christliche Grundnorm selbst ein Moment geschichtlicher Veränderung in sich zu schließen; denn Christus ist nicht nur einmal gekommen, sondern wird in größerer Herrlichkeit wiederkommen. Kommt darin nicht eine Veränderung zum Ausdruck, die jedoch nicht die Identität der Christuswirklichkeit sprengt, sondern auf ihre Vollendung zielt? Inwieweit erlaubt es die Spannung zwischen der ersten Erscheinung Christi und seiner Wiederkunft, die die Dynamik der Mission der Kirche begründet, die Veränderungen zu integrieren, die sich in der Geschichte der Kirche vollzogen haben?

Der eine Christus ist den Gläubigen gegenwärtig durch die Gabe des Heiligen Geistes, der die kirchliche Überlieferung lebendig macht, in der Gemeinschaft des Glaubens und der Sakramente und in der Gemeinschaft der Gläubigen unter-

einander. Er ist die Einheit seines Leibes durch die Jahrhunderte hindurch und an jedem Ort der Welt, denn durch die Gegenwart seines Geistes existiert eine „Gemeinschaft der Heiligen". Er ist es auch, der die Norm des Glaubensverständnisses ist, denn sein Geist, der Geist der Wahrheit, führt in alle Wahrheit (Joh. 16, 13). Auf diese beiden Weisen verbürgt Christus die Identität der Kirche. Aber ist der eine Christus als Norm des Glaubensverständnisses einheitlich und definitiv benennbar? So unerläßlich zur Vergewisserung des einen Heils der Menschheit in dem einen Christus die Bemühung um gemeinsames Erkennen und Bekennen des Heilsglaubens ist, — könnte es sein, daß eine endgültige Erkenntnis der Weise, wie Jesus Christus die eine Norm der Kirche ist, ihr in der Zeit ihrer Pilgerschaft unerreichbar bleibt, weil die Herrlichkeit des wiederkommenden Christus und damit auch seine endgültige Offenbarung auch für seine Kirche, welche die Erstlingsgabe empfangen hat, noch aussteht? Ermöglicht diese Einsicht nur Offenheit für geschichtlichen Wandel und ökumenische Vielfalt oder zugleich auch ein Verständnis der in diesem geschichtlichen Prozeß sich darstellenden Einheit der Kirche in ihrer jeder einseitigen Uniformität entgegengesetzten, eine Vielfalt freisetzender und gerade so auch umgreifender Katholizität? Sind geschichtlicher Wandel und Pluralität christlicher Glaubens- und Lebensformen zu verstehen als Wesensmerkmale der Gegenwart des die vielen erlösenden einen Christus zwischen seiner ersten Ankunft und seiner Wiederkunft?

ANHANG III:

Amt und Episkopat

1. Die Kirche Gottes ist nicht nur die eschatologische Gemeinde derer, die an Christus glauben, sondern sie ist auch von Christus gesandt, um alle Menschen zu sammeln, die Gott zum Heil gerufen hat. Diese Kirche ist ihrem Wesen nach katholisch und apostolisch. Darum muß sie auch katholisch und apostolisch handeln. Der Heilige Geist ist der Kirche geschenkt worden im Blick auf ihren Dienst im Auftrag des einen Mittlers, durch den ein für allemal das Heil für alle Menschen zu allen Zeiten gewirkt worden ist (Katholizität). Sie ist ganz und gar Dienende. In der Art und Weise, wie sie ihren Dienst ausübt, muß sie sich an der ursprünglichen Sendung und dem Amt der Apostel orientieren (Apostolizität).

2. Schon in der Frage, welches die wesentlichen Elemente des Apostelamtes sind, gehen die Auffassungen der verschiedenen Kirchen und ihrer Theologen erheblich auseinander. Die am ökumenischen Dialog beteiligten Kirchen suchen vor allem im Neuen Testament nach dem Licht, mit dessen Hilfe sie die zwischen ihnen bestehenden Unterschiede verstehen und überwinden können. Dabei stoßen wir im Neuen Testament auf die erstaunliche Tatsache, daß bereits in den frühsten christlichen Gemeinden selbst eine große Vielfalt verschiedener Ämter existiert hat, die um die Apostel und nach ihnen entstanden waren. Ob es sich dabei nun um freie charismatische oder um institutionell als „Autoritäten" verankerte Ämter handelt, waren sie doch offensichtlich alle direkt mit der Verleihung des einen Pneumas, des Heiligen Geistes, verbunden, der bewirkt, daß sie sich in ihrer Verschiedenheit gegenseitig *ergänzen.* In ihrer Gemeinsamkeit dienen sie der „Auferbauung" des Leibes Christi.

3. Im Laufe seiner historischen Entwicklung scheint der Episkopat in erster Linie als eine Funktion pastoraler „Aufsicht" in einzelnen Gemeinden verstanden

worden zu sein. Zahlreiche Historiker sind der Meinung, daß diese Funktion damals von mehreren Amtsträgern gemeinsam ausgeübt wurde, zweifellos von Presbyterkollegien. Zu Beginn des zweiten Jahrhunderts, in den Briefen des Ignatius von Antiochien, erscheint der Episkopat dann als ein festgeformtes Amt, das einem einzelnen Amtsträger anvertraut ist, der durch die Leitung der eucharistischen Feier die Einheit der Kirche verkörpert. Allmählich setzt sich die universale Struktur des dreifachen Amtes – Bischof, Presbyter, Diakon – durch und erhält sehr schnell allgemeine Geltung. Ursprünglich vor allem pastoralen und liturgischen Charakters, werden ihm in steigendem Maße auch juristische Funktionen zugewiesen. Es stellt sich die Frage, inwieweit aus dem römischen Zivilrecht entlehnte Begriffe vor allem in den Kirchen des Westens ein bestimmtes Verständnis des Episkopats und der hierarchischen Struktur der Kirche beeinflußt haben.

Es erweist sich heute als schwierig für die Kirchen, sich in der Frage des Episkopats zu verständigen. Es scheint darum vor allem erst einmal geboten zu sein, daß sie genau die Position der anderen hinsichtlich dieser Amtsstruktur kennen.

4. In der *orthodoxen Kirche* gilt die Idee der „apostolischen Sukzession" als grundlegend. Dennoch ist jedes Amt, auch das Bischofsamt, wesentlich an das Volk Gottes gebunden, wie es in jeder Gemeinde versammelt und vereint ist. Es wird auch als sehr wichtig angesehen, daß die Ordinationen ausschließlich in der eucharistischen Versammlung stattfinden. Der Episkopat selbst erhält seine *zentrale* Stellung dadurch, daß jeder einzelne Bischof das Haupt seiner Gemeinde und der Leiter der eucharistischen Feier ist. Die Ordination eines Bischofs versetzt diesen nicht in einen neuen Stand in einem absoluten Sinne (ordo in absoluto), sondern in einen Stand innerhalb und in Beziehung zu einer konkreten lokalen Kirche – wenn auch durch die Hinzuziehung dreier anderer Bischöfe zu einer Bischofsordination zum Ausdruck gebracht wird, daß die gesamte Kirche diese Ordination vornimmt. Allein durch Vermittlung dieser Gemeinde ist jeder einzelne Bischof mit den anderen Bischöfen, mit der ganzen Kirche und mit den Aposteln verbunden. Nur so ist sein Amt katholisch und apostolisch.

5. Die *römisch-katholische Kirche* lehrt, daß das allgemeine Priestertum der Gläubigen und das priesterliche oder hierarchische Amt ihrem Wesen nach (essentia) und nicht nur graduell verschieden sind; aber sie sind einander zugeordnet und haben jedes auf seine eigene Weise am einzigartigen Priesteramt Christi teil. Zur Frage des geistlichen Amtes haben das Konzil zu Trient, das Vaticanum I und Vaticanum II folgende Punkte festgelegt:

Die Hierarchie ist durch göttliche Anordnung in der Kirche eingesetzt. Der Ordo ist ein wahres Sakrament im vollen Sinne des Wortes. Die Bischöfe, die in der Nachfolge der Apostel stehen, gehören zur obersten Stufe des hierarchischen Ordo. Sie sind den Presbytern und Diakonen übergeordnet und besitzen die ordentliche und unmittelbare Rechtsvollmacht, eine ihnen vom Heiligen Geist in der Ordination verliehene Gabe.

Das Vaticanum II seinerseits lehrt, daß die Fülle des Priestertums durch die Priesterweihe verliehen wird und daß diese Weihe mit dem „munus" der Heiligung auch das Amt des Lehrens und der Leitung überträgt. Diese „munera" können ihrem Wesen nach jeweils nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit dem Oberhaupt des Bischofskollegiums und seinen Mitgliedern ausgeübt werden.

Dieses Bischofskollegium, dessen Oberhaupt der Papst ist, ist mit einem universalen Amt betraut, zu dessen Ausübung es volle und oberste Autorität besitzt. Jeder Bischof ist in gleicher Weise Prinzip und Fundament der Einheit in seiner Teilkirche, wo er mit Hilfe seines Presbyteriums und seiner Geistlichen den Dienst des Wortes, der Heiligung und der Leitung ausübt. Schließlich ist den Bischöfen als Mitgliedern des Bischofskollegiums die Fürsorge für die universale Kirche, vor allem für die Mission, anvertraut worden.

6. Die *Kirchen der Reformation* verstehen das Amt von der Verkündigung des Evangeliums her. Die Amtsträger sollen als Prediger des Wortes und als Verwalter der Sakramente dienen. Nach dem Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts wurde von der Hierarchie der römischen Kirche das Wort nicht mehr rein und lauter verkündigt. Die ununterbrochene apostolische Sukzession ihrer Bischöfe, auf die sie selbst ihre Existenz begründet, hatte sich demnach als unwirksam und sogar anfechtbar erwiesen. Bei der Sukzession legten die Theologen der Reformation den Akzent vielmehr auf die Kontiunität der lauteren Verkündigung des Wortes und auf die Unterweisung in der reinen Lehre. Viele von ihnen unterstrichen ferner die pastorale Funktion der Bischöfe und hofften, diese im Zuge einer Reform des Bischofsamtes wiederherzustellen. Wenn also viele protestantische Kirchen offensichtlich kein Bischofsamt mehr besitzen, so muß das nicht heißen, daß sie nicht wieder eines haben könnten. Einige von ihnen sind heute durchaus bereit, es zum Zwecke der pastoralen Leitung eines bestimmten Gebietes wieder einzuführen. Andere betrachten es indessen entschieden als der Vergangenheit angehörig und mit einem Verständnis der Kirche unvereinbar, bei dem der erste Platz den Gläubigen zukommt. Auf jeden Fall wird die ununterbrochene Sukzession im Sinne eines konstitutiven Elements des Amtes durch die Erfahrung der Reformation selbst in Frage gestellt, ebenso wie das sakramentale Verständnis der Ordination und der Wesensunterschied zwischen der Funktion der Amtsträger und der der einfachen Gläubigen.

7. In der *anglikanischen Gemeinschaft* gilt es als eine historische Tatsache, daß das dreifache Amt der Bischöfe, Priester und Diakone seit der apostolischen Zeit der Kirche besteht. Zur Zeit der Reformation hat die Kirche von England sehr sorgfältig auf die Erhaltung des Prinzips der apostolischen Sukzession der Bischöfe geachtet. Eine Reihe von Theologen besteht darauf, daß der Episkopat zum Wesen, zum „esse" der Kirche gehöre, während andere — zweifellos die Mehrheit — sich mit der Behauptung begnügen, er gehöre lediglich zu ihrem „bene esse". Die gegenwärtige Tendenz unterstreicht den pastoralen Aspekt des Bischofsamtes.

8. Alle Auffassungen, die hier angedeutet worden sind, nehmen mehr oder weniger ausdrücklich Bezug auf die grundlegende *Sendung* der Apostel durch Christus und auf die Autorität, die sie von ihm empfangen haben. Es scheint also, daß eine ökumenische Studienarbeit über das Amt sinnvollerweise von dieser Sendung ihren Ausgang nehmen und dabei in Betracht ziehen sollte, wie die Kirche sie ausführen muß, um den Forderungen jeder Zeit und jedes Ortes gerecht werden zu können. Ferner zeigt sich, daß ein als pastorale Funktion für die kirchliche *Einheit* und Koordination verstandener Episkopat besonders im Blick auf das *katholische Handeln* der Kirche untersucht werden könnte.

9. In jedem Fall ist es nützlich, wenn alle am ökumenischen Dialog beteiligten Kirchen gemeinsam nach Antworten auf folgende Fragen suchen:

a) Wie läßt sich unter Berücksichtigung des königlichen Priestertums der Gläubigen und der charismatischen Berufungen ein institutionalisiertes pastorales Amt rechtfertigen?

b) Anhand welchen Kriteriums kann man beim Amt der Apostel zwischen den Elementen unterscheiden, die unbedingt zu seinem Wesen und seiner Eigenheit gehören, und denjenigen, die auf andere Ämter, die bestimmte seiner Funktionen weiterführen, übertragbar sind?

c) Wie wird die Bindung des Amtsträgers an eine spezifische Gemeinde, wie sie in der orthodoxen Kirche verstanden wird, den universalen Forderungen der modernen Welt gerecht? Hindert eine solche Ortsgebundenheit des Amtsträgers nicht den missionarischen Auftrag der Kirche?

d) Inwieweit ist die Definition des Episkopats in der Römisch-katholischen Kirche (hierarchischer Charakter, Sakramentalität, Priestertum, Jurisdiktion usw.) nach der neutestamentlichen Botschaft und gegenüber der geschichtlichen Entwicklung zu rechtfertigen?

e) Bringt ein solcher Episkopat das katholische und apostolische Wesen der Kirche zum Ausdruck oder verdunkelt er es? Begünstigt er das katholisch-apostolische Handeln der Kirche oder wirkt er dagegen?

f) Wie können die Kirchen der Reformation ihre kirchliche Kontinuität durch die Zeiten hindurch darstellen?

g) Wie vermeiden sie die Übel des Spiritualismus und des Individualismus?

h) Wie vereinigen sie die Autorität der Verkündigung mit der grundsätzlichen Gleichheit aller Gemeindeglieder?

i) Wie wollen sie das Bischofsamt, das wiedereinzuführen sie bereit wären, davor bewahren, daß es sich in Verwaltungsaufgaben verliert und seinen geistlichen Charakter einbüßt?

ANHANG IV

Der sakramentale Aspekt der Apostolizität

Die Apostolizität der Kirche gründet in der Sendung Jesu Christi zur Verwirklichung von Gottes ewigem Plan für das Heil der Menschheit, „damit er die Kinder Gottes, die zerstreut waren, zusammenbrächte" (Joh. 11, 52).

1. Christus Jesus ist das Zeichen der Liebe des Vaters; er ist die Verkündigung und das wirksame Zeichen des Heils (vgl. Tit. 2, 11; Phil. 2, 8–9). Er, der den Heilsplan Gottes ausführt, wird von Paulus als das „mysterion tou Theou" bezeichnet (Kol. 2, 2; 4, 3). Dieses Heilsgeheimnis Gottes ist nicht ein System von Wahrheiten, sondern Jesus Christus selber, der Gottes ewigen Plan in der Menschheitsgeschichte verwirklicht. Die wichtigsten Ereignisse in dieser Verwirklichung von Gottes Plan, nämlich Tod und Auferstehung Christi, müssen von den Aposteln jeder Kreatur verkündigt werden.

2. Sakramentalität bedeutet in ihrer Bezogenheit auf das „mysterion tou Theou" die Gegenwart — durch die Kraft des Heiligen Geistes — des eschatologischen Heiles Christi in der Kirche. Durch diese Gegenwart verkündigt die Kirche den Tod und die Auferstehung Christi, so daß diese Verkündigung immer einen sakramentalen Aspekt hat.

Diese Verkündigung weist in jedem Augenblick der Geschichte nicht nur zurück auf jene vergangenen Ereignisse im Leben Jesu, sondern sie ist auch Teilhabe am Mysterium und Ankündigung der zukünftigen Parusie, wenn der auferstandene

Christus durch den Heiligen Geist seine Sendung erfüllt haben wird (vgl. 1. Kor. 15, 24–28): die Vereinigung der ganzen Menschheit – soweit sie ihn im Glauben aufgenommen hat – und des ganzen Kosmos in ihm selbst und damit die Vereinigung beider im Vater. Und noch mehr: Christus ist in seinem Tod und seiner Auferstehung das Zeichen, das diese eschatologische Erfüllung verwirklicht (vgl. 1. Kor. 1, 4–9). Als wirksames Zeichen der Parusie ist er in der gesamten Heilsgeschichte am Werk, wenn auch in verschiedenen Formen, von denen jede seine persönliche Gegenwart unter uns zum Ausdruck bringt. Wo zwei oder drei im Namen Christi versammelt sind (vgl. Mt. 18, 20), da ist der auferstandene Herr bereits persönlich gegenwärtig. Wo in der Kirche die Heilige Schrift gelesen wird, da ist er persönlich gegenwärtig, ist es doch er selber, der hier in seinem Wort zu uns spricht. Er ist ebenfalls in den Sakramenten gegenwärtig.

3. Die Sakramente machen für die Gläubigen sichtbar, daß das Wesen der universalen apostolischen Aufgabe nichts anderes ist als die Verkündigung des Todes und der Auferstehung Christi. Paulus erklärt die Taufe in symbolhafter Auslegung als unser Hineingenommensein in den Tod und die Auferstehung Christi (Röm. 6, 4–5). Und Christus setzt am Vorabend seiner Passion die Eucharistie als Zeichen ein, das seinen Tod vergegenwärtigt und damit gleichzeitig auf die Erfüllung der „basileia tou Theou" (Mk. 14, 25 und 1. Kor. 11, 26) verweist. Dies bedeutet, daß die eschatologische Situation *schon jetzt* in der Menschheitsgeschichte anbricht, zwar unter dem Zeichen der Endlichkeit des Todes, eines Todes, der durch den Sieg in der Auferstehung Christi überwunden ist.

Die Sakramente sind folglich durch Christus eingesetzt als eine vorläufige, verhüllte Verwirklichung des eschatologischen Heils im irdischen „Äon": insofern ist die eschatologische Situation *noch nicht* verwirklicht.

4. Die Sakramente symbolisieren und bewirken zugleich eine Einheit mit dem Tod und der Auferstehung Christi. Durch diese Einheit geschieht es, daß die Gemeinschaft der Gläubigen dort, wo das Evangelium „rein" verkündigt und die Sakramente „recht" verwaltet werden, sich als *die heilige Kirche* konstituiert.

So wird es klar, daß die Verkündigung des Todes und der Auferstehung Christi zurückverweist auf vergangene Ereignisse und voraus auf die Parusie. Aber zugleich macht sie auch die persönliche Gegenwart des auferstandenen Christus unter seinem Volk zur Wirklichkeit. Und dies ist es, was Christus seinen Aposteln und durch die Apostel seiner Kirche aufgetragen hat.

Folgerungen und Fragen

Wir stimmen darin überein, daß die Apostolizität der Kirche in ihrem treuen Festhalten an der Verkündigung des Todes und der Auferstehung Christi besteht, in der gehorsamen Fortsetzung der universalen Sendung, die zuerst den Aposteln aufgetragen wurde.

1. Wir sind deshalb darin einig, daß die Apostolizität der Kirche nicht nur die gehorsame Verkündigung des Evangeliums einschließt, sondern auch die Vermittlung der „pneumatischen" Gegenwart Christi auf andere Weise, besonders durch die Sakramente. Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, daß die Predigt des Evangeliums, die Antwort des Glaubens und die Sakramente miteinander unlöslich verbunden sind: Alle Sakramente sind Sakramente des Glaubens, der aus dem Wort hervorgeht und durch das Wort genährt wird. Alle Kirchen müssen sich fragen, ob sie das rechte Gleichgewicht zwischen Wort und Sakrament im

Lichte des mysterion tou Theou bewahrt haben, und dies nicht nur in ihrer Lehre, sondern auch in ihrem Gottesdienst, ihren Gebeten, Liedern, Litaneien und in der zentralen Funktion der Eucharistie. Sie müssen sich auch fragen, ob der sakramentale Aspekt ihrer Apostolizität mit Notwendigkeit bedeutet, daß die apostolische Sukzession im Amt nur durch ein Sakrament der Ordination gewährleistet werden kann.

2. Wird nicht durch die persönliche Gegenwart Christi die Gemeinde der Gläubigen in ihrer Gesamtheit geheiligt, indem Christus diese Gemeinde als seinen Leib mit sich vereint? Die Kirchen müssen sich dann fragen, ob diese ihre wesenhafte Heiligkeit nicht verlangt, daß sie sich als von der Welt unterschieden darstellen, selbst wenn sie ihre Solidarität mit der Welt bekunden. Sind sich andererseits die Kirchen wirklich dessen bewußt, daß ihre Heiligkeit (ebenso wie ihre Einheit, Katholizität und Apostolizität) in diesem Äon nie vollkommen verwirklicht werden wird? Daß ihre Heiligkeit zusammen mit der Sünde existiert, die Ursache des „Skandalon" und Hindernis für das Evangelium ist? Sind sie sich dessen bewußt, daß sie als Kirchen ständig Gott um Erbarmen anrufen, sich immer wieder ihm zukehren müssen?

ANHANG V

Konziliarität und Primat

Die Kirche ist eine lokale, zugleich aber auch universale Gemeinschaft. Sie muß als solche auch in Erscheinung treten. Sie bewährt ihre Katholizität zunächst, indem sie im Hören des Wortes und der Feier der Eucharistie immer wieder konkrete Gemeinschaft an jedem Orte bildet. Sie bewährt sie aber zugleich, indem sie sich als ein Volk an allen Orten weiß, als solches die Wahrheit des Evangeliums erfaßt und verkündigt und immer wieder die Gegensätze überwindet, die sie zu trennen drohen.

Das Neue Testament zeigt uns deutlich, daß die Gemeinden in gegenseitiger Beratung und Verantwortung lebten. Denken wir an die Tätigkeit der Apostel, der Propheten (z. B. Agabus), den Austausch von Boten usw. Die Briefe selbst, die im Neuen Testament überliefert sind, zeugen von diesem universalen Bewußtsein. Die Übereinstimmung zwischen den Gemeinden erstreckt sich nicht nur auf zentrale bekenntnishafte Aussagen, sondern auch auf Regeln des Verhaltens. „Wir haben eine solche Gewohnheit nicht, auch nicht die Gemeinden Gottes" (1. Kor. 11, 16).

Die Kirche bedarf notwendig konziliarer Formen, wenn sie diese universale Gemeinschaft erhalten und immer wieder erneuern will. Konziliarität ist hier verstanden als der Ausdruck der Gemeinschaft, in der die verschiedenen lokalen Kirchen verbunden sind; sie ist eine Eigenschaft, die zur Kirche gehört; sie ist zu allen Zeiten auf repräsentative Versammlungen angewiesen, die Probleme aufnehmen und mit dem Anspruch beantworten, von der Kirche gehört zu werden. Die Zusammenkunft in Jerusalem (Acta 15) ist ein Beispiel dafür. Beispiele der Konziliarität finden sich in wechselnden Formen durch die gesamte Geschichte der Kirche.

Durch welche Strukturen soll die universale Gemeinschaft manifestiert werden? Die Frage wird verschieden beantwortet. Während auf der einen Seite in erster Linie betont wird, daß die Kirche frei sei, sich in richtiger Einschätzung der jeweiligen Lage und der missionarischen Erfordernisse immer neue Struk-

turen zu geben, wird auf der anderen Seite davon ausgegangen, daß die Grundlagen einer bestimmten Struktur im Neuen Testament gegeben, in der Alten Kirche ausgebildet worden seien und für die Kirche zu allen Zeiten verpflichtend bleiben; die Kirche könne ihre Katholizität nur bewähren, wenn sie sich an die von Christus gesetzten Strukturen halte. Keiner dieser Standpunkte wird ausschließlich vertreten. Auch Kirchen, die grundsätzlich Freiheit für neue Strukturen befürworten, legen Gewicht auf die Übereinstimmung mit den grundlegenden Aussagen des Neuen Testamentes über das Wesen der Kirche, und wo die Treue zu gesetzten Strukturen betont wird, bleibt Raum für Anpassungen, ja werden diese für notwendig erachtet.

Die von Christus im Apostolat gesetzte Struktur wird verschieden interpretiert. Welche Rolle kommt der Gruppe der Zwölf zu? In welchem Sinne sind sie ein Kollegium? Welche Stellung nimmt Petrus unter den Zwölfen ein? Während auf der einen Seite die Meinung vertreten wird, daß Petrus dem Kollegium vorgestanden habe und in dieser Stellung in den Bischöfen von Rom eine Linie von Nachfolgern habe, wird auf der anderen Seite die Meinung vertreten, daß Petrus seine Nachfolger in allen Bischöfen habe oder daß die Verheißungen an Petrus dem gesamten Kollegium gelten und von der Gesamtheit der Bischöfe oder dem ganzen Volke als ihren Nachfolgern wahrgenommen werden müssen. Solche und andere Unterschiede führen zu verschiedenen Konzeptionen, wie die Gemeinschaft der Kirchen untereinander zu manifestieren sei.

Wenn diese Unterschiede auch keineswegs überwunden sind, herrscht doch Übereinstimmung, daß sie in neuem Lichte erscheinen, wenn sie im Rahmen der neugewonnenen Umschreibungen der Katholizität und Apostolizität erörtert werden. Die entscheidende Frage muß sein: wie kann die Konziliarität der Kirche *heute* manifestiert werden? Die geschichtliche Entwicklung hat den Horizont auf die Menschheit erweitert, die Gesamtheit der Menschen beginnt eine überschaubare Größe zu werden. Wie kann die Kirche in dieser Situation nicht nur die Übereinstimmung mit den Anfängen bewahren, sondern als ganze die Mission der Apostel fortsetzen?

Die Römisch-katholische Kirche hat im Vaticanum II auf diese Frage zu antworten gesucht, indem sie die Gemeinschaft des Volkes Gottes in den Vordergrund der Ekklesiologie stellte und die traditionelle Lehre über den Primat durch den Begriff der Kollegialität ergänzte. Kollegialität, ein engerer Begriff als Konziliarität, bedeutet die gemeinsame Verantwortung der Vorsteher der lokalen Kirchen, das Volk Gottes zu vertreten und die Entscheidungen zu treffen, die für das Volk nötig sind. Manche anderen Kirchen sind offenkundig im Begriff, konziliare Formen auf universaler Ebene zu entwickeln. Diese doppelte Bewegung gibt Anlaß zu folgenden gemeinsamen Fragen:

1. Der Begriff der Konziliarität deutet darauf, daß repräsentative Versammlungen notwendig sind, um Probleme zu bewältigen, die sich im Leben der Kirche stellen. Es ist entscheidend, daß durch solche Versammlungen das gesamte Volk Gottes repräsentiert wird.

a) Inwiefern ist das Amt eines einzelnen notwendig, um das Volk als ganzes zu repräsentieren? Vaticanum II spricht unmißverständlich von der Abhängigkeit des Kollegiums vom Primat, aber nicht umgekehrt von der Abhängigkeit des Primats vom Kollegium. Setzt der Begriff der Kollegialität nicht gegenseitige Abhängigkeit voraus?

b) Welches Verhältnis besteht zwischen Konziliarität und Kollegialität?

c) Wie kann über die Repräsentation durch die Bischöfe hinaus die Stimme des gesamten Volkes hörbar gemacht werden?

d) Welche Rolle kommt dem Prophetischen in der universalen Gemeinschaft zu?

e) Welche Bedeutung hat die Rezeption konziliarer Entscheidungen durch das Volk Gottes?

2. Welche Rolle kommt Petrus im Neuen Testament zu?

a) Worin besteht seine Besonderheit? Inwiefern ist er von den anderen Aposteln hervorgehoben?

b) Inwiefern kann von einer Nachfolge Petri die Rede sein?

3. „Der Geist wird euch in alle Wahrheit leiten." Wie wird diese Verheißung wahr?

a) Was bedeutet konkret, daß Christus sein Volk nicht dem Irrtum preisgibt?

b) Kann die Kirche ohne zentrale Autorität als ein Volk in der Wahrheit des Evangeliums leben? Kann es ohne solche Autorität wirklich zu konziliarer Praxis kommen?

c) Können konziliare Versammlungen, wie Synoden, mit derselben Autorität sprechen, wenn nicht von einer in apostolischen Strukturen gegebenen Autorität ausgegangen werden kann?

4. Bedarf die Kirche eines Ortes als ihres Zentrums?

a) In welchem Verhältnis stehen Jerusalem und himmlisches Jerusalem?

b) Bedeutung bestimmter Orte im Leben der Kirche?

c) Warum Rom? Warum nicht Rom?

5. Wenn die Kirche ihre Universalität heute manifestiert, welche Beziehung besteht zwischen dieser Manifestation und menschlichen Bemühungen, die Universalität der Menschheit zu manifestieren? Wie wird die Manifestation der Kirche als Dienst sichtbar?

ANHANG VI

Einheit und Vielfalt

Wenn nach dem Plan Gottes die Kirche in Christus durch das Wirken des Heiligen Geistes eins sein soll, so kann diese Einheit doch auf verschiedene Weise verstanden werden — woraus sich wiederum Konsequenzen für die Begriffe der Katholizität und Apostolizität ergeben: Sehr häufig ist die Tendenz festzustellen, Katholizität mit Uniformität in geographischer Ausdehnung gleichzusetzen und Apostolizität auf den einfachen gemeinsamen Nenner eines von den Aposteln herkommenden Amtes zu reduzieren. Ebenso ist die gegenteilige Auffassung festzustellen, daß in der Vielfalt und Verschiedenheit der Formen des kirchlichen Lebens der eigentliche Sinn der Katholizität und in der Mannigfaltigkeit der vom Heiligen Geist durch die Jahrhunderte hindurch weitergegebenen neutestamentlichen Charismen das alleinige Fundament der Apostolizität der Kirche gesehen wird.

In der Bibel finden sich folgende Hinweise auf das Verhältnis von Einheit und Vielfalt im Plane Gottes:

Nach dem Alten Testament hat sich Gott in mehreren aufeinanderfolgenden Bundesschlüssen — besonders durch den mit Abraham und den am Sinai — *ein* Volk erwählt. Doch in Abraham sollen *alle* Völker der Erde gesegnet sein. Und der Partner in dem einen Bund am Sinai sind *zwölf* Stämme, von denen

mehrere eine einzigartige Bestimmung in dem einen Plan Gottes haben. Der Pluralismus, der sich im ganzen Alten Testament findet, kann nicht anders denn als Funktion der Sammlung in der Einheit verstanden werden, für das Volk Israel wie für die gesamte Menschheit. Der Alte Bund eröffnet bereits eine Perspektive auf die eschatologische Katholizität und setzt die Gemeinschaft voraus, die sich vor allem als Unterordnung – in der Vielzahl der Formen – unter den einen Heilswillen Gottes äußert.

Im Neuen Testament liegt der Akzent wieder in erster Linie auf der Einheit des Planes Gottes: der Einheit durch Jesus Christus, den alleinigen Mittler, der Einheit als dem Werk des Heiligen Geistes, der alle Völker zu einem Volk zusammenführt. Dadurch wird offensichtlich eine echte Vielfalt nicht ausgeschlossen – im Gegenteil: Das Wirken des Heiligen Geistes äußert sich in der Freiheit aller in Jesus Christus und in der Vielfalt der Berufungen und Charismen. Diese Vielfalt zeigt sich bereits a) in der Wahl der Zwölf und in der besonderen apostolischen Sendung einzelner Gestalten unter ihnen, nämlich derjenigen Apostel, die bevorzugt mit der Sammlung in der Einheit beauftragt sind: Petrus; Petrus und die Elf; Petrus, Jakobus und Johannes; Petrus und Johannes; Petrus und Paulus; b) im Bereich theologischer Vorstellungen: juden-christlich – heidenchristlich, Vielzahl der Evangelientraditionen, voneinander abweichende Perspektiven bei Paulus, den Synoptikern und Johannes; c) soziologisch und ekklesiologisch gesehen in der Vielzahl von Ortsgemeinden: Jerusalem, Antiochien, die von Paulus gegründeten Gemeinden. Diese Vielfalt wird auch durch die sieben Kirchen der Offenbarung des Johannes symbolisiert, die Zahl der Ganzheit und der Einheit in der Vielfalt. Die Schwierigkeit für jede einzelne Gemeinde liegt darin, die echten Früchte des Geistes Gottes von allen möglichen Formen falscher Prophetie zu unterscheiden, und das apostolische Zeugnis muß sich deshalb ständig auf den im auferstandenen Herrn offenbarten Willen Gottes beziehen. Der Gegenstand der vielgestaltigen Verkündigung Jesu Christi als des Herrn ist das eine evangelische Kerygma, es ist der Heilige Geist, der in dieser vielgestaltigen Verkündigung und in der Freiheit das *eine* Volk an verschiedenen Orten und auf verschiedene Weise zusammenbringt. Die Gemeinschaft jedes einzelnen und aller zusammen mit Christus im Heiligen Geist nimmt konkrete Formen an, von denen die Taufe, die Eucharistie, die Ämter, die christliche Gastfreundschaft und die Kollekten die augenfälligsten sind.

Die Mission nötigt die Kirche, ihre Apostolizität und ihre Katholizität in verschiedenen Formen unter Beweis zu stellen, je nach Ort und Zeit der Verkörperung der evangelischen Botschaft. Doch ihr Ziel ist die Einheit aller in Christus, wie Christus mit dem Vater eins ist; und der Vollbringer und Garant dieser Einheit ist letztlich der Heilige Geist.

Diese Vielfalt der Formen des kirchlichen Lebens zeigt sich von Anbeginn der Kirchengeschichte an. Jerusalem ist nicht mehr wie zur Zeit des Paulus das Zentrum der Gemeinschaft. Eine Vielzahl von Ortsgemeinden gruppiert sich um andere örtliche Gemeinden herum, die größere Geltung besitzen (sei es aufgrund ihres tatsächlichen oder angeblichen apostolischen Ursprungs, der politischen Bedeutung der Städte, in denen sie sich bilden, oder beider Faktoren zusammen). Alle diese örtlichen Gemeinden bekümmern sich um die Aufrechterhaltung der Glaubens- und Sakramentsgemeinschaft untereinander und um die Bezeugung der gegenseitigen Übereinstimmung: durch Vereinheitlichung des Kanons der

Heiligen Schrift, gegenseitigen Beistand, Gastfreundschaft und, soweit es sich verwirklichen läßt, einstimmige Entscheidungen in Fragen der Lehre und der Kirchenzucht, durch lokale und später durch ökumenische Konzile. Gleichzeitig findet sich unter diesen Gemeinden aber auch eine gewisse Mannigfaltigkeit kirchlicher (liturgischer und disziplinarischer) Organisation und vor allem der theologischen Denkweisen. Es kommt dazu, daß die eben genannten bedeutenderen Gemeinden als Zentren gelten, auf die Bezug genommen wird, und daß sie die Tendenz entwickeln, anderen Gemeinden ihre Auffassungen aufzuerlegen. Unter ihnen nimmt Rom eine bevorzugte Stellung ein, die jedoch in Rom selbst, im Abendland und im Orient keineswegs in gleicher Weise verstanden wird. Und Rom ist in der Bemühung nicht allein, eine gewisse Vereinheitlichung auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens durchzusetzen.

Andererseits haben schon sehr früh in der Kirchengeschichte bestimmte Personen oder Gruppen eine Freiheit in der Äußerung von Charismen beansprucht, die sich gegen die institutionellen Formen wenden konnte. Im zweiten Jahrhundert kommt es zur montanistischen Krise, und später findet sich diese Tendenz der Entgegensetzung der Freiheit des Geistes gegen die Normen der Institution in gewissen mönchischen und spirituellen Strömungen (etwa dem Messalianismus), wo sie sich bis in die neueste Zeit durchhält.

Während nun eine gewisse Vielfalt der liturgischen, spirituellen und disziplinarischen Ausdrucksformen mehr oder weniger bewußt von allen angenommen wird, gilt das nicht von einem Pluralismus in den lehrmäßigen Ausdrucksformen des Geheimnisses des Glaubens. Es ist schwierig, zwischen dem überall und zu allen Zeiten identischen Wesen des Glaubensgeheimnisses und der möglichen Verschiedenheit sprachlicher Formulierungen und theologischer Perspektiven, in denen es Gestalt finden kann, zu unterscheiden (man denke an das klassische Beispiel der antiochenischen und alexandrinischen Christologien). Diese Schwierigkeit, die auch die Frage der liturgischen Riten und Formeln und die verschiedenen Formen der Spiritualität betrifft, ist für alle Epochen ein Problem (Orient und Abendland, das Gnadenproblem, das Verhältnis von Glauben und Werken, die Frage des Amtes, die Kriterien der dogmatischen Orthodoxie). Die verschiedenen Perspektiven, in denen das eine Mysterium des Glaubens gesehen werden kann, werden oft durch Ausschließlichkeit konfessionalisiert, was zu verkümmerten Auffassungen der Einheit führen kann; manchmal ergeben sich auch aus dem Bemühen, abweichende Auffassungen zum Schweigen zu bringen, erzwungene Vereinfachungen und künstliche Synthesen.

So stellen sich den Kirchen heute, in bezug auf die Katholizität und Apostolizität der Kirche, die das eine Evangelium in vielen Formen und in der Freiheit des Geistes verkündigt, folgende Probleme:

1. die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen den Formulierungen und ihrem Gehalt in bezug auf das Glaubensmysterium;

2. der Sinn einer Hierarchie von Glaubenswahrheiten (die um Christi willen alle festgehalten werden müssen und deshalb nicht auf ein allen gemeinsames Minimum reduziert werden können) in Hinsicht auf die eine Gemeinschaft in Jesus Christus;

3. die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen einer einheitlichen theologischen Aussageweise und der Vielfalt der geistlichen, liturgischen und kanonischen Traditionen. Bringt theologische Reflexion die Fülle des Lebens in einer

Kirche zum Ausdruck? Gibt es unter den verschiedenen Traditionen eine Komplementarität?

4. Das Verhältnis zwischen dem wirklichen Leben der Kirchen in Gottesdienst, Verkündigung und Frömmigkeit und den gemeinsamen Formulierungen, an denen sie festhalten müssen, um ein einstimmiges Zeugnis vor der Welt ablegen zu können;

5. welches sind die wesentlichen Strukturen (Ämter), die dem Willen Christi entsprechen, daß die Heilsgemeinde durch das Werk des Heiligen Geistes Gestalt gewinnt, die alle Menschen als ein einziges Volk in Christus einverleiben soll?

6. Gibt es Fälle, in denen die Rebellion gegen institutionelle Strukturen ein echter Ausdruck der Freiheit des Geistes sein kann?

7. Könnte die Einheit der Sendung in die Welt in bestimmten Fällen ein Umdenken und eine Neuformulierung der dogmatischen Sätze des gemeinsamen Glaubens erfordern? Wie wären solche Fälle näher zu bestimmen?

8. Haben unsere Kirchen die ganze in der Schrift vorfindliche Freiheit als einen wesentlichen Charakterzug des kirchlichen Lebens in Jesus Christus bewahrt?

ANHANG VII

Die örtliche Gemeinde und die universale Kirche

Nach der Schrift gibt es nur *ein* von Gott berufenes Volk, nur eine Kirche, nur einen Leib des Christus und seiner Braut. Durch das Wirken des von Christus gegebenen Geistes ist sie dazu bestimmt, die gesamte Menschheit, die ganze Schöpfung der Herrschaft Jesu Christi zuzuführen. Herkommend von der Verkündigung der frohen Botschaft in Jerusalem ist sie auf die Apostel und Propheten gegründet, soll aber dieses Evangelium *in die ganze Welt* tragen.

Jede Gemeinde sammelt an einem bestimmten Ort die von Gott daselbst berufenen Gläubigen. Deshalb kommt ihr auch der Name Kirche zu. Dort, wo das Wort verkündigt und im Glauben angenommen wird, wo das Herrenmahl gefeiert wird, wo die Träger des Amtes die Herde des Herrn weiden, da ist auch die eine Kirche Gottes gegenwärtig.

Die lokalen Kirchen sind ihrem Wesen nach für die Fülle des Geheimnisses Christi und für alle Menschen offen, jenseits der Unterschiede der Rassen und der gesellschaftlichen Klassen. Deshalb nimmt jede Gemeinde schon jetzt an der Fülle teil, zu der die ganze Menschheit in Christus gelangen wird. Die Universalität der Kirche stellt sich dar in der Gemeinschaft jeder einzelnen lokalen Kirche mit allen anderen im selben Glauben, denselben Sakramenten, dem Wirken desselben Geistes. Sie stellt sich ferner dar in der Einmütigkeit der Amtsträger der einzelnen Gemeinden, die sie im Namen des Herrn leiten und von diesen Gemeinden wechselseitig als Diener des Wortes und der Sakramente für das eine Volk Gottes anerkannt werden. Diese Gemeinschaft kommt schließlich in der Gastfreundschaft und in der Kollekte für die „Heiligen" in Judäa und Jerusalem zum Ausdruck.

Die Geschichte der alten Kirche gibt wenig Aufschluß über den Ursprung des Episkopats. Soviel ist jedoch sicher, daß er sich schon sehr früh nahezu überall durchgesetzt hat, so daß sich von der Mitte des 2. Jahrhunderts an eine einheitliche Auffassung vom pastoralen Amt in der Gemeinde und von der Rolle des Bischofs bei der Aufrechterhaltung der Gemeinschaft mit den anderen Kirchen feststellen läßt.

So werden schon im Laufe des 2. Jahrhunderts zwei sich einander ergänzende Aussagen gemacht: Wo der Bischof ist, da ist die katholische Kirche (Ignatius), und: „Wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes; und wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche und die ganze Gnade" (Iren. Adv. Haer. III, 24). Die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist also gegenwärtig und stellt sich dar in der um die Person ihres Bischofs vereinigten lokalen Kirche. Gleichzeitig ist sie überall dort gegenwärtig und handelnd, wo der Geist Gottes ist. Heute dagegen diskutieren die verschiedenen Konfessionen darüber, in welchem Maß die Einheit der lokalen Kirche mit der Person des Bischofs oder des rechtmäßigen Pfarrers eine Darstellung der einen Kirche in einer bestimmten Ortsgemeinde ist. Es bleibt indessen dabei, daß die lokale Kirche der sichtbare Ort ist, an dem das Volk Gottes um Wort und Sakrament versammelt ist, geleitet vom Geist Christi, der im Dienst seiner Diener unsichtbar gegenwärtig ist, bereit zum Zeugnis von dem in Christus gewirkten Heil vor der Welt.

Jede lokale Kirche ist andererseits ihrem Wesen nach gleichzeitig in historischer Hinsicht an die Apostel gebunden und in soziologischer Hinsicht in einen Zusammenhang hineingestellt, in dem das Evangelium in einer bestimmten Kultur, Zeit und Örtlichkeit „Fleisch wird". So gewinnt sie die ihr eigentümliche Gestalt: liturgisch, geistlich, theologisch, aber auch soziologisch. In der modernen Zivilisation zeigt es sich indessen immer häufiger, daß die traditionelle Struktur der Gemeinde nicht mehr den heutigen soziologischen Gegebenheiten entspricht. Darum verwirklicht sich die lokale Kirche eher in der gottesdienstlichen Feier selbst als durch Gleichsetzung mit einem geographischen Bereich.

Im Leben der Gemeinde nimmt die liturgische Feier und insbesondere die der Eucharistie einen hervorragenden Platz ein, weil diese die Gemeinde als den Leib Christi konstituiert und als die Kirche Gottes darstellt. Durch die Eucharistie bilden alle Glieder des Volkes Gottes eine Gemeinschaft miteinander, da sie am gleichen Brot teilhaben, dem Leib Christi (1. Kor. 10, 27), und alle Ortsgemeinden sind hier eine und dieselbe Kirche Gottes.

Deshalb sind Exkommunizierung und Aufsage der Gemeinschaft (die vor allem sakramentale und nur in zweiter Linie kirchenrechtliche Bedeutung haben) Zeichen einer äußerst ernsten Situation für den einzelnen wie für die Gemeinschaft. Dadurch wird dem betroffenen Gemeindeglied oder einer ganzen Gruppe unter den Ortsgemeinden die Abendmahlsgemeinschaft versagt, um es oder sie zur Buße und zu einem ihrer Berufung würdigen Leben zu bewegen, zum Wandel als Kind Gottes und als Kirche Gottes.

Andererseits braucht die lokale Kirche, um vor der Welt ein einstimmiges Zeugnis ablegen zu können, die Konkretisierung ihrer Solidarität mit anderen Kirchen. Daraus ergibt sich die Rolle von regionalen Organisationen, Konzilen und einer weltweiten Organisation, die durch die darin verwirklichte Gemeinschaft jene Einstimmigkeit zum Ausdruck bringen. Doch dürfen diese gelegentlichen (Konzile) oder dauerhaften Darstellungen der Gemeinschaft (Organisationen) nicht die eschatologische Bedeutung der Katholizität aus dem Auge verlieren lassen: Die Fülle der Katholizität wird sich erst in der eschatologischen Zukunft voll offenbaren. Auch die Universalität eines Konzils und die katholische Bedeutung einer regionalen oder weltweiten Organisation müssen in bezug auf die eschatologische Antizipation der Katholizität gesehen werden, die in ihnen nur mehr oder weniger vollkommen zum Ausdruck kommt.

In der konkreten Situation der Gegenwart unterstreichen zahlreiche Faktoren die Bedeutung der lokalen Gemeinde und führen unter Umständen zur Entdeckung neuer Dimensionen:

1. In den Kirchen, in denen sich im Laufe der Geschichte eine starke Zentralisierung vollzogen hat, scheint eine Wiederentdeckung der Ortsgemeinde als der vornehmsten Darstellung der Kirche Gottes vor sich zu gehen (für die Römisch-katholische Kirche vgl. die vom Vaticanum II promulgierte Konstitution Nr. 41 über die Liturgie), während andere Kirchen, die eine Art konfessioneller Zerbröckelung erfahren haben, zunehmend die Notwendigkeit einer Manifestierung der Katholizität auf universaler Ebene wiederzuentdecken scheinen. Kann es sein, daß diese beiden anscheinend gegenläufigen Bewegungen sich einander ergänzen und auf das gleiche Ziel hinführen: die Darstellung der Katholizität als Vorwegnahme der eschatologischen Erfüllung?

2. Wenn die lokale Kirche im Akt der eucharistischen Feier (Wort und Sakrament) die vornehmste Darstellung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche ist, welche Bedeutung hat dann ein universalistisches Verständnis der Kirche, in dem die lokalen Gemeinden nur als Teile eines Ganzen gelten?

3. Welches Verhältnis besteht zwischen der Gemeinde einerseits und der Diözese oder der Parochie andererseits? Wenn die Gemeinde durch den Ort bestimmt wird, an dem in einer vorgegebenen Gemeinschaft das Wort verkündigt und im Glauben aufgenommen und die Sakramente gefeiert werden, wie gewinnen dann die moderne Diözese und Parochie eine echte ekklesiologische Bedeutung? In welchem Maße sind sie an ein historisches Verständnis der „Polis" oder des Dorfes gebunden? Wodurch wird dann aber die Stabilität und Kontinuität der Ortsgemeinde als Manifestierung der Katholizität und der Apostolizität der Kirche gewährleistet?

4. Kommt gewissen liturgischen Gemeinschaften, die an neuere soziologische Schichten oder Gruppen gebunden sind (kulturelle oder berufliche Gruppen u. dgl.), eine neue Bedeutung für diese Manifestierung zu? Würden in diesem Falle die Stabilität und Kontinuität solcher neuen Formen von Gemeinden stärker als sonst von großen kirchlichen Organisationen abhängen, um die Katholizität oder die Apostolizität der Kirche zum Ausdruck bringen zu können?

5. Wer hat die Autorität, eine Exkommunizierung (im oben definierten Sinn) auszusprechen? Die pastoralen Leiter der Gemeinde? Oder wird im Gegenteil der Konsensus der Gemeinde als für die Verhängung einer Exkommunizierung notwendig erachtet? Haben ein einzelner oder eine Gemeinschaft, die exkommuniziert worden sind, das Recht der Berufung bei einer höheren Instanz? Welche Rolle haben dabei die Kollegialität der verantwortlichen Gemeindeleiter, gegebenenfalls ein Primat oder ein ökumenisches Konzil als Ausdruck des Konsensus des ganzen Volkes Gottes?

6. Können an ein und demselben Ort zwei Gemeinden existieren, ohne daß dies als Schisma im ekklesiologischen Sinn angesehen werden muß? Hier stellt sich das Problem der Personaldiözese und der verschiedenen Jurisdiktionen und „Riten" an ein und demselben Ort und inmitten ein und derselben Gemeinschaft. Dies Problem ist zu unterscheiden – wenn auch nicht zu trennen! – von dem der Existenz zweier oder mehrerer „Kirchen" verschiedener Gemeinschaften an einem Ort.

Die Feier des einen Gottesvolkes

— Ökumenische Gottesdienste zwischen Routine und Aufbruch —

Ein Studiendokument des Instituts für ökumenische Forschung in Straßburg

Seit Beginn der modernen ökumenischen Bewegung gibt es auch „ökumenische Gottesdienste", die heute an vielen Orten in der ganzen Welt und in vielerlei Form zur ökumenischen Szene hinzugehören. So erfreulich diese Entwicklung ist, so wenig bietet sie doch Anlaß zur Selbstzufriedenheit, wenn man sie näher betrachtet. Wenn sich die ökumenische Bewegung heute in einem Zustand der Stagnation, der Spannungen, der vorsichtigen und abgewogenen kleinen Schritte, der falschen Alternativen, der ungeduldig vorpreschenden Experimente und eines vor 20 Jahren kaum erwarteten veränderten Verhältnisses zwischen vielen Kirchen befindet, dann hat diese verwirrende, reichfacettierte, vieldeutige und offene Situation auch Rückwirkungen auf die Praxis und das Verständnis ökumenischer Gottesdienste. Von kirchenamtlichen Richtlinien umkränzt, sind sie an vielen Orten zur gedankenlos ablaufenden Routineangelegenheit, zum ökumenischen Aushängeschild, zum Alibi und zur Mode geworden, ohne jeden echten Bezug zur ökumenischen Wirklichkeit. An anderen Orten dienen sie als Spielwiese vielseitiger Aktivisten oder als isolierte Zurschaustellung sporadischer Experimentierlust. An anderen Stellen wiederum sind sie integraler Ausdruck eines neuen gemeinsamen Lebens von bisher getrennten Ortsgemeinden oder von neuen interkonfessionellen Gruppen oder ökumenischen Paragemeinden geworden. Überdies wird in zunehmendem Maße die bisher offiziell erlaubte und übliche Begrenzung auf gemeinsame Wortgottesdienste durchbrochen. Gemeinsame Abendmahlsfeiern und ökumenische Trauungen bewegen die Öffentlichkeit und beunruhigen die Kirchenleitungen.

Inmitten dieser so ärgerlichen, erfreulichen und verwirrenden Entwicklung mag es angebracht sein, über den „ökumenischen Gottesdienst", sein Verständnis, seine Mißverständnisse, seine Form und sein Ziel zu reflektieren. Auch in diesem Fall bedarf die Praxis der Theorie. Hoffen wir also, daß die Praxis reicher sein wird als unsere Theorie, aber auch, daß sich die Praxis dort von der Theorie anregen und korrigieren läßt, wo sie sich als selbstzufriedene Routine, ängstliche Zurückhaltung oder progressive Mode gebärdet.

Die Prozession der Ökumene

Sammlung der Zerstreuten. Ein in der ganzen Welt zerstreutes Volk ist in Bewegung. Es versammelt sich im Gottesdienst vor dem einen Herrn, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, um aus seiner Gegenwart für die gesamte Menschheit das Leben zu empfangen. An vielen Orten lebend, aus vielen Völkern, Rassen und Klassen zusammengesetzt, konstituiert sich durch diese Prozession der Ökumene das eine, universale Gottesvolk, das seinen Gottesdienst in Erwartung des Tages feiert, an dem der Herr selbst alles in allem sein wird. Deshalb ist jeder Gottesdienst, der seinen Mittelpunkt in dem einen Herrn hat und seine Lebendigkeit aus dem Wirken des einen Heiligen Geistes empfängt,

ein ökumenischer Gottesdienst, hineingestellt in den Zusammenhang der vielen Gottesdienste in der ganzen Welt. In seiner bleibenden und wirkenden Gegenwart unter den Menschen ist Jesus Christus der Sammelpunkt der Christenheit.

Trennung der Versammelten. Dieses Symbol der Einheit des einen Gottesvolkes ist durch die Schuld der Christen entstellt worden. Obwohl aus der einen Taufe geboren, vom einen Altar genährt, vom einen Herrn durch seinen Geist geleitet, haben sie sich gespalten und die Gemeinschaft unter den Menschen zerbrochen, auch wenn sie in ein und demselben Dienst des Herrn leben wollen. Zwischen den Gottesdiensten der Christen sind Trennungsmauern aufgerichtet, die nun zum neuen Symbol geworden sind. Im einen Gotteshaus versammelt sich die Christenheit getrennt auf beiden Seiten der Trennungsmauer, wie dies in manchen Kirchengebäuden aus der Zeit der Glaubensspaltung bis heute tatsächlich geschieht. Der Gottesdienst ist gespalten, nicht weil er an vielen Orten und unter vielen Völkern mit vielen verschiedenen Stimmen gehalten wird, sondern weil das Volk des einen Herrn uneins ist.

Aufbruch der Getrennten. Immer mehr Menschen hören jedoch den Lobgesang über die Trennungsmauern hinweg und erkennen, daß er nicht so dissonant ist, denn er richtet sich an denselben Herrn und lebt aus seiner Gegenwart, auch wenn der Ton zunächst fremd klingt. Man hat zwar die Trennungsmauer noch nicht abgerissen, aber man geht an manchen Orten um sie herum, damit der Lobgesang sich vereinen und ohne Dissonanz unter den Menschen erklingen kann. Die bisher getrennten Gemeinden kommen zusammen. Man bekennt zusammen die Schuld der Trennung, die das Bekenntnis zum einen Herrn vor den Menschen unglaubwürdig gemacht hat. Man sucht neue Worte, in denen der gemeinsame Glaube ausgesprochen werden kann. Man richtet den Blick nicht mehr auf die Dinge, die uns trennen, sondern erfährt in der Gegenwart Jesu Christi eine neue, geschenkte Einheit, die in die Geschichte der Christenheit unserer Tage ihre Spuren eingräbt. Zwar weiß man weiterhin um die Dinge, die uns als Menschen spalten, aber man bekennt und bedenkt diese gemeinsam, ohne daß sich einer über den anderen erhebt. Man lebt von der gemeinsamen Vergebung in der Gewißheit, daß keiner ohne Schuld ist, aber daß auch keiner von der Gnade ausgeschlossen ist. In der Erwartung des Heiligen Geistes und seiner Gaben ist eine gespaltene Christenheit auf dem Wege zu einer größeren Einheit, weil ihr der Herr heute im Gottesdienst und in der Welt entgegenkommt, bis er alles in allem erfüllen und einen wird.

Ökumenische Gottesdienste zwischen Mode und Glaubwürdigkeit

Unsere gespaltenen Gottesdienste spiegeln nicht nur die Trennungsmauern unter den Christen wider. Sie sind auch Ausdruck einer gespaltenen Menschheit, die nichts vom Lobgesang Gottes weiß oder ihn verlernt hat. Wo Gottes Heiliger Geist ein neues Lied in den Mund der Menschheit legt, heilen auch Trennungen unter den Christen. Deshalb ist ein neues gemeinsames Hören der Christen auf das, was der Herr heute seiner Menschheit sagen will, ein wesentliches Element bei der Wiederherstellung des einen Gottesdienstes.

Die Situation. Auf vielfältige Weise ist die Christenheit heute bestrebt, durch Gottesdienste, in denen das einigende Werk Gottes in Jesus Christus im Zentrum steht, ihre Einheit, die sie schon besitzt, und die Einheit, die sie noch erstrebt, darzustellen. Diese Gottesdienste, die im engeren Sinne als „ökumenische Gottesdienste" bezeichnet werden können, weisen eine Vielfalt an Formen auf.

Gemeinden verschiedener Kirchen feiern einmal im Jahr oder auch häufiger gemeinsame Gottesdienste. In manchen Kirchen der Welt sind Gemeinden verschiedener Konfessionen dazu übergegangen, vor allem wenn sie dasselbe Kirchengebäude benutzen, regelmäßig den Gottesdienst zusammen zu feiern. In vielen Fällen ist jedoch die eucharistische Gemeinschaft noch nicht möglich. Die Gemeinden kehren zu ihrem eigenen Tisch des Herrn zurück.

Über die Lokalgemeinden hinaus kommen Christen verschiedener Konfessionen in Gruppen zusammen, die in einer Gesellschaft von neuen sozialen Strukturen auch neue Formen christlicher Gemeinschaft darstellen. Das gottesdienstliche Leben dieser Gruppen ist nicht nur durch neue Formen bestimmt, es schließt auch häufig die gemeinsame Feier des Abendmahls mit ein.

Das diakonische Handeln oder auch die politische Aktion zur Hilfe am Mitmenschen und zur Wandlung und Erneuerung der Gesellschaft führen Christen aus verschiedenen Kirchen in einer Welt zusammen, die dieses Einsatzes bedarf. Als Christen bekennen sie, daß sie nur aus der Kraft und Gnade Jesu Christi leben und handeln können. Deshalb suchen sie im Gottesdienst die Kraftquelle ihres gemeinsamen Handelns und die Leitung des Heiligen Geistes zur rechten Tat. Der gemeinsame Gehorsam verbindet sie in einer neuen Gemeinschaft des Lobgesangs, den sie als Gottesdienst im Alltag weiterführen.

Verlegenheit oder Hoffnung? In welcher Form man ökumenische Gottesdienste auch feiert, es gibt gewisse gemeinsame Einsichten, die beachtet werden müssen. Sollen nämlich diese Gottesdienste die Einheit der Christenheit fördern und zum Ausdruck bringen, dann müssen die notwendigen Voraussetzungen und Konsequenzen der ökumenischen Gottesdienste von Anfang an deutlich sein.

Es sollten keine sogenannten ökumenischen Gottesdienste gefeiert werden, die nur gelegentliche, isolierte Erscheinungen sind und den jeweiligen Pfarrern und Gemeinden lediglich das gute Gewissen geben, in einem ökumenischen Zeitalter auch mit dabeizusein. Auch ist ein Gottesdienst nicht deshalb schon ökumenisch, weil an ihm Pfarrer und Gemeindeglieder verschiedener Kirchen teilnehmen. Das genügt zwar für ein Photo in der Presse, aber daraus entsteht kein ökumenischer Dialog, sondern es bleibt weiterhin beim Monolog der Kirchen. Die ökumenischen Bemühungen dürfen nicht zu einer Mode erniedrigt werden. Sie leben vielmehr aus dem gemeinsamen Glauben an den einen Herrn, oder sie sind Heuchelei, d. h. Vorspiegelungen einer Wirklichkeit, die nicht existiert. Viele Christen haben ihr Vertrauen in die ökumenische Bewegung deshalb verloren, weil diese durch Lippenbekenntnisse oder oberflächliche ökumenische Betriebsamkeit diskreditiert worden ist. Eine Verheißung hat ein ökumenischer Gottesdienst nur dann, wenn er nicht am Telephon vorbereitet wird, sondern wenn er seinen Sitz im Leben der Menschen hat, die schon vor dem Gottesdienst in ein neues Verhältnis zueinander eingetreten sind. Jeder ökumenische Gottesdienst muß daher in die konkrete Lebensgemeinschaft der Gemeinden eingebettet sein. Er soll das zum Ausdruck bringen, was unter getrennten Gemeinden tatsächlich möglich ist, und dazu anregen, über das Getrenntsein hinaus ins Neuland der möglichen größeren Einheit vorzustoßen. Nur dort, wo eine tragende ökumenische Gemeinschaft ihre gemeinsamen Gottesdienste intensiv vorbereitet und in ihren geistlichen Anstößen für das weitere Leben der Gemeinden aufnimmt, können solche Gottesdienste für das gesamte Leben der Gemeinden fruchtbar gemacht und gelebt werden.

Die Einheitswoche: Alibi oder Zeichen?[1] Die Gebetswoche für die Einheit der Christen, die auf eine lange Tradition zurückblickt und überall in der Welt begangen wird, ist für viele Kirchen eine Gelegenheit geworden, bei der sie miteinander für die Einheit beten und bestrebt sind, einen gemeinsamen Ausdruck ihrer Einheit zu finden. Nun fragen viele Christen und Nichtchristen, ob diese Gebetswochen zur konkreten Einheit tatsächlich beigetragen haben. Hat man die Gebetswoche nicht allzuoft als Alibi benutzt, die Schande der Trennung zu vertuschen oder zu mildern, ohne Schritte zu unternehmen, die eine Manifestation der Einheit der Christen auch außerhalb der Gebetswoche ermöglichen würden? Kann man jahrelang – einmal jährlich! – zum gemeinsamen Gebet zusammenkommen, ohne daß etwas darüber hinaus geschieht? Darf nach der Einheitswoche alles so weitergehen wie vorher? Können die konfessionellen Grenzen weiterhin so festgehalten werden, wie sie vorher waren? Fragen dieser Art müssen uns in Zukunft beunruhigen, wenn die Christen untereinander und vor der Welt nicht als unwahrhaftig erscheinen wollen.

Das Gebet für die Einheit der Kirche geschieht nicht nur einmal im Jahr, sondern sollte organischer Bestandteil eines jeden Gottesdienstes sein. Was ist dann aber das Besondere am Gebet der Einheitswoche? Sicher zunächst das konkrete Zusammenkommen und gemeinsame Hören und Beten der Christen, die sonst ihre eigenen Gottesdienste halten. Aber dieses Zusammenkommen ist als solches ungenügend. Es muß von der Wirklichkeit der Einheit qualifiziert werden. Es muß als Zeichen darauf hinweisen, daß der Herr sein Volk als ein einziges Volk berufen und zum einen Glauben getauft hat und durch den einen Heiligen Geist täglich mit dem Tod und der Auferstehung Christi existentiell vereinen will. Das einmalige Zeichen muß darauf hinweisen, was ständig unter uns geschehen sollte und was tatsächlich schon geschieht. Wo das Zeichen der Einheitswoche fehlt, fehlt auch die Verkündigung der Einheit des Gottesvolkes, die durch die Überwindung der Trennungsmauern sichtbar werden muß, damit die in Christus uns schon vorgegebene Einheit manifest werden kann. Das Zeichen der Einheitswoche ist ein Ruf zur Buße, der zur Bekehrung von unseren Sünden der Trennung mahnt. Eine von getrennten Christen gemeinsam gehaltene Einheitswoche muß Ausdruck des konkreten Willens sein, die Gemeinschaft, die während dieser Woche zeichenhaft geschieht, über das ganze Kirchenjahr auszudehnen und wirksam zu machen. Sie muß die Quelle neuer brüderlicher Beziehungen werden, indem Menschen zusammengerufen werden zum gemeinsamen Gebet und Studium des Wortes Gottes und zum gemeinsamen Dienst in der Welt. Das Gebet um die Einheit darf in den getrennten Gemeinden nicht abgebrochen werden. Dann wird sich die Vorbereitung und Durchführung der Einheitswoche nicht auf einige kurze Begegnungen beschränken, sondern eine konkrete Lebensgemeinschaft hervorrufen, von der die Einheitswoche so lange getragen wird, bis die getrennten Gemeinden sich in ihrem gesamten gottesdienstlichen Leben zusammenfinden können.

Der gemeinsame Alltag und der eine Gottesdienst. Die Menschen, die sich zum Gottesdienst versammeln, kommen aus ihren verschiedenen Lebensbereichen mit ihren vielfältigen Freuden und Sorgen, Verantwortungen, Planungen, Erfolgen und Mißerfolgen. Sie kehren nach dem Gottesdienst wieder

---

[1] Vgl. auch den Bericht „Die Zukunft der Gebetswoche für die christliche Einheit", ÖR, 16. Jg. 1967, S. 182 ff.

in diese Bereiche zurück, und deshalb fragen sie, was die Versammlung der Gemeinde im Gottesdienst für diesen Alltag bedeutet. Jeder ökumenische Gottesdienst ist von diesem weltlichen Rahmen umgeben, der zudem durch die Auswirkungen konfessioneller Trennungen auf das Leben in der Welt bestimmt ist.

Ein ökumenischer Gottesdienst kann sehr oft ein Gebot der Stunde werden, wo Menschen, die denselben Alltag miteinander teilen, in der Gemeinschaft mit dem Herrn und untereinander ihrer Sendung in der Welt nachgehen möchten. Ein solcher Gottesdienst bewahrt die Gläubigen vor einer weltfremden Zurückgezogenheit und zwingt sie dazu, mit den „getrennten Brüdern" zusammen nach dem Willen Gottes für das Leben der Welt zu fragen und sich selbst ihm zur Verfügung zu stellen als Instrument seines Handelns. Die Verbindung des weltlichen Handelns mit dem Gottesdienst ist und bleibt eine unbedingte Voraussetzung für christliches Handeln überhaupt. Jeder Gottesdienst und ganz besonders auch der ökumenische Gottesdienst, an dem sich Christen aus mehreren Kirchen beteiligen, wird eine wesentliche Stütze darin haben, wenn der hier versammelten Gemeinde eine gemeinsame Zielsetzung in der Welt vorliegt. Deshalb können Menschen, die einen gemeinsamen Dienst leisten wollen oder eine konkrete weltliche Verantwortung tragen, im Gottesdienst zu einer tieferen Gemeinschaft geführt werden und gleichzeitig in ihrer Weltsendung neu das Verlangen nach einem gemeinsamen Gottesdienst erfahren.

Feier des einen Gottesvolkes oder ökumenische Winkelmessen? Gott versammelt sein Volk durch die Verkündigung seines Wortes und durch die Gegenwart des Heilswerkes Christi in den Sakramenten. Deshalb ist jeder Gottesdienst gemeindegründend und gemeindebauend. Das Volk Gottes, das an vielen Orten lebt, wird im Gottesdienst als das eine Volk über den ganzen Erdenkreis hinweg zusammengehalten. Im Gottesdienst jeder Ortsgemeinde stellt sich die ganze Kirche dar. So ist kein Gottesdienst unabhängig vom anderen. Denn wenn ein Gottesdienst sich isolieren würde, so wäre damit ein Bruch im Leibe Christi entstanden. Die verschiedenen Gaben sollen in ihrer Mannigfaltigkeit dem einen Leibe dienen und das Gottesvolk darstellen.

Wenn sich heute viele ökumenische Gruppen bilden, die jede für sich ihren Gottesdienst halten, so stellt sich damit die Frage an die Kirchen und Gemeinden, ob sie die Fülle des Angebots Gottes in ihren Gottesdiensten bewahrt haben. Oder haben sie diese reduziert auf ein erbauliches Zusammensein, das ausgeklammert wurde aus dem wirklichen Leben und nicht mehr das Volk Gottes auf seiner Wanderung durch die Welt begleiten kann? Sind sie bereit, die Interessen solcher Gruppen, die in die menschliche und geschichtliche Situation konkret eingewurzelt sind und ihr gottesdienstliches Leben in dieser Konkretisierung leben wollen, in ihrer Mitte aufzunehmen, sich durch die Gaben und das Engagement dieser Gruppen in Sendung und Dienst bereichern zu lassen?

Andererseits müssen sich die Gruppen ihrer ökumenischen Verantwortung bewußt werden und sich nicht absondern und als kirchliche Randgemeinschaften auftreten, die dann neue Spaltungen im Volke Gottes hervorrufen. Die Absichten der ökumenisch zusammengesetzten Gruppen mögen noch so gut sein, wenn sie aber nicht zur Erbauung des Leibes Christi beitragen, werden sie und ihre Gottesdienste zu „ökumenischen Winkelmessen", die ihre Aufgabe und Sendung inmitten des Volkes Gottes verfehlt haben.

Man kann keine ökumenischen Gottesdienste im echten Sinne entfalten, wenn diese zu einer Spaltung führen. Wo der christliche Gottesdienst wesentliche Dimensionen seiner Sendung verloren hat — Sammlung des ganzen Gottesvolkes einerseits, Verbindung zum alltäglichen Handeln andererseits —, kann eine Erneuerung nur dann geschehen, wenn in pastoraler Verantwortung die Ansätze der Erneuerung als Entfaltung des Evangeliums verstanden werden können.

Die liturgische Konkretion der Einheit

Die liturgische Gestaltung ökumenischer Gottesdienste muß der Sichtbarmachung bisher verborgener Einheit dienen. Sie ist ausgerichtet auf das sammelnde und sendende Handeln des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist. Es geht darum, diese eine Bewegung anbetend, verkündigend und gehorsam mitzuvollziehen. Christen entdecken im gemeinsamen Gottesdienst den einen Grund ihres Glaubens, dieselben Momente seiner gottesdienstlichen Manifestation: Buße und Erneuerung in der Gemeinschaft mit Christus, Anrede durch dasselbe Wort Heiliger Schrift als Kunde von Gottes rettenden Taten, Bekenntnis des einen Glaubens, Bitte und Fürbitte für die eine Welt, Gang von der Taufe zur Eucharistie. Im Dienste dieser Manifestation wird man bei der liturgischen Gestaltung auf die gemeinsame Überlieferung zurückgreifen: Lesungen aus der einen Heiligen Schrift, das Herrengebet, Gebete und Bekenntnisse aus der Tradition der Kirche. Neben die Bewahrung des gemeinsamen Erbes und die Anteilhabe am Reichtum der anderen muß aber auch und nicht zuletzt das Wagnis eines „neuen Liedes" treten, denn es gilt, einem neuen Handeln Gottes und einem neuen Gehorsam der Menschen im ökumenischen Gottesdienst Ausdruck zu verleihen.

Anteilhabe am Erbe der anderen. Gewiß ist das gemeinsame liturgische Erbe auch in den getrennten Gottesdiensten gegenwärtig, aber in ihnen ist die Fülle christlichen Gottesdienstes häufig durch isolierte, einseitige Entwicklungen verkürzt worden. Der ökumenische Gottesdienst eröffnet einen umfassenderen Horizont, indem er nun auch liturgischen Anteil gibt an den gottesdienstlichen Erfahrungen und besonderen Formen der anderen. So enthalten die Handreichungen für die Einheitswoche mit Recht Gebete aus den verschiedensten Kirchen und Traditionen. Auf diese Weise kann z. B. das Psalmengebet, die Bedeutsamkeit des Alten Testaments, das freie Gebet, die spontane Beteiligung der Gemeinde, wie auch die Litanei, die Epiklese, die Gregorianik oder der Choral im Rahmen des ökumenischen Gottesdienstes als geistliches Gut für die gesamte Kirche Jesu Christi entdeckt werden.

Es geht dabei nicht um ein museales Nebeneinander aller Traditionen, sondern um spezifische Akzente, die den Blick der Gemeinde für den Gesamthorizont der Gottesdiensterfahrung der Christenheit öffnen. Auch darf die erstrebte Fülle nicht zum Synkretismus unvereinbarer Gebete und Ausdrucksformen führen. Es gibt Erwähnungen der Heiligen, der Jungfrau Maria und des Papstes, die im Einklang mit der christozentrischen Mitte stehen. Es gibt aber auch Widersprüche und nicht zu vereinbarende Formen und Aussagen.

Verpflichtung zur neuen Liturgie. Wie die ökumenische Bewegung nicht als Rückkehr oder statische Koexistenz getrennter Christen zu verstehen ist, sondern als Vorwärtsschreiten des einen Volkes Gottes auf neuen Wegen, so ist auch der ökumenische Gottesdienst mehr als die Aufnahme überlieferter liturgischer Elemente aus den zum Teil noch getrennten Kirchen. Könnte und müßte nicht gerade er der Ort werden, der offen ist für neue Formen des Gebetes, des

Lobes, der Verkündigung und des Bekenntnisses? So könnte z. B. ein modern formuliertes Kyrie ökumenischer sein als die Übernahme einer altkirchlichen Formel, insofern die Bewegung des Gottesvolkes, das in der Buße heute von seinen Spaltungen frei werden will, darin relevanter zum Ausdruck kommt. Auch das gemeinsame neue Bekenntnis könnte gerade im ökumenischen Gottesdienst den „alten" Glauben in der neuen Situation verkünden. Voraussetzung einer solchen liturgischen Gestaltung ist aber, daß der Gottesdienst nicht nur von Pfarrern oder einigen liturgischen Spezialisten vorbereitet wird, sondern von den verschiedensten Gliedern des einen Gottesvolkes, die im Spannungsfeld zwischen Tradition und Experimenten, Feier und Alltag den gemeinsamen Gottesdienst schöpferisch gestalten. Wahrscheinlich werden Hausgemeinden oder andere kleinere Gruppen hier eine besondere Rolle zu spielen haben.

Ist dann aber eine einheitliche Liturgie der ökumenischen Gottesdienste auf regionaler oder überregionaler Ebene überhaupt wünschenswert? Die Handreichungen für die Einheitswoche gehen diesen Weg. Zeichenhaft kommt damit zum Ausdruck, daß das eine Gottesvolk auf Erden den einen Gottesdienst feiert. Auch sollen solche Ordnungen verhindern, daß die Gestaltung der ökumenischen Gottesdienste Improvisationen oder enthusiastischen Einzelgängern überlassen werden. Andererseits sollten diese bisher häufig nur gelegentlichen Gottesdienste nicht in uniforme Zwangsjacken gezwängt werden. Es sollte daher Raum gelassen werden, und zwar im Rahmen vorgeschlagener liturgischer Ordnungen wie auch neben diesen, für neue liturgische Formen — an den verschiedenen Orten —, insofern diese echte Ausdrucksformen des gemeinsamen Lebens des einen Gottesvolkes sind.

Weltdienst im Gottesdienst. Die katholische (im Sinne von Uppsala, Sektion I) Ausrichtung ist ein Grundgesetz jedes ökumenischen Gottesdienstes. Wo z. B. die Glieder nur einiger, aber nicht aller am Ort vertretenen Kirchen oder nur getrennte Christen derselben sozialen Gruppe oder derselben Rasse zusammenkommen, ist der Gottesdienst nicht wahrhaft ökumenisch. Ebenso ist auch die Gestaltung des Gottesdienstes auf den Dienst an der einen Welt auszurichten.

Die Aktion Gottes und die Reaktion der Menschen sind in jedem Gottesdienst untrennbar miteinander verbunden. So entfaltet sich aus der Liturgie die Diakonie, ja, sie ist schon in ihr enthalten (Darbringung der Gaben der Schöpfung). Indem diese Richtung des gottesdienstlichen Handelns in der Gegenwart wieder in den Vordergrund getreten ist, drängen die Probleme des Alltags (Hunger, ungerechte Gesellschaftsordnungen, Rassismus, soziale Probleme, Frieden in der Welt, usw.) in den Gottesdienst der Gemeinde hinein, erfüllen diesen mit Aktualitätssinn und engagieren die feiernde Gemeinde im diakonischen Handeln für ein gerechtes und menschenwürdiges Leben der Menschheit. Daher gehören ökumenische Kollekten, die auf die Nöte der Welt bezogene konkrete Fürbitte, die Aufforderung zu einem gemeinsamen Dienst für die Notleidenden und Unterprivilegierten, ein Opfer für die Hungernden wesentlich mit zum ökumenischen Gottesdienst hinzu, da er das eine Gottesvolk versammelt, das in die eine Welt Gottes gesandt ist.

Die Dynamik des heute Möglichen

Solange die Kirchengemeinschaft unter getrennten Kirchen nicht wiederhergestellt ist, ist eine gemeinsame Teilhabe an der Fülle des gottesdienstlichen Lebens noch nicht möglich. Es müssen deshalb verschiedene Schritte überlegt werden, die

als Stadien auf dem Wege des Zusammenwachsens möglich sind. Dabei sollten die Gemeinden in ihren aktuellen Gegebenheiten nicht unberührt bleiben. Die Hinweise auf pastorale Motive, die am Status quo festhalten wollen, sind deshalb nicht befriedigend, weil die pastoralen Gesichtspunkte gerade gegenüber solchen Christen beachtet werden müssen, die, getrieben vom Heiligen Geist, aus dem Gegebenen herausbrechen und die umfassendere Gemeinschaft mit den anderen Christen konkretisieren wollen.

Der erlaubte ökumenische Wortgottesdienst. Ein erster Schritt ökumenischer Gemeinschaft müßte das gemeinsame Studium der Heiligen Schrift sein. Die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Minneapolis (1957) hat bereits auf diese grundlegende Möglichkeit und Notwendigkeit hingewiesen: „Ein von ökumenischem Bewußtsein getragenes Studium der Heiligen Schrift ist für uns der verheißungsvollste Weg, die Einheit in Christus immer mehr zu verwirklichen und auch unseren Glauben tiefer zu verstehen, eben den Glauben, welcher sich in den Aussagen unseres Bekenntnisses ausspricht und ihnen zugrunde liegt. Auf dieser Basis kann dann auch das Gespräch über die Abendmahlsgemeinschaft und das Wesen der Sakramente über den toten Punkt hinausgeführt werden . . ." Aus dem gemeinsamen Studium der Bibel wird ein Strom gottesdienstlicher Handlungen hervorgehen oder zumindest als Möglichkeiten bedacht werden müssen. Ein Bibelstudium ist nicht ohne gemeinsames Gebet möglich, und es führt zu einer gemeinsamen Klärung des Glaubens, die im Bekenntnis der Gemeinde ausgesprochen wird. Dieser Schritt führt also zur grundlegenden Form des gemeinsamen Wortgottesdienstes, wie sie heute nicht nur unter getrennten evangelischen Christen, sondern auch mit römischen Katholiken gemeinsam weithin praktiziert und von höchsten Gremien empfohlen wird.

Warum nicht ökumenische Taufgottesdienste? Wenn es um die Frage der Begründung ökumenischer Gemeinschaft unter den getrennten Kirchen geht, wird mit Recht zunächst auf die Taufe im Namen des dreieinigen Gottes hingewiesen. So muß man fragen, ob diese Tatsache nicht gottesdienstliche Konsequenzen haben sollte, die für die ökumenischen Bestrebungen förderlich wären. Zunächst müßte untersucht werden, ob nicht die christlichen Kirchen unter sich vereinbaren sollten, welche konkrete liturgische Ordnung in den einzelnen Kirchen befolgt werden sollte oder welche wesentlichen Elemente einer Taufordnung in ihr enthalten sein sollten, damit die Taufe ökumenische Gültigkeit erhält. Mehrere Kirchen sind dabei, durch Klärung dieser Fragen ungerechtfertigte Trennungsmauern zwischen den Kirchen abzureißen. Wenn aber die Grundelemente einer ökumenischen Taufordnung gegenseitig anerkannt worden sind, sollte dann nicht die Möglichkeit erwogen werden, die Einheit der Christenheit in ökumenischen Taufgottesdiensten in den Gemeinden öffentlich zu bekennen?

Durch die Taufe wird der Mensch in die Kirche Jesu Christi hineingenommen und nicht in eine Konfession oder Denomination. Die Taufgemeinschaft, wie sie unter den Christen weithin bekannt und auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil bestätigt worden ist, kann nicht eine verborgene theologische Grundsatzerklärung bleiben, wenn sie glaubwürdig bleiben soll. Die getrennten Gemeinden sollten es deshalb wagen, im gemeinsamen liturgischen Handeln die als dogmatische Einsicht festgestellte Einheit in der Taufe zu konkretisieren.

Wenn es um das sakramentale Leben der Kirche geht, wurde bisher allzu einseitig die gesamte Debatte auf das heilige Abendmahl konzentriert. Die ökumenische Bedeutung der Taufe wurde dadurch aus der gottesdienstlichen Konkreti-

sierung ausgeklammert. Damit hat man aber gerade das Fundament vernachlässigt, das nach dem gemeinsamen Bekenntnis Ermöglichung der ökumenischen Gemeinschaft ist.

Eine Befreiung des Taufsakraments aus dieser Diskriminierung könnte für das Leben der einzelnen Gemeinden von wesentlicher Bedeutung sein. In vielen Kirchen wird zwar die Taufe aus guten Gründen in den Hauptgottesdienst der Gemeinde hineingenommen. Es ist jedoch nicht zu vermeiden, daß innerhalb des sonntäglichen Hauptgottesdienstes die Taufe häufig als ein Fremdkörper erscheint, der zum Predigtgottesdienst kein rechtes Gegengewicht darstellen kann. Sollte daher nicht die Möglichkeit besonderer Taufgottesdienste überlegt werden, bei denen sich alles auf die Taufe konzentriert und ihre geistliche Bedeutung für das tägliche christliche Leben herausgestellt wird? Die alte Kirche hat dieses Geheimnis besser verstanden als wir, indem sie die Taufgottesdienste im Kirchenjahr besonders hervorgehoben hat (Quasimodogeniti!). Wäre hier nicht eine weitere Möglichkeit, ökumenische Gottesdienste mehr als einmal im Jahr zu halten?

Als Einwand gegen die Praxis ökumenischer Taufgottesdienste könnte man zunächst an den grundlegenden Unterschied zwischen der Praxis der Kindertaufe und der Erwachsenentaufe erinnern. Man müßte dabei aber bedenken, daß sich diese beiden Formen der Taufe nicht grundsätzlich ausschließen. In einer zunehmenden Zahl von Kirchen werden heute beide Formen der Taufe anerkannt und praktiziert. Es besteht zudem in der ökumenischen Diskussion über die Taufe bereits eine ausreichende Übereinstimmung unter Kirchen, die an verschiedenen Traditionen der Taufe festhalten, so daß Taufgottesdienste in ökumenischer Gemeinschaft von hier aus möglich sind.

Der ekklesiologische Hinweis, daß die Taufe immer das Hineinstellen in eine konkrete Gemeinschaft bedeutet, stellt ein mehr grundlegendes Argument gegen ökumenische Taufgottesdienste dar. Dabei müßte man aber bedenken, was die Anerkennung der Gültigkeit der Taufe in der Ökumene bedeutet. Zugespitzt ließe sich fragen, ob diese Anerkennung aufgrund des korrekten rituellen Vollzugs oder aufgrund göttlichen Handelns ausgesprochen wird. Wird das Heilsgeschehen in der Taufe (der noch getrennten Kirchen!) bejaht, so wird damit Gottes Handeln bejaht, mit dem er seine Ekklesia auf Erden baut. Keine Kirche wagt heute zu sagen, daß diese Ekklesia nur in ihren eigenen kirchenrechtlich abgesteckten Grenzen verwirklicht ist. In einer Form, die wir noch schwer formulieren können, existiert Gottes Gemeinde mitten unter den getrennten Gemeinden auf Erden. Deshalb kann die Taufe nicht das Hineinstellen in eine in sich begrenzte, exklusive Gemeinde bedeuten, sondern in die universale Kirche, die durch unsere Einheitsbestrebungen deutlichere Gestalt gewinnt. Wäre nicht deshalb unter Christen, die diese Gemeinschaft unter sich gefunden und bekannt haben, der Weg ökumenischer Taufgottesdienste zu beschreiten, um von dorther das Wagnis des weiteren Weges zu begründen?

Die problematische gemeinsame Abendmahlsfeier. Der Taufgottesdienst war in der alten Kirche der Auftakt zur gemeinsamen Abendmahlsfeier. In der Ökumene ist man heute an manchen Orten bemüht, diese Verbindung wiederherzustellen. Gemeinsame Taufgottesdienste werden deshalb sachgemäße Folgerungen für die zerbrochene Abendmahlsgemeinschaft unter den getrennten Kirchen mit sich bringen müssen. Ist nicht unser Problem, daß wir diesen letzteren Schritt gehen möchten, ohne den ersteren getan zu haben? Wo echte Taufgemeinschaft

existiert, sollte auch die Abendmahlsgemeinschaft hergestellt werden. Darin hat eine lange ökumenische Diskussion sicherlich Richtiges gesehen. Nur dort, wo die Taufgemeinschaft noch nicht konkretisiert werden kann, wird folglich auch die letztere problematisch.

Der Weg zur Abendmahlsgemeinschaft selbst kann nur so gefunden werden, daß gefragt wird, was für das Abendmahl grundlegend konstitutiv ist. Eine allzu dogmatische Orientierung hat das „gebetete Dogma" der Liturgie sehr oft außer acht gelassen. Wäre es heute nicht wichtig zu bedenken, daß gerade das gebetete Dogma nicht alle Einzelheiten des gelehrten und bekannten Dogmas in sich aufnehmen kann, sondern sich auf das Wesentliche begrenzt, das verschiedene theologische Deutungen zuläßt? So wäre für die Herstellung der Abendmahlsgemeinschaft zunächst notwendig, daß durch den vorbereitenden ökumenischen Dialog ein Schema ökumenisch unerläßlicher Elemente erarbeitet wird.

Eine Abendmahlsfeier als ökumenischer Gottesdienst ist noch aus vielen Gründen unmöglich. Wir dürfen diese Tatsache nicht einfach hinnehmen, sondern durch intensive, kritische Fragen die Haltbarkeit der erstarrten Positionen prüfen. Bei einer solchen Prüfung wird man unter getrennten evangelischen Christen sicherlich bald zu einer wesentlichen Klärung gelangen können, auch dann, wenn die dogmatische Diskussion nicht in allen Einzelheiten die traditionellen Probleme der Kontroversen seit der Reformationszeit überwinden kann. Schwieriger ist das Problem im Verhältnis zu Kirchen, in denen zur gültigen Feier des Abendmahls ein in bestimmter Weise qualifiziertes geistliches Amt für unerläßlich gehalten wird. Aber auch hier öffnen sich neue Perspektiven. Wenn durch den ökumenischen Dialog die Grundstruktur des Abendmahlsgottesdienstes festgestellt werden kann, so daß die Funktion des Amtes in den Vordergrund tritt, werden Argumente, die sich auf die Weihe des Amtsträgers konzentrieren, viel von ihrem Gewicht verlieren.

Wo der Grundsatz anerkannt wird, daß Abendmahlsgemeinschaft die Kirchengemeinschaft einschließt bzw. wiederherstellt, müssen unter getrennten Kirchen gewisse Einschränkungen im Blick auf eine „ökumenische Abendmahlsfeier" akzeptiert werden. Zunächst sollte der Weg beschritten werden, daß die Kirchen, die miteinander die grundlegende Taufgemeinschaft festgestellt haben, auch ihre Abendmahlsfeiern für Christen anderer Kirchen öffnen. Diese Praxis der Zulassung zum Abendmahl ist eine ekklesiologische Möglichkeit, sogar eine direkte Konsequenz, die nur mit falschen Argumenten bekämpft werden könnte. Solange die Kirchen selbst noch getrennt leben, müßte aber darauf geachtet werden, daß durch eine gemeinsame Feier des Abendmahls, die von Pfarrern verschiedener Kirchen geleitet wird, nicht der Eindruck entsteht, als wäre die Kirchengemeinschaft schon hergestellt. Wo die ökumenische Veranwortung bewußt wahrgenommen wird, z. B. dort, wo die konkrete Wiedervereinigung getrennter Kirchen eingeleitet wurde, kann hier eine Ausnahme gemacht werden. Doch müßte daran festgehalten werden, daß der gemeinsamen Zelebration (die sogenannte Interzelebration) die offizielle und öffentliche Anerkennung der Ämter vorausgeht und die Abendmahlsgemeinschaft auch die Verwirklichung der Kirchengemeinschaft mit einschließt. Wo man noch mit dieser Konkretisierung zögert, sollte man keine „ökumenische Abendmahlsfeier" ankündigen, die nur eine Vorspiegelung nichtbeabsichtigter Folgerungen wäre[2].

---

[2] Zum ganzen Fragenkomplex der Abendmahlsgemeinschaft vgl. das Dokument „Inter-

Die Feier des heiligen Abendmahls ist die Vollendung der Gemeinschaft, die in der Taufe begründet ist. Sie dürfte aus diesem Grunde nicht der Experimentierlust einzelner (auch nicht einzelner Pfarrer) ausgesetzt werden, wenn sie nicht zu weiteren Spaltungen am Leibe Christi führen, sondern eine Heilung der Spaltung erreichen soll. Hier liegt eine grundlegend ökumenische Aufgabe vor, die nur im gesamtkirchlichen Rahmen geregelt werden kann. Andererseits dürfen die verantwortlichen Leitungen der getrennten Kirchen nicht blind gegenüber den wachsenden geistlichen Nöten von Christen aus getrennten Kirchen sein, die sich ihrer Gemeinschaft bewußt geworden sind. Es ließe sich aus entscheidenden pastoralen Gründen fragen, ob sich die Kirchen nicht wesentlich tiefer ökumenisch verpflichten müßten, damit sie der heutigen Wirklichkeit gerecht werden. Die ökumenische Wahrhaftigkeit würde ein Wagnis nicht nur erlauben, sondern sogar fordern. Dies nicht zuletzt im Blick auf das heilige Abendmahl.

Der rechte ökumenische Traugottesdienst. Das Zusammenleben von getrennten Kirchen führt unter den Menschen zu Folgen, die in den konfessionsverschiedenen Ehen ihren schmerzlichsten Niederschlag im Leben der Gesellschaft finden. Obwohl gerade solche Ehen zu Kernzellen ökumenischer Gemeinschaft werden könnten, entstehen hier unselige Konflikte, die die Trennungen noch weiter vertiefen. Diese Probleme haben gottesdienstliche Folgerungen im Zusammenhang mit der Eheschließung. Da es bisher für konfessionsverschiedene Ehepaare zumeist nur eine Wahl zwischen der katholischen oder der evangelischen Trauung gab, waren die gottesdienstlichen Folgerungen schon von dieser Wahl her entschieden. Die Vorgänge der letzten Jahre haben aber auch hier neue Möglichkeiten eröffnet. Aus Protest gegen das Festhalten am Entweder — Oder eines konfessionellen Traugottesdienstes nehmen heute manche Brautpaare und Pfarrer verschiedener Kirchen das Wagnis einer „ökumenischen Trauung" auf sich. Diese Trauungen beanspruchen einen ökumenischen Charakter wegen der Anwesenheit der konfessionsverschiedenen Eheleute und der ebenso gemischten Gemeinde, aber auch aufgrund der Anwesenheit von Pfarrern getrennter Kirchen. Wenn sich die Trauung auf einen Wortgottesdienst beschränkt, besteht keine größere Schwierigkeit. Es ist anzunehmen, daß solche ökumenischen Traugottesdienste dem Wunsche vieler Brautpaare entsprechen und sich, trotz manchen kirchlichen Zögerns, in Zukunft durchsetzen werden. Anders ist es bei ökumenischen Traugottesdiensten, die nach katholischer Tradition mit der Feier der Eucharistie verbunden sind. Hier treten dieselben Probleme in den Vordergrund, die schon bei der Frage der Abendmahlsgemeinschaft sichtbar geworden sind. Sollte aber nicht gerade bei der Trauung konfessionsverschiedener Christen die Möglichkeit der gegenseitigen Zulassung zugestanden werden? Seit Februar 1968 hat die holländische Bischofskonferenz dies offiziell für ihren Bereich gestattet. Könnte nicht den so Getrauten dieselbe Zulassung in ihrem gemeinsamen geistlichen Leben auch weiterhin ermöglicht werden?

Eine auf der Grundlage der Gegenseitigkeit beruhende Beteiligung von Pfarrern beider Konfessionen kann ein Zeichen des Ringens um die Einheit sein. Von einem ökumenischen Traugottesdienst im vollen Sinne wird man aber erst sprechen können, wenn er von beiden Pfarrern als gleichberechtigten Partnern geleitet

---

kommunion oder Gemeinschaft", ÖR, 18. Jg. 1969, S. 574 ff., das im Rahmen von Glauben und Kirchenverfassung von katholischen, orthodoxen und evangelischen Theologen ausgearbeitet wurde.

wird. Diese Möglichkeit eines wirklich ökumenischen Traugottesdienstes scheint nur dann gegeben zu sein, wenn eine klare Trennung zwischen dem öffentlichen Akt der Eheschließung und dem Traugottesdienst vorgenommen werden kann. Im Prinzip liegt diese Trennung im evangelischen Raum vor. Sie qualifiziert die Trauung als Einsegnung der Ehepaare. Das staatliche Notamt, das nach Luthers Traubüchlein der evangelische Pfarrer vor der Kirchentür vollzog, braucht in den meisten Ländern weder der katholische noch der evangelische Geistliche mehr auszuüben.

Ein ökumenischer Traugottesdienst, ein kasusbezogener Wortgottesdienst, ist also durchaus möglich, wenn die katholische Formpflicht aufgehoben wird. Aber selbst dort, wo die Formpflicht nicht aufgehoben werden kann, bestünde noch die Möglichkeit einer Beteiligung des evangelischen Pfarrers am katholischen Traugottesdienst wie auch umgekehrt. Die Formpflicht erfordert nur, daß der katholische Pfarrer den Konsensus als Zeuge entgegennimmt. Theologische Gründe gibt es jedoch nicht, die verbieten würden, daß auch dies — wie die Einsegnung — gemeinsam von den beiden Pfarrern vollzogen wird. Sollten nicht die bisherigen Hemmungen der Kirchen in diesem Punkt überwunden werden? Man sollte in solchen Fällen auch den Mut finden, mit dem Brautpaar zusammen den Gottesdienst zu gestalten. Dann wäre bereits mit diesem Schritt eine Einführung in das gemeinsame ökumenische Leben der Eheleute geleistet, das durch die pastorale Nacharbeit der betreffenden Pfarrer weiterhin unterstützt und als Boden ökumenischen Zusammenwachsens gepflegt werden könnte.

Ökumenische Gottesdienste und die konfessionellen Strukturen

Jeder echte Gottesdienst transzendiert seinem Wesen und seiner Ausrichtung nach die konfessionellen Strukturen, mag er in seiner Form auch noch so sehr von einer konfessionellen Tradition und seiner geistig-kulturellen Umwelt geprägt sein. Jeder echte ökumenische Gottesdienst durchbricht die konfessionellen Strukturen. Durch ihn und in ihm verkörpert sich eine Einheit, deren tiefe Wurzeln und Grundlagen hier vielleicht noch deutlicher zum Ausdruck kommen, als dies bei anderen Formen des Zusammenkommens getrennter Christen der Fall ist. Die Möglichkeit, ökumenische Gottesdienste zu feiern, bedeutet also, daß die Grenzen zwischen den Konfessionen an einer entscheidenden Stelle ihre trennende Kraft verlieren und die Umrisse einer neuen Gemeinschaft sich abzuzeichnen beginnen.

Damit ist nicht gesagt, daß er die konfessionellen Strukturen aufzuheben vermag. Das wäre geschichtslose Schwärmerei. Damit ist aber gesagt: 1. Daß er im Blick auf die noch bestehenden Spaltungen die Tiefe menschlicher Selbstsucht und Blindheit gegenüber der Wahrheit im Bekenntnis der Buße offenlegt und die Bitte um das Herzen und Strukturen umwandelnde Wirken des Heiligen Geistes unablässig ausspricht. 2. Daß er jene in Christus gegebene und in der neueren ökumenischen Bewegung wiederentdeckte und schrittweise neu realisierte Einheit des Glaubens, des Dienstes und der Sendung über die noch bestehenden Grenzen hinweg vor Gott und den Menschen zum Ausdruck bringt. 3. Daß er vorwegnehmend jene Einheit des neuen Gottesvolkes feiert, die in ihrer Fülle allein von dem kommenden Herrn verwirklicht werden wird.

Der ökumenische Gottesdienst steht inmitten dieser Dynamik und Spannung von Zertrennung, geschenkter Einheit und vollkommener Gemeinschaft aller mit

allen unter dem einen Herrn. Wie keine andere Lebensäußerung der Kirche ist er geeignet und dazu bestimmt, im Kontext des umfassenden Ringens um die Einheit Brennpunkt und kreatives Zeichen dieser Dynamik des Geschichtshandelns Gottes zu sein. Wo er sich dieser Dynamik entzieht in gedankenloser oder ängstlicher ökumenischer Verschleierung des Status quo oder in der Versammlung derer, die sich bereits am Ziele wähnen, entbehrt er der Glaubwürdigkeit vor Gott und den Menschen. Es wird darum gehen müssen, viele ökumenische Gottesdienste aus ihrer ökumenischen Belanglosigkeit zu befreien.

(Dieses Dokument wurde ausgearbeitet von Günther Gaßmann, Marc Lienhard und Vilmos Vajta.)

„Afrikanische Theologen fachsimpeln nicht"

Ein Jahr als ökumenischer Stipendiat in Uganda

I. Daß einmal ein deutscher Stipendiat des „Ökumenischen Rates der Kirchen" in Genf nach Afrika geht, kommt relativ selten vor. Im ostafrikanischen Staat *Uganda* hatte ich nur einen Vorgänger. Aber auch nach Kenya und Tansania waren in den letzten Jahren kaum mehr als 6—8 Stipendiaten gegangen — die des „Lutherischen Weltbundes" mit eingeschlossen. Trotz großen Interesses und Engagements der deutschen Studenten für entwicklungspolitische Probleme scheint Afrika als Studienort nur höchst selten in das Blickfeld zu geraten. Von den 23 Stipendiaten des ÖRK im Jahre 1969/70 ging so auch nur einer nach Afrika, einer nach Singapur in Ostasien und 14 in die USA — zwei weitere gingen nach Rumänien, zwei nach England, zwei nach Bossey in der Schweiz und einer nach Frankreich.

II. Die *Studienmöglichkeiten* in Ostafrika sind durchaus befriedigend, wenn man nicht gerade ein rein theologisches Thema bearbeiten will. Einige Stipendiaten des LWB sind in den letzen Jahren auf einem der sog. „Theological Colleges" gewesen (z. B. Makumira bei Arusha in Nordtanganjika), an denen die jungen afrikanischen Kirchen ihre Pastoren ausbilden. Diese Colleges, die zumeist weit ab von den „dazugehörigen" Städten liegen, bieten viel Gelegenheit zu engem menschlichem Kontakt mit den afrikanischen Studenten. Der Unterschied in der Vorbildung eines deutschen Stipendiaten mit Universitätsabschluß im Vergleich zu einem afrikanischen Studenten eines Theologischen College, der meist nur 10 Jahre zur Schule gegangen ist, dürfte aber im allgemeinen zu groß sein, als daß zwischen beiden eine echte fachliche Partnerschaft möglich wäre. Der europäische Stipendiat wird aber auch aufgrund seiner weißen Hautfarbe von den afrikanischen Studenten in erster Linie als zum immer noch hauptsächlich weißen Lehrkörper zugehörig angesehen werden. Ein besonderes Maß an Einfühlungsvermögen und überzeugender Solidarität ist notwendig, um trotzdem von den Studenten voll angenommen zu werden. Abgesehen davon bietet natürlich das Lehrprogramm eines solchen College wenig Veranstaltungen, die für den Stipendiaten interessant wären.

III. An einer der drei *Universitäten* in Ostafrika ist das Leben als Stipendiat in bezug auf die genannten Aspekte sowohl einfacher als auch interessanter. Viele junge Doktoranden und Assistenten aus Europa und Amerika kommen jedes Jahr, um in Dar-Es-Salaam, Nairobi oder in Kampala an der „Makerere University" ihre Forschungsvorhaben durchzuführen. Hier ist es für den Stipendiaten möglich, als Wanderer zwischen der Gruppe der europäischen Dozenten und der afrikanischen Studenten einen eigenen Platz zu finden. Die Studenten leben alle auf dem Campus und sind in bis zu 400 Personen fassenden Heimen untergebracht. Auf demselben Campus leben aber auch die afrikanischen und europäischen Dozenten in Einzelhäusern oder Wohnblocks, so daß ein reger Verkehr möglich ist. Gerade die Spannweite der menschlichen Beziehungen, die dadurch entsteht, daß man als Stipendiat in akademischer und finanzieller Hinsicht zwischen den genannten Gruppen steht — und manchmal allerdings auch etwas mühsam nach einem sicheren Platz in diesem System suchen muß —, macht einen Aufenthalt an einer afrikanischen Universität anstrengend und ergiebig zugleich.

Das Leben an einer afrikanischen Universität bringt jedoch eine Schwierigkeit mit sich, die es in dieser Form im allgemeinen an einem afrikanischen Seminar für die Pastorenausbildung nicht gibt. Diese liegt vor allem in der angespannten Wohnungslage, vor allem an den Universitäten, aber auch in den Städten. Für verheiratete Stipendiaten kann das Wohnungsproblem zeitweise fast unlösbar werden. Die Studentenheime sind ohnehin schon chronisch überbelegt. Dazu kommt noch, daß sie strikt für Studentinnen und Studenten getrennt sind. Für Ehepaare ist an den Universitäten — anders an den Colleges — kein Platz vorgesehen. Die wenigen Gästezimmer auf dem Campus werden aber nur ungern an Dauerbewohner vermietet und kosten für den Stipendiaten mehr, als ihm sein Stipendium zu bezahlen erlaubt. Die einzige Rettung aus dem Dilemma sind die auf Heimaturlaub gehenden ausländischen Dozenten, deren Häuser dann in deren Abwesenheit bewohnt werden dürfen.

IV. *Kontaktgelegenheiten* mit Afrikanern gibt es in reichem Maße. Der europäische Student wird in ihrer Mitte freundlich aufgenommen und seine Beteiligung an studentischen Aktivitäten aller Art gerne gesehen. Alle tiefergehenden Begegnungen müssen aber planmäßig und geschickt vorbereitet und gepflegt werden, wenn nicht alles an einer unverbindlichen, nur unterhaltsamen Oberfläche bleiben soll. Zu viel Unterschiedlichkeiten in bezug auf die Herkunft, die Schulerziehung (engl. System), die Sprache und das religiöse Erbe stehen dazwischen, als daß guter Wille allein ausreichen würde. Neben dem guten Willen ist vor allem Geduld und Taktgefühl notwendig. Nicht selten unterlaufen dem Europäer aus Unwissenheit Schnitzer im Umgang mit Afrikanern, von denen einige erst nach Monaten als solche erkannt und abgelegt werden können. Das Feld für solche kleineren und größeren Verletzungen von beiden Seiten ist aber unendlich groß und kann wegen des bei Europäern und Afrikanern gleichermaßen stark ausgeprägten Taktgefühls nur langsam eingeengt werden. Wer sagt einem denn schon, welche Fehler man begangen hat? Auch unter den Europäern, die schon länger am Ort wohnen, sind es verschwindend wenige, die sich mit diesem Problem etwas intensiver befaßt haben. Das Informationsbedürfnis des Neulings ist ein weiteres Problem. Unser afrikanischer Gesprächspartner wird sehr schnell registrieren, daß wir etwas von ihm wollen und sich manchmal innerlich dagegen wehren, die Rolle eines Informanten zu übernehmen — auch wenn

es sich um „harmlose" Themen handelt —, von Politik und Stammesrivalitäten gar nicht zu reden.

Voraussetzung für ein erfolgreiches Gespräch ist, daß es zu einem Geben und Nehmen kommt. Der afrikanische Gesprächspartner ist gewöhnlich nur dann bereit, sich ernstlich auf etwas einzulassen, wenn er sich von einem solchen Gespräch selbst einen Gewinn versprechen kann. Das Interesse oder die Liebe des Europäers allein für das Land genügen dem Afrikaner meist nicht, um ihn willig zu machen, die Fragen des Fremden zu beantworten. Das natürliche Mißtrauen gegen fragende Ausländer und Weiße verschwindet häufig erst dann, wenn irgendwelche Vorteile für das Land als Ganzes oder die eigene Karriere sichtbar werden. Ein Mitteilungsbedürfnis dem Fremden gegenüber, das etwa im Stolz auf die Errungenschaften des eigenen Landes gestützt sein könnte, scheint nicht zu bestehen. Erst im leichten, oft heiteren, witzigen und humorvollen Gespräch kommt zum Vorschein, welche Art des Gesprächs der Afrikaner bevorzugt, was und wie er denkt und welches seine wirklichen Ansichten sind.

Zum Ergebnis dieser Eindrücke gehört auch die Erkenntnis, daß zur Völkerverständigung und zum Abbau von rassischen Vorurteilen mehr notwendig ist, als „nur" gute Absichten. Wir müssen anerkennen, daß unser Gegenüber eine andersartige Kultur im Hintergrund hat, mit anderen Verhaltensregeln, Wertmaßstäben und vor allem in einer anderen Gesprächskultur aufgewachsen ist. Afrikanische Theologen fachsimpeln nicht wie deutsche Theologiestudenten in Göttingen oder Heidelberg.

Nur wenn diese bestehenden Verschiedenheiten erkannt und bejaht werden, kann man hoffen, vorhandene Schranken des Verstehens abzubauen. Die Frage, ob ein afrikanischer Christ einem wirklich zum Bruder werden kann, hängt nicht nur von unserem Wollen und Wünschen ab, sondern auch davon, ob der Afrikaner seine negativen Erfahrungen mit hochmütigen Europäern (nicht nur der Kolonialzeit!) vergessen kann. Trotz einer allgemein feststellbaren großen Freundlichkeit an der Oberfläche den Weißen gegenüber, darf nicht übersehen werden, daß die Wunde, die die europäischen Kolonialherren in das Selbstbewußtsein der Afrikaner schlugen, noch lange nicht geheilt ist. Jetzt ist es aber an den Europäern, die Hand zur Versöhnung und Wiedergutmachung auszustrecken. Nicht jeder Afrikaner aber kann so schnell vergessen, wie er selbst noch oder seine Eltern von den Europäern ausgenutzt und gedemütigt worden war. Es sind also nicht zuletzt geschichtliche Hypotheken, die eine problemlose Beziehung zwischen Afrikanern und Europäern z. Zt. noch unmöglich machen.

V. Auf *kirchlichem Gebiet* war es in Ostafrika interessant festzustellen, daß Afrika und Europa — trotz der gemeinsamen Mitgliedschaft z. B. im Ökumenischen Rat — noch weit voneinander entfernt liegen. Kirchlichen und theologischen Problemen, die in Deutschland in aller Offenheit diskutiert werden, steht man weithin noch verständnislos gegenüber. Von einer „Theologie der Revolution" z. B. oder auch nur dem „rapid social change" scheint man noch kaum etwas gehört zu haben oder hören zu wollen. Auch bei den Pastoren spielt ihre Stammeszugehörigkeit für ihr Denken noch eine große Rolle. Ein Gefühl für Fragen der sozialen Gerechtigkeit über die Grenzen ihres jeweiligen Stammes hinaus scheint erst sehr langsam im Entstehen zu sein. Ausgeprägte kirchlich-hierarchische Strukturen — gestärkt von den Traditionen des Stammes — stehen jedem Fortschritt hemmend im Wege. In Liturgie und Predigt folgt man fast

sklavisch den europäischen Vorbildern der jeweiligen Missionsgesellschaften – bis in den erwecklichen Tonfall hinein. Die Vor- und Nachteile des Pietismus, der von Europa übernommen wurde, treten in Afrika noch krasser zutage. Wie in Europa, so ist in Afrika auch die Entwicklung der christlichen Gemeinden in den Städten und die Entfremdung der Städter vom Christentum ein besonderes Problem. Während weiße Missionare wenige hundert Kilometer entfernt im Busch noch Pioniermission betreiben, kehren die Afrikaner der Städte einer Kirche scharenweise den Rücken, die im 19. Jh. stehengeblieben ist und keine Antworten auf die Probleme der jungen Staaten und ihrer Bürger hat. In Afrika ist das Christentum – mehr noch als in Europa – auf dem besten Wege dazu, eine Religion der Hinterwäldler zu werden. Es sind nicht zuletzt Gelder der Ökumene, die solche Strukturen unterstützen. Die christlichen Kirchen Afrikas haben aber kein Geld, kein Interesse, aber auch nicht die qualifizierten Pastoren, sich der kritischen Studenten an den Universitäten anzunehmen, die man mit ihren Fragen alleine läßt und ihnen statt dessen die bürgerliche Moral Europas des 19. Jh. predigt.

VI. Es scheint unvermeidlich zu sein, daß man nach einem Jahr der Anschauung und der Konkretion in Afrika auch über die *Entwicklungshilfe* anders denkt als zuvor. Was man in Deutschland über die Entwicklungshilfe denkt und redet – nicht zuletzt bei „Brot für die Welt" –, klingt nun auf einmal sehr theoretisch. So einfach ist es nicht, als ob es vor allem darauf ankäme, viel Geld zu sammeln. Es besteht die Gefahr, daß durch das Bemühen, alle Reserven für die Entwicklungshilfe zu mobilisieren und die Spendenfreudigkeit zu aktivieren, die Informationsträger zu einer einseitigen Berichterstattung über Afrika verführt werden. Hat man in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts noch Wollsocken (!) für die „Neger" im afrikanischen Busch gestrickt und damit sein Überlegenheitsgefühl und seine Unkenntnis über Afrika anschaulich ausgedrückt, so besteht die Gefahr, daß die Darstellung Afrikas als eines Hungerkontinents durch die humanitären Organisationen paternalistisch-gönnerhafte Gefühle ähnlicher Art in Europa wecken könnte. Daß Afrika viele moderne Städte aufzuweisen hat, mehr als zehn Universitäten mit vielen tausend Studenten, dazu Industrien und auch modern geführte Farmen, das scheint nirgends in den Blick zu kommen, ebenso wie die Politik der wirtschaftlichen Ausbeutung durch die Asiaten oder die Afrikaner untereinander nirgendwo beim Namen genannt und wenigstens mitverantwortlich gemacht wird für das mancherorts bestehende Elend. Die Vorstellung, die dem deutschen Leser der Schriften humanitärer Organisationen nicht vermittelt wird, ist die von Afrika und den Afrikanern als den Partnern Europas von morgen. Die Werbung der staatlichen und kirchlichen Entwicklungshilfe entwirft ein Image von Afrika, das paternalistische Haltungen in Europa allzuleicht ins Kraut schießen läßt. Alles Reden von „Hilfe zur Selbsthilfe" wirkt demgegenüber unglaubwürdig.

Es fällt daneben auf, daß es in den entsprechenden Publikationen von Zahlen nur so wimmelt (meist UNO-Statistiken und Pearson-Bericht). Man könnte meinen, Entwicklungshilfe sei ein rein statistisches Problem. Von menschlichen Problemen und politischen Hindernissen ist dagegen kaum die Rede. Das Leben in Afrika öffnet einem aber gerade die Augen für die vielfältigen menschlichen Probleme, die nicht nur bei den zuerst idealistischen, später oft enttäuschten Entwicklungshelfern entstehen. Sie entstehen auch bei den Menschen draußen im

afrikanischen „Busch", die sich gegen die Hilfe und den Fortschritt von außen wehren, sobald er ihre Traditionen berührt und die Aufgabe religiöser Tabus fordert. Von Afrika aus hat man auch den Eindruck bekommen, daß viel zu wenig der Schaden bedacht wird, den die kirchliche und besonders die staatliche Entwicklungshilfe (die ehrlicherweise Exporthilfe für die dt. Industrie genannt werden sollte!) anrichten können. Durch die Investition großer Mittel in Schulen, Krankenhäusern und repräsentativen Kirchen wird in den Afrikanern eine Mentalität des Empfangens erzeugt. Heute sind wir schon so weit, daß man Entwicklungshilfe nicht nur erwartet, sondern sie selbstbewußt fordert und sogar auf ihr besteht. Nicht selten kann man auf die in den jungen afrikanischen Ländern verbreitete Meinung stoßen, daß man ein Recht darauf habe, vom reichen Europa ständig unterstützt zu werden. In der Phantasie der Afrikaner ist der Reichtum Europas grenzenlos.

Zuviel Entwicklungshilfe verhindert, daß das junge Afrika selbständig werden kann. Die evang. Studentengemeinden haben recht, wenn sie darauf hinweisen, daß die Entwicklungshilfe in der gegenwärtigen Form zur Unfreiheit beiträgt. Durch sie werden oftmals die gesellschaftlichen Strukturen nur noch mehr verfestigt, die zur Unfreiheit beitragen, sozial-revolutionäre Bewegungen unterdrücken und soziale Gerechtigkeit verhindern. Eine Kirche, deren Haushalt zu über 50% heute noch von ausländischen Geldgebern finanziert wird, wie das bei der „Church of Uganda" (anglikanisch) der Fall ist, kann nicht anders als krank bezeichnet werden. Aber nicht nur die Kirchen werden durch die Entwicklungshilfe an ihrer eigenen Entwicklung behindert. Dasselbe gilt auch für die meisten jungen afrikanischen Staaten, die sich dank der Gelder aus dem Ausland einen Aufwand leisten können, der ihren wirklichen Verhältnissen nicht entspricht. Wohlgemeinte Hilfe aus dem Ausland kann so zu überhöhten Ansprüchen an andere und zu verminderter Eigenleistung führen.

Dies soll nun nicht Wasser auf die Mühlen derer sein, die aus Egoismus und Geiz prinzipiell gegen jede Entwicklungshilfe sind. Die Entwicklungshilfe ist und bleibt eine ethische Verpflichtung — vor allem der Christen. Denn die Frage an Kain: „Kain, wo ist dein Bruder Abel?" wird auch an uns gestellt. Die tägliche Konfrontation mit Afrika und den Afrikanern lassen einem aber noch deutlicher werden, daß noch kritischer darüber nachgedacht werden sollte, wie wir verhindern können, daß unsere gutgemeinte Entwicklungshilfe nicht zu einer Entwicklungs-Hemmnis wird und die koloniale Abhängigkeit von damals in anderer Weise perpetuiert. Aber nicht nur die sekundären, negativen Nebenwirkungen der Entwicklungshilfe in Afrika sind in Zukunft stärker zu beachten, sondern auch die positiven Auswirkungen auf Europa. Die Veränderung des Bewußtseins in den Gebernationen im Sinne der Bewußtmachung der Notwendigkeit der Entwicklungshilfe durch die alljährlichen Sammelaktionen, ist ein wertvolles, nicht zu unterschätzendes Nebenprodukt der Entwicklungshilfe. Betrachtet man aber realistisch den Erfolg der kirchlichen Entwicklungshilfeprojekte im Kontext *aller* Kräfte, die in einem Land zugleich am Werke sind, dann darf man sich gewiß keinen euphoristischen Hoffnungen hingeben. Viel mehr als ein Zeichen des guten Willens, als ein Impuls vielleicht, als Hinweis und u. U. als Vorbild, das zur Nachnahmung auffordern soll, kann dieser Einsatz gar nicht sein wollen.

VII. Nach einem Jahr in Ostafrika als Stipendiat des Ökumenischen Rates muß man sich natürlich auch Rechenschaft darüber geben, ob dieser Aufenthalt

sinnvoll war oder ob man diese Zeit als vertane Zeit bereut. Natürlich hat einem ein solcher Aufenthalt für vieles die Augen geöffnet und den Horizont erweitert. Vor allem aber hatte man Zeit, sich sehr intensiv durch Gespräche und Archivstudien eingehend mit den Problemen des betreffenden Landes zu befassen. Ein dreiwöchiger Badeurlaub in Mombassa würde schwerlich dazu ausreichen, Afrika besser verstehen zu lernen, wohl aber bestehende Vorurteile zu vertiefen. Auf der anderen Seite ist aber auch zu sagen, daß auch dem, der Afrika gegenüber positiv eingestellt ist, nach einer solchen Begegnung nicht alles leichter und einfacher erscheint. Im Gegenteil, vieles, was man früher vielleicht freudig begrüßt hätte, wird jetzt problematischer. Vor allem wird man sich von der Meinung trennen müssen, wir könnten Afrika die Fehler und Irrwege Europas ersparen.

Da die ökumenischen Stipendien keine reinen Forschungsstipendien sind, die eine Dissertation oder eine Untersuchung im Auftrag des ÖRK zum Ziel haben, ist zu fragen, ob ein Stipendium dieser Art überhaupt (finanziell) verantwortet werden kann. Diese Frage läßt sich aber wohl prinzipiell kaum beantworten, denn es kommt sehr darauf an, was der einzelne aus seiner Zeit in Afrika gemacht hat (hat er ausschließlich in Archiven gesessen, hat er Reisen gemacht, hat er Anschluß an die Bevölkerung gefunden?) und wie er seine Erfahrungen ausgewertet hat. Ob seine Erfahrungen aber wirklich fruchtbar gemacht werden, hängt nicht nur vom Stipendiaten, sondern auch vom zuständigen Oberkirchenrat ab. In seiner Hand liegt es, ob er es vorzieht, seinen „Mini-Experten" im kirchlichen Betrieb zu verheizen, um mit ihm aufgetretene Lücken zu füllen, oder ob er ihn zu einem wirklich nutzbringenden Experten weiter ausbilden will, so daß die in diesem Jahr gewonnenen Erfahrungen nicht nur der persönlichen Bereicherung dienen.

Gunther Hermann

Chronik

Vom 14.–21. Januar 1971 trat in Addis Abeba der Zentralausschuß des ÖRK zusammen, der sich mit dem nunmehr einstimmig angenommenen Anti-Rassismusprogramm (siehe den Artikel von A. v. d. Heuvel in diesem Heft), dem Dialog mit Menschen anderen Glaubens, der Humanum-Studie und den Strukturproblemen des ÖRK beschäftigte (vgl. die „Zeitschriftenschau"). Nachdem 13 neue Mitglieds- bzw. angeschlossene Kirchen aufgenommen wurden, umfaßt der ÖRK jetzt 252 Kirchen.

Der Zentralausschuß des ÖRK beschloß in Addis Abeba den Zusammenschluß mit dem Weltrat für christliche Erziehung, der von diesem auf seiner Vollversammlung in Lima/Peru im Juli dieses Jahres noch bestätigt werden muß.

Der in Addis Abeba vorgelegte Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK findet sich in diesem Heft S. 166 ff.

Ein 18köpfiger Nominierungsausschuß, dem deutscherseits Präsident D. Wischmann angehört, hat den Auftrag erhalten, für Generalsekretär Dr. Blake, der im November 1971 65 Jahre alt wird, bis Sommer 1972 einen Nachfolger vorzuschlagen.

Eine von 35 Theologen der orthodoxen und der nichtchalcedonensischen Kirchen besuchte Tagung fand am 22. und 23. Januar in Addis Abeba statt. Es war nach Aarhus 1964, Bristol 1967 und Genf 1970 die vierte Zusammenkunft dieser Art.

Ein „wahrhaft universales Konzil" verdient Unterstützung und intensives Studium. Zu diesem Ergebnis kam der 1969 gegründete gemeinsame Ausschuß des Lutherischen Weltbundes und des Reformierten Weltbundes, der den theologischen Dialog, praktische Folgerungen aus theologischen Gemeinsamkeiten, die Rolle der Weltkonfessionen in den jungen Kirchen und Wege einer engeren Zusammenarbeit der beiden Weltbünde zu untersuchen hat.

Sechzehn lutherische und römisch-katholische Theologen erzielten bei der fünften Sitzung der Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche" in San Anton (Malta) vom 21. bis 25. Februar 1971 „einen bemerkenswerten Grad der Übereinstimmung". Die Kommission war gemeinsam vom Lutherischen Weltbund und vom Vatikanischen Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen gebildet worden, um das Verständnis jener theologischen Fragen zu klären, die der Grund jahrhundertealter Trennung zwischen den beiden Kirchen sind.

Die Rolle der Theologie beim kirchlichen Engagement für soziale Gerechtigkeit, Entwicklung und Frieden soll in der zweiten Dreijahresperiode des Gemeinsamen Ausschusses der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX) stärker herausgestellt werden.

Am 29. November 1970 konstituierte sich in Nagpur nach vierzigjährigen Verhandlungen die Kirche von Nordindien, die über 500 000 Christen aus den Baptistengemeinden Nordindiens, der Kirche der Brüder, den Jüngern Christi sowie anglikanischen und methodistischen Kirchen umfaßt.

Seit Januar 1971 gibt es in der Tschechoslowakei einen „Ökumenischen Rat der Kirchen in der Tschechischen Sozialistischen Republik" und einen „Ökumenischen Rat der Kirchen in der Slowakischen Sozialistischen Republik". Sie treten an die Stelle des seit 1954 bestehenden „Ökumenischen Rates der Kirchen in der Tschechoslowakei".

Der gemeinsam vom Deutschen Evangelischen Kirchentag und vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken vom 2. bis 5. Juni in Augsburg veranstaltete erste ökumenische Kirchentag in Deutschland wird sich mit folgenden Themen befassen: Glaubensnot und Kirchen, Gottesdienst, Ehe, Sorge für den einzelnen Menschen: Individuelle Lebenshilfe, ausländische Arbeitnehmer und Entwicklung.

Metropolit Jakovos (Bonn) erklärte die Bereitschaft der griechisch-orthodoxen Metropolie in der Bundesrepublik zur Mitarbeit in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland. Künftig werden zwei Vertreter der Metropolie an den Sitzungen der Arbeitsgemeinschaft teilnehmen.

Von Personen

In der Nachfolge des verstorbenen Dr. D. T. Niles wurde Frau Dr. Kiyoko Takeda Cho (Japan) in das Präsidium des ÖRK gewählt.

Als Vertreter der nordamerikanischen Anglikaner wurde der 27jährige Schauspieler David E. Johnson (New York) in der Nachfolge des 1969 verstorbenen Bischof Reed zum Mitglied des Exekutivausschusses des ÖRK gewählt.

Zu Direktoren der auf Beschluß des Zentralausschusses in Addis Abeba gebildeten drei Programmeinheiten des Genfer Verwaltungsstabes des ÖRK wurden ernannt: Einheit I „Glaube und Zeugnis" Rev. Philip Potter (Jamaika), Einheit II „Gerechtigkeit und Dienst" Rev. Alan A. Brash (Neuseeland), Einheit III „Bildung und Kommunikation" Pfarrer Werner Simpfendörfer (BRD). Diese Regelung gilt zunächst bis zur nächsten Tagung des Zentralausschusses im August 1972 in Holland.

Der Exarch des Moskauer Patriarchats für Berlin und Mitteleuropa, Erzbischof Wladimir, übernahm die Leitung des Bistums Rostow am Don. Zu seinem Nachfolger wurde Erzbischof Leontij (Charkow) berufen.

Erzbischof Alexij (van der Mensbrugghe) von Philadelphia (USA) übernahm die Leitung der innerhalb des mitteleuropäischen Exarchats neuerrichteten Eparchie des Moskauer Patriarchats mit Sitz in Düsseldorf. Er wird den Titel eines „Erzbischofs von Norddeutschland" führen.

Unser Mitherausgeber, Bischof Dr. Friedrich Wunderlich, derzeitiger Leiter des Büros des Methodistischen Weltrats in Genf, vollendete am 23. Januar das 75. Lebensjahr.

Die bekannte ökumenische Laientheologin Suzanne de Diétrich, die von 1946–1954 in Bossey wirkte, wurde am 29. Januar 80 Jahre alt.

Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Athenagoras I., vollendete am 25. März das 85. Lebensjahr.

Bischof Jiri Cymorek, der seit 1952 die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Schlesien (ČSSR) leitete, starb am 8. Februar im Alter von 65 Jahren.

Patriarch Kyrill I., seit 1953 geistliches Oberhaupt der Orthodoxen Kirche von Bulgarien, starb am 7. März im Alter von 72 Jahren.

Patriarch Kyrillos VI., seit 1959 Oberhaupt der koptisch-orthodoxen Kirche in Ägypten, starb am 9. März im Alter von 68 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 1. März 1971)

Die Diskussion um das Programm zur Bekämpfung des Rassismus hält an. In einem vielbeachteten Interview mit *H. N. Janowski* und *E. Stammler* (Evangelische Kommentare, Heft 12/1970, S. 723–726), betont *H. E. Tödt*, wie sehr man die Problematik fast ausschließlich aus der deutschen Perspektive gesehen habe. Die Diskussion um Gewalt und Gewaltlosigkeit komme für die wirklich Betroffenen etwa zehn Jahre zu spät, und es würde immer wieder von der Kernfrage abgelenkt: „Ist es gerecht, die bisherige Machtverteilung zugunsten der zum Teil winzigen weißen Minoritäten einzufrieren und die Liberationsbewegung der Afrikaner pauschal zu verdammen, weil sie zum Beispiel die Gewalt der portugiesischen Kolonialtruppen mit Gegengewalt überwältigen wollen?" (S. 224). Im übrigen könne das Eintreten für die christlichen Verhaltensweisen – für Gewaltlosigkeit, Liebe, Gerechtigkeit, Versöhnung – und deren Konkretisierung nie getrennt werden vom jeweiligen Handlungszusammenhang.

Präses D. *Joachim Beckmann* ruft in Christ und Welt, Nr. 48/1970, S. 26, „Fordert die Ökumene die Gewalt?" angesichts der Debatte um das Anti-Rassismus-Programm zur theologischen Besinnung auf und erklärt ausdrücklich, daß es hier nicht um das Prinzip der Gewaltlosigkeit gehe, sondern um die Frage nach dem christlichen Ethos überhaupt: Die Interpretation der „Nachfolge Christi", der „Nächstenliebe", muß neu gewagt werden.

Die Herder-Korrespondenz Heft 12/1970 unterstreicht in ihrem Artikel „Kirche, Rassismus und Gewalt" (S. 545–549), „daß dieses Thema nicht allein Sache des ÖRK sei, sondern alle Kirchen angehe. Es ist auch nicht zu übersehen, daß Genf von Rom nicht nur Verständnis, sondern Gleichziehen erwartet, oder jedenfalls für seine Intentionen zu werben sucht" (S. 546).

Die ganze Diskussion richtet folgende Fragen an den Lutherischen Weltbund, der sich im Sommer 1970 eindeutig gegen jede Art von Rassismus wandte (nach *André Appel*, „Ein Termin ist gesetzt", Lutherische Monatshefte 12/1970, S. 634–637): Was versteht der ÖRK unter Machttransfer? Worin besteht echte Partnerschaft zwischen afrikanischen und europäischen Kirchen? Auch für Appel geht es zunächst grundsätzlich um den „Ausdruck unseres christlichen Zeugnisses und christlichen Glaubens, aber auch um einen Teil unserer Glaubwürdigkeit" (S. 637).

Für *Visser 't Hooft* kam der einstimmige Beschluß des Zentralausschusses in Addis Abeba als Überraschung (Evangelische Kommentare, Heft 2/1971, S. 85–87); aber durch die Unterstützung solcher Aktionen werden die Christen wieder glaubhaft. Die schwarzen Afrikaner bringen den weißen Christen wieder Vertrauen entgegen. Zur Alternative Gewalt oder Gewaltlosigkeit äußert sich der ehemalige Generalsekretär des ÖRK: „Wenn wir in irgendeiner Form, geistlich oder sozial, Menschen helfen, in Armeen oder etwa in der Polizei, die auch Gewalt üben, dann dürfen wir diese Menschen (der Befreiungsorganisationen) auch nicht ausschließen. Die andere Frage, inwieweit wir selber hinter diese Gewalt treten, ist eine ganz andere Frage, worüber wir noch viel nachdenken müssen und worüber wir in dieser Situation noch gar nicht einig sind. Wir werden daran weiterarbeiten müssen" (S. 86).

Hans-Martin Barth, „Die Relativierung der Konfessionsgrenzen durch die moderne Theologie", Materialdienst

des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Nr. 6 – November/Dezember 1970, S. 113–118.

Die moderne Theologie arbeitet reproduktiv und konstruktiv, um ihrer Aufgabe gerecht zu werden. Die reproduktive Theologie hat zum Ziel, mit Hilfe der Analyse Texte und deren jeweiliges Verständnis, Motive und Bedingtheiten, Kräfte und Gegenkräfte vorurteilslos zu überprüfen. Sowohl die Exegese des Neuen Testamentes als auch die neuzeitliche katholische Lutherforschung und die stärkere Beachtung der zeitgenössischen theologischen Konzeptionen der jeweils anderen Konfession deuten darauf hin, daß die heutige theologische Arbeit die herkömmlichen Konfessionsgrenzen sprengen kann. Der konstruktiven Theologie hingegen ist aufgetragen, das traditionelle Material so zu ordnen und zur Sprache zu bringen, daß es der Mensch der Gegenwart verstehen kann. Ungeachtet der konfessionellen Bindung erfolgt in ihrem Bereich eine Konzentration auf die Frage nach Gott und auf die politische Theologie.

„Während die Parole der ökumenischen Anfänge lautete: Zurück zu den gemeinsamen Quellen! gibt es heute einen starken ökumenischen Faktor, dessen Motto heißt: Vorwärts zu den gemeinsamen Zielen! Die konstruktive Theologie sieht die ökumenische Lösung in der Erstellung nicht einer ‚Hierarchie der Wahrheiten', sondern in einer ‚Hierarchie der Aufgaben' (S. 115). Neubesinnung im katholischen Bereich erfolgt vor allem über das kirchliche Lehramt und über die Funktion der Theologie in der Gesellschaft; die Diskussion über die Dogmenentwicklung und -interpretation ist in ein brisantes Stadium eingetreten. Sowohl auf protestantischer als auch auf katholischer Seite wird das „Lehrchaos" beklagt – dennoch sind die jeweiligen Theologien immer noch von der Konfession geprägt, in der sie getrieben werden.

Gemeinsam aber ist ihnen die ökumenische Grundbefindlichkeit. Die Rede von der Relativierung bringt Gefahren (den Indifferentismus), aber auch Möglichkeiten: die Entdeckung, daß alle Menschen „relativ" zueinander und zu Gott sind.

Eine in diesem Zusammenhang interessante Ergänzung bietet der Artikel von *Reinhard Henkys* „Trennt das Bekenntnis noch?" zur Reform von Struktur und Verfassung der EKD (Evangelische Kommentare, Heft 1, Januar 1971, S. 5–10). Zwar gibt es zwischen der Arnoldshainer Konferenz und der VELKD prinzipielle Übereinstimmungen, dennoch scheint der Weg zur Einheit über die gemeinsamen Aufgaben (Kirche als Dienstgemeinschaft verstanden) problematisch und langwierig. Kurzfristig müßte eine bescheidene Reform der EKD-Verfassung nach den Vorstellungen der Arnoldshainer Konferenz und des lutherischen Planungsausschusses erfolgen, langfristig eine evangelische Gesamtkirche ins Auge gefaßt werden, in der die unterschiedlichen konfessionellen Prägungen nicht nivelliert werden.

Eine aufsehenerregende Auseinandersetzung führen seit einigen Monaten die beiden katholischen Theologen *Karl Rahner* und *Hans Küng* in Stimmen der Zeit, Heft 12/1970 und Heft 1–3/1971, im Anschluß an Küngs Buch „Unfehlbar? Eine Anfrage". Dabei geht es um das Problem der Unfehlbarkeit dogmatischer Sätze. Rahner wirft Küng vor, er zerreiße den Zusammenhang zwischen dem Bleiben in der Wahrheit und einzelnen Sätzen, die diese Wahrheit objektiv beschreiben, während Küng darauf besteht, mit dem „Satz an sich" sei noch nichts gewonnen: Sätze sind und bleiben fehlbar, die Kirche aber wird in der Wahrheit bleiben trotz aller „Satz-Irrtümer". Rahner weist in seiner „Replik" (Heft 3) zunächst auf die Gemeinsamkeiten beider Positionen hin, kann aber den „theoretischen Dissens" nicht

ausräumen: bestimmte, genau qualifizierte Sätze der Kirche und des Lehramtes bleiben verbindliche Norm des Glaubens, auch wenn sie um ihres Verständnisses willen immer neu interpretiert werden müssen, und können deshalb nicht „irrig" sein.

Emmanuel Jungclaussen, „Was bedeutet der Dialog mit der Orthodoxie für die gegenwärtige Situation der westlichen Kirchen?" Una Sancta, Nr. 4, Dezember 1970, S. 332–334.

Die menschliche Existenz ist eigentlich immer dialogische Existenz, d. h. die Selbstwerdung der Person vollzieht sich in einer ständigen Ich-Du-Beziehung. Von diesem dialogischen Urgrund weiß auch das Neue Testament, und von dort her entfaltet ihn die orthodoxe Liturgie: die Botschaft vom dreifaltigen Gott, dessen Lobpreis als „Entzifferung der gesamten Existenz" verstanden wird. Die abendländischen Kirchen, die sich in einer beinahe schon immanenten Identitätskrise befinden, könnten diesen Beitrag der Orthodoxie aufnehmen, der ihnen ganz neue Chancen zum Überleben eröffnet, weil er zur Selbstverwirklichung führen kann. „Dieses dialogische Leben gilt es in allen Dimensionen der beiden Kirchen mehr und mehr zu verwirklichen, immer verbunden mit dem Bewußtsein, daß man mindestens ebensoviel zu empfangen wie zu geben hat, auch im theologischen Bereich. Dialogisches Leben ist immer zuerst ein Hören, welches abendländischen Theologen auf Grund ihres ‚Papalismus der Dialektik' zuweilen sehr schwer fällt" (S. 334).

Sepp Schelz, „Vor dem Ende der Volkskirche. Entwicklungstendenzen im Leben des DDR-Protestantismus." Lutherische Monatshefte, Heft 1/1971, S. 10–12.

Während die Zahl der Taufen im Jahre 1969 noch etwa 25 Prozent der entsprechenden Zahl des Jahres 1955 ausmacht, nehmen interessanterweise die Konfirmationen in den Landeskirchen der DDR zu. Zwar wird bei der Volkszählung 1971 nicht mehr nach der Kirchenzugehörigkeit gefragt werden, und der 1964 gegründete Atheismus-Lehrstuhl ist verschwunden (wie ja auch in der Sowjetunion die Atheismus-Propaganda stark eingeschränkt wurde). Aber auf der mittleren und unteren Ebene kirchlichen Geschehens sehen sich die aktiven Christen nach wie vor kleinlichen Schikanen ausgesetzt. Sowohl EKD als auch DDR-Kirchenbund haben noch eine lange Wegstrecke vor sich, bis sie ans Ziel eines einheitlichen, wirklichen Kirchenbundes gekommen sind; trotzdem scheint sich der Prozeß in der Bundesrepublik langsamer zu vollziehen als in der DDR: die größeren, äußeren Schwierigkeiten zwingen die DDR-Kirchen zu einem engeren Zusammenrücken. Sicher nicht zuletzt aus dem gleichen Grund weist die Synode des Bundes gegenwärtig mit Abstand das geringste Durchschnittsalter aller vergleichbaren Synoden im deutschen Protestantismus auf.

Ausschließlich über den 20. Internationalen Alt-Katholiken-Kongreß, der vom 3.–6. September 1970 in Bonn stattfand, berichtet Heft 4 (September–Dezember 1970) der Internationalen Kirchlichen Zeitschrift. Alle Vorträge, Grußbotschaften, aber auch die Kurzprotokolle der Kongreßsitzungen und anderes mehr, liegen hier gedruckt vor.

Weitere beachtenswerte Beiträge

Friedrich Beißer, „Zur Deutung von Luthers Zwei-Reiche-Lehre", Kerygma und Dogma, Nr. 4/1970, S. 229–241.

S. H. Bosgra, „Kolonisierungs- und Siedlungspolitik in Portugiesisch-Afrika",

Ausländer-Arbeit, Nr. 15, Herbst 1970, S. 35–45.

P. Walbert Bühlmann, „Oekumenismus in Afrika", Evangelisches Missions Magazin, Heft 3/1970, S. 118–143.

„Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in den portugiesischen Kolonien", idoc international, Dokumentation 10, Januar 1971, S. 5–12.

Jürgen Hilke, „Veränderte Aufgaben der KKIA. Eine Epoche ökumenischer Politik ist zu beerdigen", Lutherische Monatshefte, Nr. 12/1970, S. 619–621.

Lorenz Kardinal Jaeger, „Fünf Jahre danach. Rückblick auf die Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils", KNA – Katholische Nachrichten Agentur, Nr. 50, 9. Dezember 1970, S. 5–10.

Hanfried Krüger, „Kein Bruch in Addis Abeba", Rheinischer Merkur, Nr. 7, 12. Februar 1971, S. 21.

Hanfried Krüger, „Ökumene – Mittler und Wegbereiter. Versuch einer Bilanz", Vorwärts, Nr. 6, 4. Februar 1971, S. 13.

Jan M. Lochman, „Rassismusfrage, Dialog und die Einheit der Christen". Zur Tagung des Zentralausschusses des Weltkirchenrates in Addis Abeba, Junge Kirche, Nr. 2/1971, S. 60–66.

C. Detlef G. Müller, „Aufbau und Entwicklung der koptischen Kirche nach Chalkedon (451)", Kyrios, Heft 4/1970, S. 202–210.

Lothar Otto, „Kirche ohne Führung? Hierarchischer Führungsstil oder Management", Lutherische Monatshefte, Nr. 1/1971, S. 27–32.

Jan Willebrands, „Der Geist der Einheit wirkt in der Kirche. Ist das Werk der Einheit sichtbarer geworden?", KNA – Katholische Nachrichten Agentur, Nr. 4, 27. Januar 1971, S. 4–7.

Neue Bücher

ÖKUMENISCHE INFORMATION

Walter Müller-Römheld, Zueinander – Miteinander. Kirchliche Zusammenarbeit im 20. Jahrhundert. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 1971. 196 Seiten. Brosch. DM 9,50.

Hinter dem allgemein gehaltenen Titel verbirgt sich eine äußerst konkret und lebendig geschriebene Geschichte der modernen ökumenischen Bewegung. Die Materialfülle ist gut gesichtet, und trotz der bewußt kurz und informativ gehaltenen Darstellung gelingt es dem Verfasser, die politischen, sozialen, konfessionellen und theologischen Zusammenhänge unverzerrt einsichtig zu machen. Auch durch die ansprechende Aufmachung mit einem sehr instruktiven Bildteil, mit Zeittafeln, Register usw. und durch den günstigen Preis empfiehlt sich das Buch als Geschenk für die Mitarbeiter in der Gemeinde oder für jeden, der bündig über „die Ökumene" informiert sein möchte.

Der Verfasser war als Nichttheologe mehrere Jahre Mitarbeiter des Genfer Ökumenischen Zentrums. Er führt mit einer großen Sachkenntnis den Leser in die Aufgaben, die Struktur und die Organisation des Ökumenischen Rates ein. Fortschritte

und Hemmnisse im ökumenischen Miteinander werden dargelegt, sowohl in der praktischen Zusammenarbeit wie in der Theologie. Dabei setzt der Verfasser auch kritische Maßstäbe etwa in bezug auf die Bedeutung der konfessionellen Weltbünde und der Mitarbeit Roms. Doch ist er zurückhaltend mit weitgespannten Zukunftsprognosen. Gegenüber einem Einheitsenthusiasmus, der alles Kirchlich-Institutionelle ablehnt, vertritt er die Ansicht, der Leib Christi benötige „eine verbindende und irgendwie verbindliche Form" (S. 161). Wie die Einheit der Kirche letztlich aussieht, sei nicht vorauszusagen, sie werde vielleicht nie festliegen. Aber im Zueinander und Miteinander der Kirchen müsse der Dienst an der Welt wahrgenommen werden. Dem Ökumenischen Rat sollten hierfür mehr Vollmachten von den Kirchen delegiert werden.

Reinhard Frieling

Reinhard Frieling, Ökumene in Deutschland. Ein Handbuch der interkonfessionellen Zusammenarbeit in der Bundesrepublik Deutschland. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970. 236 Seiten. Kart. DM 19,80.

Wenige Bereiche des öffentlichen Lebens in der Bundesrepublik sind so unübersichtlich strukturiert, wie gerade der kirchliche. Das betrifft in ganz besonderem Maße die interkonfessionelle Zusammenarbeit. Die ermüdende institutionelle Vielschichtigkeit einer an sich verheißungsvollen Vielfalt von Begegnungen hat nun Reinhard Frieling in einer Momentaufnahme festgehalten. Er bietet einen Wegweiser für den „Markt der Charismata". Aus seiner umfassenden Kenntnis der Beziehungen und aufgrund sorgfältiger Vorarbeit gibt diese Arbeit im Auftrag des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes einen Überblick über die Situation von 1970. Frieling charakterisiert die bestehenden Einrichtungen nach deren eigenen Zielen, er bietet Namen und Adressen, und er versucht vor allem, jeden ökumenischen Ansatz aus sich selbst heraus sprechen zu lassen. Neben diesem Aspekt der sachlichen Schilderung der ökumenischen Kreise und Gruppen sowie der entsprechenden kirchlichen Institutionen ist das realistisch fundierte Wunschdenken des Verfassers auf einen Ökumenischen Rat in der Bundesrepublik Deutschland hin hervorzuheben. Angesichts der bestehenden innerkirchlichen psychologischen wie strukturellen Hindernisse „ist es eine Illusion zu meinen, ein Ökumenischer Rat sei kurzfristig auf die Beine zu stellen" (S. 46). Trotzdem macht der Verfasser den Versuch, die Vorstellungen zu präzisieren. Er geht dabei von bestehenden Formen und von bereits bekannten Konzeptionen aus. Frieling beruft sich auf die Frage der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952, „ob die Kirchen nicht in allen Dingen gemeinsam handeln sollten, soweit nicht tiefe Unterschiede der Überzeugung sie zwingen, gesondert vorzugehen", er formuliert diese Forderung aber entschlossener und positiver.

Ist der Wille zu dieser Gemeinschaft stark genug, oder muß die Kirche in der Bundesrepublik erst noch stärker geteilt sein, um aus der Schwäche heraus zur Umkehr gezwungen zu werden? Festigen sich die konfessionellen Blöcke wieder im Rückzug auf die traditionellen Bastionen? Offenbar vorwiegend im Hinblick auf die evangelische Kirche heißt es: „Die deutschen Kirchen sind . . . in den siebziger Jahren stark mit sich selbst beschäftigt" (S. 15) – aber das ist in vielen anderen Ländern nicht besser. Die Hoffnung des Außenstehenden richtet sich auf eine Neustrukturierung der kirchlichen Einrichtungen und Werke, die zu größerer Beweglichkeit und besserem Zusammenspiel führen kann. Was der Verfasser über die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland sagt, gilt leider auch für andere interkonfessionelle Institutionen, nämlich daß

sie „seit zwanzig Jahren im wesentlichen unverbindlich und kompetenzlos" arbeiten (S. 16). Das ist das eine große Dilemma interkonfessioneller Arbeit in Deutschland, das andere wird vom Verfasser als der Konflikt zwischen „Wahrheitsfrage und erfahrener Gemeinschaft" (S. 20) erkannt. Mag auch die eine oder andere Einzelheit dieses Buches bald überholt sein, mögen auch einige Beziehungen von den Beteiligten etwas anders gesehen werden als vom Autor, so liegt hier doch ein redlicher und vor allem ein gelungener Versuch vor, die amorphen Elemente der kirchlichen und außerkirchlichen ökumenischen Verständigung in den Griff zu bekommen.

Walter Müller-Römheld

Siegfried Großmann (Hrsg.), Christsein '70. Junge Bewegungen berichten. Rolf Kühne Verlag, Schloß Craheim 1970. 127 Seiten. Paperback DM 9,80.

Jeder, der an sich selbst erfahren hat, wie wenig heute das durchschnittliche kirchliche Gemeindeleben die vorhandenen religiösen Bedürfnisse zu stillen vermag, wird sich von diesem Buch faszinieren lassen. Hier schildern 25 junge christliche Bewegungen – das Spektrum reicht von der bekannten action 365 bis hin zu weniger bekannten Gemeinschaften – ihr Selbstverständnis, ihre Aufgaben- und Zielsetzung derart plastisch, daß man sofort spürt: hier ist Leben. Allen Gruppen eignet die Dynamik des Aufbruchs, das Suchen nach neuen Gottesdienstformen und der Wunsch nach einem verbindlichen gemeinsamen Leben, denn: „Wir müssen zuerst im engsten Bruderkreis das selber leben und verwirklichen, was wir nach außen bezeugen und verkündigen wollen" (S. 14). Da Glaube letzten Endes nicht lehrbar ist, sondern als Erfahrung von Mensch zu Mensch weitergegeben wird, gehört die Gemeinschaft unabdingbar zur Ermöglichung christlicher Existenz. Auch wenn verschiedene Frömmigkeitstypen anklingen, gibt der folgende Satz das Grundanliegen aller hier zu Worte kommenden Gruppen wieder: „Es kommt nicht darauf an, fromme Spezialisten zu züchten, sondern zu Christen zu werden, die gelernt haben, sich selbst zu bejahen" (S. 66).

Trotz der Beweglichkeit dieser christlichen Zellen wird bewußt die Verbindung zur Ortsgemeinde nicht aufgegeben. Das Buch inspiriert und weckt Initiativen, selbst Modelle neuer Gemeindearbeit zu entwickeln.

Hans Beat Motel

Theophil Rehse, Ökumene auf dem Weg zur Weltkirche? Verlag Hermann Schulte, Wetzlar 1970. 152 Seiten. Paperback DM 7,80.

Dies Buch ist eine geharnischte Auseinandersetzung mit der ökumenischen Bewegung von evangelikaler Seite. Man würde es sich zu leicht machen, wenn man es mit der Widerlegung der zahlreichen Fehlinterpretationen, Mißverständnisse, Einseitigkeiten oder auch glatten Unrichtigkeiten sein Bewenden haben ließe, die in den – im übrigen keineswegs neuen – Argumenten des Autors enthalten sind. Man sollte vielmehr dahinter auch den Ernst erkennen, mit dem es ihm um die lautere biblische Verkündigung und die gläubige Gemeinde Jesu geht, und sich dabei fragen, ob und inwieweit von ökumenischer Seite zu seinen Besorgnissen Anlaß gegeben sein mag. Die schroffen Urteile, in die er sich gegen Ende des Buches immer mehr hineinsteigert, erschweren freilich das brüderliche Gespräch. Das wird aber nicht davon abhalten dürfen, die hier zutage tretende Haltung gegenüber der Ökumene sorgfältig zu analysieren und die Begegnung mit diesen in vielen Ländern und Kirchen vorhandenen Kreisen zu suchen.

Kg.

Hartmut Strathmann, Kein anderes Evangelium. Geist und Geschichte der Bekenntnisbewegung. Furche-Verlag, Hamburg 1970. 200 Seiten. Paperback DM 9,80.

Der Verfasser leistet einer künftigen Kirchengeschichtsschreibung mit dieser Untersuchung einen unschätzbaren Dienst, indem er Ursprüngen und Entwicklung der heutigen Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium" mit äußerster Sorgfalt unter Heranziehung aller erreichbaren Quellen und Belege nachgeht. Daten und Fakten werden registriert und zusammengestellt, die vermutlich zu einem späteren Zeitpunkt in dieser Vollständigkeit kaum noch zu erheben gewesen wären. Zunächst werden die durch den 1941 gehaltenen Vortrag von Rudolf Bultmann „Neues Testament und Mythologie" ausgelösten Auseinandersetzungen und Reaktionen dargestellt, bis es am 6. März 1966 zur eigentlichen Formierung der neuen Bekenntnisbewegung in der Dortmunder Westfalenhalle kam. Die Ereignisse werden dann in ihrer ganzen Breite und Auswirkung bis zum Ablauf des Stuttgarter Kirchentages 1969 verfolgt.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß die deutschen Freikirchen keineswegs vorbehaltlos der Bewegung „Kein anderes Evangelium" subsumiert werden dürfen (vgl. S. 170 f., 180 f.). Bemerkenswert ist weiter, daß die kritische Distanzierung von der Ökumene – zumindest bis 1969 – noch nicht ins Blickfeld getreten war (im Zuge der Diskussion über die „Frankfurter Erklärung" und das Antirassismusprogramm haben sich jedoch inzwischen deutliche Anzeichen in dieser Richtung bemerkbar gemacht).

Strathmann bietet nicht nur historisches Material. Er ist vielmehr bemüht, die dahinter stehenden Motivationen aufzudecken und auf ihre Berechtigung hin zu prüfen. Der weitere Weg der Bekenntnisbewegung muß seiner Meinung nach davon bestimmt sein, „sich der Exegese und sich der Welt zuzuwenden" (S. 175).

Der ökumenische Leser wird in der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium" ein instruktives Beispiel für jene Gruppen sehen, die von ähnlichen Voraussetzungen her den Ökumenischen Rat der Kirchen immer wieder zu einer heilsamen Besinnung auf den eigenen theologischen Standort zwingen.

Kg.

Nadeshda Theodorowitsch, Religion und Atheismus in der UdSSR. Dokumente und Berichte. Claudius Verlag, München 1970. 327 Seiten. Kart. DM 18,–.

„Warum stirbt die Religion in der UdSSR nicht ab?", so fragt man sich unwillkürlich nach der Lektüre dieses Buches. Und man hat das Gefühl, von unten einsteigen zu müssen in diese Problematik – nicht aus der Perspektive eines unberührten Antikommunismus, sondern als Partner in einem engagierten Dialog.

Nadeshda Theodorowitsch bietet das statistische und chronologische Material für eine solche Bemühung. Die hier gesammelten Aufsätze geben einen Überblick über die sowjetische Kirchenpolitik seit dem Dekret „Über die Trennung von Staat und Kirche" (1918) bis in die Zeit nach der Besetzung der ČSSR durch Truppen des Warschauer Paktes (1968) und bis zur Konferenz des Moskauer Patriarchats in Sagorsk im Juli 1969. Berichte aus der sowjetischen Presse, Zitate aus Propagandaschriften und statistische Aufstellungen dokumentieren, welche Anstrengungen staatliche Stellen unternehmen, um die Religiosität der Sowjetbürger auszumerzen und die Aktivität kirchlicher Institutionen zu beschränken.

Eindrucksvoll ist, was man – zum Teil anhand „inoffizieller" Dokumente, wie des Briefes A. E. Levitins (Krasnov) an Papst Paul VI. (S. 246–261) – über das kirchliche Leben erfährt. Nicht selten scheinen junge Sowjetbürger, die im atheistischen Sinn erzogen wurden, zum kirchlichen Glauben zu konvertieren (S. 248–257). Besondere Anziehungskraft übt ein kirchlicher „Modernismus" aus. „Zur Zeit gehen die Gläubigen zur Kirche, um dort aus dem Mund des Geistlichen eine interessante Information über die Ereignisse der Welt zu bekommen" (S. 239). Bei seinem Eintritt in den Ökumenischen Rat der Kirchen (1961) hat das Moskauer Patriarchat mitgeteilt, daß es in der UdSSR 50 Millionen orthodoxe Christen gibt. Aber auch baptistischen Gemeinden gelingt es, ihren Mitgliederbestand zu erweitern. Sie zeigen besonderen Missionseifer, bieten in ihren Gottesdiensten die Möglichkeit, Predigten mitzuschreiben, und haben nichts dagegen, wenn ihre Antworten bei der Untersuchung durch die Atheisten aufgeschrieben werden (S. 109 f.). Eine Ökumene der lebendigen religiösen Praxis scheint sich zwischen Orthodoxen und anderen christlichen Gemeinschaften zu verwirklichen: „Diese Ökumene kommt ohne Konferenzen aus, ohne offizielle Ansprachen und ohne festliche Bankette ... Doch vielleicht ist diese Ökumene wahrhafter", schreibt A. E. Levitin an Papst Paul VI. (S. 255). Das Buch füllt ein Informationsdefizit aus, ist spannend zu lesen und fordert zur Auseinandersetzung heraus.

Richard Boeckler

Taschenbuch der evangelischen Kirchen 1970. Kirchliches Adressenwerk in drei Teilen: I. Bundesrepublik Deutschland II. Deutsche Demokratische Republik III. Europäische Ökumene. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1970. 792 Seiten. Plastikeinband DM 39,80.

Ein Außenstehender wird sich kaum eine Vorstellung machen können von dem Übermaß an Arbeit, Sorgfalt, Sammlung und Sichtung, das zur Erstellung dieses Taschenbuches erforderlich war. Kaum eine andere Kirche der Welt dürfte ein so umfassendes Sach- und Adressenmaterial aufweisen können. Erfreulich vermerkt werden darf vor allem auch die ökumenische Weite dieses Nachschlagewerkes. Eingeschlossen sind z. B. alle in Deutschland vorhandenen Kirchengemeinschaften, dazu die evangelischen Orden und Bruderschaften, ökumenischen Zentralstellen (von Genf angefangen), ausländischen Kirchengemeinden und Exilkirchen in Deutschland, evangelischen Gemeinden, Kirchen und Kirchengemeinschaften deutscher Sprache im Ausland und nicht zuletzt Anschriften aus der europäischen Ökumene, die sich im Zeitalter des Tourismus und der ökumenischen Begegnungen als besonders hilfreich erweisen werden. Auch aus den Kirchen in der DDR werden in erstaunlicher Vollständigkeit die wichtigsten Angaben verzeichnet.

Daß hier und da Wünsche angebracht werden könnten, wagt man angesichts der phänomenalen Gesamtleistung kaum auszusprechen. So fehlt z. B. das 1969 ins Leben gerufene Sozialwissenschaftliche Institut der EKD in Bochum. Auch aus der römisch-katholischen Kirche in Deutschland sollten doch wenigstens die wichtigsten Anschriften aufgeführt worden sein! Und bei den Freikirchen hätte man eine einheitlichere Darstellung, etwa hinsichtlich der Zahlenangaben, anstreben sollen, die manchmal genannt und dann wieder ausgelassen werden; aber von solchen Einzelheiten abgesehen: dieses Taschenbuch gehört zum unentbehrlichen Handwerkszeug aller kirchlichen Dienststellen in Deutschland wie auch in der Ökumene!

Kg.

KIRCHENGESCHICHTE

Handbuch der Kirchengeschichte, herausgegeben von Hubert Jedin. Band V: Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1970. Lexikonoktav XXX und 670 Seiten. Leinen DM 110,–, Subskriptionspreis DM 98,–.

Das großangelegte „Handbuch der Kirchengeschichte" findet mit diesem fünften Band über die Periode von 1648 bis 1789 seine Fortsetzung (vgl. die früheren Rezensionen in ÖR 2/1969 S. 337 f. und 3/1969 S. 521). Man kann von diesem Abschnitt als von einer „Zeit des Überganges" sprechen – „des Überganges von der Kirche, die trotz der Spaltung im 16. Jh. zunächst noch in einer sich als Corpus christianum verstehenden Gesellschaft lebte, zu einer Kirche, die sich mehr und mehr auf sich selbst zurücknehmen muß". Es ist aber zugleich eine Zeit reichster Kunstentfaltung, vertiefter Frömmigkeit und ausgedehnter Missionsarbeit. Das alles in den vorliegenden Band einzubeziehen, zu ordnen und auf leitende Gesichtspunkte hin auszurichten, war keine leichte Aufgabe. Eine unendliche Stoffülle ist durch ein ausgesuchtes Team international bekannter Fachgelehrter verarbeitet und mit staunenswerter Präzision, unterbaut durch umfassende Literaturangaben, zur Darstellung gebracht worden. Der Bogen ist weitgespannt, obwohl die Grenzziehung sicher manche Probleme aufwirft. So ist z. B. auch der Geschichte der orthodoxen Kirche in Rußland ein ausführliches Kapitel gewidmet, während die protestantische Theologie in Deutschland mit 3½ Seiten doch wohl etwas gar zu kurz wegkommt.

Die Autoren haben sich bewußt jeder Bezugnahme auf die kirchliche Gegenwart enthalten. Aber es liegt auf der Hand, „daß die Vergangenheit der Kirche, auch wenn man sie abschütteln möchte, unweigerlich in die Gegenwart und in die Zukunft hineinwirkt". Insofern will auch diese streng wissenschaftlich orientierte Geschichtsschreibung als ein „Beitrag zur Überwindung der gegenwärtigen Kirchenkrise" verstanden sein.

Kg.

Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. Herausgegeben von Hubert Jedin, Kenneth Scott-Latourette †, Jochen Martin. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter bearbeitet von Jochen Martin. Mit 257 mehrfarbigen Karten, Plänen und Kartogrammen, zahlreichen Tabellen, Kommentaren und einem ausführlichen Register. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1970. Format 25 x 34 cm, 280 Seiten. Leinen DM 158,–.

Seit dem zuletzt 1937 in dritter Auflage erschienenen „Atlas zur Kirchengeschichte" von K. Heussi und H. Mulert ist auf diesem Gebiet der Bedarf nach einem ökumenisch und geographisch umfassenden Werk immer dringender geworden. Jetzt legt der Herder Verlag eine von 70 Fachgelehrten verschiedener Nationalität und Konfessionszugehörigkeit geleistete Gemeinschaftsarbeit vor, die kaum ihresgleichen haben dürfte. Die im ersten Teil aufgeführten und mit reichlichen Literaturangaben ausgestatteten 152 Kommentare erläutern und ergänzen die nachfolgenden 257 zwei- und mehrfarbigen Karten und graphischen Darstellungen von der Zeit Jesu bis zum Ökumenischen Rat der Kirchen. Die über 2500 Stichworte des Registers ermöglichen ein schnelles Auffinden der auf den Karten genannten Orts- und Gebietsnamen.

Eine in ihren Ausmaßen und Mühen kaum vorstellbare Forschungsarbeit hat sich hier zu einer einprägsamen Veranschaulichung der gesamten Kirchengeschichte und Konfessionskunde verdichtet, die nicht nur höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen genügt, sondern schlechthin ein ökumenisches Ereignis zu nennen ist.

Kg.

CATHOLICA

Michael Schmaus, Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik. Band 2. Max Hueber Verlag, München 1970. 933 Seiten. Linson DM 58,–.

Etwas später als vorgesehen ist der zweite umfangreiche Band des „Handbuches katholischer Dogmatik" erschienen (vgl. die Besprechung des ersten Bandes in „Ökumenische Rundschau", 18, 1969, S. 512). Auch der zweite Band hält, was der erste versprach. Im Unterschied zu der bisherigen allzu uniformen katholischen dogmatischen Arbeit bekennt sich der Verfasser zur Pluriformität der Theologie, versucht, Neues und Altes miteinander zu konfrontieren und vertritt Positionen, die jenseits von „konservativ" und „progressistisch" liegen. Die Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils und die weiteren Entwicklungen werden durchgehend berücksichtigt. Die Auffassungen der nicht mit Rom verbundenen Kirchen und Theologien werden nicht in Form von Gegenüberstellungen im Sinne der bisherigen Konfessionskunde oder gar Kontroverstheologie dargestellt, sondern Gemeinsamkeiten, Verwandtschaften, Begegnungsmöglichkeiten werden in ökumenischer Aufgeschlossenheit aufgezeigt, ohne daß darüber die noch bestehenden Grenzen verwischt werden.

Nachdem in Band I die Grundlegung gegeben und die Botschaft von Jesus Christus dargestellt wurde, wird im II. Band als dritter Teil des Gesamtwerkes von der Kirche (einschl. Ämter und Sakramente), im vierten Teil von der Rechtfertigung (einschl. Mariologie) und im fünften Teil von der Eschatologie gehandelt.

So erweist sich auch dieses neue Werk des Münchener Dogmatikers wie schon seine früheren Werke als gutes Barometer für die Wandlungen in der römisch-katholischen Theologie und Kirche, dem nicht nur katholische, sondern auch evangelische Theologen, und nicht nur Theologen, sondern auch interessierte Nichttheologen gebührende Aufmerksamkeit schenken sollten.

Ulrich Valeske

Gotthold Hasenhüttl, Charisma – Ordnungsprinzip der Kirche. (Ökumenische Forschungen, hrsg. von Hans Küng und Josef Ratzinger, I/V). Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1969. Großoktav 364 Seiten. Leinen DM 39,80.

Entscheidend ist, daß dieses Buch von einem katholischen Theologen geschrieben ist. Für den evangelischen Leser bringt es in den exegetischen Teilen nicht allzuviel Neues; im Blick auf das Verständnis der Kirche und des kirchlichen Amtes im katholischen Bereich ist es bezeichnend für die tiefgreifende Neuorientierung der jüngsten Zeit. Für das ökumenische Gespräch ist vor allem von Belang, daß so unkonventionell gerade über den Fragenkomplex gesprochen werden kann, der sich bisher als der schwierigste erwiesen hatte: die Ekklesiologie. Hasenhüttl bemüht sich um eine konsequent biblische Begründung des „Ordnungsprinzips der Kirche". Schon der Aufbau seines Buches ist dafür interessant: ⅔ seiner Darstellung verwendet er für den nt. Befund; ein Kapitel über die apostolischen Väter schließt sich an, dann folgt mit einem großen Sprung die Behandlung der Problematik in den letzten 100 Jahren.

Die zentralen Begriffe für den vorliegenden Entwurf sind „Vollmacht" und „Charisma". Der Verf. setzt mit der Charakterisierung der Vollmacht Jesu ein, in der sich die Nähe Gottes ereignet und durch die eine neue Gemeinschaftsstruktur offenbar wird, und zeigt dann, wie sich diese freiheitliche Vollmacht in der Urgemeinde fortgesetzt hat. An die Stelle des at. Gesetzes als Heilsgut tritt das neue Gnadengeschenk in Jesus Christus, das im Wirken des Geistes und der Gemeinschaft der Kirche als Leib Christi konkrete gegenwärtige

Gestalt annimmt. Von da aus wendet sich der Verf. den Charismen zu, unterscheidet zunächst „Vollmacht", die in der Teilhabe an Christus besteht, und „Charisma", das dem Aufbau der Gemeinde dient, und fragt dann nach den Kriterien für die Charismen. In einem großen Kapitel beschäftigt er sich mit der Vielfalt der Charismen, wobei er von den Grundgegebenheiten ausgeht und vor allem die „charismatischen Stände" (Apostel, Propheten, Lehrer etc.) ausführlich behandelt. Es ergibt sich zusammenfassend die Gleichheit der Charismen, die charismatische Begabung eines jeden Christen und vor allem die charismatische Grundstruktur der Gemeinde. In spätapostolischer Zeit vollzieht sich allerdings eine Reduktion der Charismen, wie in verschiedener Weise die Pastoralbriefe und die johanneischen Schriften zeigen, und an der Wende zum 2. Jh. kommt es zur Entwicklung einer „Gemeindestruktur ohne Charismen".

In einer sehr aufschlußreichen Weise werden anschließend die typisch evangelische und die typisch katholische Auffassung von den Charismen in der Theologie des 19. Jh. aufgezeigt; dann werden die neuen Ansätze in der evangelischen Theologie des 20. Jh. und vor allem die „Wiederbesinnung auf die charismatische Struktur der Gemeinde" in der katholischen Kirche seit der Enzyklika „Mystici Corporis" besprochen. Die Interpretation der Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils ist für den evangelischen Leser zweifellos der interessanteste Teil des Buches. Die beiden Hauptprobleme sind das Verhältnis der charismatischen und hierarchischen Struktur der Kirche sowie die Gegenüberstellung von Klerikern und Laien. Dabei sieht der Verf. interessanterweise in einer von der charismatischen Grunddimension her verstandenen Hierarchie weniger Schwierigkeiten als bei der noch üblichen „zweiklassigen Kirchenordnung", welche der Vielfalt der Charismen nicht gerecht werden kann.

Das Buch verdient, obwohl es in seinen exegetischen Partien teilweise etwas langatmig ist, wegen seiner intensiven biblischen Fundierung und des Bemühens um eine umfassende Neubestimmung der Grundstruktur und des Ordnungsprinzips der Kirche innerhalb der interkonfessionellen Diskussion hohe Beachtung.

Ferdinand Hahn

Hans Küng, Was ist Kirche? Siebenstern-Taschenbuch Nr. 153, München und Hamburg 1970. 185 Seiten. DM 3,90.

Programmatischer, schärfer, mitreißender als in dem großen, 1967 erschienenen Werk „Die Kirche" (Herder-Verlag, 3. Auflage 1969) hat Hans Küng seinen ekklesiologischen Beitrag in dieser Kurzfassung profiliert. Die Frage nach dem Wesen der Kirche in unserer Zeit – „inwiefern sie *bleiben* soll, was sie ist, und inwiefern sie *werden* soll, was sie zur Zeit nicht ist" (S. 6) – bestimmte Auswahl und Überarbeitung. Ob Küng von der Kirche im Wandel spricht, ob er ihren Ursprung und ihr Verhältnis zum Reich Gottes erörtert, ob er die Begriffe Volk Gottes, Leib Christi, Einheit, Katholizität, Heiligkeit und Apostolizität analysiert: stets ist der Leser betroffen von der Aktualität der ekklesiologischen Fragestellungen. Zeitgemäß sind auch die trefflichen, am Neuen Testament orientierten Bemerkungen über die diakonische Struktur kirchlicher Ämter: „Nicht Recht, Macht, Wissen und Würde, sondern der *Dienst* ist für die Jüngerschaft konstitutiv" (S. 147). – Eine erfrischende Lektüre, die zur Beschäftigung mit Küngs großen ekklesiologischen Arbeiten anregen sollte!

Richard Boeckler

Erwin Kleine, Es geht um mehr als Zölibat. Ein Bericht über die V. Plenarsitzung des Pastoralkonzils der niederländischen Kirche. (Pfeiffer-Werkbücher Nr. 89). Verlag

J. Pfeiffer, München 1970. 209 Seiten. Paperback DM 12,80.

Der Verfasser, evangelischer Herkunft und mit evangelischem Theologiestudium, konvertiert und dem niederländischen Katholizismus seit langem eng verbunden, macht keinen Hehl aus seinem persönlichen Engagement. „Im Vorliegenden geht es um das Porträt eines bedeutsamen Geschehens, so wie es sich heutigen Christen darstellt, die ein tiefgreifendes Umdenken in Kirche und Christenheit nicht für Sünde, sondern für existenznotwendig halten."

Als kompetenter und wohlunterrichteter Berichterstatter über die Entwicklung in der katholischen Kirche der Niederlande allgemein bekannt und anerkannt, hat der Verfasser im besonderen die Sitzungen des Pastoralkonzils eingehend verfolgt und in bislang fünf Pfeiffer-Werkbüchern geschildert und kommentiert. Die Tatsache, daß detaillierte, sachkundige Reportage und persönliche – oft leidenschaftlich und immer höchst anschaulich vorgetragen – Stellungnahme untrennbar zu einem Ganzen verwoben sind, mag manchen stören. Der Rezensent hält es kaum für einen Mangel, eher für einen Vorzug dieses und der vorangegangenen Berichte. Über diese Sache kann man wohl nicht anders reden, als indem man zugleich Stellung bezieht.

Der Titel darf wohl so interpretiert werden, daß die Frage des Zölibats (richtiger: der zwangsweisen Verbindung von Ehelosigkeit und Priesteramt) zwar nicht isoliert gesehen werden darf, daß an ihr aber paradigmatisch das Problem des Selbstverständnisses des Klerus aufbricht. Die große Lücke, die das Zweite Vaticanum hier gelassen hat, macht sich je länger je mehr bemerkbar. Der Verfasser spricht – m. E. zu Recht – den Vorgängen in Holland eine umfassende und richtungweisende Bedeutung für die gesamte katholische Kirche zu.

Das Buch erfüllt den Wunsch nach Information und nimmt zugleich mit hinein in die faszinierende Bewegung, die jahrhundertealte Traditionen um des Verkündigungsauftrags heute zu durchstoßen bereit ist. Mehr kann und könnte zu seinem Lob und seiner Anerkennung nicht gesagt werden.

Hans Günther Schweigart

Peter Lengsfeld, Das Problem Mischehe. Einer Lösung entgegen. (Kleine ökumenische Schriften, Bd. 3). Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1970. 229 Seiten. Kart. lam. DM 15,80.

Unter anderem ist es diesem mutigen und in seinen Urteilen wirklich ausgewogenen Buch des Münsteraner katholischen Ökumenikers Lengsfeld zu verdanken, daß die seit einiger Zeit festgefahrene Mischehendiskussion in Deutschland jüngst wieder in Gang gekommen ist und während der letzten Wochen zu konkreten Ergebnissen auf katholischer und evangelischer Seite geführt hat. Es ist zu wünschen, daß die Mischehenkommissionen beider Kirchen im Wissen um die in diesem Buche deutlich genug gezeichneten Probleme der 2,5 Millionen Mischehenpaare in der Bundesrepublik Deutschland die Vorschläge Lengsfelds aufgreifen, kritisch prüfen und ihren Kirchen in den wesentlichen Punkten zur Durchführung empfehlen. Dabei dürfen über der dringend notwendigen gemeinsamen Mischehenseelsorge-Praxis beider Kirchen nicht die theologisch-praktischen Voraussetzungen dieser Seelsorge in den Hintergrund gerückt werden. Denn das ist – wie Lengsfeld gut gezeigt hat – eine „conditio sine qua non" für eine erfolgreiche, d. h. den jeweiligen Umständen einer Mischehe gerecht werdende ökumenische Seelsorge. Man wird also bei den weiteren Beratungen der Mischehenkommissionen Lengsfelds Vorschläge für eine ökumenische Lösung des Problems (3. Buchteil) beachten müssen. Daß eine totale Neuorientierung auf diesem Sektor kirchlichen Handelns nötig und möglich, aber leider noch nicht allerorten erwünscht ist, zeigt dieses Buch in guten Analysen und Vorschlägen deutlich. Die Diskussionen

sollten jetzt zu Taten führen. Das wünschen nicht nur einige mutige Theologen beider Kirchen, sondern auch die meisten Mischehenpaare selber.

Bernd Jaspert

Ökumenisches Direktorium. II. Teil. Ökumenische Aufgaben der Hochschulbildung. Lateinisch-deutsch. Eingeleitet von Wilhelm Bartz. (Nachkonziliare Dokumentation Band 27). Paulinus-Verlag, Trier 1970. 67 Seiten. Kart. DM 4,80.

Ökumenisches Direktorium. II. Teil. Ökumenische Aufgaben der Hochschulbildung. Lateinischer und deutscher Text. Kommentar von Eduard Stakemeier. Mit einem Geleitwort von Lorenz Kardinal Jaeger. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts Nr. 9). Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1970. 179 Seiten. Lam. kart. DM 8,50.

Dem 1967 veröffentlichten ersten Teil des „Ökumenischen Direktoriums" folgte 1970 der zweite – und letzte – Teil, der die „ökumenischen Aufgaben der Hochschulbildung" behandelt, wobei es um das Problem ging, „in der gesamten Hochschulbildung mit ihren verschiedenartigen Aspekten die konziliaren Prinzipien des ökumenischen Handelns in Anpassung an die sehr unterschiedlichen Vorgegebenheiten zu realisieren" (Stakemeier).

Während die Dokumentation des Paulinus-Verlags den Text nur mit einer Einleitung versieht, enthält der vom Bonifatius-Verlag herausgegebene Band eine ausführliche Kommentierung durch den inzwischen heimgegangenen Professor Eduard Stakemeier (S. 85–179), die den Text in überaus sorgfältiger und sachkundiger Weise zu den theologischen Aussagen des Ökumenischen Rates in Beziehung setzt. Dadurch wird über den konkreten Anlaß hinaus ein bedenkenswerter Beitrag zur ökumenischen Gesamtproblematik geleistet, der von ökumenischer Seite dankbar aufgenommen werden sollte.

Kg.

KIRCHE UND GESELLSCHAFT

Trutz Rendtorff, Christentum zwischen Revolution und Restauration. Claudius-Verlag, München 1970. 138 Seiten. Paperback DM 7,–.

Aus der Fülle von Veröffentlichungen zu theologisch-politischen Fragestellungen hebt sich dieses Buch dadurch heraus, daß es in einer eingängigen Weise über historische Sachverhalte informiert und dabei die politische Dimension als eine dem christlichen Glauben immanente und nicht von außen herangetragene aufweist. Mit großer Eindringlichkeit zeigt der Verfasser, wie vom Pietismus Speners bis zur Gegenwart die fundamentale politische Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Institution in der neuzeitlichen Christentumsgeschichte reflektiert wird und von dort immer neue Impulse auf den sozio-politischen Raum abgibt.

Ziel dieser christlichen Zeitdeutung ist die „kritische Öffnung der Kirche und der Theologie für den Geist der Gegenwart". Das aber weist zurück auf jene Erscheinung, die der Verf. „christliche Aufklärung" nennt und der er sich verpflichtet weiß. Ihm geht es darum, das „Recht auf Freiheit" als deren Substanz zur Geltung zu bringen und damit zugleich auch die Kontinuität mit der Reformation zu wahren, weil eben dieses Recht damals in einer die Wirklichkeit vorprägenden Weise formuliert worden ist und seitdem „immer erneut gegen die Verhältnisse reklamiert werden" muß. Hier tritt das Emanzipationspostulat der Neuzeit in theologisch reflektierter Gestalt entgegen.

Zugleich zeichnet sich in diesem Buch eine Wende im Verständnis der Theologie ab. Wenn, wie der Verfasser durchgängig betont, Christentum und Kirche nicht mehr identisch sind, dann kann die Theologie auch nicht mehr als rein kirchliche Wissenschaft verstanden werden, sondern sie

steht fortan in dem umfassenderen Horizont des Christentums und seiner Geschichte. Die Dialektik von Freiheit und Institution bekommt dadurch eine wissenschafts-theoretische Zuspitzung, durch die die Theologie ihre kritische Funktion gegenüber der Kirche und ihrer Lehre behauptet. Sie dient der Kirche nur noch insoweit, als diese bereit ist, sich für das emanzipierte Christentum zu öffnen. Ungelöst bleibt dabei jedoch die Frage, ob nicht durch die Theologie eben auch jenes Christentum nachdrücklicher zum Bewußtsein seiner herkunftsgeschichtlichen Kirchlichkeit gebracht werden muß. Es ist mithin zu fragen, ob die Theologie in ihrer Funktion nicht zu einseitig auf eine Christentumstheorie festgelegt worden ist, die ihrerseits an Gedanken Hegels über die christliche Subjektivität anknüpft.

Für den Leser dieser Zeitschrift dürften schließlich noch Überlegungen wichtig sein, die der Verfasser im Schlußteil zur Ökumene anstellt. Hier reflektieren sich besonders Erfahrungen, die er anläßlich der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 selber machen konnte. Angesichts der jüngsten Entwicklungen ist die Ökumene zutreffend charakterisiert, wenn der Verfasser feststellt: „An der gegenwärtigen Ökumene zeigt sich nun, wie die Fragen neuer Gestaltwerdung von Humanität und Gerechtigkeit, von christlicher Freiheit und Zukunftshoffnung zu den vorrangigen Themen des Christentums überhaupt zu werden beginnen. In der Gegenwart schickt sich die Ökumene an, ihren Charakter als reine Kirchenbewegung abzustreifen und zu einer weltweiten Bewegung eines neuen humanen Christentums zu werden" (S. 136).

Christian Walther

Hans-Joachim Kosmahl, Ethik in Ökumene und Mission. Das Problem der „Mittleren Axiome" bei J. H. Oldham und in der christlichen Sozialethik. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, hrsg. von E. Schlink, Bd. 23). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970. 183 Seiten. Brosch. DM 28.–.

Weltweite Prozesse gesellschaftlicher Veränderungen stellen das Christentum vor die Frage, wie es sich in ihnen verstehen und welche Aufgaben es erfüllen soll. Einer der ersten, der diese Frage im ökumenischen Horizont formuliert und durchdacht hat, war J. H. Oldham. Es ist das Verdienst des Verfassers, die weitschauenden Gedanken dieses großen Pioniers der ökumenischen Bewegung im Zusammenhang dargestellt zu haben. Methodisch geht er dabei so vor, daß er nach einer mehr biographisch-zeitgeschichtlichen Einleitung die von Oldham entwickelten „Mittleren Axiome" in ihrem theologischen, anthropologischen, soziologischen und ökumenischen Kontext darstellt. Daran anschließend zeigt der Verfasser auf, wie Oldhams Ansatz in der evangelischen Sozialethik rezipiert und kritisch weitergeführt worden ist. Sehr schön kommt dabei zur Geltung, wie hier Glaube und politische Vernunft in ein sich gegenseitig befruchtendes Spannungsverhältnis treten und wie sehr gerade in der Weltsituation des Säkularismus die Frage nach Gott aufbricht. Der Mensch, der in der verwirrenden Fülle von Handlungs- und Funktionskomplexen nach seinem wahren Menschsein fragt, bedarf der Orientierungshilfe, um in schöpferischer Aktivität Cooperator Dei und damit Subjekt bleiben zu können. Nichts anderes als solche Hilfen wollen die „Mittleren Axiome" sein. Sie sind Sätze „aus der christlichen Ethik, das heißt aus dem Bereich des Denkens, das sich an die Agape Christi als Gabe und Aufgabe gebunden hat" (S. 56). Ihnen ist jene geschichtliche Unabgeschlossenheit eigen, die sie vor dogmatischen Erstarrungen bewahrt, gleichzeitig aber die ständige Aufgabe hervortreibt, sie immer neu zu konkretisieren.

Oldhams theologisch-ethischer Ansatz hat in der Ökumene fruchtbar gewirkt.

Von Hause zunächst der Mission zugehörig, wird Oldham aus einem intensiven Erfassen jener neuen Kräfte, mit denen die kirchlich-missionarische Aktivität konfrontiert wird, zum Sozialethiker. Unter der Hand weitet sich damit auch das Missionskonzept. Mission ist nicht mehr nur vermittelnde Tätigkeit zwischen dem Evangelium und dem einzelnen Menschen, sie verlangt vielmehr auch das Mühen um die „verantwortliche Gesellschaft". Denn die Befreiung durch das Evangelium will sichtbar werden in neuen Strukturen politischer Freiheit. Hier liegt das Grundmotiv für Oldham, das ihn dann auch zum Kämpfer gegen den Rassismus werden ließ.

Christian Walther

Arbeitskreis rostra theologica, Stuttgart — Seminar Entwicklungspolitik am Beispiel Tansanias. Burckhardthausverlag, Gelnhausen/Berlin 1970. 124 Seiten (104 Seiten Teilnehmermaterial, didaktisch-methodisches Begleitheft), 4 Schautafeln, 4 Landkarten, 32 Karteikarten, Arbeitsmaterial. Veranstaltermappe: DM 26,—; Teilnehmermaterial für 20 Personen: DM 50,—.

Nicht nur die Arbeit am Antirassismusprogramm bedarf einer „vielgleisigen Strategie" („multiple strategy" — Canterbury 1969). Für Themen, die um ihrer Bedeutung willen mehrfach aufgegriffen werden müssen, gilt es, Arbeitsmittel zu entwikkeln, die nicht nur verhindern, daß der Angesprochene durch Wiederholungen abstumpft, sondern ihm zugleich erlauben, durch Veränderung der Zugangswege neue Erkenntnisse und Einsichten zu gewinnen.

Einen didaktisch sehr durchdachten Einstieg in die Problematik der Entwicklungshilfe legt der Arbeitskreis rostra theologica in der hier anzuzeigenden Arbeitsmappe vor. Sorgfältig ausgewählten Informationen über das „Entwicklungsland" Tansania werden vergleichbare Daten aus der BRD gegenübergestellt, die den Teilnehmern des Seminars erlauben, den „Sachverstand, den man zur Bewältigung seiner hiesigen Aufgaben entwickelt hat, auf tansanische Verhältnisse" zu übertragen. So wird statt Mitleid oder romantischer Begeisterung die kritische Mitarbeit auch solcher Gesellschaftskreise angesprochen, die im Berufsleben hochqualifizierte Fachkräfte sind, im kirchlichen Raum aber gewöhnlich als unverständige Laien angesprochen werden.

Das in vier Arbeitsgängen vorgelegte Material zu den Themen „Bildung", „Landwirtschaft", „Wirtschaft" und „Gesundheit" erübrigt aufwendige Einführungsreferate (was die relativ hohen Anschaffungskosten der Materialmappe ausgleicht) und fördert zugleich die Eigeninitiative der Teilnehmer. Einmal eingeübt können solche Arbeitsformen den beteiligten Gruppen auch die Erschließung anderer Gebiete erleichtern.

Nicht theologischer Eigennutz, sondern die Lage in vielen Entwicklungsländern — auch in Tansania — führt zu der Frage, warum das Thema „Religion" (Weltsicht und religiöse Gemeinschaftsformen) dort und hier nicht in einer gesonderten Arbeitsgruppe Aufnahme fand. Gerade bei der Entwicklungshilfe ist eine einleuchtende Bestimmung des Arbeitsauftrages der Kirchengemeinden in den Drittländern wie in der BRD doch längst überfällig.

Dieter Lenz

Christian Walther, Rassismus. Eine Dokumentation zum ökumenischen Antirassismusprogramm. (Zur Sache. Kirchliche Aspekte heute. Herausgegeben von Siegfried von Kortzfleisch, Gertrud Osterloh, Hugo Schnell, Hans-Otto Wölber. Heft 6). Lutherisches Verlagshaus, Berlin und Hamburg 1971. 101 Seiten. Kart. DM 6,80 (Mengenpreis ab 20 Exemplare DM 6,30).

Die hier vorgelegte Dokumentation zum ökumenischen Antirassismusprogramm be-

ginnt mit der 2. Vollversammlung des ÖRK in Evanston (1954) und endet mit dem Brief des Lutherischen Kirchenamts an Generalsekretär Dr. Blake vom 26. 10. 70. Der bereits viele Mißverständnisse aufklärende Brief Dr. Blakes vom 6. 11. 70 ist hingegen schon nicht mehr aufgenommen worden. Es fehlt aber auch die positive Stellungnahme des Präsidenten des Lutherischen Weltbundes, Prof. Jura, vom September 1970.

Die einleitende Grundsatzbetrachtung von Christian Walther „Hilfe zwischen Notwendigkeit und Verwirrung" (S. 7–23) dient der Erhellung der dem Streit über das Antirassismusprogramm zugrunde liegenden theologischen Differenzpunkte und eignet sich auch über die inzwischen ergänzungsbedürftige Dokumentensammlung hinaus als Gesprächsbasis, auch wenn nach der Zentralausschußsitzung in Addis Abeba vieles wohl modifizierter gesagt werden müßte.

Kg.

James H. Cone, Schwarze Theologie. Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung. Mit einem Nachwort von Frederick Herzog und ausgewählten Dokumenten. Chr. Kaiser Verlag, München/Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1970. 185 Seiten. Paperback DM 15,–.

Um es vorweg klar zu sagen: die deutsche Übersetzung des Buches von James H. Cone „Black Theology & Black Power" ist eine notwendige und wichtige Veröffentlichung. Aus zwei Gründen: 1. Dieses Buch macht das zunehmende Selbstbewußtsein der Theologie schwarzer Amerikaner – das ein Teil des wachsenden Selbstbewußtseins der Amerikaner afrikanischen Ursprungs überhaupt ist – im deutschsprachigen Raum bekannt. 2. Darüber hinaus, und darin liegt die noch größere Bedeutung, gibt diese Veröffentlichung Einblick in die Ansätze einer neuen Theologie, vor allem einer neuen Christologie und Ekklesiologie, die nicht aus einer bestimmten philosophisch-theologischen Konzeption und deren Schule, sondern aus der bedrängten Welt- und Selbsterfahrung einer großen Gruppe innerhalb der amerikanischen Gesellschaft erwächst: der black Americans – wie sich die Neger Nordamerikas gerne selbst bezeichnen. Ohne Zweifel ist Cones Buch von großer Aktualität angesichts der ökumenischen Diskussion über die Probleme des Rassismus und die Frage der Berechtigung der gegen ihn gerichteten revolutionären Gewalt.

Dieses Buch ist kein systematisches Werk. Man kann ihm hinsichtlich seiner systematisch-theologischen Straffheit eine Reihe von Mängeln nachweisen. Sich darin zu verlieren, wäre kleinlich und verhängnisvoll, weil dadurch die Einsicht in neue theologische Ansätze versperrt würde, die dieses Buch und seine „schwarze" Theologie enthält. Cones Theologie des „schwarzen Christus" will Jesus der bewußten und unbewußten Beschlagnahme durch die weißen Kirchen entreißen und diese damit zu einer Neubesinnung über sich selbst zwingen. In der Christologie und in der Ekklesiologie liegt die eigentliche Bedeutung der Gedanken Cones. „Die Kirche ist . . . Gottes leidendes Volk" (S. 76): das ist der zentrale Ausgangspunkt Cones in expliziter Anlehnung an Gedanken Dietrich Bonhoeffers.

Gottes leidendes Volk in den USA sind primär die Neger: ihr Leiden ist für Cone erstrangige nota ecclesiae. Christus ist als Bruder der Leidenden der „schwarze" Christus geworden. Die Weißen und weitgehend auch deren Kirchen als Privilegierte und Unterdrücker sind nach ihm zu Verfolgern der eigentlichen, d. h. leidenden schwarzen Kirche Amerikas geworden.

Das Buch ist dabei von einer tiefen, ungelösten Spannung gekennzeichnet: zwischen dem Ruf Gottes zum Leiden, den Cone besonders zu hören bereit ist, einer-

seits, und der Bejahung der Gewaltanwendung schwarzer und weißer Christen gegen weiße Gewalt andererseits. Hier liegt die wichtigste systematische Schwäche im Gedankengang Cones. Zugleich aber liegt in der kühnen Verbindung dieser Konzeptionen die vorwärtsdrängende und beunruhigende Bedeutung dieses Buches. Wir alle werden in einen Prozeß des Umdenkens verwickelt werden. Cones Buch ist ein Markstein auf diesem Weg.

Ein instruktives Nachwort von Frederick Herzog und vier ausgewählte Dokumente bilden eine gute Ergänzung dieses Bandes.

Traugott Stählin

Gewalt im südlichen Afrika. Ein Bericht, herausgegeben von Hans W. Florin. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1971. 145 Seiten. Brosch. DM 7,50.

Das vorliegende Heft ist die deutsche Ausgabe des Berichtes einer englischen Arbeitsgruppe über „Violence in Southern Africa", London 1970. Der Britische Rat der Kirchen konnte sich bisher nicht entschließen, diesen Text (wie etwa die „Weltarmut") als Denkschrift anzunehmen. So liegt die Verantwortung dieses Berichtes, wie mehrfach betont, ausschließlich bei der namentlich genannten Arbeitsgruppe. Diese Arbeitsgruppe weist sich selber als eine Gruppe von Menschen aus, die entweder im südlichen Afrika aufgewachsen sind oder sich durch Studien und Reisen die notwendigen Kenntnisse erworben haben (S. 15).

Dieser Hinweis ist wichtig, weil ja in den Diskussionen etwa um den Anti-Rassismus-Beschluß des ÖRK in der Bundesrepublik die richtige Information und Sachkenntnis derer, die die Lage im südlichen Afrika dunkel schildern, oft bestritten wird. Das scheint in England nicht anders zu sein, daß auch hier Touristen, durch die Botschaften unterstützt, das Bild der zufriedenen Neger malen, deren Not sie gar nicht wahrgenommen haben. So ist auch dieser Bericht wieder eine Sache des Vertrauens in die Informationsgeber. Aus dem Teufelskreis des Mißtrauens scheint es keinen Ausweg zu geben, weil auch der oberflächliche Augenschein hier nicht genügen kann und nicht einmal hierzu jeder eine Chance hat. Der deutsche Herausgeber, Hans W. Florin, hat auch selber einige Jahre in Afrika gelebt, er darf auch durch spätere Reisen und Studien als Experte gelten. Er hat an einigen Stellen den britischen Text auf die deutsche Situation bezogen und durch Anmerkungen und beigegebene Dokumentationen das Studium für den deutschen Leser erleichtert.

So kommt dieses Heft gerade zur richtigen Zeit, wo es darauf ankommt, offen zu sein für die Nöte der schwarzen Bevölkerung im südlichen Afrika. Das Heft enthält historische und demographische Daten. Es bringt auch eine Übersicht über die Befreiungsbewegungen und ihre Ziele. Gerade hier ist ja eine Informationslücke oft beklagt worden. Der Anhang bietet einige Dokumentationen von Thesen und Reden der Betroffenen selber.

Der Bericht ist, wie der Text es selber und wie es auch das sehr lesenswerte Vorwort des Herausgebers sagen, kein einfaches und kein „erfreuliches" oder erbauendes Buch. Es ist zu vermuten, daß sich viele Leser daran ärgern werden. Deshalb werden die Leser dazu aufgerufen, sich dieser Konfrontation zu stellen. Der 1. und 2. Teil behandeln das südliche Afrika (Südafrika, Südwestafrika, Mozambique, Rhodesien) in demographischer, sozialer und historischer Sicht. Der 3. Teil schildert die Lebensbedingungen für die schwarzen Menschen in diesen Gebieten. Der 4. Teil versucht eine Prognose über die zukünftige Entwicklung, und der 5. Teil widmet sich der aktuellen Frage nach einer möglichen Unterstützung einer Revolution durch die Kirche.

Dieses Kapitel „Revolution, die Kirche und das Reich Gottes" (S. 90 ff.) wird im Vorwort des Herausgebers als auch von den Verfassern als ungenügend empfunden bezeichnet. Es geht den Verfassern hier wie auch dem Zentralausschuß des ÖRK in Addis Abeba: Dieses Problem ist zu umfassend, als daß es auf 6 Seiten bewältigt werden könnte. Hier sind neue Studien nötig, die gar nicht einmal auf die Rassenfrage ausschließlich bezogen sein müssen, sondern die auch fragen, wie es mit der Möglichkeit eines „gerechten Verteidigungskrieges" in Großbritannien – und auch in der Bundesrepublik – vom christlichen Glauben her steht (S. 93), bevor man anderen Ratschläge gibt.

Der Schlußteil des Berichtes gibt einige Empfehlungen für Möglichkeiten des Einsatzes der Christen im Kampf gegen den Rassismus. Hier werden Information im eigenen Land genannt, Boykottbewegungen für bestimmte Waren, Diskussionen mit Abgeordneten und Unterstützungen von Befreiungsorganisationen, sei es durch Geldsammlungen, sei es durch gezielte Entwicklungshilfe in den befreiten Gebieten. Hier werden also Aktivitäten genannt, wie sie auch im Anti-Rassismus-Programm und im Sonderfonds des ÖRK enthalten sind. Am Schluß des Berichtes heißt es: „Angst und Vorurteil wachsen ... In Demut und Reue bitten wir unser Land dringend, sich auf die Seite der christlichen Überzeugung, der Menschlichkeit und der Gerechtigkeit zu stellen" (S. 103).

Es ist dem Heft eine weite Verbreitung zu wünschen, und es ist zu hoffen, daß auch in der Bundesrepublik dieser Ruf gehört wird, so wie er auch von Philip Potter, dem Direktor der Abteilung für Weltmission und Evangelisation des ÖRK auf dem Deutschen Evangelischen Missions-Tag in Berlin 1970 am Schluß seiner Rede zum Ausdruck gebracht worden ist: „Das, wofür diese Menschen kämpfen, ist ein Herzstück des Evangeliums: Ja, sie sind aufgebracht und nach jahrhundertelangem Leiden fühlen viele von ihnen, daß sie dafür kämpfen müssen. Aber hinter dem Zorn wird ein Schrei hörbar, der zum Wesen des christlichen Glaubens gehört. Und ich hoffe, daß Sie und ich nicht vor dem Ruf Gottes in diesem Schrei fliehen werden" (Mat. Dienst Nr. 18/1970 der Ök. Centrale, S. 6).

Klaus-Martin Beckmann

MISSION UND ÖKUMENE

Ökumenische Erneuerung in der Mission. Studien von I. Auf der Maur, P. Beyerhaus, H. Rickenbach, E. Wildbolz. Herausgegeben von H. Stirnimann. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Herausgegeben vom Institut für Ökumenische Studien, Freiburg/Schweiz, Nr. 4). Paulus Verlag, Freiburg/Schweiz 1970. 102 Seiten. Brosch. sFr. 9,80.

Wie die vorliegende, von katholischer Seite herausgegebene Aufsatzsammlung beweist, werden nicht nur protestantische Kreise von der theologischen Grundlagenkrise der Mission bewegt. Peter Beyerhaus stellt in seinem ersten Beitrag „Mission und Einheit" die theologischen Vorgänge dar, die zur Integration von Weltmission und Ökumene geführt haben. In einem zweiten Beitrag, der sich im wesentlichen auf seine Schrift „Humanisierung – einzige Hoffnung der Welt?" gründet, behandelt B. „Die gegenwärtige Spannung zwischen ökumenischem und evangelikalem Missionsverständnis", in der er seine bekannten Thesen wiederholt (vgl. die Rezension der genannten Schrift in ÖR 4/1970, S. 490). B. meint, daß „in dieser bedrohlichen Situation" vielleicht der römisch-katholischen Kirche die Aufgabe zufallen könnte, „ihren bedrängten und zerstrittenen Brüdern in der nicht-römischen Ökumene ratgebend zu Hilfe zu kommen" (S. 43).

Die Gegenseite vertritt in enger Anlehnung an Hans Hoekendijk Eduard Wildbolz in seinem Beitrag „Christus, der Mensch für andere – die Kirche für andere". Ob freilich die in diesen ersten drei Beiträgen zutage tretenden Differenzen wirklich als sich ausschließende Alternativen oder nicht vielmehr als in der Sache begründete und daher zur ständigen Korrektur notwendige Spannungselemente zu verstehen sind, müßte doch wohl noch ernsthafter als bisher bedacht werden, ehe die Fronten sich weiter verhärten.

Der katholische Missionstheologe Hans Rickenbach OFMCap bietet eine äußerst sorgfältige Analyse des Sektionsberichtes II von Uppsala „Erneuerung in der Mission", deren Fazit trotz aller Kritik im einzelnen erstaunlich positiv ausfällt. Ivo Auf der Maur OSB behandelt parallel dazu „Die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über Mission und Ökumene", an die er in einem letzten Abschnitt „Ungeklärtes und Unerfülltes" einige Wünsche und Fragen im Blick auf die ökumenische Zusammenarbeit im Missionsbereich anschließt.

Ein Studien- und Informationsheft, das zur kritischen Auseinandersetzung gerade in konfessionell gemischten Arbeitskreisen vorzüglich geeignet ist.

Kg.

Uit de Nalatenschap van Dr. H. Kraemer. Een bundel opstellen bijeengebracht door Dr. B. J. Brouwer, Dr. E. Jansen Schoonhoven, S. C. Graaf van Randwijck. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok N. V., Kampen (Niederlande) 1970. 185 Seiten. F 16,75.

Im November 1965 starb, 77 Jahre alt, der niederländische Sprachwissenschaftler, Missionar und Ökumeniker Dr. Hendrik Kraemer. Drei seiner Freunde und Mitarbeiter haben jetzt eine Anzahl nichtpublizierter oder kaum auffindbarer Aufsätze – zum Teil aus der deutschen und englischen Sprache übersetzt – in einem niederländischen Verlag herausgegeben.

Das auf diese Weise entstandene Buch enthält 16 Vorträge verschiedener Art: davon 8 unter der Überschrift „Weltkirche und Weltmission", 6 unter „Wissenschaft und Kultur" und schließlich 2 persönliche Zeugnisse, nämlich eine Osterpredigt, im Jahre 1943 im KZ gehalten, und einen Rückblick auf sein eigenes Leben aus dem Jahre 1958. Die anderen Aufsätze sind zwischen den Jahren 1931 und 1960 datiert.

In Bruchstücken zeigt uns dieses Buch eine für Kirche, Mission und Ökumene entscheidungsvolle Zeit, die heute Vergangenheit geworden ist. Wir sehen diese Zeit mit den Augen eines Mannes, der mit den großen Problemen gerungen hat und auf viele einen gewaltigen Einfluß ausübte.

Kraemer war der Mann einprägsamer Formulierungen. Er rief den Christen zu: Kirche = Mission. In dem Aufsatz „Die Weltkirche in einer sich ändernden Welt" (1948) definiert er die Kirche als „christokratische Bruderschaft". Von daher sieht und beschreibt er die vielen Aufgaben der Mission und der Ökumene. Mit den damals brennenden Problemen setzt er sich so auseinander, daß seine Worte auch auf die heutigen Fragen Bezug haben.

Ein Beispiel für viele aus dem Aufsatz „Die Welt, in der wir leben – und das Evangelium" (1948): „Weil das Christentum, das traditionelle von der Kirche beherrschte Leben, zugrunde gegangen ist, bekommt das Evangelium wieder die Chance, seine dynamische, revolutionäre und befreiend-kritische Macht zu zeigen. Wir wissen – sollten auf jeden Fall wissen –, daß wir in einer von dämonischen Mächten besessenen Welt leben. Wenn wir uns dessen bewußt sind, kann der Glaube, daß Christus gekommen ist, um die Werke

des Satans zu zerstören, wieder aufblühen. Die Kirche, die als Vertreterin des Christentums zu einer konservativen Macht geworden war, hat nur *eine* Möglichkeit, wenn sie dem Evangelium und der Welt, die sich den dämonischen Mächten ausgeliefert sieht, treu sein will: zu einer revolutionären Kirche zu werden!" Das Buch enthält ein Bild des alten Kraemer.

Bastian Meyer

PFINGSTBEWEGUNG

Ernst Benz, Der Heilige Geist in Amerika. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf 1970. 229 Seiten. Leinen DM 24,–.

Was passiert, wenn ein deutscher Theologieprofessor in einer amerikanischen Pfingstgemeinde vom Prediger mit den Worten begrüßt wird: „Welcome brother, let the Holy Spirit just flash into your heart!" Viele würden leicht amüsiert diese fremdartige Frömmigkeit zur Kenntnis nehmen. Nicht so der Kirchenhistoriker Ernst Benz aus Marburg. In seiner Untersuchung über die verschiedenen Formen pfingstlicher Frömmigkeit in Amerika beschreibt er sein „überraschendes Neuheitserlebnis". Dabei gelingen ihm in den beschreibenden Teilen seines Buches kleine literarische Kunstwerke.

Seiner Darstellung liegt „nicht die apologetische Absicht zugrunde, das heute in Gestalt verschiedener Freikirchen und Sekten existierende pfingstliche Christentum als die zukünftige Form des Christentums darzustellen". Aber „angesichts der intellektualistischen Austrocknung unseres Christentums" sieht er in der Kommunikationsweise dieser Frömmigkeit – vor allem in den Ausprägungen, die sie unter den „schwarzen Pfingstlern" (vgl. dazu Black Pentecostal Concept, ÖRK, Genf) erhielt – „das Eintauchen in den Universalbereich sprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten, in die Vorform aller konkreten Sprachen, in den Bereich einer Universalphonetik".

Benz erkannte auch die Wichtigkeit dieser Kommunikation für den gewaltlosen Widerstand eines Martin Luther King. Schließlich hatte King nicht umsonst sein Hauptquartier in der größten schwarzen Pfingstkirche von Memphis eingerichtet. Die Macht der Gewaltlosigkeit hatten sich die schwarzen Pfingstler zu eigen gemacht. Als der Führer der Gewaltlosigkeit durch brutale Gewalt ums Leben kam, bemächtigte sich ihrer eine Enttäuschung, der bald eine spürbare Ernüchterung folgte. Es ist verständlich – wenn man dies auch zutiefst bedauern wird –, daß die Black-Power-Bewegung „gerade die bisherigen christlichen Glaubensgrundlagen der amerikanischen Neger als ein Hindernis im Freiheitskampf der Neger betrachtet und an die Stelle des christlichen Selbstverständnisses der Neger eine rein politische Ideologie setzt, die den Kampf gegen die Weißen fordert und jede Integration in die weiße Gesellschaft ablehnt".

Ein schönes und leicht lesbares Buch, das eine fremdartige Frömmigkeit so beschreibt, daß ihre revolutionäre Macht der Gewaltlosigkeit den normalerweise als „religiös" bezeichneten Rahmen sprengt und Implikationen nicht nur für die „Katholizität der Kirche", sondern auch für die „Einheit der Menschheit" aufzeigt.

Walter J. Hollenweger

KIRCHE UND JUDENTUM

Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen. (Hrsg. von Karl-Heinrich Rengstorf und Siegfried von Kortzfleisch, Bd. II). Ernst Klett-Verlag,

Stuttgart 1970. 745 Seiten. Leinen DM 72,–.

Der 1. Band erschien 1968 und wurde in dieser Zeitschrift, 17. Jhg., 1968, S. 332–334, besprochen. Der 1. Band reicht bis zur Orthodoxie. Die Zusage, daß der 2. Band bis 1930 reichen würde, ist nunmehr erfüllt. Das ganze Werk liegt vollständig vor. Auch im 2. Band sind die einzelnen Teilgebiete von einer Reihe von Mitarbeitern behandelt: Spätbarock und frühe Aufklärung, das Zeitalter des Philosemitismus von Wolfgang Philipp (inzwischen verstorben), Protestantismus vom Aufkommen des Pietismus bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts von Martin Schmidt, dem Wesley-Biographen und trefflichen Kenner des Pietismus und seiner Vorgeschichte, der Kampf um die Emanzipation von Karl-Heinrich Rengstorf, Frühromantik – Romantik – Idealismus von Wilhelm Dantine, Katholizismus zwischen 1580 und 1848 von Willehad Paul Eckert, Protestantismus nach 1848 von Heinrich Philipp, Katholizismus nach 1848, der Heilige Stuhl und die Juden von Rudolf Lill, die deutschen Katholiken und die Juden in der Zeit von 1850 bis zur Machtübernahme Hitlers von Rudolf Lill, die Entwicklung in Frankreich nach 1850 von Pierre Sorlin, das Verhältnis von Juden und Polen von Ulrich Haustein, der österreichisch-ungarische Raum, Katholizismus in Österreich von Erika Weinzierl, Protestantismus in Österreich von Ulrich Trinks, Juden und Christen in Ungarn bis 1526 von Alexander Scheiber, Juden und Christen in Ungarn nach 1526 von Ladislaus Martin Pákozdy, Juden und Christen in Rumänien von Siegfried von Kortzfleisch, russische Christenheit und Ostjudentum von Peter Hauptmann, jüdische Renaissance im 19. und 20. Jahrhundert von Hans Tramer.

Auch hier wieder – ähnlich wie im 1. Band – finden sich nur zwei jüdische Beiträge, der von Hans Tramer und der von Alexander Scheiber. Aufs ganze gesehen ist das Werk eine große Leistung. Hier werden dem Leser Geschichtsräume erschlossen, zu denen er im Durchschnitt bisher wenig Zugang finden konnte, wollte er sich nicht selbst an die Erforschung heranmachen. Auch ist das Material zureichend für Vorträge und Gespräche auf dem Gebiet Kirche und Synagoge.

Es sei unter den vielen wertvollen Beiträgen – als Beispiel – auf den von Wilhelm Dantine verwiesen: Frühromantik-Romantik-Idealismus. Hier begegnet bei sonst gepriesenen Gestalten deutscher Geistigkeit jene romantische Volksgeist-Idee, die sich, durch politische Konstellationen gefördert, gewaltig und erschreckend im Nationalsozialismus und seinem lebensgefährlichen theoretisierenden Antisemitismus auswirkte. Hier sieht man, welche Rolle Herder und Hegel, wenigstens der junge Hegel, in diesem verhängnisvollen Gefälle der romantischen Bewegung gespielt haben. Sie ist es, mit der der Mythos vom Volk, die Idee vom christlich-germanischen Staat, die Abwehr jeglicher Vermischung und die Furcht vor allem Fremden zur bestimmenden Größe im deutschen Denken wurde. Der 2. Band ist insofern differenzierter als der 1. Band, als nun neben den Kirchen philosophische, gesellschaftliche und politische Strömungen maßgebend für das Verhältnis von Kirche und Synagoge werden. Weit gespannt ist auch der geographische Raum. Er reicht von Amerika bis Rußland und umfaßt die Kirche nicht nur als evangelische und katholische, sondern auch als orthodoxe, wie es sich für unser ökumenisches Zeitalter gehört.

In ihrem Nachwort – S. 708 – regen die Herausgeber den Leser an, „die verschiedenen Beiträge dieses Bandes gleichsam synoptisch, also im Nebeneinander und unter laufender Vergleichung, zu lesen. Tut man das, so lassen sich überraschende Entdeckungen machen". Immer wieder begegnen gewisse Abwehrhaltungen, etwa

gegen den Kapitalismus oder die Demokratie, die Industrialisierung oder den Kommunismus usw. „Diese Antihaltungen kommen stets in, zuweilen einander seltsam widersprechenden, Kombinationen vor. Erschreckend regelmäßig aber begegnen wir hier, selbst in ganz verschiedener Kombination von Anti-Haltungen, dem Antisemitismus, so als wäre er ein unvermeidbares Element gesellschaftlicher Pathologie überhaupt". Diese wichtige Bemerkung möge der Leser auf den Weg durch das Handbuch mitnehmen.

Schließlich noch eine kleine Anfrage: Wäre nicht gerade hinter dem Artikel von Dantine ein jüdischer Beitrag am Platze gewesen, der von der jüdischen Antwort auf die Romantik gehandelt hätte, nämlich von der „Wissenschaft des Judentums"? Der Name von Zunz, dem Verfasser des Buches von den gottesdienstlichen Vorträgen der Juden und Mitbegründer der Wissenschaft des Judentums, kommt im Namens- und Sachregister überhaupt nicht vor. Damit hängt es vielleicht auch zusammen, daß der Name von Abraham J. Heschel in dem Buch ebenfalls nicht vorkommt. Er ist heute eine der bedeutendsten Gestalten des amerikanischen Judentums. Er war von 1932 bis 1934 Dozent an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Jedenfalls handelt es sich dabei um eine durch die Abwertung des Judentums herausgeforderte Apologetik des Judentums in wissenschaftlicher, d. h. abendländisch anerkannter Form. (Verwiesen sei auf Gershom Sholems Aufsatz, Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt, Judaica I, S. 147–164).

Günther Harder

NEUES TESTAMENT

Das Neue Testament. Übersetzt und kommentiert von Ulrich Wilckens. Beraten von Werner Jetter, Ernst Lange und Rudolf Pesch. Gemeinschaftsausgabe des Furche Verlags, Hamburg, mit dem Benziger Verlag, Köln/Zürich, und dem Zwingli Verlag, Zürich 1970. 928 Seiten. Balacron geb. DM 19,80.

Diese respektable Leistung des Hamburger Neutestamentlers jetzt schon textkritisch, hermeneutisch und sprachlich beurteilen zu wollen, wäre vermessen. Wir können nur erst einmal auf die Tatsache dieser neuen Übersetzung hinweisen, die schon darin ihr besonderes Merkmal hat, daß sie eine katholisch/evangelische Gemeinschaftsarbeit darstellt, geleitet von den beiden Gesichtspunkten: „Größtmögliche Nähe zum griechischen Original zu erreichen, aber die Fach- und Gelehrtensprache zu vermeiden; zu größtmöglicher Verständlichkeit zu gelangen, aber Verständlichkeit auf Kosten der Richtigkeit sich zu versagen." Zum besseren Verständnis dient ein abschnittsweise beigegebener Kommentar, der ungefähr den gleichen Umfang wie der Text hat. Wir empfehlen diese Übersetzung neben allen anderen Verwendungsmöglichkeiten (auch auf die Eignung für die Verlesung im Gottesdienst ist Bedacht genommen!), insbesondere dem gemeinsamen „ökumenischen Schriftstudium" in evangelisch/katholischen Arbeitsgruppen!

Kg.

KIRCHENRECHT

Siegfried Grundmann, Abhandlungen zum Kirchenrecht. Böhlau Verlag, Köln-Wien 1969. 550 Seiten. Leinen DM 34,–.

Im Frühjahr 1967 starb Siegfried Grundmann unerwartet früh an den Folgen eines Kriegsleidens. Als Nachfolger seines Lehrers Johannes Heckel hatte er dessen Münchner Lehrstuhl für Staats- und Kirchenrecht übernommen. Nach seiner großen Monographie über den Lutherischen Weltbund (1957) wandte sich Grundmann

mehr und mehr den Fragen des Verhältnisses von Staat und Kirche zu. Seine Arbeiten hierzu liegen zumeist in Aufsätzen und Vorträgen vor, die aus aktuellem Anlaß jeweils für Festschriften, Synodaltagungen und kirchenrechtliche Diskussionen entstanden. Die Herausgabe des Evangelischen Staatslexikons (1966) ist zu einem wesentlichen Teil Grundmanns Mitarbeit zu verdanken.

In dem vorliegenden Band „Abhandlungen zum Kirchenrecht" geben die Schüler Grundmanns Aufsätze, Lexikonartikel sowie andere wissenschaftliche Untersuchungen ihres Lehrers heraus. Die einzelnen Arbeiten sind zusammengeordnet nach den Gebieten „Deutsches Evangelisches Kirchenrecht", „Ökumene", „Kirche und Staat" und „Berichte und Auseinandersetzungen". In der letzten Gruppe ist die heftige grundsätzliche Auseinandersetzung mit Hans Dombois in dem Aufsatz „Das ‚Recht der Gnade' als Grundlage des ökumenischen Kirchenrechts" abgedruckt. In dieser Arbeit wird Grundmanns Art der kirchenrechtlichen und rechtstheologischen Auseinandersetzung in ihrer ganzen Präzision, Plastik und Schärfe überaus deutlich.

Grundmann war der Mann, der die evangelische Kirche ständig an ihre Pflicht, das Gebiet des Kirchenrechts und der Rechtstheologie intensiv zu pflegen, erinnerte. Man muß fragen, ob seine Anregungen voll zur Kenntnis genommen wurden in den Landeskirchen und bei den theologischen Fakultäten. Es gilt der Satz, daß die Kirche nicht ohne die Pflege ihres Rechts bestehen kann – die Konkretion dieser Einsicht liegt in Grundmanns Denken vor.

Hermann Vogt

RELIGIONSUNTERRICHT

Zum Religionsunterricht morgen. Band 1: Perspektiven künftiger Religionspädagogik. 29 Beiträge, herausgegeben von Wolfgang G. Esser. Verlag J. Pfeiffer, München/Jugenddienst Verlag, Wuppertal 1970. 503 Seiten. Paperback DM 22,–.

Die Fülle dessen, was in diesem von W. G. Esser in verdienstvoller Weise herausgegebenen Sammelband vorgetragen wird, kann hier nicht einmal in großen Umrissen, geschweige denn im Detail vorgeführt werden. Darum beschränken wir uns nur auf einige Hinweise. Der Band versteht sich als ein Symposion. Thema ist der Religionsunterricht (RU), seine Krise und seine Problematik. Diskussionspartner sind evangelische und katholische Religionspädagogen, Praktische Theologen und ein Jurist, ein Zeichen dafür, daß der RU heute ein überkonfessionelles Problem geworden ist. Er ist eingeflochten in das Bezugssystem von Kirche, Schule und Gesellschaft, von Theologie und Pädagogik und Religionspädagogik, von Theorie und Praxis. Seine Not ist die Not dieses Bezugssystems, besonders aber die der Schule. Und was die religionspädagogische Literatur seit dem 2. Weltkrieg zeigt, wird auch in diesem Diskussionsband sichtbar: Auch wenn die Diskussionsteilnehmer den RU bejahen, so ist man noch weit entfernt von einem einheitlichen Verständnis von Wesen und Aufgabe dieses Unterrichtsfaches. Seine theoretische Grundlegung und Fundierung ist noch nicht hinreichend geleistet worden, ja, man kann sie verworren nennen, was wiederum Konsequenzen in der Praxis hat. Diese Situation spiegelt sich wider in dem Band. Der erste Teil umfaßt 20 Beiträge, die in bunter Vielfalt sich um eine theoretische Grundlegung des RUs, um sein Selbstverständnis, seine Aufgabe und Funktion in einer säkularisierten Welt und Gesellschaft, seinen Bildungs- und Erziehungsauftrag, seinen Ort in der Schule von heute, die eine Schule von morgen werden will, seine Beziehung zur Kirche bemühen. Die Begründungen, die in diesen Beiträgen versucht werden, zeigen, wie vielschichtig die Diskussionslage ist. Auf einen Nenner läßt sie sich nicht bringen,

was den Herausgeber dazu veranlaßt hat, aus der Not eine Tugend zu machen und auf eine allgemeine Einführung und Überschrift für den ersten Teil zu verzichten. Trotzdem erfährt der Leser hier reichliche Information über den gegenwärtigen Stand der Religionspädagogik.

Der zweite Teil enthält drei Beiträge, die „Konzeptionen am Modell" zeigen. Weitere Modelle sollen in einem 2. Band unter dem Titel „Zum Religionsunterricht morgen II. Modelle zukünftiger Praxis" in den gleichen Verlagen 1971 herausgegeben werden.

Verdienstvoll ist der dritte Teil, der „Berichte und Stimmen aus Nachbarländern und einen europäischen Überblick" bringt. Er ist deshalb verdienstvoll, weil er den Blick über die Grenzen nach England, Schweden, Belgien, den Niederlanden, Österreich und auf die europäische Situation lenkt. Er soll verhindern, die deutsche Situation isoliert zu sehen. Der RU ist nicht nur ein deutsches, er ist ein europäisches und ökumenisches Problem geworden. So ist unter dem Einfluß der ökumenischen Bewegung, von den Niederlanden ausgehend, 1954 der ICCS (Intereuropean Committee Church and School – heute: Intereuropean Commission Church and School) gegründet worden. In dieser Kommission haben sich die protestantischen Kirchen fast aller westeuropäischen Länder (einschließlich der DDR) zusammengeschlossen, um aktuelle Probleme des RUs zu beraten. Auf die Arbeit dieser Kommission verweist in dem Band, soweit wir sehen, nur H. Schultze in seinem Beitrag über „Situation und Tendenz des Religionsunterrichts in Europa" (S. 487 f.). Aber da die Impulse, die von dieser Kommission ausgehen, von Jahr zu Jahr stärker geworden sind, kann man hoffen, daß auch die Religionspädagogik sich mit den Ergebnissen dieses Gremiums befaßt, um voneinander zu lernen und sich auf das zu besinnen, was das Eigentliche, die „Sache" des RUs ist, um einen „Religionsunterricht morgen" gestalten zu können.

Friedrich Hasselhoff

Nachwort der Schriftleitung

Am Anfang dieses Heftes steht der Vortrag, den Dr. Albert van den Heuvel, der Direktor der Genfer Kommunikationsabteilung des ÖRK, am 12. Februar 1971 vor der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland über das Antirassismus-Programm des Ökumenischen Rates nach Addis Abeba gehalten hat. Wir hoffen, daß damit ein weiterer Beitrag zur Klärung dieses umstrittenen Fragenkomplexes geleistet wird. Demselben Ziel gilt auch der Artikel von Prof. Scheuner über „Das Problem der Gewalt und der gewaltsamen sozialen Veränderung in der ökumenischen Diskussion", wobei in diesem Zusammenhang auf das wichtige Dokument Nr. 22 von Addis Abeba über die geplante Gewaltstudie hingewiesen sei.

Immer mehr tritt die Begegnung mit der Orthodoxie in den Vordergrund des ökumenischen Gesprächs. Wir sind dankbar dafür, daß ein so bewährter Sachkenner wie Friedrich-Wilhelm Fernau, Verfasser des Buches „Patriarchen am Goldenen Horn" (1967) und ständiger Mitarbeiter der „Neuen Zürcher Zeitung", uns einen Gesamtüberblick über die gegenwärtige Lage der orthodoxen Kirchen vermittelt. Seine Ausführungen werden im nächsten Heft durch eine Abhandlung des Generalsekretärs des Panorthodoxen Konzils, Metropolit Damaskinos Papandreou (Genf), über das orthodoxe Verständnis der Einheit ergänzt werden.

Schließlich bringen wir den Bericht über die Einheit der Kirchen von Lukas Vischer, der in Addis Abeba aus Zeitgründen nicht gehalten werden konnte, jedoch die Diskussion spürbar gefördert und befruchtet hat.

Ein wichtiges Dokument stellt der Dritte Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen dar, insbesondere im Blick auf die Anhänge „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus" und „Katholizität und Apostolizität". Hier bietet sich für ökumenische Studien- und Arbeitskreise ein reiches Material an, das im Interesse des Fortgangs der interkonfessionellen Annäherung und Verständigung nicht ungenutzt bleiben sollte. Wir haben daher von diesem Bericht Sonderdrucke herstellen lassen, die bei 48 Seiten Umfang zum Preis von DM 1,50 pro Stück beim Verlag bestellt werden können.

Den Fragen nach Recht, Möglichkeit und Begründung ökumenischer Gottesdienste geht das vom Straßburger Institut des Lutherischen Weltbundes erarbeitete Studiendokument nach, das wir der besonderen Aufmerksamkeit unserer Leser empfehlen. Uns will scheinen, daß über diese Zusammenhänge bisher nicht in der erforderlichen theologischen und ekklesiologischen Gründlichkeit nachgedacht worden ist, so daß die Straßburger Ausarbeitung als ein wegweisender Diskussionsbeitrag gelten darf.

Schließlich sollte der bedenkenswerte Erfahrungsbericht von Gunther Hermann über seine Eindrücke als ökumenischer Stipendiat in Uganda beachtet werden, auch wenn man ihm vielleicht nicht in allen Punkten zustimmen mag. Unsere Kirchen sollten sich jedenfalls die bereichernden Anregungen, die durch solche ökumenische Stipendien gewonnen werden, stärker als bisher zunutze machen.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Pfarrer Dr. Klaus Martin Beckmann, 4 Düsseldorf-Nord, Beckbuschstr. 19a / Pfarrer Dr. Richard Boeckler, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Dr. Friedrich-Wilhelm Fernau, Carl-Spitteler-Str. 56, CH 8053 Zürich / Dr. Reinhard Frieling, 614 Bensheim/Bergstraße, Eifelstr. 35 / Prof. Dr. Ferdinand Hahn, 6203 Hochheim, Auf der Schlicht 16 / Prof. D. Dr. Günther Harder, 1 Berlin 37, Fischerhüttenstr. 24 / Dozent Dr. Friedrich Hasselhoff, 53 Bonn-Bad Godesberg, An der Nesselburg 42 / Vikar Gunther Hermann, 7157 Oppenweiler, Im Wiesengrund 5 / Pfarrer Dr. Albert H. van den Heuvel, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Pfarrer Dr. Walter J. Hollenweger, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Institut für ökumenische Forschung, 8 rue Gustave-Klotz, F-67 Straßburg / Bernd Jaspert, 355 Marburg, Calvinstr. 14 / Vikar Dieter Lenz, 65 Mainz-Bretzenheim, Südring 76 / Pfarrer Bastian Meyer, 6 Frankfurt/Main, Comeniusstr. 37 / Pfarrer Hans Beat Motel, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Dr. Walter Müller-Römheld, 637 Oberursel/Ts., Am Hang 10 / Prof. Dr. Ulrich Scheuner, 53 Bonn-Bad Godesberg, Beethovenstr. 77 / Pfarrer Hans Günther Schweigart, 6079 Buchschlag, Forsthausweg 20 / Dr. Traugott Stählin, 74 Tübingen, Wilhelmstr. 123 / Pfarrer Dr. Ulrich Valeske, 8134 Pöcking über Starnberg, Pixisstr. 2 / Pfarrer Dr. Lukas Vischer, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Pfarrer Dr. Hermann Vogt, 6 Frankfurt/Main, Mechtildstr. 29 / Privatdozent OKR Dr. Christian Walther, 3 Hannover 1, Richard-Wagner-Str. 26.

Aktuelle Bücher über unsere Verantwortung für den Nächsten

Wer ist mein Nächster?

Eine Predigtreihe, herausgegeben von Jobst Conrad, Gemeindepfarrer in Stuttgart. Erscheint in Gemeinschaft mit dem Seelsorge-Verlag. 112 Seiten, kart. DM 6,80.

Wer ist mein Nächster? Das war das Thema einer vielbeachteten Predigtreihe in Korntal bei Stuttgart, während der Männer und Frauen, Theologen und Nicht-Theologen mit Erfahrung und Sachkenntnis auf den verschiedensten Notstandsgebieten menschlichen Lebens sprachen. Durch klare und umfassende Information schaffen sie die Voraussetzung zu einem neuen Verständnis für den notleidenden Nächsten, der mitten unter uns lebt.

Ernst Grau: Unglaube - Zweifel - Glaube

Ein Gespräch mit suchenden Menschen unserer Zeit. 112 Seiten, kart. DM 6,80.

„Der Heidelberger Professor an der Pädagogischen Hochschule versteht es gut, eine Hilfe anzubieten, die vielen willkommen sein wird, die auf dem Weg zwischen Glauben und Unglauben stehen. Er schreibt sehr einfach und verständlich, ohne in eine schwer zu verstehende Fachsprache zu geraten."

Die Gemeinde, Ev.-luth. Sonntagsblatt, Lübeck.

Dietrich Mendt: Fünf Minuten Kirchenkunde

Kleines Lexikon für evangelische Christen. Lizenzausgabe der Evangelischen Verlagsanstalt. 224 Seiten, Plastikeinband DM 9,80.

„Ein kleines Lexikon für evangelische Christen wird hier in gefälliger Ausstattung vorgelegt, das man stets zur Hand haben sollte. Von ‚Abendmahl' bis ‚Zwölfapostellehre' werden täglich in kirchlichen Bereichen auftauchende Begriffe erklärt und durchsichtig gemacht. Der Verfasser hat es verstanden, den umfangreichen Wissensstoff oft humor- und geistvoll zu formulieren, so daß die Lektüre nie trocken und langweilig wird."

Berliner Sonntagsblatt Die Kirche

VERLAG ERNST KAUFMANN · LAHR

Nyborg VI
Konferenz Europäischer Kirchen

Schlußansprache von W. A. VISSERT 'T HOOFT
am 2. Mai 1971*

Ich persönlich bin der Ansicht, daß dies eine gute Konferenz war, und ich habe dabei nicht so sehr die Formalitäten vor Augen als vielmehr das, was die Konferenz geleistet hat. Sie hat es geschafft, der KEK eine stärkere Grundlage zu geben. Ich glaube, daß das zutrifft trotz der Tatsache, daß es von außen so aussehen mag, als hätten wir der KEK bis zu einem gewissen Grade die Flügel gestutzt. Ich selbst bin jetzt im Blick auf die weitere Arbeit der KEK zuversichtlicher als noch vor einer Woche. Und das möchte ich mit allem Nachdruck meinem Freund und Kollegen Glen Williams sagen. Ich weiß, wie einem Generalsekretär zumute ist, wenn man anfängt, das Budget zu kürzen. Ich kann mich in diese Lage sehr gut hineinversetzen. Aber trotzdem, Glen, was hier geschah, bedeutet, *einen Schritt rückwärts zu tun, um besser springen zu können.* Ich habe hier im ganzen eine größere Bereitschaft gespürt, hinter der KEK zu stehen, als noch vor einigen Jahren, und deshalb denke ich, daß Sie grundsätzlich mit dem Ergebnis dieser Konferenz zufrieden sein können.

Regionale ökumenische Konferenzen sind meiner Meinung nach ein wichtiges Element im Leben der ökumenischen Bewegung. Gerade heute nachmittag fragte mich ein Journalist wieder: „Wird hier nicht doppelte Arbeit geleistet? Sollten wir diese regionalen Konferenzen nicht aufgeben?" – Andere haben sich gefragt, ob regionale Konferenzen auf die ökumenische Bewegung im ganzen und vor allem auf den Ökumenischen Rat der Kirchen nicht eine Art desintegrierende Wirkung ausüben. Ich glaube nicht, daß dies zutrifft. Ich glaube, daß eine regional ökumenische Bewegung eine Bewegung in Richtung auf die Ortsebene ist. Es ist eine Bewegung in Richtung auf die konkrete Situation. Wir alle möchten Universalität. Aber wir möchten eine Universalität, die ihre Wurzeln in der Wirklichkeit hat. Und wenn Sie auf regionaler Ebene arbeiten, dann kommen Sie der wirklich konkreten Situation näher. Natürlich stimme ich denjenigen zu, die sich immer noch darüber beklagen, daß wir nicht konkret genug seien. Aber

* Diese in Englisch gehaltene Ansprache von Dr. Visser 't Hooft ist vom Tonband übertragen, von ihm selbst durchgesehen und in der Ökumenischen Centrale übersetzt worden. S. auch den Bericht S. 328 ff.

wir sind eben doch ein wenig konkreter, wenn wir uns mit der europäischen Situation befassen, als wir es jemals sein können, wenn wir Fragen behandeln, die die ganze Welt betreffen — einfach, weil letztere zu weit gestreut sind. Ihre Zahl ist zu groß, die Probleme zu komplex, als daß man sich ihrer annehmen könnte. Ich glaube deshalb, daß die regionalen Organisationen ihre ganz bestimmte Funktion darin haben, ökumenische Wirklichkeit in das Leben der Kirchen zu übersetzen. Gleichzeitig könnte die KEK noch mehr leisten, indem sie zur weltweiten ökumenischen Bewegung über die Wünsche, die Anliegen und die Überzeugungen der Kirchen in Europa spricht. Ich glaube, daß es eine ganze Reihe von Dingen so eben nur in Europa gibt. Ich will nur ein paar von ihnen erwähnen, einfach um uns an einige große gemeinsame Aufgaben, die vor uns liegen, zu erinnern, damit wir uns mit einigen von ihnen in unseren Arbeitsgruppen werden befassen und weitere in anderer Weise auf unseren Vollversammlungen anpacken können.

Ich glaube, daß die erste vielleicht die wichtigste Aufgabe ist. Es scheint mir, daß die europäischen Kirchen die Aufgabe haben aufzuzeigen, daß auch alte Kirchen immer noch neues geistliches Leben entdecken können. Wir repräsentieren die alten Kirchen. Wir haben unter unseren Mitgliedern sogar einige der sehr alten Kirchen des Ostens. Aber auch die Kirchen, die von der Reformation her entstanden sind, zählen zu den alten Kirchen verglichen mit denen, die wir inzwischen in anderen Teilen der Welt vorfinden. Wir repräsentieren die lange Geschichte westlicher wie östlicher Christenheit. In einer Zeit, in der der Verdacht aufkommt, die alten Kirchen seien erledigt, müssen wir der Welt beweisen, daß auch in diesen alten Kirchen neues Leben entstehen kann. Wir können der Geschichte entnehmen, daß der Heilige Geist so wirkt, wie ich persönlich glaube. Nicht immer, nicht notwendigerweise und nicht automatisch. Erneuerung ist eine Herausforderung an uns, eine Frage an uns.

Mein nächster Punkt hat mit der kirchlichen Einheit zu tun. Denn Europa ist der Kontinent, der in gewisser Beziehung für die Uneinigkeit in der Welt mehr Verantwortung trägt als jeder andere Kontinent. Ja, die großen christlichen Zentren lagen in Europa, aber diese geistlichen Zentren sind nun auch im Laufe der Kirchengeschichte Orte der Uneinigkeit geworden: Konstantinopel und Rom, Wittenberg und Genf, Canterbury und sogar Utrecht. Alle von ihnen sind Orte geworden, an denen in einer Hinsicht die Kirchen zusammenkommen, aber sie wurden ebenso Zeichen des Widerspruchs, der in der Beziehung der Kirchen zueinander immer noch besteht. Die ganze Geschichte der Uneinigkeit ist zwar nicht ausschließlich, aber doch weitgehend und in einigen ihrer wichtigsten und tiefsten Aspekte eine europäische Geschichte. Darum kommt uns bei der Überwindung der Uneinigkeit eine ganz besondere Verantwortung zu. Lassen Sie mich darüber auch etwas Positives sagen. Zumindest in einer Hinsicht können

wir Gott dafür dankbar sein, daß wir ein gutes Stück Pionierarbeit leisten dürfen. Es hat mich doch beeindruckt, daß in den Beziehungen zwischen den protestantischen und den orthodoxen Kirchen auf der einen und der römisch-katholischen Kirche auf der anderen Seite die ganze Hauptvorbereitungsarbeit, die Pionierarbeit, in Europa geleistet wurde. Ich sage dies, um uns selber zu ermutigen, da es sehr wohl sein könnte, daß eben genau, weil wir die alte Geschichte der Uneinigkeit zu tragen haben, wir auch Pioniere bei der Überwindung der Uneinigkeit werden könnten.

Eine andere Aufgabe, an der wir gearbeitet haben — und ich glaube, wir haben sie noch keineswegs beendet —, besteht darin, die Polarisierung zwischen der theologischen Richtung, die nur in den Kategorien der Vertikalen, und derjenigen, die nur in den Kategorien der Horizontalen zu denken gewillt ist, zu überwinden. Das Gesamtthema der Konferenz handelte davon. Wir können wohl dankbar sagen, daß wir zumindest einen Schimmer des Weges gesehen haben, auf dem man geistlich und theologisch diese Polarisierung aufheben kann. Wir dürfen es nicht zulassen, daß in unseren Kirchen eine neue innere Spaltung wächst, bei der derjenige, der den Gottesdienst und eine evangelistische Haltung verteidigt, auf der einen Seite, und derjenige, der für Dienst und soziale Gerechtigkeit eintritt, auf der anderen Seite steht. In diesem Bereich liegt immer noch eine große und konstruktive Aufgabe vor uns, aber wir machten darin hier in Nyborg einen guten Anfang.

Ich denke noch an eine andere Aufgabe. Ein großer Teil des neuen naturwissenschaftlichen Denkens, von dem wir an einem der letzten Abende gehört haben, kommt von Europa. Eine großer Teil der neuen Technologie ist europäische Technologie, obwohl wir natürlich nicht den amerikanischen Beitrag vergessen dürfen. Das tiefergehende Denken über die Probleme der Wissenschaft und der Technologie hat weitgehend in Europa stattgefunden. Da werden wir in ganz besonderer Weise mit einer neuen Aufgabe der europäischen Kirchen konfrontiert. Nun, da Naturwissenschaftler, Biologen, Biochemiker und Mediziner uns sagen: „Wir brauchen die Hilfe der Kirchen, um eine neue sachdienliche Ethik zu finden und die völlig neuen Fragen, die täglich in unserem jeweiligen Beruf entstehen, beantworten zu können", besteht unsere Aufgabe nicht darin, der Erneuerung der christlichen Ethik unsere Aufmerksamkeit zu schenken? Wir müssen zugeben, daß das Nachdenken über die christliche Ethik in den Kirchen bis jetzt fast völlig im Bereich des individuellen Lebens geschehen ist; im Blick auf die Sozialethik oder einer Ethik der Naturwissenschaften befinden sich die Kirchen immer noch in einem primitiven Stadium, denn wir haben noch nicht einmal angefangen, diese Fragen ernst zu nehmen. Ich persönlich hoffe, daß wir bei der nächsten Nyborg-Versammlung nicht nur einen Abend für diese Frage zur Verfügung haben wie diesen einen außerordentlich anregenden Abend, den wir

hier erlebten, sondern daß wir uns wirklich einige sehr ernsthafte Gedanken darüber machen können und daß entsprechende Leute anwesend sind, um uns die richtigen Fragen zu stellen.

Ich muß auch die Frage der Entwicklung und das Verhältnis der reichen und armen Länder erwähnen. Hier meine ich wiederum, daß wir keinen Grund haben, sehr zufrieden mit uns zu sein. Wir haben auf dieser Konferenz nicht viel mehr gesagt als schon bei vielen anderen Gelegenheiten. Aber es handelt sich doch um ein Thema, zu dem viel mehr gesagt werden muß, weil wir mit dieser Aufgabe nicht vorwärtskommen. Sicher tun manche christlichen Kirchen bemerkenswert viel, indem sie Entwicklungshilfe an Kirchen in anderen Ländern geben. Sie übernehmen aber viel zu wenig, um das Verantwortungsbewußtsein für Entwicklungsfragen zu wecken in dem Sinne, daß sie eine starke Macht in ihren Ländern werden, um dem Volk als Ganzem bewußt zu machen, was geschehen muß. Es geht nicht einfach darum, daß man beträchtliche Geldsummen zur Verfügung stellt, sondern daß man gleichzeitig die ganze schwierige Frage der wirtschaftlichen Strukturen angeht. Denn die Spielregeln der Wirtschaft, denen wir in der Tat folgen, sprechen gegen die Entwicklung und führen eine neue Spielart des Kolonialismus herbei, obwohl wir meinten, die koloniale Ära längst hinter uns zu haben.

Ich muß natürlich noch einen weiteren Punkt hinzufügen. Wir müssen weiterhin an den Ost-West-Fragen arbeiten. Ich glaube nicht, daß es genügend unterstrichen worden ist, daß wir uns mit dieser Frage gleichzeitig auf zwei verschiedenen Ebenen bewegen. Es gibt die Ost-West-Frage im christlichen Sinne der alten Kirchenspaltungen — fast tausend Jahre alt — zwischen der östlichen und der westlichen Christenheit, und es gibt die moderne, erst entstandene ideologische Spaltung auf der politischen Ebene. Ich glaube persönlich, daß diejenigen Historiker recht haben — nicht nur westliche, sondern in manchen Fällen auch östliche Historiker —, die der Ansicht sind, daß zwischen diesen zwei verschiedenen Arten des Schismas Verbindungen bestehen. Es ist genau darum schwierig, einander zu verstehen, weil wir eben auf zwei verschiedene Arten getrennt sind, und ich wünschte, daß zu diesem Problem gründlichere Studienarbeit geleistet wird und mehr Versuche unternommen werden, die notwendigen Sprachen zu lernen, um diese Studienarbeit voranzutreiben. Ich glaube, daß dies wiederum eine ganz besondere Aufgabe für die europäischen Christen ist, denn die Teilung ist ja in erster Linie eine europäische Teilung, obwohl sie weltweite Auswirkungen zeigt.

Es muß noch etwas anderes gesagt werden, und zwar hat es zu tun mit der ganzen Haltung der Kirche gegenüber der gegenwärtigen Weltkrise und der Krise unserer Gesellschaften, allerdings auch mit der Krise der Kirche selbst. Ich meine, wir könnten sehr wohl zugestehen, daß es eine Krise in vielen unserer Kirchen

gibt. Alle Zeichen deuten darauf hin, daß die Krise entweder schon da oder im Anzug ist. Die Frage dabei scheint mir folgende zu sein: Daß es eine Krise in der Kirche gibt, wenn es überall sonst in der Welt kriselt, ist ja weiter nicht bemerkenswert. Die Frage aber ist, ob die Kirche ihren eigenen, besonderen Weg gefunden hat, dieser Krise zu begegnen. Das Schlimmste, was uns passieren könnte, ist, daß wir im Blick auf die Krise die gleiche Reaktion hätten, die man überall sonst in der Welt findet und die natürlich in erster Linie oft eine Art Panik darstellt. Es geht mir nun nicht darum, umgekehrt einem Triumphalismus das Wort zu reden. Ich höre manche sagen: Es ist wunderbar, daß alles in der Kirche schiefgeht; das ist genau das, was die Kirche braucht, denn nun wird sich alles zum Besseren kehren! Damit macht man es sich ein wenig zu einfach. Wie die Dinge nun liegen, müssen wir, wie ich meine, eine spezielle christliche Krisenlehre entwickeln, eine christliche Konzeption der Krise. Ich werde Ihnen heute abend nicht meinen Entwurf einer Krisenlehre vorlegen, sondern nur einen kleinen Aspekt davon, den ich einer Geschichte entnehme, die Sie alle sehr gut kennen, der Geschichte des schlafenden Herrn im Schiff. Als die Jünger Angst bekamen und der Herr den Sturm beruhigt hatte, sagte er zu ihnen: „Warum fürchtet ihr euch? Habt ihr keinen Glauben?" Und den nächsten Satz übersetze ich nun wörtlich aus dem Griechischen: „Und sie waren mit großer Furcht erfüllt und sagten zueinander: Wer ist dieser, daß ihm sogar Wind und Meer gehorchen?" — Was ich so bewegend an diesem Abschnitt finde, ist, daß zunächst die Jünger Angst haben, daß aber danach, als der Herr das Wasser beruhigt hat, als er bewiesen hat, daß er der Herr ist, als sie erkennen, wie mächtig er ist, die Jünger sich „mit großer Furcht" fürchten. Im griechischen Text steht: kai ephobethesan phobon megan (und sie gerieten in große Furcht).

Das kann nur bedeuten, daß es verschiedene Arten der Furcht gibt. Pascal erklärt dies folgendermaßen: „La bonne crainte vient de la foi, la fausse crainte vient du doute, les uns craignent de perdre Dieu, les autres craignent de le trouver." (Die rechte Furcht kommt aus dem Glauben, die falsche Furcht kommt vom Zweifel, einige fürchten, Gott zu verlieren, andere fürchten, ihn zu finden.) Es scheint mir, daß die richtige Haltung in der Krisenzeit genau darin besteht, aus der kleinen Furcht in die richtige und große Furcht zu kommen. Hier in Dänemark schrieb Sören Kierkegaard sehr viel zum Thema Furcht. Als Titel benutzte er die Worte vom Apostel Paulus „Furcht und Zittern", und er sagte, es sei eigentlich merkwürdig, daß so viele Dichter über Liebe schreiben, daß es aber nur wenige gäbe, die auch über die Furcht geschrieben hätten. Kierkegaard schrieb über die große Furcht, die Furcht, seine eigentliche Bestimmung zu verfehlen, sein Leben sinnlos zu verbringen, daß, wenn die Entscheidung auf Leben und Tod auf einen zukommt, man nicht bereit ist, diese Entscheidung zu fällen. Es scheint mir, daß die Krise uns mit zwei Fragen konfrontiert: Ob wir bereit

sind, unsere kleine Furcht über Strukturen und Budgets, all unsere Furcht über kleine Dinge, von denen das Leben der Kirche nun wirklich nicht abhängt, aufzugeben und dafür erfüllt zu werden mit der großen Furcht, der Furcht, daß wir in schwierigen Stunden nicht fest im Glauben gewesen sind, in der Stunde, in der alles nur von einer einzigen Sache abhängt, nämlich ob wir bereit sind, das zu tun, was Gott von uns will. Das bedeutet, in der Welt unter Menschen als solche zu leben, die Gott fürchten, weil sie Gott lieben.

Einheit der Kirche aus orthodoxer Sicht

Überlegungen und Perspektiven

VON DAMASKINOS PAPANDREOU

Es ist nicht einfach, eine orthodoxe Darstellung der Einheit der Kirche zu geben, da bei den orthodoxen Theologen nicht immer eine einheitliche Linie zu finden ist, was sowohl das Wesen der Ekklesiologie als auch deren verschiedene Aspekte anbetrifft. Die Meinungsverschiedenheit orthodoxerseits im Blick auf die Ekklesiologie, die nicht unabhängig von der Christologie, Soteriologie und Anthropologie zu untersuchen ist, kann man darauf zurückführen, daß einige Theologen den institutionellen Aspekt der Kirche vernachlässigen, indem sie das Leben der Kirche der Institution entgegensetzen.[1] Manche wieder überschätzen die hierarchische Struktur der Kirche; wieder andere sehen keinen Widerspruch zwischen dem institutionellen Charakter der Kirche und ihrem Charakter als lebendigem Organismus der Gemeinschaft in der Liebe.[2]

Dabei lassen wir einmal die verschiedenen Variationen im Verständnis der Gemeinschaft außer acht, die zwischen zwei Schulen bestehen, einmal der mehr protestantisierenden mit dem Russen A. S. Chomiakow an der Spitze, andererseits der mit dem Griechen Ch. Androutsos als Hauptvertreter.

Ich möchte meine Aufgabe nicht darin sehen, den einen oder anderen dieser Theologen als Ketzer zu bezeichnen, sondern möchte zu Beginn meiner Ausführungen die Frage aufwerfen, ob diese Meinungsverschiedenheiten, sobald sie Widersprüche aufweisen, auf eine Untreue der orthodoxen Theologen dem zentralen Thema der Kirche gegenüber zurückzuführen oder als Folge und Früchte ihrer Besinnung auf den ihnen eigentümlichen Kirchenbegriff zu bezeichnen sind, die erst in der Auseinandersetzung mit den Reformatoren bzw. dem Krypto-Kalvinismus des Cyrillus Lukaris begonnen hat. Dann würde das heißen, daß die

orthodoxe Ekklesiologie noch im Werden ist. Oder aber, die ganze Problematik hängt mit dem geheimnisvollen, unfaßbaren Aspekt der Kirche zusammen.

Mir geht es jedenfalls nicht darum, die Widersprüche zu entprotestantisieren oder zu entscholastisieren oder sie der Logik anzupassen, um dadurch sozusagen eine „logische Ekklesiologie" zu schaffen, sondern mir geht es darum zu zeigen, daß die Kirche ihrem Wesen nach Mysterium und keine Angelegenheit des Verstandes, sondern der Erkenntnis durch Erfahrung, durch Teilhabe und Teilnahme ist. Ebensowenig wie das Wesen Gottes, kann man auch die Kirche nicht definieren. Die Undefinierbarkeit ist der beste Beweis ihrer Lebendigkeit. Man kann sie nur erfassen durch eine in der Gnade geschenkte Erfahrung, indem man an ihrem Leben teilnimmt. Als der Leib Christi ist sie Fülle (plêrôma). Sie ist wesentlich Leben und übersteigt jede Definition.

Wenn man aber trotzdem die verschiedenen Variationen der neueren orthodoxen Theologie in ihrem Kirchenverständnis in einer relativen Synthese zu koordinieren suchte, die allen Aspekten des kirchlichen Lebens bis zu einem gewissen Maße Rechnung tragen könnte, — wenn es also möglich wäre, eine klare orthodoxe Definition über die Kirche abzugeben, die scharf gegen jede römische wie protestantische Auffassung abgegrenzt wäre, dann hätte man folgendes zu sagen:

Die Kirche ist der Leib Christi, die Gesamtheit all derer, die an Christus als den Gott und Erretter der Welt glauben und durch diesen orthodoxen Glauben und die Sakramente zu einem „Leibe" mit dem einen Herrn als „Haupt" vereint sind. Daher kann nur eine einzige Kirche existieren, die aus Göttlichem, Pneumatischem und Unsichtbarem einerseits und Menschlichem, Materiellem und Sichtbarem andererseits besteht.[3]

Die einzigen dogmatischen Aussagen über die Kirche, ihre vier Prädikate „mia, hagia, katholikê kai apostolikê ekklêsia" im Nicaenischen Glaubensbekenntnis sind nicht immer Gegenstand einheitlicher und bei allen Theologen klarer Ausführungen gewesen, und ihren besten Kommentar könnte man im Amt und im sakramentalen Leben der Kirche finden. Diese vier Prädikate sind trotz ihrer anscheinenden Differenziertheit keine statischen Attribute, sondern verschiedene dynamisch ineinander übergehende Dimensionen ein und derselben Kirche.

Sehr treffend bemerkt H. Küng dazu: „Wie könnte die eine Kirche wahrhaft die eine sein, wenn ihr nicht zugleich die Spannweite der Katholizität, die Kraftquelle der Heiligkeit und der Ursprung der Apostolizität gegeben wäre. Wie könnte die katholische Kirche wahrhaft katholisch sein, wenn ihr nicht zugleich der Zusammenhalt der Einheit, die Selbstlosigkeit der Heiligkeit und die Stoßkraft der Apostolizität gegeben wäre. Wie könnte die heilige Kirche wahrhaft heilig sein, wenn ihr nicht zugleich das Rückgrat der Einheit, die Weitherzigkeit

der Katholizität und die Verwurzelung der Apostolizität geschenkt wäre. Und wie könnte so schließlich die apostolische Kirche wahrhaft apostolisch sein, wenn ihr nicht die Kollegialität der Einheit, die Vielfalt der Katholizität und der Geist der Heiligkeit geschenkt wäre."[4]

Trotzdem möchte ich in den folgenden Ausführungen die eine Eigenschaft der Kirche herausgreifen: ihre Einheit, indem ich sie unter einem dreifachen Aspekt betrachte:

I. Die Einheit der Kirche im Neuen Testament

II. Die Einheit der Kirche im Verständnis der Kirchenväter

III. Die Einheit der Kirche unter Berücksichtigung unserer gegenwärtigen kirchlichen Situation.

I. Die Einheit der Kirche im Neuen Testament

Schon im Alten Testament ist die christliche Kirche als ein Reich, das alle Völker zusammenschließen soll, als Neu-Jerusalem, als Berg des Herrn, wo sich alle Völker versammeln werden, vorgebildet. Noch deutlicher kommt die Einheit der Kirche in deren neutestamentlichen Bezeichnungen[5] zum Ausdruck und am wesenhaftesten und konkretesten durch den paulinischen Begriff „sôma Christou" — „Leib Christi".

Die Elemente der tieferen Einheit der Kirche im Verständnis des NT sind der eine Gott,[6] der alle berufen hat durch seine eine Offenbarung in Jesus Christus.[7] Der Eine Herr Jesus Christus, das Haupt des Leibes der Kirche, von dem aus „der ganze Leib zusammengefügt und zusammengehalten wird durch jedes einzelne Gelenk, das seinen Dienst tut nach der Kraft, die jedem einzelnen Gliede zugemessen ist";[8] der eine Geist Gottes und Jesu Christi, der alle erfüllt und in einem „Leib" zusammenschließt, der eine Glaube, die eine Taufe,[9] durch die wir als Getaufte dem einen Leib eingegliedert — alle „ein einziger in Christus Jesus" — werden, als seine Glieder und Glieder untereinander.[10] „Wir alle sind durch die Taufe in einem Geist zu einem Leib geworden."[11]

Der eine eucharistische Tisch (und Leib), der die Einheit der Kirche immer von neuem konstituiert und an dem alle Anteil haben, um der Verwirklichung des einen und ständigen Zieles willen, welches die Erlösung aller Menschen ist. „Weil es ein Brot ist, so bilden wir viele einen Leib. Wir nehmen ja alle an dem einen Brot teil."[12] Daher sieht Felix Malmberg mit Recht in der Inkarnation die Grundlage der „in absolut übernatürlicher, gegenseitiger, ontologischer Inklusion"[13] der zwischen Christus und der Kirche bestehenden mystischen Einheit.

Unter den vielen neutestamentlichen Stellen, die die Einheit der Kirche andeuten, bezeugen oder voraussetzen,[14] möchte ich eine umfassende herausgreifen:

„So ermahne ich euch nun, ich Gefangener in dem Herrn, daß ihr wandelt, wie sichs gebührt eurer Berufung, mit der ihr berufen seid, in aller Demut und Sanftmut, in Geduld; und vertraget einer den andern in der Liebe und seid fleißig, zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens: ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid zu einerlei Hoffnung eurer Berufung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen."[15]

Er, „der Gefangene im Herrn", erhebt seine bittende Stimme und richtet in diesem Fall nicht eine situationsbedingte, sondern eine grundsätzliche Mahnung zur Einheit der Kirche, die als solche ein besonderes Gewicht und einen Vorrang unter den anderen paulinischen Mahnungen haben soll. Die vielen Glieder, die – wie es sich aus den folgenden Versen ergibt – eine Vielgestaltigkeit und keine Vielheit in einem Leibe Christi bilden, sollen das, was ihnen vorgegeben ist, nämlich die vom Geist in dem einen Leib bewirkende und durch ihn bewahrende Einheit, hüten. Und die Bewahrung dieser vom Heiligen Geiste geschaffenen und gegebenen Einheit bedarf eines reichen Maßes an Demut und Sanftmut, an Langmut und Großmut und befreiender Liebe. Es soll durch das zusammenhaltende Band des Friedens geschehen, welches die innere Bindung der Einheit ist. Diese Einheit besteht durch ein unmittelbar und immer durch den göttlichen Geist bewegtes, sich durch liebende Wechselwirkung der Glieder erhaltendes und fortpflanzendes Leben.

Einheit unter Christen ist so wesentlich und wichtig, daß sie mit der Einigung des Vaters mit dem Sohn oder, besser ausgedrückt, mit der untrennbaren Einigung unter den drei Personen der heiligen Dreieinigkeit gleichgesetzt werden kann. Und der Zerfall dieser Einheit bedeutet Zerbrechen des Friedens, der Demut und des Glaubens, die er voraussetzt. „Die Einheit des einen Leibes nicht bewahren", schreibt Schlier, „hieße also die Einheit des einen Herrn und des Bekenntnisses zu ihm leugnen. Es hieße seine einigende Autorität mißachten", „hieße das neue Sein, indem sie als Glieder dieses Leibes von der Taufe her sind, und ihre Wirklichkeit, aus der sie existieren, mißachten und versehren."[16]

Der beste Ausdruck der Einheit der Kirche ist die Einheit im Glauben, durch dasselbe Glaubensbekenntnis, wie es die apostolische Verkündigung herausstellte. Sie wird von Paulus besonders betont,[17] positiv, indem er die Bewahrung des überlieferten Glaubens empfiehlt, und negativ, indem er die Pseudopropheten und Irrlehrer bekämpft, die eine wirkliche Trennung einführten. Da sie ein anderes Evangelium lehrten, sollten sie von der Kirche als Häretiker ausgeschlossen werden. Für die Verwirklichung dieser Einheit im Glauben und in der Liebe auf Erden trägt mehr als das menschliche Bemühen die Gnade Gottes bei.[18]

Da der Kult im allgemeinen der Ausdruck des Glaubens ist — das „gebetete Dogma" würden wir Orthodoxen sagen — können auch der gemeinsame Kult und die eucharistische Gemeinschaft, die — soviel wir aus dem NT wissen — nirgends aufgehoben wurden, weitere Kennzeichen und Elemente der Einheit im Glauben sein.

Aber die Einheit der Kirche soll in jeder Hinsicht sichtbar sein, nicht nur in der Lehre und im Kultus, sondern auch in der Leitung durch die gehorsame Unterstellung der Gläubigen, wie die neutestamentlichen Bezeichnungen über die Kirche andeuten und die paulinischen Mahnungen, besonders an die Korinther, voraussetzen.[19]

II. Die Einheit der Kirche im Verständnis der Kirchenväter

Wollen wir aber die Einheit der Kirche im NT verstehen, so müssen wir bei den Kirchenvätern unsere Lehrmeister suchen. Ausgehend von der neutestamentlichen Lehre betonen sie, daß die Einheit der Kirche von dem einen Heiligen Geist ausgehe und daß sie auf die Einheit des dogmatischen Glaubens, der gegenseitigen Liebe und dem Frieden der Glieder des kirchlichen Leibes zu begründen sei.

Schon von der Erlösung her ist die Einheit zu verstehen. Alle sind von Gott dazu berufen, so daß „eine Kirche wurde"[20] und ein Leib, „der heilige Tempel, in dem wir durch die Kunst des Geistes uns harmonisch verbinden".[21]

Die Einheit der Kirche ist im Verständnis der Kirchenväter unbegreifbar ohne die Einheit im Glauben, welche ein sicheres Fundament der Einheit der Kirche ist, „wenn wir alle gleich glauben, dann gibt es Einheit", nach Johannes Chrysostomus, „denn das ist Einheit im Glauben, wenn wir alle eins sind . . ."[22]

Diese Einheit im Glauben gab es in der alten Kirche, denn die Apostel taten nichts anderes, als die von Jesus erhaltene lebendige Rede zu verkündigen. Ein und dieselbe Lehre ist überall in der gesamten Kirche ausgedehnt worden, die das eine innere religiöse Leben und ein und denselben, die Einheit bewirkenden Geist ausdrückte. „Zuerst bezeugten die Apostel", sagt Tertullian, „in Judäa den Glauben an Jesus Christus, gründeten Kirchen und reisten dann in die ganze Welt: dieselbe Lehre desselben Glaubens verkündeten sie den Völkern. Kirchen stifteten sie sofort in jeglicher Stadt; von diesen entlehnten hierauf die übrigen Kirchen den Ableger des Glaubens und den Samen der Lehre, und entlehnen ihn täglich, damit sie Kirchen werden. Dadurch werden sie selbst apostolische Kirchen, weil sie deren Erzeugnis sind. Ein jedes Wesen irgendeiner Art muß nach seinem Ursprung beurteilt werden; es sind daher diese so viele und so große Kirchen *eine;* jene erste von den Aposteln gegründete nämlich, aus welcher alle stammen. So sind alle die erste und alle apostolisch, indem sie *eine* sind; alle bekunden die Einheit."[23]

Bei Irenäus wird der Begriff Einheit ein Hauptbegriff. „Diese Botschaft und diesen Glauben bewahrt die Kirche, wie sie ihn empfangen hat, obwohl sie, wie gesagt, über die ganze Erde zerstreut ist, sorgfältig, als ob sie in einem Haus wohnte, glaubt so daran, als ob sie nur eine Seele und ein Herz hätte, und verkündet und überliefert ihre Lehre so einstimmig, als ob sie nur einen Mund besäße. Und wenngleich es auf der Welt verschiedene Sprachen gibt, so ist doch die Kraft der Überlieferung ein und dieselbe. Die in Germanien gegründeten Kirchen glauben und überliefern nicht anders als die in Spanien oder bei den Kelten, die im Orient oder in Ägypten, die in Libyen oder in der Mitte der Welt. So wie Gottes Sonne in der ganzen Welt ein und dieselbe ist, so dringt auch die Botschaft der Wahrheit überall hin und erleuchtet alle Menschen, die zur Erkenntnis der Wahrheiten kommen wollen."[24]

Alle wahren lokalen Kirchen bilden „einen Leib", und „dieser eine besteht aus vielen und ist in den vielen eins",[25] wie Johannes Chrysostomus sagt, denn „dieser Leib ist weder räumlich noch zeitlich zertrennt".[26] Der Ort trennt, der gemeinsame Herr aber verbindet, so daß „auf dem ganzen Erdental eine Kirche sein soll, obwohl räumlich vielhaft getrennt."[27]

Die einzige und sich einigende Kirche ist nicht nur Glaubensgemeinschaft, sondern auch Kultusgemeinschaft. Der Glaube der Kirche geht in seiner geschichtlichen Kontinuität in den Kult über. Er wird Gegenstand geistlicher Erfahrung. Der Geist erzeugt den Geist und Leben das Leben; nie der Buchstabe den Geist und das Tote das Lebendige. Der Kult ist der beste doxologische, hymnologische und existentielle Ausdruck des Glaubens. Die Lehre ist nicht eine theoretische trockene Schöpfung der kirchlichen Institution, sondern ein lebendiger Ausdruck des Glaubens und des Bewußtseins der Kirche. Das Christentum besteht nicht in Ausdrücken, Formeln und Redensarten, es ist ein inneres Leben, eine heilige Kraft, und alle Lehrbegriffe und Dogmen haben nur insofern einen Wert, als sie das Innere ausdrücken, welches mithin als vorhanden vorausgesetzt wird. Ja, als Begriff, der immer beschränkt bleibt, erschöpft er das unaussprechliche Leben nicht — als Leben ist es aber auch nicht mitteilbar und kann nur durch Darstellungen in Begriffen und Ausdrücken fixiert werden. Eben darum sind diese nicht gleichgültig, sondern höchst wichtig.

Einheitliches Zentrum in der Kultusgemeinschaft sind vor allem die Sakramente der Taufe und der Eucharistie. Für Hermas, der den Begriff „Kirche" im mystischen, apokalyptischen Sinne gebraucht, ist sie der mystische Turm, der am Ufer der Wasser, nämlich der Taufwasser, gebaut ist und zu dem wir wie weißglänzende Steine ganz genau aneinander passen, so daß die Fugen dazwischen nicht mehr zu sehen sind und der Eindruck entsteht, als sei der Bau des Turmes aus einem einzigen Stein gebaut.[28]

Für ihn, den guten Hirten des Hermas ist „der Fels und das Tor zum Turm der Sohn Gottes: — du siehst also den ganzen Turm zusammenhängend mit den Felsen, wie wenn er aus einem Stein gemacht wäre. So haben auch die, welche an Gott durch seinen Sohn glauben, diesen Geist angezogen. Siehe, es wird ein Geist und ein Leib sein".[29]

Aber am deutlichsten kommt die Einheit der Kirche bei der Eucharistiefeier zum Ausdruck, bei der das Bild von der Kirche als der Leib Christi gegeben und verwirklicht wird. Ignatius mahnt liebe- und sorgenvoll die Philadelphier: „Seid bedacht, eine Eucharistie zu gebrauchen, denn eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesu Christi und einer der Kelch zur Vereinigung mit seinem Blut, einer der Opferaltar, wie einer der Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen, meinen Mitknechten, damit, was immer ihr tut, ihr Gott gemäß tut."[30]

Unsere eigene wahrhafte Erlösung ist mit unserer Gemeinschaft, mit Christus und mit der Gesamtheit der Erlösten wesentlich verknüpft, ja, sie ist mit dieser identisch und kann von ihr nicht getrennt werden. In der Trennung kann der Glaube an die Gottheit Christi nicht bestehen.

Die Liturgie ist darum zutiefst ekklesial und auf das Gemeinschaftliche hin angelegt. Die Liturgie wandelt den menschlichen Individualismus ins wahrhaft Persönliche, und eine vollendete Ergänzung und Durchdringung des Persönlichen mit dem Gemeinschaftlichen vollzieht sich in ihr. Sie ist der in der Einheit vieler in einem Einzigen vernehmbare individuelle Geist, sie ist das zum Wir erhöhte Ich. Sie ist nicht nur persönliches, religiöses Anliegen, sondern vor allem gemeinschaftlicher Vollzug, wobei die vielen jedoch als Personen und nicht als Masse handeln. Als Personen sind sie untereinander und in Christo eins.

Die Individualität des einzelnen ist also damit nicht aufgehoben: er soll vielmehr als lebendiges Glied am ganzen Körper der Kirche fortdauern. Durch die Gemeinschaft wird er das, was die anderen sind, ohne aufzuhören, das zu sein, was er ist. Denn ohne Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit ergibt sich erschlaffende und lähmende Eintönigkeit, ohne Einklang jedoch ein widriger Mißton.

Der Zelebrant der eucharistischen Agape ist der Bischof, und auf ihn als Mittelpunkt bei der Feier des Gottesdienstes ist die Einheit der Kirche ausgerichtet. Durch die Einheit der Bischöfe untereinander wiederum wird diese Einheit auf andere sichtbare Weise ausgedrückt, weil die Bischöfe einen einheitlichen Episkopat bilden, ähnlich wie die Apostel einen einzigen Apostolat; und wie der Geist Gottes nicht mit den Aposteln verschwand, sondern gegenwärtig bleibt, so ist auch deren Lehre nie vergangen, sondern mit Ihm allezeit gegenwärtig.

Nach der Lehre der Orthodoxen Kirche, in der sich das urkirchliche Synodalsystem durchgesetzt hat, ist der Träger der gesamten kirchlichen Gewalt die Synode aller Bischöfe, deren höchster Leitung und Autorität alle einzelnen Patriarchen und Bischöfe unterstehen.

Die Bischöfe sind wesensgleiche, gleichrangige Glieder des einen Leibes, und der einzige Unterschied unter ihnen ist der Ehrenvorsitz. Das Kriterium ihrer Unterscheidung liegt nicht in der universalen, sondern in der lokalen Jurisdiktion. Es handelt sich hier also nicht um eine zentralistische oder universalistische Ekklesiologie, die von einem einzigen konkreten Organismus ausgeht, um die lokalisierten Kirchen als de facto und de jure völlig untergeordnete Teile des Ganzen aufzufassen, sondern um eine mehr synthetische, konziliare Katholizität, die die eine konkrete Ortskirche berücksichtigt und für die derselbe Name „Kirche" — „ekklêsia" verwandt wird, wie für die universale Kirche.

Die verschiedenen autokephalen oder bloß unabhängigen Kirchen stellen wieder eine Einheit in der Vielgestaltigkeit dar, eine „unanimité dans le pluralisme", „eine gegenseitige Durchdringung ohne Erdrückung (Vernichtung) der einzelnen Teile" (nach Johannes Damascenus).

Die Einheit der verschiedenen Kirchen manifestiert sich im Konzil durch die Gemeinschaft im Geist und in der Liebe, im Sinne des urkirchlichen Synodalsystems. Die Bedeutung des Ökumenischen Konzils darf nicht nur darin gesehen werden, daß es eine unfehlbare Autorität in Glaubensangelegenheiten besitzt, sondern auch darin, daß es ein Mittel der Erweckung und des Ausdrucks des kirchlichen Bewußtseins ist. Es darf nicht als eine nur formale höchste Macht in der Kirche verstanden werden, als ein Kollektivpapst sozusagen, sondern als feierliches Ausdrucksmittel der Einheit der Kirche. Die Ökumenizität eines Konzils beweist seine Unfehlbarkeit, und seine Wahrhaftigkeit macht für uns seine Entscheidungen verpflichtend. Obwohl in diesem Synodalsystem das Prinzip der Macht durch das des Einklangs ersetzt ist, wobei der Einklang nicht im demokratisch-parlamentarischen Sinne zu verstehen ist, darf die Kollegialität wieder nicht zu sehr abstrahiert werden, damit man nicht in Gefahr gerät, vor allem in einer säkularisierten, ent-irrationalisierten Welt, die Ordnung hinter der Freiheit und das Recht hinter der Liebe zurücktreten zu lassen. Nach dem 34. Kanon der Apostolischen Konstitutionen „müssen die Bischöfe den Primus unter sich anerkennen und dürfen nichts ohne ihn tun. Der Primus seinerseits kann nichts ohne die anderen tun. Durch diese Einheit wird Gott verherrlicht werden". „Es ist Sache der Kirche", bemerkt Le Guillou, „ihren Primas anzuerkennen, indem sie sich ihres eigenen Lebens bewußt wird. In einer solchen Vorstellung besteht die Aufgabe des Primas ganz in der Koordination, um die Eintracht der Ortskirchen zum Ausdruck zu bringen: Er hat keine unmittelbare Macht über die Ortskirchen im einzelnen, außer über seine eigene. In dem Bereich, der die Gesamtheit der Ortskirchen angeht, hat der Primas das Privileg der Initiative. Doch der Primas kann keinen Anspruch auf eine ordentliche universale Jurisdiktion erheben: Jeder Bischof ist allein das Haupt seiner Kirche. Das ist dem Sein, der Einheit und der Katholizität der Ortskirche wesentlich."[31]

So befindet sich der Patriarch von Konstantinopel als Primus inter pares für die gesamte Orthodoxe Kirche in einer Wechselbeziehung mit den Primaten der anderen Orthodoxen Kirchen, damit der ökumenische Grundstoff des Dogmas, des Kultes und der kanonischen Disziplin nicht verletzt oder verändert wird.

So bleibt die Orthodoxie eins im Geist und in der Wahrheit, obwohl sie sich jedoch im irdischen Bereich vervielfältigen und den Formen des kirchlichen Lebens anpassen kann. Es handelt sich nicht um eine Einheit der Zentralisation um eine Person, sondern um eine Konziliarität, die als Abbild des trinitarischen Geheimnisses bezeichnet werden kann. Die trinitarische Gemeinschaft stellt eine Einheit von drei untereinander gleichen Personen dar.

Durchdenkt man das Dogma der Trinität im Blick auf die Einheit des Wesen Gottes, legt man das „eine Substanz, ein Wesen" zugrunde, so kann sich daraus das Filioque ergeben, so besteht die Gefahr, von der Dreiheit zu einer Person zu gelangen (Monarchianismus). Konzentriert man sich auf die Unterscheidung in drei Personen, so liegt die Gefahr nahe, Gott als drei Substanzen aufzufassen (Arianismus). Geht man in seinen ekklesiologischen Untersuchungen von der universalen Kirche aus, so kann man zu einer Zentralisation um eine Person gelangen. Unterstreicht man allzusehr die örtliche Kirche, so kann man eventuell zu einer gesegneten Anarchie geführt werden.

„Die Grundlage der orthodoxen Ekklesiologie", schreibt A. Schmemann, „liegt vor allem im Geheimnis der Inkarnation, denn die Kirche ist der Leib Christi, und die ‚Manifestation' der Trinität geschieht nur durch die Inkarnation und die Verherrlichung des Sohnes Gottes ... Wenn das trinitare Sein der Inhalt des Lebens der Kirche ist, als ewige Offenbarung der trinitaren Einheit, so bildet die Gott-Menschheit Christi die Form der Kirche, das ontologische Gesetz ihrer Struktur Christus totus in capite et in corpore."[32]

Die Kirche ist also als Leib ein lebendiger Organismus. Man darf hierbei weder die Institution zu sehr einseitig verinnerlichen auf Kosten der kanonischen und hierarchischen Struktur der Kirche noch die Organisation zu starr unterstreichen, was zur Verachtung des mystischen Aspektes der Kirche führen könnte. Denn sobald man den mystischen Aspekt der Gemeinschaft in den Vordergrund treten läßt, verachtet man wieder bewußt oder unbewußt den Begriff der Institution und verringert die Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaftsstrukturen. Man kann so zu der Aussage von Bulgakov kommen: „Die Kirche kann existieren, sobald zwei oder drei im Namen Christi versammelt sind. Die kirchlichen Zellen oder Ortskirchen brauchen tatsächlich einander nicht zu kennen, nicht in unmittelbarer Beziehung zueinanderzustehen — das ist jedoch völlig bedeutungslos, denn die Einheit im Geist wird nicht geschwächt."[33]

Unterscheidet man aber andererseits wieder den institutionellen Charakter der Kirche, so befindet man sich in der Gefahr, den hierarchischen Charakter der

Kirche mit einer Hierokratie zu verwechseln und die charismatischen Wirkungen der Kirche mit ihren kanonischen Grenzen zu identifizieren oder mindestens von ihnen abhängig zu machen und das alleinige Haupt des Leibes, Christus, auf stellvertretende Weise durch ein sichtbares Haupt zu ersetzen, als ob seine Verheißung „Ich bin bei euch bis an das Ende der Welt" (Matth. 28, 10) keine Gültigkeit mehr besäße. „Institution und Ereignis, Seite an Seite, fern davon, sich in Gegensatz zu stellen, ergänzen sich. Die Institution wurzelt in der überströmenden Quelle des Geistes (‚den Geist dämpfet nicht'), und das Ereignis manifestiert sich nur im Rahmen der kirchlichen Institution (‚Gott ist ein Gott der Ordnung', und ‚alles soll nach der Ordnung geschehen')."[34]

Aus diesem Grunde dürfen nach Gregor von Nazianz die Bischöfe nicht „unter dem Vorwande der Trinität" usw. die eine Kirche in eine westliche und eine östliche trennen;[35] und nach Basilius dem Großen gibt es nur einen Weg, der zur organischen Einheit der Kirche führt: die Unterordnung unter das eine unsichtbare Haupt der Kirche, nämlich Jesus Christus, „den manche Glieder der Kirche, besonders Bischöfe, aus Herrschsucht und eitler Ruhmsucht oder Privatinteressen"[36] verwerfen. Nach Johannes Chrysostomus kann „nichts die Kirche so sehr spalten als die Herrschsucht . . .",[37] und „nichts anderes erzürnt Gott mehr, als die Kirche zu spalten" und das Gewand Jesu „in viele Teile zu zerreißen", wozu nicht einmal die Henkersknechte den Mut hatten.[38]

„Unseren Glauben", schreibt Irenaeus, „haben wir von der Kirche empfangen und bewahren ihn so auf. Ihn hat der Heilige Geist gleichsam in ein ganz kostbares Gefäß jugendfrisch hineingetan, und jugendfrisch erhält er das Gefäß, in dem er sich befindet. Dieses göttliche Geschenk nämlich ist der Kirche anvertraut, damit gleichsam das Geschöpf beseelt werde und alle Glieder, die an ihr Anteil haben, das Leben empfangen. An ihr ist niedergelegt die Gemeinschaft mit Christo, das heißt der Heilige Geist, die unverwesliche Arche, die Befestigung unseres Glaubens, die Himmelsleiter zu Gott. ‚In der Kirche nämlich', heißt es, ‚hat Gott eingesetzt Apostel, Propheten, Lehrer' und die gesamte übrige Wirksamkeit des Geistes, an der keinen Anteil haben, die sich von der Kirche fernhalten und durch ihre schlechte Lehre und ihr ganz schlechtes Leben sich selber des Lebens berauben. Wo die Kirche, da ist auch der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes, dort ist die Kirche und alle Gnade; der Geist aber ist Wahrheit. Die den Geist der Wahrheit nicht aufnehmen, empfangen von den Brüsten der Mutter keine Nahrung zum Leben noch das vom Leibe Christi ausgehende hellsprudelnde Quellwasser, sondern ‚graben sich durchlöcherte Zisternen aus Erdlöchern' und trinken aus Gruben faules Wasser. Um nicht widerlegt zu werden, fliehen sie vor dem Glauben der Kirche; um nicht belehrt zu werden, verwerfen sie den Heiligen Geist."[39]

Der universalen Kirche gegenüber stehen also die lokalen Häresien und Schismen. Die Häresie kann nur örtlich begrenzt sein im Gegensatz zur weltumspannenden Weite der Kirche. „Katholisch" sein heißt, mit dem weltweiten Erdkreis in Verbindung zu stehen; „häretisch" sein heißt, selbstgenügsam in der lokalen Isolierung zu verharren und zu behaupten, unabhängig von aller Kirchengemeinschaft, also separatistisch und egoistisch, das Christentum am sichersten ergreifen zu können. Irenaeus sagt dazu: „Wir beschämen diejenigen, welche auf was immer für eine Art, entweder durch Selbstgefälligkeit, durch eitlen Ruhm oder durch Blindheit und böse Gesinnung, Vereine neben der Kirche stiften."[40]

Daher sagt er auch: „Der wahre Schüler Christi wird diejenigen fliehen, welche Trennungen verursachen, weil sie leer sind von der Liebe Gottes und nur sich, aber nicht die Gesamtheit der Kirche berücksichtigen; die wegen kleinlicher, unerheblicher Ursachen den großen verehrungswürdigen Leib Christi teilen und zerreißen und, soviel an ihnen liegt, auflösen; die vom Frieden reden, aber Krieg verursachen; die in Wahrheit Mücken seihen, Kamele aber verschlucken. Durch keine gute Tat können sie den Schaden der Trennung wieder gutmachen."

Die Häretiker trennen sich selbstbewußt von dem lebendigen Christentum. Ihr Leben, wie Cyprian es ausdrückt, vertrocknet „wie der Zweig, der vom Baum sich abreißt, wie der Bach, der von der Quelle sich trennt, wie der Strahl, der abgerissen von der Sonne nicht denkbar sei."[41] Ignatius mahnt daher: „Keiner mache auch nur den Versuch, abgesondert für sich etwas Vernünftiges sein zu wollen, sondern ein Gebet, ein Gemüt, eine Hoffnung in Liebe und in heiliger Freude. Das ist Jesus Christus, im Vergleich zu dem es nichts Besseres gibt".[42]

Daher ist die größte Sorge der Apostolischen und Kirchenväter, die Einheit der Kirche zu wahren, überall nämlich, wo sie im akuten Fall bedroht ist. Es kommt positiv und negativ zum Ausdruck; positiv, indem sie den Gläubigen Gehorsam, Demut und Liebe empfehlen, und negativ, indem sie die Häretiker von der Kirche exkommunizieren und die Schismatiker entsprechend bestrafen. Die Zugehörigkeit der letzteren und ihre Weihen werden anerkannt.

Nach dem 6. Canon des II. Ökumenischen Konzils wurden in der Praxis der Kirche die Häresien von den Schismen kaum unterschieden. Auf diese Art und Weise wurde die Kirche rein bewahrt. „Auf diese Weise" liest man beim Hirten des Hermas, „wird die Kirche Gottes gereinigt werden ... So werden die Gereinigten einen Leib bilden, und wie der Turm nach der Reinigung wie aus einem Steine geformt bestand, so wird es auch mit der Kirche Gottes sein, wenn sie gereinigt und gesäubert ist von den Bösen ... Nach der Entfernung dieser wird die Kirche Gottes sein wie ein Leib, eine Gesinnung, ein Geist, ein Glaube, ein Wesen."[43]

Die Kirche ist also von Anfang an in vielen Weisen bedroht von Schismen und Häresien, von Spaltungen und Irrlehren. Trotzdem ist sie aber eins; sie ist es auch ihrem Begriffe nach.

Der Begriff „ekklêsia" bezeugt ihre Einheit, „der Name der Kirche ist Name des Einklangs und der Einigkeit".[44] „Die Kirche wurde nicht geschaffen, damit die Versammelten getrennt sind, sondern die Getrennten vereint."[45]

Wie in der Bibel, so bemüht man sich auch bei den Kirchenvätern, die Einheit der Kirche durch zutreffende Bezeichnungen und Benennungen abzubilden. So versucht es u. a. Johannes Chrysostomus, die mystische Einheit zwischen Jesus Christus und den Gliedern, den Gläubigen, durch Bilder, Gleichnisse und Vergleiche anzudeuten. „Christus — das Haupt; wir — der Leib; ... er das Fundament, wir das Gebäude; er der Weinstock — wir die Reben; er der Bräutigam — wir die Braut; er der Hirte — wir die Schafe; ... er der Erstgeborene — wir die Brüder; er die Auferstehung — wir die Auferstehenden; er der Erbe — wir die Miterben; er das Leben — wir die Lebenden; er das Licht — wir die Erleuchteten. Alles dies bringt Einheit zuwege."[46]

Ein Lieblingsbegriff der Kirchenväter für die Kirche ist der Begriff „Mutter", welcher in Verbindung mit dem Begriff „Jungfrau" öfter vorkommt. „Einer ist der Vater aller Dinge, einer auch der Logos aller Dinge, und der Heilige Geist ist ein und derselbe überall, und es gibt auch nur eine einzige jungfräuliche Mutter, Kirche will ich sie nennen ..."[47] Mit noch größerer Vorliebe gebrauchen die Kirchenväter das Bild des Bräutigams und der Braut. Es ist für sie eine Grundvorstellung, und durch sie versuchen sie einerseits die Persönlichkeit und die gegenseitige Zusammengehörigkeit von Christus und den Gläubigen, die seine Kirche mitbilden, andererseits die pneumatische Einigung zwischen Christus und der Kirche und durch sie mit jeder jungfräulichen Seele auszudrücken. Nach Johannes Chrysostomus ist der fleischgewordene Logos „zu der Braut gekommen" und mit ihr zu einem Geiste geworden.[48] Beachtenswert ist die Entwicklung dieser bräutlichen Mystik der Seele des göttlichen Logos besonders bei Origenes und Gregor von Nyssa.[49]

So erhaben aber die genannten patristischen Bezeichnungen und Begriffe von der Kirche sind, sie deuten nur die Einheit an, drücken sie aber nicht so aus, wie der paulinische Begriff des Leibes Christi, auf den die Kirchenväter immer wieder mit Ausdauer hinweisen. Denn durch diesen Begriff wird die ideale Gemeinschaft und die innere Einheit Gottes mit den Gläubigen und dieser untereinander zutreffend bezeichnet.

Andererseits wird so in möglichster Vollkommenheit die absolute Einheit von Christus als dem Haupt und der Gläubigen als der Glieder seines Leibes abgebildet, d. h. die untrennbare ontologische Einigung und Verbindung des göttlichen und menschlichen Elements in der Kirche, genauso wie in Jesus die göttliche und die menschliche Natur „unvermischt, ungewandelt, ungetrennt, ungeteilt" sich vereint haben. Und diese pneumatische Einigung von Christus und seiner Kirche, d. h. des Göttlichen und Menschlichen in ihr, ist so geheimnisvoll und unerklär-

bar, daß sie mit der Einheit der drei Personen in der heiligen Trinität oder mehr noch mit der Einheit der zwei Naturen in Christo verglichen werden kann. Daher gehört auch die Einheit der Kirche zum Glaubensbereich: „Ich glaube an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche."

III. Die Einheit der Kirche und unsere heutige Situation

Was können diese Ausführungen für unsere heutige kirchliche Situation bedeuten? Welches ist der Zusammenhang zwischen der Einheit der Kirche und der heutigen kirchlichen Lage? Bedeutet das Verständnis der Kirchenväter von der Einheit etwas für die heutigen kirchlichen Gemeinschaften, oder sind ihre Ausführungen zeitbedingt?

Natürlich sind sie letzteres nicht, denn sie haben mit der Zeit die übernatürliche Offenbarung Gottes übermittelt und an der alten überlieferten Wahrheit festgehalten. Sie haben in der Zeit der einen ungeteilten Kirche gewirkt, während man sich heute einer Menge kirchlicher Gemeinschaften gegenübersieht, die im Bekenntnis der Wahrheit und ihrer Struktuierung mitunter sogar sehr weit auseinandergehen.

Wenn aber die Orthodoxe Kirche die alte ungeteilte Kirche fortzusetzen und die zum Wesen der Kirche gehörende wahre Einheit seit Pfingsten zu verkörpern glaubt, — welchen Platz haben dann die anderen Kirchengemeinschaften innerhalb der Geschichte der Einen Kirche?

Kann eine Kirche, sobald sie ihre eigenen Grenzen mit denen der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche zusammenfallen läßt, den Kontinuitätsanspruch anderer Kirchen anerkennen, ohne ihren eigenen Anspruch auf Kontinuität aufzugeben oder mindestens zu relativieren? Ist hier ein Sowohl—Als auch erlaubt, oder zwingt uns der institutionelle Charakter der Kirche, vom juridischen Gesichtspunkt des Entweder—Oder auszugehen? Dies sind die heikelsten und schwierigsten Fragen im heutigen ökumenischen Gespräch, die aber mindestens gestellt werden müssen und die uns zwingen, uns auf unser eigenes Verständnis zu besinnen, es neu zu durchdenken. Denn durch unsere Zusammenarbeit mit den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen im Ökumenischen Rat (um unsere Beziehungen zu der römisch-katholischen Schwesterkirche einmal beiseite zu lassen) sind wir bewußt oder unbewußt mitten in das Ereignis der Reformation gestellt. Und unabhängig von unserem geschichtlichen Verständnis der Hintergründe ihrer Entstehung wie auch von der objektiven oder subjektiven Beurteilung ihrer Bedeutung für die Erneuerung der römisch-katholischen Kirche, müssen wir — wenn wir ehrlich sein und zum ökumenischen Gespräch beitragen wollen — mindestens die phänomenologische Feststellung aussprechen, daß die aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften einem starken Subjektivismus verfallen sind, der ihnen die Zerspaltung

in viele und voneinander schwer zu unterscheidende Kirchen einbrachte. Ist nicht diese Zersplitterung mit dem Verlust der kirchlichen Autorität verbunden? Jedenfalls wäre der offensichtliche, geschichtlich wohl verständliche Bruch mit der eigenen Vergangenheit von orthodoxer Seite zu akzeptieren gewesen, wenn er nicht zu der Verwerfung von Tradition und kirchlicher Autorität geführt hätte. „Die Reformatoren aber", schreibt Lukas Vischer, „hatten die Erfahrung gemacht, daß sich die wahre Kirche nur durch den Verlust der äußeren Kontinuität aufrechterhalten und fortsetzen ließ. Die Gemeinde, die der Sohn Gottes sich in der Einigkeit des Glaubens sammelt, muß nicht identisch sein mit der sichtbar verfaßten Kirche, die den Anspruch erheben kann, die Kirche der vorhergehenden Jahrhunderte in äußerer Kontinuität fortzusetzen."[50]

Ich gebe natürlich zu, daß die eigentliche Kontinuität der Kirche in Gottes ständig erneuertem Handeln liegt, aber ich frage mich, wieso dieses sich erneuernde Handeln unabhängig von Institution und kirchlichem Amt sein müsse, wieso die eigentliche Kontinuität der Kirche unabhängig von der äußeren Kontinuität der Institution gesehen werden solle. Liegt hier nicht die Gefahr nahe, durch solche Gedankengänge, die den institutionellen Aspekt der Kirche verachten, zu einer Art Monophysitismus auf ekklesiologischem Gebiet zu gelangen? Durch die einseitige Betrachtung des unsichtbaren, des mystischen Aspektes der Kirche gerät man in Gefahr, das Spirituelle mit dem Intellektuellen zu verwechseln, und die sichtbare Kirche wird auf den Rang anderer weltlicher Organisationen reduziert oder den weltlichen Mächten für ihre nichtreligiösen oder nichtkirchlichen Absichten ausgeliefert. „Wäre", schreibt H. Küng, „eine Kirche noch so imponierend einig, noch so umfassend katholisch, noch so ausgesondert heilig – wäre sie nicht die alte Kirche, die auf die Apostel zurückginge –, so wäre sie gewiß eine fromme Gesellschaft, nicht aber die Kirche Jesu Christi."[51]

Die Gefahr bringt Lukas Vischer selbst wieder zum Ausdruck, wenn er schreibt: „Die Erkenntnis, daß die eigentliche Kontinuität nicht mit der äußeren Kontinuität der Institution gegeben ist, kann dazu führen, daß den äußeren Zeichen der Gemeinschaft zu wenig Gewicht beigemessen wird; sie kann die Freiheit des einzelnen Gliedes gegenüber dem gesamten Leibe derart übersteigen, daß die Gemeinschaft ohne wirklichen Grund immer wieder gesprengt wird, ja, daß die Glieder sich auf die Gemeinschaft des Leibes nicht mehr verlassen können. Sie macht Raum nicht nur für berufene, sondern auch unberufene Reformatoren; sie öffnet der Willkür die Türen und macht es möglich, daß sich im Namen einer angeblichen Reformation der Geist oder Ungeist einer Zeit der Kirche bemächtigt. Sie kann das Bild der Kirche verkürzen; sie kann dazu führen, daß wir Gottes Treue gegenüber seinem Volke nicht mehr sehen, seine Treue durch die Jahrhunderte, sondern die Kirche immer nur im jetzigen Augenblick vor Augen haben, eine Verkürzung, die den Glauben entscheidend schwächen kann. Es wäre

nicht schwierig, für jede dieser Gefahren Beispiele aus der Geschichte der reformatorischen Kirchen anzuführen, und wir müssen bereit sein, jede Kritik, die sich auf derartige Entstellungen bezieht, nicht nur anzunehmen, sondern uns von ihr korrigieren zu lassen."[52]

Wenn es so ist, sollte da nicht die Frage vornehmlich nach dem Verhältnis zwischen eigentlicher Kontinuität und der äußeren Kontinuität der Institution neu durchdacht werden? Hat man Bedenken gegen die Kontinuität der Institution, weil die Kontinuität im kirchlichen Amt grundsätzlich unannehmbar sei, oder weil man die Kontinuität seiner eigenen Kirche nicht in Zweifel setzen will?

Natürlich wird die Lage auch kompliziert, wenn man die Kirche unter formalen juridischen Gesichtspunkten betrachtet. Erhebt man aber einen inneren Anspruch auf Kontinuität, ohne die Institution anzutasten — und das ist bei den Orthodoxen der Fall —, so wird man auch den anderen Kirchengemeinschaften einen Platz in der Geschichte der einen Kirche zuweisen, so wird man sie als Kirchen anerkennen, ohne daß dies eine Minderung des eigenen Anspruchs in bezug auf die Verkörperung der wahren Gestalt der Kirche zu bedeuten hat oder die Anerkennung eines solchen von seiten einer anderen Kirche.

Begegnen wir uns auf Grund dieser toleranten Voraussetzung, so wird dem Dialog nicht Tür und Tor verschlossen. Wir können so zur gegenseitigen Erkenntnis gelangen, daß unsere Katholizität, die wir im Glaubensbekenntnis bekennen, keine Wirklichkeit, sondern nur ein Anspruch ist, der verwirklicht werden soll. Und nur dann können wir die Katholizität manifestieren, wenn wir zuvor die uns trennenden Mauern zu durchbrechen suchen.

Wir leben in einer Zeit der Entgiftung des vergifteten Klimas zwischen den Kirchen, das in einem jahrhundertelangen Prozeß des Fanatismus und gründlicher Mißverständnisse entstanden ist. Wir leben in einer Zeit der freien gegenseitigen Begegnung, eines echten Dialogs, der darin besteht, daß jeder seine Ansicht voll und ganz vertritt, seinen Glauben bekennt, zugleich aber auch bereit ist, zuzuhören und, wenn es sich als notwendig erweist, die unzulänglichen Elemente seiner Darlegung neu zu fassen. Die im wesentlichen bestehende Übereinstimmung in der Wahrheit erheischt, daß man miteinander alle Punkte, in denen man auseinandergeht, neu überprüft. Eine Verständigung zwischen den Kirchen kann nicht durch Verschweigen oder Unterdrücken bestehender Gegensätze erreicht werden. Man soll eher versuchen, Verschiedenheiten zu harmonisieren, zunächst insofern als sie als einander ergänzende Aspekte der Wahrheit verschieden sind, wobei die Harmonisierung keinesfalls erzwungen werden darf. Und wenn es sich um Verschiedenheiten handelt, die wirkliche Widersprüche in der Wahrheit sind?

Auch die gegensätzlichen Widersprüche, die uns tief voneinander trennen, dürfen nicht zu einer Beziehung des toten Nebeneinander und Gegenüber blei-

ben, sondern müssen Gegenstand einer lebendigen Auseinandersetzung werden. Diese darf natürlich nicht mit einer überflüssigen polemischen Selbstbehauptung verwechselt werden, auch nicht mit einer „ökumenisch" verkleideten gegenseitigen Bekämpfung. Die Wahrheit liegt aber auch nicht zwischen den Gegensätzen, und es ist möglich, daß wir zur Verfestigung unserer Verschiedenheiten geführt werden oder zu einem noch tieferen Bruch, wenn wir in unserer gegenwärtigen Auseinandersetzung das Leben der Kirche nicht in seiner Gesamtheit berücksichtigen. So ist es jedenfalls paradoxerweise öfters in der Geschichte vorgekommen, daß Unionsverhandlungen zwischen den Kirchen zur endgültigen Verfestigung ihrer Trennung führten.

Wenn wir uns in unserer Situation gegenseitig helfen wollen, dann müssen wir die Frage aufwerfen, auf welche Art und Weise in den ersten tausend Jahren der Kirchengeschichte eine universalistische, mehr zentralistische Ekklesiologie im Okzident mit einer mehr konziliaren Ekklesiologie im Orient koexistieren konnte. Auch verschiedene Theologien des Heiligen Geistes ließen sich harmonisch vereinen. Eine absolute dogmatische Übereinstimmung bestand zwischen dem Osten und dem Westen fast in keiner Epoche; und unter dogmatischer Nicht-Übereinstimmung sollte man nicht wesentliche Lehrunterschiede verstehen, sondern verschiedene Züge, verschiedene Aspekte. Die mannigfaltigen Aspekte des gleichen Mysteriums wurden verschieden akzentuiert. Trotzdem schlossen sich die verschiedenen Traditionen, die schon vor dem Bruch da waren, gegenseitig nicht aus. Sie ließen sich harmonisieren durch eine Synthese. Die Gemeinschaft der beiden Kirchen wurde dadurch nicht unmöglich gemacht, noch die eucharistische Gemeinschaft ausgeschlossen. Verschieden nuancierte kirchliche Selbstverständnisse und örtliche Traditionen koexistierten; der Ort trennte, aber der gemeinsame Herr verband. Der sogenannte Prozeß der geistigen Entfremdung verursachte den Bruch. Der Bruch zerriß das Liebesband und schuf eine Isolierung, und diese wurde beiderseits offiziell vollzogen. Die verschiedenen Theologoumena wurden mit der Zeit zu dogmatisierten Widersprüchen.

Die Gegensätze im Problem der Wahrheit wurden vermehrt durch die Entstehung der reformatorischen kirchlichen Gemeinschaften, und so befindet man sich, menschlich gesehen, in einem hoffnungslosen Zustand beim Suchen nach Wegen zur Wiederherstellung der Einheit.

Wenn wir aber Auswegmöglichkeiten selbst in unseren Sackgassen finden wollen, dann müssen wir das Wie und das Warum der Entstehung unserer tiefen Unterschiede untersuchen in leidenschaftsloser theologiegeschichtlicher Sicht.

Die Wurzel unserer Trennung liegt in der Geschichte. Gehen wir von der Vergangenheit aus, so verstehen wir besser und leichter unsere gegenwärtige Situation und blicken zugleich in eine gemeinsame verantwortungsvolle Zukunft. Dringen wir tiefer in die Geschichte unseres Gestern, so bewerten wir realistischer

unser Heute und bereiten eine stabilere Basis für unsere Einheit von morgen vor. Nur so können wir uns von einer Menge Vorurteile befreien, die wir von unseren Schulen mitbringen. Berücksichtigen wir nicht die Quellen, die Urtradition der Kirche, von der wir alle herkommen, sehen wir das Ganze nicht in seiner kontinuierlichen geschichtlichen Entwicklung, so stehen wir vor der Gefahr, andere Kirchen nach unseren eigenen Gewohnheiten zu beurteilen und zu richten, so als ob die Dinge immer so gewesen wären, wie sie heute bei uns gehandhabt werden. Bevor wir unsere üblichen gegenseitigen Anklagen der Starrheit oder der Neuerungen aussprechen, sollten wir unsere geschichtlichen Entwicklungen von ihren Ursprüngen her zu verstehen suchen. Haben wir nicht manchmal die anderen als Häretiker verurteilt, weil sie die Wahrheit nicht auf unsere Weise ausgedrückt haben? (Ich denke z. B. an die bis vor kurzem noch als monophysitisch bezeichneten Kirchen des Ostens.)

In diesen vielseitigen gegenwärtigen Auseinandersetzungen ist und soll niemand bereit sein, die Wahrheit aus opportunistischen Gründen preiszugeben. Das orthodoxe Selbst- und Sendungsbewußtsein bringt uns vor gewisse Grenzen, die wir nicht überschreiten dürfen. Es ist uns ein Kriterium für die Beurteilung der anderen, aber auch unser selbst, gegeben: die Botschaft unseres gemeinsamen Jesu Christi, so wie sie in der Bibel enthalten ist und in ihrer geschichtlichen Kontinuität durch die Tradition und im Leben unserer Kirche bewahrt, verkündigt und vermittelt wird.

Aus den angeführten Überlegungen geht klar hervor, daß die geschichtliche Kontinuität nicht von der Verkündigung Gottes abzutrennen ist und daß die wesentliche Übereinstimmung im Glauben mit allen Zeitaltern eine der normativen Vorbedingungen zur Einheit und Katholizität der Kirche ist. Und in ihrem Suchen nach einem Einvernehmen zwischen den verschiedenen Denominationen in deren gegenwärtigen Erscheinungsformen sollten die Kirchen ihr räumliches Nebeneinander, ihren „Ökumenismus im Raume" (ecumenism in space) durch einen „Ökumenismus in der Zeit" (ecumenism in time) vervollständigen, unter der besonderen Berücksichtigung ihres geschichtlichen Gewordenseins.

Nach dem Beitrag der orthodoxen Delegierten in der Sektion für die Einheit in Neu-Delhi 1961 schlagen die orthodoxen Theologen „diese neue Methode der ökumenischen Forschung, diesen neuen Maßstab für eine ökumenische Bewertung als einen königlichen Fels" vor in der Hoffnung, daß die Einheit von den getrennten Denominationen wiedererlangt werden kann durch ihre Rückkehr zu ihrer gemeinsamen Vergangenheit. Auf diese Weise können divergente Denominationen sich treffen in der Einheit der gemeinsamen Tradition. Die orthodoxe Kirche ist willens, sich an dieser gemeinsamen Arbeit zu beteiligen als der Zeuge, der den Schatz apostolischen Glaubens und apostolischer Tradition kontinuierlich bewahrt hat. Keine statische Restauration alter Formen wird erwartet, sondern

vielmehr ein dynamisches Wiedererlangen des überzeitlichen Ethos, welches allein die echte Übereinstimmung „aller Zeitalter" garantieren kann. „Es soll auch keine starre Einförmigkeit geben, da ein und derselbe Glaube, geheimnisvoll nach seinem Wesen und adäquat nicht meßbar durch Formeln menschlicher Vernunft, auf verschiedene Weise zutreffend ausgedrückt werden kann. Der unmittelbare Gegenstand der ökumenischen Forschung ist nach orthodoxem Verständnis eine Reintegration des christlichen Bewußtseins, die Wiedererlangung der apostolischen Tradition, die Fülle christlicher Schau und christlichen Glaubens, in Übereinstimmig mit allen Zeitaltern."[53]

Wenn wir die anderen auffordern, auf die ersten Jahrhunderte zurückzugehen, so heißt das nicht unbedingt, daß wir von ihnen forderten, ihre eigene Tradition zu verleugnen, und auch nicht, daß wir das Wirken das Heiligen Geistes bei ihnen völlig in Abrede stellten. Wie Nikos Nissiotis in Neu-Delhi sagte: „Dasein und Zeugnis der östlichen orthodoxen Kirchen und ihr Zeugnis für die ungebrochene orthodoxe Tradition können allen anderen geschichtlichen Kirchen helfen, ihr eigenes wahres Leben zu entdecken."[54]

In der kontinuierlichen geschichtlichen Vermittlung der Verkündigung Gottes kommt dem ersten Jahrtausend der Kirchengeschichte eine besondere Bedeutung zu. Es ist auch eine Zeitperiode der Auseinandersetzung von Glauben und Verstehen, und viele von unseren heiklen ökumenischen Fragen könnten eine gewisse Antwort finden oder mindestens neu gestellt werden, wenn wir gemeinsam zu dieser Zeit zurückkehren. Die Orthodoxen werden dadurch ihr ursprüngliches Ideal einer mehr apophatischen Vätertheologie noch näher vor sich sehen, während die Protestanten zu einer gesunden Entrationalisierung ihrer Theologie und zu einer gewissen Verkirchlichung geführt werden, ohne ihr Wesen und ihre eigene Frömmigkeit völlig leugnen zu müssen.

Die Zukunft natürlich liegt in den Händen Gottes. „Die göttliche Macht", um Gregor von Nyssa zu zitieren, „ist fähig, eine Hoffnung entstehen zu lassen da, wo keine Hoffnung mehr besteht, und einen Weg ins Unmögliche zu finden." Nicht der Weg ist unmöglich, sondern das Unmögliche ist der Weg, der auf den Vater zuführt.

Der Dialog und die Einheit der Kirche setzen die Einheit der Herzen voraus. Es ist nicht zufällig, daß vor der Rezitation des Glaubensbekenntnisses in der Johannes-Chrysostomus-Liturgie die Gläubigen durch den Diakon zu gegenseitiger Liebe aufgefordert werden: „Lasset uns einander lieben, auf daß wir in Einmütigkeit bekennen."

Wann die Einheit auf Erden wiederhergestellt wird, können wir nicht wissen. Die Menschheit schaut die Jahre an, bei Gott jedoch sind tausend Jahre wie ein Tag. Jedenfalls gehören zur Wegbereitung eine gegenseitige Durchdringung, ein gegenseitiges Tragen und Getragenwerden, ein Fragen und Gefragtsein und ein

Sich=verantworten=müssen. In einer gespaltenen Christenheit hat niemand das Recht, sich von der Verantwortung für die anderen frei zu machen. Jeder hat den zugleich schönen und schweren Auftrag, der Wächter seines Mitbruders zu sein.

Eine zerspaltene Christenheit ist eine offene Wunde am Leibe Christi. Und diese Wunde ist am schmerzlichsten zu spüren vor dem einen eucharistischen Tisch, der uns trennt, dort wo die Fülle der Katholizität und die Einheit der Kirche ihren sichtbarsten Ausdruck findet. Diese Wunde muß heilen. Nicht nur aus taktischen Gründen, etwa um dem Atheismus gegenüber eine geschlossene Front zu bilden; auch nicht nur darum, um in den Missionen glaubwürdig zu werden, sondern von Christus her und seiner Wahrheit, damit jener Wunsch verwirklicht werde, den Er in seinem letzten Gebet ausgesprochen hat: „Daß alle eins seien."

ANMERKUNGEN

[1] So beginnt z. B. *S. Bulgakov* sein Buch „L'Orthodoxie", Paris 1932: „Die Kirche ist keine Institution; sie ist ein neues Leben mit Christus und in Christus, das vom Heiligen Geist gelenkt wird." (S. 1.)

[2] Vgl. D. Staniloe, *Sintesa ecclesiologica* (rum.), in: Studii teologicae 5–6 1955, S. 277.

[3] J. Karmiris, *Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche*, in: P. Bratsiotis, Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, Bd. I, 1, Stuttgart 1959, S. 85 f. Vgl. die Definition von Ch. Androutsos, *Dogmatik der orthodoxen östlichen Kirche* (gr), Athen 1956, S. 262: „Die Kirche ist die heilige, von dem fleischgewordenen Wort Gottes um des Heils und der Heiligung der Menschen willen gegründete Institution; sie ist ausgestattet mit seiner göttlichen Approbation und mit seiner Autorität, sie setzt sich aus Menschen zusammen, die denselben Glauben besitzen und an denselben Sakramenten teilhaben; sie umfaßt das gläubige Volk und den leitenden Klerus, der seine Vollmacht durch eine ununterbrochene Sukzession von den Aposteln und durch sie vom Herrn selbst hat."

[4] H. Küng, *Strukturen der Kirche*, Freiburg 1962, S. 73–74.

[5] Siehe u. a. Gal. 4, 26; Hebr. 12, 22; Apok. 3, 12; 21, 2 und 10; 1. Kor. 1, 2; Act. 9, 31; 20, 32 usw. Vgl. D. Papandreou, L'unité de l'Eglise selon le NT et les Péres. In: „Verbum Caro" 1967, No. 82. S. 58–65.

[6] 1. Kor. 8, 6; Röm. 3, 29 f.; Eph. 4, 6; 1. Kor. 12, 3 ff.

[7] Röm. 14, 7; 2. Kor. 5, 17 f.; Eph. 2, 15 f.

[8] Eph. 4, 16; Kol. 2, 19.

[9] Eph. 4, 3–6.

[10] Röm. 12, 4–5; 1. Kor. 12, 12–13; Eph. 4, 25; 5, 30; Gal. 3, 27.

[11] 1. Kor. 12, 13.

[12] 1. Kor. 10, 17.

[13] F. Malberg, *Ein Leib – Ein Geist*. Vom Mysterium der Kirche, Freiburg 1960, S. 223 f.

[14] Direkt oder indirekt handelt es sich um die Einheit der Kirche in: Matth. 10, 1 f.; 16, 18; 26, 17; 28, 16 f.; Joh. 10, 19; 15, 1 f.; 17, 11 f. und 20 ff.; Act. 1, 12 f.; 2, 41 f.; 4, 32; Röm. 5, 12 f.; 12, 4 f.; 1. Kor. 3, 6 f. und 9 f.; 6, 19 f.; 10, 17; 12, 12 ff. und 28; 15, 9, 22 f. und 45 f.; Gal. 1, 13; Eph. 1, 23; 2, 21; 4, 4 f.; 5, 25 f.; Phil. 3, 6; Kol. 1, 18 f.; 2, 17; 1. Thes. 4, 13; 1. Tim. 3, 15; 2. Tim. 1, 18 usw.

[15] Eph. 4, 1–6.

[16] H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1962, S. 187–188.

[17] u. a. Eph. 4, 3–15; 1. Kor. 1, 10; 5, 5; Gal. 1, 6–8; Tit. 1, 6–8; 3, 10.

[18] Vgl. Eph. 4, 3, 13 und 15; Kol. 3, 14.

[19] 1. Kor. 1, 10–13; Gal. 5, 20.

[20] Joh. Chrysostomus, *In Matth.*, Hom. 82, 4 (MPG 58, 743).

[21] Gregor von Nazianz, *Logos* 19, 8 (MPG 35, 1052) und 32, 10 (MPG 36, 185).

[22] Joh. Chrysostomus, *Über die Epheser*, Hom. (MPG 62, 83).

[23] Tertullian, *De praesept.*, c. 20.

[24] Irenaeus, adv. haer. I, 3.

[25] Joh. Chrysostomus, *Über die Epheser*, Hom. 3, 2 (MPG 62, 26) und 10, 1 (MPG 62, 75).

[26] Joh. Chrysostomus, *Drei Homelien* (MPG 52, 277). Vgl. Über den ersten Korintherbrief, Hom. 1, 1 (MPG 61, 13).

[27] Joh. Chrysostomus, *Über den ersten Korintherbrief*, Hom. 1, 1 (MPG 61, 13).

[28] Pastor Hermae, *Gesichte* 3, 2.

[29] Pastor Hermae, *Gleichnis* 9, 12–13.

[30] Ignatius von Antiochien, *Epistel an die Philadelphier*, 4 (MPG 5, 697 und 817).

[31] Le Guillou, *Sendung und Einheit der Kirche*, Mainz 1964, S. 578–579.

[32] A. Schmemann, *Primauté et autocéphalie dans l'Eglise Orthodoxe*, in: Istina, 1954, S. 33.

[33] Bulgakow, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, S. 95.

[34] P. Evdokimov, *Grundzüge der orthodoxen Lehre*, in: R. Stupperich, Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben, Witten 1966, S. 77.

[35] Gregor von Nazianz, *Ep. historica, 13* „Über die Bischöfe", S. 151 f. (MPG 637, 1239).

[36] Basilius der Große, *Peri crimatos Theou*, 1–2 (MPG 31, 653 und 656).

[37] Joh. Chrysostomus, *Über die Epheser*, Hom. 11, 4 (MPG 62, 85).

[38] Joh. Chrysostomus, *Über die Epheser*, Hom. 11, 4 (MPG 62, 85). Vgl. MPG 48, 863.

[39] Irenaeus, *adv. haer.* 1. III, c. 24, n. 1.

[40] Irenaeus, *adv. haer.* 1. IV, c. 33, n. 7.

[41] Cyprian, *De unitate*, c. 5.

[42] Ignatius, *Ad Magnes*, c. 7.

[43] Pastor Hermae, *Gleichnis* 9, 16.

[44] Joh. Chrysostomus, *Über die Galater*, Hom. 3 (MPG 61, 646).

[45] Joh. Chrysostomus, *Über den ersten Korintherbrief*, Hom. 27, 3 (MPG 61, 228).

[46] Joh. Chrysostomus, *Über den ersten Korintherbrief*, Hom. 8, 4 (MPG 61, 72).

[47] Clemens von Alexandrien, *Der Paidagogos*, I 6, 42 (MPG 68, 280).

[48] Joh. Chrysostomus, *Über die Epheser*, Hom. 20, 4 (MPG 62, 140).

[49] Siehe L. Bouyer, *Zur Kirchenfrömmigkeit der griechischen Väter*, in: Jean Daniélou, Herbert Vorgrimler, Sentire Ecclesiam, Freiburg 1961, S. 110.

[50] L. Vischer, *Überlegungen nach dem Vatikanischen Konzil*, Zürich 1966, S. 36.

[51] H. Küng, *Strukturen der Kirche*, 1962, S. 105. Vgl. auch J. Heubach, *Die Ordination zum Amt der Kirche*, S. 71: „Das Amt ist Wille Gottes. Gott will das Amt, weil er die

Ekklesia (= Kirche) will. Gott will das Amt, weil er die Welt durchs Wort, durch die hör- und sichtbare Evangeliumskundmachung retten und die Herde Christi, die Kirche, eben durch dieses Wort weiden will. Gott hat das Amt um des Evangeliums willen und um der Ekklesia willen eingesetzt . . . Das Amt ist Amt der Kirche, weil die Kirche durch die Funktion des Amtes entsteht und bewahrt wird. Das Amt ist darum heilsnotwendig für die Kirche. Ohne Amt keine Kirche, weil ohne Hirten keine Bewahrung der Herde. Ohne Amt keine Kirche, weil Gott das Amt eingesetzt hat."

[52] L. Vischer, a.a.O., S. 36.

[53] Siehe Erklärung in D. Papandreou, *Stimmen der Orthodoxie zu Grundfragen des II. Vaticanums*, Freiburg 1969, S. 448–451.

[54] N. Nissiotis, in: Neu-Delhi 1961, Stuttgart 1962, S. 550.

Möglichkeiten und Grenzen weltweiter Diakonie*

VON HANS-OTTO HAHN

In der Geschichte führt Gott sein Volk immer wieder in Gebiete, die über den Rand der uns bisher verfügbaren kirchlichen und theologischen Landkarte weit hinausgehen: *dies wird zur Möglichkeit der Diakonie.* Dabei scheitern wir immer wieder am mangelnden Willen, am Können, an der Koordination und an der eigenen Risikofreudigkeit: *dies wird zur Grenze der Diakonie.*

In diesem Rahmen will ich das Thema verstanden wissen. Möglichkeit und Grenze bezeichen nicht Anfang und Endpunkt, weder dessen, was sein kann, noch dessen, was nicht sein darf. Die Erfahrung lehrt, daß jede Möglichkeit eine Grenze hat; dann z. B. wenn wir nicht mehr in der Lage sind zu arbeiten oder das zu tun, was wir wollen. Und jede Grenze bringt aber auch neue Möglichkeiten, sobald sich die Situation, die Zeitumstände oder unsere Erkenntnisse wandeln. Ich glaube nicht, daß wir einen Katalog dessen aufstellen sollen, was Ökumenische Diakonie nicht darf, oder dessen, was sie darf; so eine Art „Ethik der Ökumenischen Diakonie". Meines Erachtens beginnen die Grenzen dort, wo ich einmal anfange, die Möglichkeiten, die mir in der Ökumenischen Diakonie gegeben sind, zu pragmatisieren. Dann stoße ich an Grenzen, an denen ich scheitere und nicht weiterkomme. Diese Grenzen sind aber nicht statisch – selbst wenn es für einen Zeitraum so scheinen mag –, sondern sie sind dynamisch, in Bewegung, im Fluß. Denn Gott führt sein Volk immer weiter und immer tiefer in seine Welt. Deshalb gab es immer die Frage, ob das Volk Gottes bereit sei, aufzubrechen, alten Besitz, alte Grenzen aufzugeben und zu überschreiten, Liebgewonnenes zu

* Vortrag auf der Regionaltagung der Ökumenischen Centrale am 22. 2. 1971 in Loccum.

vergessen. *Es sollte ein unverkennbares Merkmal der Diakonie — auch der weltweiten — sein, daß sie die Grenzen religiöser, ideologischer, territorialer Art überschreitet, wenn es um den Menschen geht, der so oder so unter die Räuber gefallen ist. Diakonie ist grenzüberschreitend; das ist ihre Möglichkeit!*

Dies soll nicht heißen, daß die Diakonie omnipotent ist — viele kleinkarierte und ohnmächtige Beispiele diakonischen Handelns sprechen eine andere Sprache! —, oftmals kommt sie an Punkte, wo sie zu schwach ist, wo ihre Zeichen nicht verstanden werden, wo andere es besser können. Will weltweite Diakonie effizient sein, muß sie sich sogar selbst beschränkende Grenzen setzen, muß sie ihr Betätigungsfeld finden und abstecken und auch den Mut haben, Dinge nicht zu tun oder aufzugeben, wenn andere es tun. Dies ist eine pragmatische Sache. Nur will ich mich davor hüten, theologische, ethische oder moralische Grenzen in einem Katalog aufzuweisen: Weil dann die Dynamik der Diakonie verlorengehen kann. Weil die „Grenze" von heute, morgen und übermorgen nicht mehr gelten mag, denn sie ist mir zur neuen Möglichkeit geworden. Weil ich sonst zum Priester oder Leviten werde und die Chance, die mir in meinem Nächsten wird, verpasse und vorbeigehe.

Lassen Sie mich im folgenden *von den Möglichkeiten sprechen,* die die Kirchen besonders befähigen, auf dem Gebiet der Ökumenischen Diakonie oder der Entwicklungshilfe zu arbeiten und sich zu engagieren. Lassen Sie mich von den Beschränkungen, den Grenzen sprechen, die heute dieses ökumenisch-diakonische Handeln immer wieder blockieren, ineffizient machen, belasten und verhindern. Dabei geht es mir nicht um Vollständigkeit, sondern nur darum, Akzente zu setzen und Beispiele zu geben.

1. Gottes Heilshandeln an der Welt ermöglicht Ökumenische Diakonie. Oder: Ökumenische Diakonie bezeichnet den aus dem Evangelium von Jesus Christus gespeisten praktischen Dienst der Kirchen und ihrer Glieder an den Notleidenden und Notständen in der Welt.

Ich möchte in diesem Zusammenhang außer diesen beiden Sätzen nur noch folgendes zur theologischen Begründung sagen: Mag sein, daß sich Ökumenische Diakonie und staatliche Entwicklungshilfe im Vollzug bei vielen Projekten und Programmen nicht voneinander zu unterscheiden vermögen. Eines ist unterschiedlich: *Ökumenische Diakonie weiß um das „Woher" und „Wohin" ihres Handelns.* Sie weiß, daß der Heilswille Gottes der ganzen Welt gilt, in Jesus Christus Aktion geworden ist und unser daran anknüpfendes Handeln erst ermöglicht und notwendig gemacht hat. Ökumenische Diakonie weiß auch, daß alles, was sie tut, Zeichen der Herrlichkeit des angebrochenen Reiches Gottes ist, sie lebt in der Hoffnung auf die Wiederkehr Jesu Christi, die sie als Haushalter der Gaben Gottes treuhänderisch mit vorbereiten hilft.

Daraus folgt: Wer sich in der Ökumenischen Diakonie engagiert und nicht

nur etwas über Bruttosozialprodukt und „terms of trade" weiß, sondern um dieses „Woher" und „Wohin", der hat den langen Atem, den man in der Entwicklungshilfe braucht. Christlichen Gemeinden als Träger der Ökumenischen Diakonie müßte es möglich sein, trotz der Vorfälle von Guinea den langen Atem zu behalten und weiterzumachen. Das, was in Guinea passiert ist — und morgen wird es an anderer Stelle passieren —, darf zum Beispiel nicht zu einer Blockade der Aktion „Brot für die Welt" führen — wenn die *Möglichkeit* der Ökumenischen Diakonie richtig verstanden ist. Sie besteht darin, vom neutestamentlichen Auftrag her weitermachen zu können und zu müssen, wenn andere aufhören. Aber wir wissen: die Wirklichkeit ist anders. Und damit sind wir bei der Grenze. Es ist keine Grenze „an sich" — sondern eine Grenze, die bei uns selbst, bei mangelndem Verständnis, bei mangelnder Reflexion und bei schlechten Vorbildern im entwicklungspolitischen Handeln der Vergangenheit liegt. Wir alle sind über das Tribunal von Conakry schockiert, aber wenn gute Christen, die seit Jahren „Brot für die Welt" unterstützt haben, uns als Antwort darauf nun raten, die Aktion „Brot für die Welt" einzustellen, dann zeigt sich doch, daß sie sich über die Möglichkeit, die Notwendigkeit und Chance Ökumenischer Diakonie zu wenig Gedanken gemacht oder daß wir als Zentrale in Stuttgart zu schlecht interpretiert haben, was Ökumenische Diakonie ist und sein will. Daß sie an Conakry nicht scheitern kann und darf, daß sie sich nicht nur im „Woher" und „Wohin", sondern auch im Vollzug, im langen Atem von der staatlichen Entwicklungshilfe — besonders von der der frühen sechziger Jahre — unterscheidet. Der Fall Guinea und die Reaktion unserer Öffentlichkeit und eines Teiles der Menschen, die in der Vergangenheit hinter „Brot für die Welt" standen, zeigt, daß auch wir jetzt die Rechnung dafür zu zahlen haben, daß lange Zeit die staatliche Entwicklungshilfe taktisches Instrument einer kurz- und mittelfristigen Außenpolitik war.

Deshalb meine ich — und die Vorgänge der letzten Wochen bestärken mich hierin —, daß sich die Ökumenische Diakonie ein stärker profiliertes Erscheinungsbild in der Öffentlichkeit schaffen muß, das sie abhebt von der staatlichen Entwicklungshilfe. Nicht weil wir besser wären oder es besser könnten, sondern weil wir von dem eingangs erwähnten Ausgangspunkt der Ökumenischen Diakonie her es uns leisten können, politische Verwicklungen nicht als letztgültiges Kriterium für unser Handeln ansehen zu müssen. Solange es uns erlaubt wird, unsere Arbeit mit dem Partner fortzuführen, sollten wir es tun. Wir müssen einen längeren Atem haben. Und wir können es. „Brot für die Welt" ist eine Aktion der Ökumenischen Diakonie. Dadurch hat sie besondere Möglichkeiten. Das Namensschild „Ökumenische Diakonie" bewahrt vor Mißverständnissen, die mit den Worten „Entwicklungshilfe" und „Entwicklungsdienst" zu Recht oder zu Unrecht gegeben sind.

Vor einem Jahr ist „Brot für die Welt" aufgrund interner Strukturüberlegungen Mitglied einer AG „KED" geworden. Inzwischen ist das Wort „Kirchlicher Entwicklungsdienst" immer mehr zum umfassenden, übergeordneten Begriff geworden und hat damit für die Öffentlichkeit – vielleicht zum Schaden der Aktion, „Brot für die Welt" – breiten Raum für Mißverständnisse geöffnet. Dies wird uns veranlassen, uns zu überlegen, was zu tun ist, um die Profilierung von „Brot für die Welt" als Aktion der Ökumenischen Diakonie wieder zu verstärken. Damit würden wir einer Warnung der Freikirchen folgen, die schon vor einem Jahr, als es um die AG KED ging, den Namen KED für „Brot für die Welt" abgelehnt haben.

Ich möchte noch einmal betonen: die Reaktion in der Öffentlichkeit auf die Vorfälle in Guinea hat gezeigt, daß der Name „Entwicklungshilfe" und „Entwicklungsdienst" im Bewußtsein unserer Leute ein Vorverständnis hat, das belastend wirken kann. Ob eine gute bewußtseinsbildende Arbeit in der Lage ist, die Öffentlichkeit von diesem Vorverständnis zu befreien und zur Entwicklungsverantwortung hin zu erziehen, möchte ich bei der Größe des Brachlandes in unseren Köpfen und unserer natürlichen Vorliebe für Klatschgeschichten vom goldenen Bett oder der angeblichen Brutalität und Dummheit der Neger bezweifeln. Deshalb sollte sich die Ökumenische Diakonie in ihrem Namen stärker profilieren. Es ist m. E. nicht ganz glücklich, daß sich die AG „KED" einen Namen gegeben hat, der belastet ist. *Die Möglichkeit und Notwendigkeit zur Ökumenischen Diakonie bleiben erhalten, auch wenn niemand mehr von „Entwicklungspolitik", „Entwicklungshilfe" oder „Entwicklungsdienst" spricht.* Dies müssen wir klarmachen.

2. Wenn Ökumenische Diakonie Zeichen für das Heilshandeln Gottes ist, dann muß es ihr auch möglich sein, wo es notwendig ist, schnell, unbürokratisch und undogmatisch zu handeln. Katastrophen bringen es mit sich, plötzlich über Menschen hereinzubrechen und sie zu gefährden. Hier hat die Ökumenische Diakonie ihre Möglichkeit. Ich halte es für notwendig, darauf besonders zu verweisen, weil es ja heute gar nicht mehr unbestritten ist, ob sich eine Aktion wie „Brot für die Welt" überhaupt noch die Kategorie „Sofort- und Katastrophenhilfe", für die bis zu 20 % der Spendeneingänge verwandt werden können, leisten kann, wenn sie von den klugen entwicklungspolitischen, langfristigen Globalstrategien und deren Urhebern ernst genommen werden will. Es ist ein besonderes Mandat der Kirche und ihrer Ökumenischen Diakonie, sich diese Möglichkeit offenzuhalten und auszuüben. Wer Menschen heute verhungern läßt und ihnen nicht die Schüssel Reis gibt, weil er die Symptome über der Bekämpfung der Ursachen nicht mehr sieht, handelt fahrlässig und unchristlich. In vielen Gebieten unserer Erde – unser eigenes Land eingeschlossen – war langfristige Entwicklungshilfe nur möglich, weil es eine Ökumenische Diakonie und Menschen gegeben hat, die

zum rechten Zeitpunkt schnell und sofort gehandelt haben. Entwickelt werden kann nur der lebendige Mensch, der nicht verhungert ist! Deshalb muß Sofort- und Katastrophenhilfe die Möglichkeit der Ökumenischen Diakonie sein und bleiben.

Wo liegt die Grenze? Die Grenze liegt dort, wo wir keine Arbeitsstäbe mehr haben, die schnell und unbürokratisch und trotzdem mit Sachverstand handeln können. Wir haben die Erfahrung gemacht, daß Katastrophen meistens Freitag abend oder vor großen Feiertagen passieren. Eine Amtsstelle mit Bürokratie und Dienstweg — alles wichtige und richtige Einrichtungen — ist dann nicht flexibel genug. Unsere kirchlichen Strukturen müssen Organe haben, die von der Norm abweichen, weil auch Katastrophen von der Norm abweichen.

Eine weitere Grenze sehe ich dort — und sie liegt wieder innerhalb unserer Arbeit und nicht außerhalb —, wenn wir nur bei der Sofort- und Speisungshilfe stehenbleiben. Wenn wir nur Symptome behandeln und uns nicht auch überlegen, wo wir Symptome von übermorgen dadurch verhindern, indem wir die Ursachen heute beheben. Katastrophenhilfe kommt dort an eine Grenze, wo sie dazu beiträgt, unmenschliche, unerträgliche Verhältnisse zu verlängern anstatt an die Wurzeln vorzudringen, um sie zu beseitigen. Denn langfristig gesehen ist es umbarmherzig und unrecht, wenn ich den durch eine Katastrophe oder Krieg sichtbar gewordenen Status quo durch meine Hilfe aufrechterhalte, obwohl ich die Möglichkeit habe, durch Maßnahmen, die grundlegende Veränderungen herbeiführen, ihn zu beenden. Deshalb muß jede Soforthilfe so konzipiert sein, daß sie nach Möglichkeit in aufbauende, Struktur verbessernde Maßnahmen übergeleitet werden kann.

3. Wenn die Kirchen und ihre Ökumenische Diakonie ihre Möglichkeiten ernst nehmen, müssen sie dem Menschen und den Gesellschaftsgruppen an den Ort ihres Elends folgen und dürfen sich nicht bei der Anlage und Durchführung von Projekten auf ein Rentabilitätsoptimum zurückziehen (obwohl die Ökumenische Diakonie den wichtigsten Teil ihrer Mittel dort einsetzen sollte, wo die Chance des echten Erfolges gegeben ist). Dies knüpft an das unter 2. Gesagte an. Aber es geht noch weiter: Ökumenische Diakonie sollte vor allem in den kleinen Städten, auf dem Lande und in schwer zugänglichen Gebieten aktiv werden. Dies ist ihre Möglichkeit, denn aufgrund ihrer flexiblen Aktionsweisen sind die Kirchen zur Auswahl kleiner, kurzfristiger Projekte geeignet, die keine zentralisierte Bürokratie effizient bewältigen kann. Sie sollte „Stoßtrupp der Barmherzigkeit" sein und gerade den Unterdrückten und Minoritäten, die durch die Maschen der globalen Entwicklungsprogramme gefallen sind, zur Gerechtigkeit verhelfen. *Die Ökumenische Diakonie sollte sich überall als Lobby verstehen, die das Heilshandeln Gottes, das allen Menschen gilt, sichtbar machen will.* Daß sich dies nicht im apolitischen Raum abspielt, ist wohl jedem klar. Ökumenische Diakonie löst politische Reflexe aus, ob sie handelt oder ob sie es unterläßt. Die Möglichkeit

der Ökumenischen Diakonie besteht darin, daß sie — so wie Jesus es getan hat — den „Minimumfaktor" in ihr Konzept aufnimmt. Also die Notleidenden, die aufgrund ihrer Hautfarbe, Religion, Ideologie oder politischen Anschauung Diskriminierten, die Unterdrückten und die um ihre Menschenwürde Betrogenen. Nützen wir diese Möglichkeit, die dieser Jesus von Nazareth geradezu als Auftrag verstanden hat und verstanden wissen will? Haben wir uns hierin profiliert? Oder finden wir es viel schicker, in der zweiten Entwicklungsdekade nur die Theorien anderer nachzubeten?

Aber hier kommen wir auch an die Grenze. Der Weg zu den Notleidenden ist unübersichtlich, verworren und der Adressat ist schwer zu erreichen, sein Name ist oft nicht zu erkennen. Hier sind uns Grenzen gesetzt, die wir nicht leichtfertig ohne Sorgfalt durchbrechen sollten. Denn auch das wissen wir: *ohne sorgfältige Analysen, nur aus einem Taumel der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit heraus vergebene Hilfen und Unterstützungen können die Situation mehr verschlimmern als bessern.* Reden wir konkreter: daß im Süd-Sudan Menschen sterben, Kinder, Frauen, Alte, wissen wir. Die Würde des Menschen wird verachtet. Nahrung, Medizin könnten helfen. Das Aufmerksam-machen der Weltöffentlichkeit könnte helfen. Aber: unsere Grenze liegt darin, daß wir nicht wissen, auf welchem Wege wir unsere humanitäre Hilfe an diejenigen geben sollen, die sie dringend brauchen. Handeln wir vorschnell, kann es anschließend schlimmer werden als es vorher war. Handeln wir nicht, kann es sein, daß nicht mehr viel übrigbleibt. Hier liegen unsere Grenzen.

4. a) Da Ökumenische Diakonie Zeichen des Heilshandelns Gottes zwischen dem ersten und zweiten Advent ist, hat sie die Möglichkeit, auf beiden Seiten eines Konfliktherdes zu handeln: in Nigeria und Biafra, in Nord- und Südvietnam, in Jordanien und in Israel. „Die Ökumenische Diakonie hat den Bedrohten, Verfolgten und Leidenden beizustehen ohne Ansehen der Rasse, der Nation, der Konfession oder der politischen Anschauung. Dabei hat sie nicht nur augenblicklicher Not zu begegnen, sondern sich für eine langfristige und umfassende Lösung des Konfliktes in Richtung auf Ausgleich und Versöhnung einzusetzen." Die Debatte um das Antirassismus-Programm des ÖRK und die Empfehlungen oder Pressionen, die aus der Reihe der Kirche und einiger ihrer Mitglieder an „Brot für die Welt" als Antwort auf dieses Programm herangetragen wurden, haben gezeigt, daß diese oben erwähnten Sätze aus einem Grundsatzbeschluß des Ausschusses für Ökumenische Diakonie — zugleich Verteilungsausschuß „Brot für die Welt" — nicht von allen gebilligt werden; ja, daß hier oftmals ein grundsätzlich anderes Verständnis von Diakonie vorherrscht. Es hat mich erschreckt festzustellen, daß viele praktizierende Christen, die nichts anderes als das eine Evangelium von Jesus Christus wollen, Anstoß daran nehmen, daß die Ökumenische Diakonie versucht, auch an den Menschen in kommunistischen und sozia-

listischen Ländern ihren Auftrag wahrzunehmen, wenn sie darum gebeten wird. Hier sei eine Grenze der Ökumenischen Diakonie, wird uns erwidert, denn die Machthaber jener Länder — z. B. die in Nordvietnam — würden unsere Hilfe an den Menschen über ihre eigenen ideologischen Mühlen laufen lassen und zur Propaganda gebrauchen. Dadurch würden wir indirekt das dortige Herrschaftssystem bejahen und unterstützen, weil wir diesen ideologischen Mißbrauch diakonischen Handelns nicht verhindern könnten. Die gleichen Leute haben jedoch niemals Bedenken geäußert, daß „Brot für die Welt" in Südvietnam oder in Ländern mit faschistischen Militärregierungen Projekte und Programme durchgeführt hat. Warum denkt man nicht einmal daran, daß es auch Kreise in unserer Gesellschaft gibt, die folgende Gedankengänge haben: weil „Brot für die Welt" in Südvietnam arbeitet, unterstützt und anerkennt es die Korruption? Hier glaubt man den Möglichkeiten der Ökumenischen Diakonie Grenzen setzen zu können durch religiöse, ideologische, politische oder kleinbürgerliche Vorstellungen, die man subjektiv als richtig und verbindlich für sich selbst erkannt hat. *Die Möglichkeit der Ökumenischen Diakonie liegt darin, daß sie den Menschen sucht, der in seinem Menschsein bedroht ist und leidet.* Dies hat Priorität für alle unsere Maßnahmen zu sein. Und diese Maßnahmen müssen so konzipiert werden, daß sie diese Menschengruppen erreichen. Wer hat das Recht, die Möglichkeit, die er hat, nicht zu nutzen, nur weil die Umgebung, in der diese Menschen leben, nicht nach seinem eigenen ideologischen Geschmack ist? Wir verkennen nicht, daß Hilfe propagandistisch mißbraucht werden kann — von rechts und von links —, dies zwingt uns, unsere Maßnahmen sorgfältig auf die Zielgruppe hin zu planen, aber wir weigern uns, der Ökumenischen Diakonie dadurch Fesseln anlegen zu lassen. Wir sollen uns gewiß nicht scheuen, auch im diakonischen Handeln politisch Stellung zu beziehen und in bestimmten Situationen ein Nein zu sagen, nur darf dies nicht auf Kosten der notleidenden Menschen geschehen, wenn wir über deren augenblicklichem Schicksal mitbestimmend sein könnten! Der Primäreffekt unseres Handelns muß immer diesen Menschen gelten, wissend — und vielleicht darunter leidend, daß sich ein propagandistischer Sekundär- oder Tertiäreffekt einstellen kann. Hier sollten wir Narren um Christi willen werden und ruhig bleiben, wenn uns Torheit nachgesagt wird. *Grenzen sind nur dort,* wo wir gehindert werden, in diesen Ländern gemäß den Vorstellungen unserer Partner — also unserer Zielgruppe — zu arbeiten. Wenn uns Auflagen gemacht werden, die die Stoßkraft unserer Aktionen über Gebühr abschwächen oder sie neutralisieren.

4. b) In dem eben aufgezeigten Zusammenhang ist auch die humanitäre Hilfe für Menschen und Gruppen, die in sogenannten befreiten Gebieten leben, eine Möglichkeit der Ökumenischen Diakonie. Daß man bei der Debatte über das Antirassismus-Programm *darüber* diskutierte, habe ich nie verstanden. Hier war die Ökumenische Diakonie vielleicht wirklich schon weiter als unsere ganze Theorie.

Aber gibt es in der Frage der Gewaltanwendung nicht doch eine deutlich erkennbare Grenze für die Ökumenische Diakonie? Meines Erachtens ja, aber diese Grenze ist nur schwer in theoretischen Diskussionen festzustellen, da die Wirklichkeit Situationen hervorbringt, die immer wieder voneinander unterschiedlich sind und sich von vornherein theoretisch nicht fassen lassen.

Ich glaube, die Ökumenische Diakonie hat dort eine Grenze, wo sie von vornherein die Ausübung von Waffengewalt in ihre Aktion miteinkalkuliert; wenn sie also die Anwendung von Waffen als ihr Instrument für möglich hält.

5. Ökumenische Diakonie hat die Möglichkeit, Kirchen, Missionsstationen und Gemeinden in Übersee als Partner und Projektträger zu haben. Dies sind Chancen, welche Regierungen und selbst internationalen Organisationen nicht gegeben sind. *Die Ökumenische Diakonie erreicht durch diese kirchliche Infrastruktur in Übersee Menschengruppen, die durch staatliche oder internationale Hilfe unmittelbar oft nicht erreicht werden können.* Diese besondere Möglichkeit hat 1962 die Bundesregierung in Deutschland bewogen, den Kirchen Steuergelder zur Verfügung zu stellen zur Durchführung ökumenisch-diakonischer Vorhaben in Übersee.

Diese gute Möglichkeit der Ökumenischen Diakonie kommt jedoch an Grenzen, wenn die potentiellen kirchlichen Projektträger in Übersee nicht stark genug sind, Entwicklungsprojekte zu planen, hinauszuführen und zu verkraften. Mit anderen Worten, wenn sie sich in der Projektkonzeption übernehmen und wir sie als Folge davon mit den Geldern, z. B. von „Brot für die Welt", zudecken und ersticken. *Wie leicht kann die keimende diakonische oder missionarische Aktivität einer Partnerkirche in Übersee und ihr geistiges Leben durch übergroße, von uns geförderte Entwicklungsvorhaben getötet werden!* Hier haben wir eine besondere Verantwortung zu sehen und wahrzunehmen. Nehmen wir sie wahr? Zunächst muß doch die zwischenkirchliche Hilfe unsere Partner in die Lage versetzen, so gefestigt zu sein im Management, in der Diakonie, in der Mission, daß sie die Rolle eines Entwicklungshelfers an den Strukturen der eigenen Gesellschaft glaubhaft wahrnehmen kann. *Zwischenkirchliche Hilfe muß der Entwicklungshilfe vorausgehen, wenn wir unsere Partnerkirchen zu Projektträgern machen wollen.* Da wir dies noch nicht richtig eingesehen haben und für das Programm „Kirchen helfen Kirchen", das diese zwischenkirchliche Hilfe durchführt, nicht genügend Mittel bereitstellen, kommen wir an eine Grenze. 100 Mill. DM pro Jahr allein auf evangelischer Seite in Deutschland für Vorhaben von „Brot für die Welt" und des Kirchlichen Entwicklungsdienstes stehen ca. 12 Mill. für zwischenkirchliche Hilfe zur Verfügung. Dies ist ein Verhältnis, das direkt abenteuerlich ist, wenn man an die finanzschwachen Kirchen in Übersee denkt, die allein bei „Brot für die Welt" 85 % des gesamten Spendenaufkommens für Entwicklungsvorhaben erhalten. Um diese Grenze abzubauen, kann es nur zweierlei geben: zum einen durch zwischenkirchliche Hilfe die Kirchen und Gemeinden in Übersee in der

Trägerstruktur, in der Diakonie, im personellen Bereich stark und fähig zu machen, daß sie nicht überfordert werden, wenn sie Träger von Entwicklungsvorhaben werden sollen. Zum anderen neue, potente, nichtkirchliche, säkulare, nationale und internationale Projektträger zu suchen, die neben den Bruderkirchen unsere Partner sein können. Für das zweite Jahrzehnt „Brot für die Welt" wollen wir hierauf einen Schwerpunkt legen. Dies wird eine langwierige Arbeit. Es ist kein Geheimnis, daß 100 Mill. DM für entwicklungsbezogene Vorhaben leichter aufzubringen sind, als gute Programme und Projekte zu konzipieren und starke Trägerstrukturen in Übersee zu bilden. Heute schon sind viele Kirchen in Übersee nicht mehr in der Lage, einen verantwortbaren Einsatz der Mittel zu garantieren.

Wenn wir unsere Partnerkirchen als Projektträger haben, sehe ich noch eine 2. Grenze: die Grenze ist dort, wo die Partner einen entwicklungshemmenden gesellschaftlichen und politischen Status quo vertreten. Wenn sie nur an den Symptomen der Not kurieren wollen. Wenn sie die Ökumenische Diakonie als Mittel zur Missionierung betrachten. Wenn sie eine Ghettohaltung einnehmen und nicht-christliche Gruppen bewußt bei ihrer Entwicklungsarbeit ausschließen. Dann kommen wir für unser Handeln an eine Grenze.

6. Weil Ökumenische Diakonie sich dem Partner verfügbar machen will und sie abgesehen davon klerikal untendenziös ist und keine Proselyten machen will, hat sie Zugang zu Ländern und Gruppen, die der Mission verschlossen bleiben. Sie hat dadurch ebenso Zugang zu Gruppen unserer eigenen Gesellschaft, die zwar bereit sind, Aktionen der Ökumenischen Diakonie zu tragen, die aber niemals die Mission unserer Kirche fördern würden. Allein diese Tatbestände zwingen zur Arbeitsteilung und jeweils eigenen Profilierung von Diakonie und Mission. Untersuchungen haben ergeben, daß im Spenderkreis von „Brot für die Welt" nur 37 % sind, die der Kirche nahestehen und sich als „kirchentreu" bezeichnen. Und nur 11 % der Spender von „Brot für die Welt" sind bereit, Maßnahmen zu unterstützen, die der Missionierung dienen. *Die Möglichkeit der Ökumenischen Diakonie liegt in der breiten Streuung derer, die sie erreicht.* Bei uns und in Übersee. Wer diese breite Basis durch strukturelle und organisatorische Änderungen, die das Profil der Ökumenischen Diakonie verwaschen, gefährdet, handelt fahrlässig.

Aber auch hier liegen Grenzen. Keiner von uns wird die integrale Einheit von Zeugnis und Dienst, Mission und Ökumenischer Diakonie in Frage stellen. Keiner kann die in Christus liegende Einheit beider auseinanderdividieren. Deshalb weiß die Ökumenische Diakonie, daß zur vollen Verwirklichung des Auftrages der Kirche auch die Mission gehört. Mission ohne Diakonie und umgekehrt ist eine Verstümmelung der Botschaft, selbst wenn wir Situationen bejahen, wo nur das eine gefragt ist. Darüber sollten wir nicht unruhig werden. Weil das entwick-

lungsbezogene Handeln der Diakonie, weil Projekte und Programme, die mit Mitteln der Ökumenischen Diakonie gefördert werden, im Empfängerland geistige und moralische Probleme erzeugen, die nach Antworten verlangen, die die Wirtschaftswissenschaft und Soziologie nicht geben können, bedarf es der Mission, die auch ein Entwicklungsklima schafft und Menschen erzeugt, die in diesem Entwicklungsprozeß ihre Verantwortung sehen und übernehmen.

Eine gute Missionstheologie anerkennt die horizontale Dimension und eine gute Theologie der Diakonie anerkennt die vertikale. Im Leben der Kirche darf die Ökumenische Diakonie nicht den Platz der Mission einnehmen und die Mission nicht den der Ökumenischen Diakonie. Denn diese beiden Formen christlicher Tätigkeit sind aufeinander angewiesen und voneinander abhängig. Das Handeln der Kirche in der Ökumenischen Diakonie kommt jedoch dort an eine Grenze, wo die Mission nicht mehr bereit ist, die vertikale Dimension zu vertreten. Sie kommt deshalb an eine Grenze, weil dann Jesus Christus in Frage gestellt wird, der für die Maßnahmen der Ökumenischen Diakonie Impuls und Ausgang ist. *Fehlendes missionarisches Zeugnis setzt der Ökumenischen Diakonie eine Grenze, weil dadurch das Handeln der Kirche als Ganzes verkürzt wird, eine Schlagseite bekommt und verkümmert.* Dies mag vielleicht dem säkularen Partner in Übersee, der die Solidarität der Ökumenischen Diakonie erfährt, ziemlich gleichgültig sein und brauchte uns von daher nicht zu kümmern, aber hierbei geht es um nichts Geringeres als um die Glaubwürdigkeit unseres Glaubens. Um deutlich zu machen, worum es mir geht: ich habe nach zahllosen Debatten der letzten Monate den Eindruck bekommen, daß exponierte Kreise der Mission aus der „Krise der Mission" die Konsequenz ziehen, indem sie betonen, daß „Mission heute" sich vor allem auf dem Gebiet der Entwicklungshilfe abspiele. Dabei wird die Tatsache der nun selbständig gewordenen Partnerkirchen in Übersee als Argument für einen Stellungswechsel benutzt — und vielleicht spielt der Wunsch nach Abkehr vom missionarischen Paternalismus vergangener Jahre dabei auch eine Rolle, daß die Mission das ökumenisch-diakonische Handeln stärker betont und als ihre Aufgabe betrachtet als die der Seelsorge und Verkündigung. Dadurch entsteht der Eindruck, daß die Bewältigung der „Krise der Mission" nicht in der naheliegenden Weise geschieht, daß man sich überlegt: was können wir heute tun, um die nun selbständig gewordenen Kirchen in Übersee zu missionierenden zu machen, sondern dadurch, daß man diese Fragestellung weitgehend ausklammert und Entwicklungshilfe zur Priorität der Mission erklärt. Kann dies die Antwort auf die notwendige neue Standortbestimmung der Mission sein? Die neue Standortbestimmung kann nur heißen — wenn die Vertikale für die Mission noch vorrangige Bedeutung hat —: *Was können wir tun, um die gleichberechtigten Partnerkirchen zu stärken, damit sie ihren Missionsauftrag erfüllen können?* Wer soll hierfür etwas tun, wenn nicht unsere Missionsgesellschaften? Ich stelle

diese Frage bei allen Anlässen. Ich habe noch keine befriedigende Antwort bekommen. Dies ist die „Krise der Mission"!

Ich verstehe nicht, wenn die Mission z. B. im ehemaligen Biafra kaum etwas tut, um die dortige Kirche zu stärken, daß morgen und übermorgen das Evangelium von Jesus Christus durch diese von uns gegründeten Kirchen verkündigt wird. Wie kann die Entwicklungshilfe – Ökumenische Diakonie – zur gleichen Zeit diese Kirche zu Trägern von Entwicklungsprojekten machen, wenn Wichtiges derweilen kaputt geht? Es gibt Beispiele, wo Kirchen – ich denke an die in Gabun z. B. – praktisch im Stich gelassen werden in der Arbeit der Verkündigung. Die Krise der Mission ist weniger die Tatsache, daß sie den Rückzug aus dem Missionsfeld nicht schafft oder ihn Hals über Kopf anstellt, die Krise scheint darin zu liegen, daß sie die Dringlichkeit nicht sieht und die Formen nicht findet, um die Partnerkirchen in ihrer missionarischen Aufgabe zu stärken. Die unbestrittene integrale Einheit von Zeugnis und Dienst heißt weder, daß Zeugnis und Dienst unbedenklich ausgetauscht werden können, noch daß eines auf Kosten des anderen vernachlässigt werden darf. Sie besagt vielmehr, daß der Dienst als die eine Seite der gleichen Münze des kirchlichen Auftrages nur Bestand hat, wenn das Zeugnis als die andere Seite mit der gleichen Vollwertigkeit und Dringlichkeit wahrgenommen wird.

Die Entwicklungshilfe der Kirche braucht ein starkes Handeln der Mission der Kirche! Wenn dies fehlt, ist die Möglichkeit der Ökumenischen Diakonie als eine Wesensäußerung der Kirche an einer Grenze angelangt. Sie arbeitet dann aus der Sicht der christlichen Partner in Übersee gesehen letzten Endes mit einem ungedeckten Scheck.

Ich habe zu Beginn gesagt, daß die Grenzen der Ökumenischen Diakonie im pragmatischen Vollzug ihrer Möglichkeiten gegeben sind und sich dort zeigen. Wenn Ökumenische Diakonie keine nur-soziale Hilfe oder Entwicklungspolitik ist, dann liegen ihre Grenzen dort, wo die Fülle der Gnadengaben Gottes nicht mehr weitergegeben wird.

Jedoch: wer über „Möglichkeiten und Grenzen Ökumenischer Diakonie" spricht, sollte mit dieser Feststellung nicht schließen. Am Schluß kann – angesichts der großen Probleme, die eine relevante Entwicklungshilfe und Ökumenische Diakonie zu bewältigen hat – nur die Überzeugung stehen, daß uns im biblischen Zeugnis die Welt als das Auftragsfeld eines mit Hoffnung und Liebe verbündeten Glaubens eröffnet ist. Das biblische Zeugnis weiß davon zu künden, daß Gott auch in der Wüste Wege bereitet, auf denen er begegnet, um an den Stätten scheinbarer Hoffnungslosigkeit Brunnen der Freude graben zu lassen (Psalm 84, 7). Von den Christen wird man erwarten, daß sie sich auf diese Verheißung verlassen und sich dementsprechend auf die Welt einlassen (Röm. 12, 1 ff.).

Kirchenrechtsprobleme zwischenkirchlicher Körperschaften

VON HANNS ENGELHARDT

Das zwischenkirchliche Recht[1] läßt sich nach seinem Inhalt einteilen in das Recht der einfachen zwischenkirchlichen Beziehungen und das zwischenkirchliche Organisationsrecht. Einfache zwischenkirchliche Beziehungen liegen vor, wenn eine Kirche mit einer oder mehreren anderen Kirchen oder deren Amtsträgern oder Mitgliedern unmittelbar in Berührung kommt. Zwischenkirchliches Organisationsrecht entsteht, wenn verschiedene Kirchen gemeinsame Institutionen schaffen, die ein gewisses Eigenleben führen, ohne selbst Kirchen zu sein.

Innerhalb des zwischenkirchlichen Organisationsrechts lassen sich wiederum zwei Stufen unterscheiden. Mehrere Kirchen können eine zwischenkirchliche Körperschaft gründen, der sie selbst als Mitglieder angehören. Sie können sich aber auch darauf beschränken, gemeinsame Organe zu errichten, die bestimmte Aufgaben wahrnehmen, ohne eine solche mitgliedschaftsrechtliche Struktur zu besitzen. Isolierte gemeinsame Organe sind nicht häufig; in der Regel stehen sie im Rahmen umfassenderer zwischenkirchlicher Körperschaften. Als historisches Beispiel eines zwischenkirchlichen Organs kann das anglikanisch-preußische Bistum Jerusalem angesehen werden, das die Kirche von England und die preußische evangelische Landeskirche im 19. Jahrhundert errichteten;[2] es erreichte nur eine Lebensdauer von weniger als 50 Jahren. Heute ist von überragender praktischer Bedeutung für den Fortgang der ökumenischen Bewegung die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen.[3]

Die allgemeine Tendenz scheint indes dahin zu gehen, zwischenkirchliche Körperschaften zu bilden, denen die beteiligten Kirchen als Mitglieder angehören. Von den Kirchen unterscheiden sie sich zunächst eben dadurch, daß ihre Mitglieder nicht die einzelnen Christen, sondern die in ihnen zusammengeschlossenen Kirchen sind. Volle kirchliche Gemeinschaft *kann* zwischen ihren Mitgliedern bestehen, sie muß es aber nicht. Schließlich üben die Organe zwischenkirchlicher Körperschaften keine Kirchengewalt aus; sie haben keine Entscheidungsbefugnis in Fragen der Lehre und des mit ihr im Zusammenhang stehenden geistlichen Lebens der Mitgliedskirchen.

I. Arten der zwischenkirchlichen Körperschaften

Innerhalb der zwischenkirchlichen Körperschaften sind zwei Gruppen grundsätzlich zu unterscheiden.

1. Die erste Gruppe wird gebildet durch die Kirchenverbindungen, deren Mitglieder im Regelfall regional getrennt sind und diese regionale Sonderung auch grundsätzlich respektieren. Hierzu gehören vor allem die konfessionellen Weltbünde, wie z. B. die Anglikanische Gemeinschaft oder der Lutherische Weltbund. Ihre Organisation ist sehr unterschiedlich ausgebildet. Jeder von ihnen hat seine eigene Auffassung über das Wesen des Bandes, das seine Mitgliedskirchen umschlingt. Für sie alle gilt, daß ihre Mitgliedskirchen bestimmte Lebensformen und Lehrauffassungen gemeinsam haben, die aus geistlichen Entscheidungen im Lauf der Kirchengeschichte entstanden sind und die sie als wesentlich für das Leben der ganzen Kirche Christi ansehen. Zwischen ihren Mitgliedern kann volle Kirchengemeinschaft bestehen; so ist es ex definitione in der Anglikanischen Gemeinschaft, zu der nur Kirchen gehören, die in kirchlicher Gemeinschaft mit dem Erzstuhl von Canterbury stehen. Dagegen stehen die Mitglieder des Lutherischen Weltbundes, obwohl gleichen Bekenntnisses, untereinander nicht in voller Kirchengemeinschaft.

Innerhalb dieser Gruppe von Kirchenverbindungen besteht eine starke Tendenz, zur Kirche zu werden, mag auch die Kirchenverfassung hinter dieser Entwicklung herhinken. Dies zeigt sich besonders deutlich in der Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland. Sie ist auch heute noch eine zwischenkirchliche Körperschaft, weil ihre Mitglieder keine einzelnen Christen, sondern nur die Gliedkirchen sind und weil ihre Organe keine Kirchengewalt besitzen. Hinsichtlich der materiellen Kirchengemeinschaft zeigt sich aber eine bedeutsame Entwicklung. Als die Evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg neu gegründet wurde, war keine Einigung über die Gewährung voller Abendmahlsgemeinschaft möglich; das Ergebnis war eine Kompromißformel, die die Abendmahlszulassung in Einzelfällen gewährte.[4] Diese Bestimmung ist bisher nicht ausdrücklich geändert worden. Trotzdem konnte Siegfried Grundmann 1966 feststellen, daß die Evangelische Kirche in Deutschland Kirche sei, und zwar in einem viel höheren Maße, als sie es dogmatisch zu formulieren vermöge.[5]

Kirchenverbindungen dieser Art können, wenn sie ihre praktischen Aufgaben erfüllen, als genügender Ausdruck der Kirche angesehen werden. Denn Kirchen verschiedener Länder bedürfen nicht notwendig einer gemeinsamen Kirchengewalt, um miteinander in der Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe Christi leben zu können.

2. Eine zweite Gruppe bilden die Kirchenverbindungen, deren Mitglieder in demselben Gebiet leben und arbeiten. Zu ihr gehören die interkonfessionellen

Organisationen von den örtlichen Räten christlicher Kirchen und Gemeinden über die Nationalen Räte christlicher Kirchen bis zum Ökumenischen Rat der Kirchen.

Sie sind zu unterscheiden von zwischenkirchlichen Organisationen einzelner Christen wie etwa dem Christlichen Studentenweltbund. Diese interkonfessionellen Personenverbände vereinigen nur partikuläre Gruppen innerhalb der Kirchen. Sie haben zwar in der Geschichte der ökumenischen Bewegung eine bedeutende Rolle gespielt.[6] Sie bilden jedoch nur eine Durchgangsstufe in der ökumenischen Bewegung, die in ihrem Bereich ihr Recht hat, aber heute schon weitgehend durch die eigentlichen Kirchenverbindungen überlagert ist.[7]

Die konfessionellen Gegensätze sind in dieser Gruppe meist schärfer als in der ersten; sie werden weiter verschärft durch die Konkurrenz der Mitglieder am Ort. Durch diese Gegensätze wird die Tendenz zu materieller Kirchwerdung gehemmt. Andererseits würde die Aufrichtung materieller Kirchengemeinschaft hier auch nicht ausreichen, um von einem befriedigenden Zustand des kirchlichen Miteinander sprechen zu können. John A. T. Robinson hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die kirchliche Glaubwürdigkeit bedroht werden kann, wenn verschiedene Kirchen an demselben Ort behaupten, miteinander in voller Gemeinschaft zu stehen, aber organisatorisch getrennt und im gegenseitigen Wettbewerb bleiben.[8] Deshalb können wir die interkonfessionellen Räte christlicher Kirchen zumindest auf nationaler und lokaler Ebene immer nur als eine Zwischenstation auf dem Wege zur völligeren Einheit der Kirche verstehen.[9] Wenn das für den Ökumenischen Rat der Kirchen nicht in gleichem Maße gilt, dann deshalb, weil er — wenn erst die nationalen und lokalen Räte zu Kirchen geworden sind — in die erste der beiden genannten Gruppen von Kirchenverbindungen übergewechselt und materiell zur Kirche geworden sein wird.

Die interkonfessionellen Kirchenverbindungen bilden heute bereits eine Pyramide, an deren Spitze als umfassendste Organisation der im Jahre 1948 in Amsterdam förmlich gegründete Ökumenische Rat der Kirchen steht. Nach der ursprünglichen Formulierung seiner Verfassung stand er allen Kirchen offen, „die unsern Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen". Inzwischen ist diese Bestimmung geändert worden und lautet:

> „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes."[10]

Die kirchenrechtliche Bedeutung dieser Formel mag noch nicht ganz geklärt sein. Eindeutig ist aber, daß der Ökumenische Rat selbst keine Kirche ist; seine Mitglieder stehen nicht in voller Kirchengemeinschaft, und er besitzt auch keine kirchenregimentlichen Befugnisse gegenüber den Mitgliedskirchen. Er übt aller-

dings kirchliche Funktionen aus. Er führt die Arbeit der ökumenischen Bewegungen für Glauben und Kirchenverfassung und für Praktisches Christentum fort, fördert gemeinsame Studienarbeit und gemeinsames Vorgehen der Kirchen und dient der Verbreitung ökumenischen Bewußtseins unter den Mitgliedern aller Kirchen.[11]

Dem Ökumenischen Rat der Kirchen entsprechen auf nationaler Ebene die nationalen Räte christlicher Kirchen oder Ökumenischen Räte der verschiedenen Länder, in Deutschland die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland. Sie wurde 1948 gegründet. Die in § 1 ihrer Richtlinien aufgestellte Grundlage entspricht in ihrer Formulierung der Basis des Ökumenischen Rates; ihm gleicht sie auch in ihrem Wesen. Ihre Mitglieder behalten „ihre volle Unabhängigkeit in Bekenntnis und Lehre, in Gottesdienst und rechtlicher Ordnung sowie in der Wahrnehmung ihrer Anliegen. Sie wollen jedoch hierbei auf berechtigte Anliegen der anderen Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft brüderliche Rücksicht nehmen" (§ 3).

Während nationale Räte christlicher Kirchen in den meisten Ländern bestehen — sei es auch nur in gewissermaßen embryonaler Form wie die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland —, ist die Bildung örtlicher Christenräte noch nicht so weit fortgeschritten. Der Entwicklungsstand ist in den einzelnen Ländern sehr unterschiedlich. Die Bundesrepublik erscheint demgegenüber als ein ausgesprochen unterentwickeltes Gebiet. Ein Nachholbedarf besteht in der Bundesrepublik aber offensichtlich nicht nur auf örtlicher Ebene. Die staatliche und kirchliche Struktur der Bundesrepublik begründet vielmehr ein dringendes Bedürfnis für Christenräte auch auf der Ebene der Länder. Im evangelischen Bereich sind die Landeskirchen nach wie vor die maßgeblichen kirchlichen Einheiten. In der römisch-katholischen Kirche liegt das Schwergewicht kirchlicher Kompetenzen unterhalb des Vatikans bei den einzelnen Diözesen. Hinzu kommt, daß das Staatskirchenrecht fast ausschließlich in die Kompetenz der Bundesländer fällt, so daß die gemeinsame Vertretung kirchlicher Anliegen gegenüber dem Staat auf dieser Ebene am ehesten Aussicht auf Erfolg haben kann.

Betrachten wir zum Beispiel die Neuregelung des Übertritts von einer christlichen Kirche zur anderen, um die sich zur Zeit die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Hamburg bemüht, so hat zwar die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland zu dieser Problematik bereits in einem Rundschreiben vom 21. 12. 1950 Vorschläge gemacht. Wenn diese Vorschläge aber bis heute nicht in nennenswertem Maße in die Rechtswirklichkeit umgesetzt worden sind, so dürfte die Ursache nicht zuletzt darin liegen, daß die Zuständigkeit für die Kirchenaustrittsgesetzgebung bei den Landtagen liegt und daß deshalb die Initiative für eine Rechtsfortbildung jedenfalls in der Praxis von den kirchlichen Landesorganisationen getragen werden muß.

Für die nachfolgende Untersuchung stehen die Kirchenverbindungen dieser zweiten Gruppe im Vordergrund. Das schließt nicht aus, daß die angestellten Erwägungen auch für Kirchenverbindungen der ersten Gruppe von Bedeutung sein können. Zwar ist es für die Struktur von Kirchenverbindungen von wesentlicher Bedeutung, ob zwischen ihren Mitgliedern materielle Kirchengemeinschaft oder doch wenigstens enge Bekenntnisverwandtschaft besteht. Die Bedeutung der Kirchengemeinschaft für das zwischenkirchliche Organisationsrecht darf aber auch nicht überschätzt werden. Wer die kirchliche Wirklichkeit im Auge behält, kann nicht verkennen, daß in den Organisationen unabhängiger Kirchen, die in Kirchengemeinschaft miteinander stehen, gleiche oder ähnliche Probleme auftreten und Lösungen sich anbieten können wie in den Verbindungen auch materiell getrennter Kirchen. Um nur ein Beispiel zu nennen: Zusammensetzung und Verfahren des Anglican Consultative Council[12] werfen ähnliche Fragen auf, wie sie sich uns bei den Räten stellen, in denen bekenntnisverschiedene Kirchen und Gemeinden zusammenarbeiten.

II. Funktionen

Die Funktionen der Räte christlicher Kirchen beziehen sich einmal auf die Beziehungen ihrer Mitglieder untereinander, aber auch auf ihre gemeinsamen Anliegen nach außen.

1. Die Beziehungen der Mitglieder dieser Räte untereinander umfassen den gesamten Bereich des materiell zwischenkirchlichen Rechts. Das materiell zwischenkirchliche Recht betrifft auf seiner untersten Stufe die Anerkennung der Gültigkeit von Amtshandlungen. Auf der nächsten Stufe steht — mit größeren Schwierigkeiten verbunden — die Frage, ob und unter welchen Umständen Spendung und Empfang von Amtshandlungen in bezug auf Mitglieder anderer Kirchen erlaubt werden können. In diesen Bereich gehört auch die Problematik gottesdienstlicher Handlungen fremder Denominationen in kirchlichen Gebäuden und auf kirchlichen Friedhöfen. Ein weiterer Schritt führt zum gemeinsamen Handeln verschiedener Kirchen, z. B. zu ökumenischen Gottesdiensten — die heute vielfach erlaubt werden — oder zu Simultantrauungen — die schwierige Probleme aufwerfen. Auf allen diesen Stufen sind die Wirkungsmöglichkeiten zwischenkirchlicher Räte kraft ihrer Rechtsnatur begrenzt. Trotzdem dürfen ihre Möglichkeiten, die Entwicklung des zwischenkirchlichen Rechts zu fördern, nicht unterschätzt werden. Die Räte können als zwischenkirchliche Organisationen, denen die Kirchengewalt fehlt, nicht das materiell zwischenkirchliche Recht durch formell zwischenkirchliche Rechtsetzung verbindlich regeln. Dies ist den Mitgliedskirchen vorbehalten. Die Räte bieten aber eine Plattform, auf der die Vertreter der verschiedenen Kirchen sich treffen und über multilaterale Vereinbarungen verhan-

deln können, die dann von den Mitgliedskirchen endgültig in Kraft zu setzen sind.

Sowohl zu den zwischenkirchlichen Beziehungen als auch zu dem Bereich gemeinsamer Anliegen nach außen gehört die Regelung des Übertritts. Wenn ein Kirchenmitglied sich einer anderen Kirche zuwendet, betrifft das zunächst die Beziehungen dieser beiden Kirchen. Soweit aber mindestens eine Kirche beteiligt ist, die Körperschaft des öffentlichen Rechts ist, kommt die staatliche Kirchenaustrittsgesetzgebung ins Spiel. Denn eine zwischenkirchliche Regelung des Übertrittes, der im Hinblick auf das staatliche Kirchenaustrittsrecht die „bürgerliche Wirkung" fehlt, ist in einem solchen Maße unvollkommen, daß sie ihren Zweck schwerlich erfüllen kann. Das ist zu bedenken, wenn im Rahmen der Tätigkeit von Christenräten Übertrittsvereinbarungen angestrebt werden. Hier dürfte auch die Ursache dafür liegen, warum das Rundschreiben der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland vom 21. 12. 1950 über die Regelung des Übertritts von einer Kirche zur andern — soweit ich sehe — keine praktischen Folgen gehabt hat. Da das Kirchenaustrittsrecht landesrechtlich geregelt ist, müssen die Kirchen auf Länderebene an die staatlichen Behörden herantreten, wenn sie eine Erleichterung des Übertritts gegenüber den Form- und Verfahrensvorschriften der Kirchenaustrittsgesetze wünschen. Dabei wird es nützlich sein zu beachten, daß in einigen Ländern noch alte partikularrechtliche Bestimmungen fortgelten, die ohnehin der Vereinheitlichung und Neufassung dringend bedürfen. Im übrigen legt die gegenwärtige Diskussion um die sog. Nachbesteuerung Ausgetretener eine Überprüfung des Kirchenaustrittsrechts nahe. Deshalb könnte gerade jetzt eine günstige Gelegenheit sein, auch das Problem einer Sonderregelung für den Übertritt aufzuwerfen und in die ohnehin fällige Rechtserneuerung einzubringen. Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Hamburg will diese günstige Gelegenheit wahrnehmen. Sie hat im Jahre 1970 eine „Vereinbarung über den Übertritt" beschlossen. Ihr hat der Kirchenrat der Ev.-luth. Kirche im Hamburgischen Staate bereits zugestimmt. In Kraft soll sie erst gesetzt werden, wenn die Freie und Hansestadt Hamburg ihr Kirchenaustrittsgesetz dahin geändert hat, daß die Vereinbarung, die gegenüber der gesetzlichen Form des Kirchenaustritts Erleichterungen vorsieht, auch im Bereich des staatlichen Rechts ihre Wirkung entfalten kann.

2. Die Vertretung gemeinsamer Anliegen nach außen und in der Öffentlichkeit (§ 4 Nr. 5) hat bisher wohl nicht im Vordergrund der Arbeit der Räte gestanden. Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland hat allerdings in den Jahren 1948 und 1949 Erklärungen zum Frieden, zur Teilung Deutschlands und zum Kampf der politischen Systeme veröffentlicht. Sie hat im Jahre 1950 auch zur Frage des Rechtsschutzes für Kriegsdienstverweigerer Stellung genommen. Eine bemerkenswerte Öffentlichkeitswirkung haben diese Erklärungen nicht ge-

habt. Der Grund hierfür dürfte darin liegen, daß alle diese Probleme in der Evangelischen Kirche in Deutschland lebhaft und kontrovers diskutiert worden sind. Diese Diskussionen haben die Öffentlichkeit beschäftigt. Demgegenüber hat die Arbeitsgemeinschaft, in der dieselbe Evangelische Kirche in Deutschland lediglich um einige zahlenmäßig kleine Freikirchen vermehrt war, ein eigenständiges Gewicht bisher nicht gewinnen können. Daraus läßt sich für die lokalen Räte lernen, wie wichtig es ist, wenn nicht eine einzelne Kirchenorganisation das absolute Übergewicht hat.

Sobald die römisch-katholische Kirche Mitglied der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland wird, ließe sich daran denken, die Vertretung der kirchlichen Anliegen gegenüber dem Staat in die Hand der Arbeitsgemeinschaft zu legen. Es ist freilich nicht zu verkennen, eine wie radikale Umstellung gerade in der römisch-katholischen Kirche ein solcher Schritt voraussetzen würde. Gerade nach der Neuregelung des Nuntiaturwesens in dem Motu proprio *Sollicitudo omnium ecclesiarum* vom 24. Juni 1969[13] wird es der römisch-katholischen Kirche in keinem Falle leicht ankommen, auf ihren Nuntius zugunsten eines gemeinsamen Vertreters zu verzichten. Trotzdem sehe ich an dieser Stelle einen Prüfstein ökumenischer Gesinnung. Es stünde den christlichen Kirchen gut an, sich über ihre Probleme und Interessen gegenüber der weltlichen Gewalt zunächst untereinander zu verständigen. Vermutlich ist auf Bundesebene die Zeit dazu noch nicht reif. Um so mehr sollte eine gemeinsame Vertretung kirchlicher Anliegen gegenüber den Gemeinden und dann auch gegenüber den Ländern angestrebt werden.

III. Mitgliedschaft

1. Als Mitglieder zwischenkirchlicher Körperschaften kommen in erster Linie Kirchen in Betracht. Der Kirchenbegriff bedarf in diesem Zusammenhang allerdings einer Modifikation. Ausgangspunkt kann nur der formelle Kirchenbegriff sein. Denn Mitglied einer zwischenkirchlichen Organisation kann eine Kirche nur dann sein, wenn sie die erforderlichen Organe besitzt, um ihre Mitgliedschaftsrechte wahrnehmen und ihre Mitgliedschaftspflichten erfüllen zu können. Indes wird man an dem Autonomieerfordernis nicht in jedem Falle festhalten können. Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen können nur Kirchen sein, die autonom sind, d. h. die „keiner anderen Kirche für die Gestaltung ihres eigenen Lebens verantwortlich" sind. Da der Ökumenische Rat die ganze Welt umfaßt, läßt sich bei ihm das Autonomieprinzip durchführen. Schwierigkeiten entstehen aber in dieser Hinsicht bei regionalen und noch mehr bei lokalen Räten christlicher Kirchen.

Bei den lokalen Räten liegt das auf der Hand. Denn die Ortsgemeinden, die im Verband regionaler Kirchen stehen, sind nicht autonom im beschriebenen Sinn.

Gerade sie kommen aber fast ausschließlich als Mitglieder örtlicher Christenräte in Betracht. Autonome Kirchen auf Ortsebene sind die verschwindende Ausnahme. Es handelt sich dabei regelmäßig um Gemeinden der wenigen streng kongregationalistisch verfaßten Kirchenverbände, deren Verbandsorgane keine Kirchengewalt besitzen und die deshalb selbst keine Kirchen im formellen (wohl aber meist im materiellen) Sinne, sondern in formeller Hinsicht zwischenkirchliche Organisationen sind.

Selbst bei regionalen Räten, die in der Bundesrepublik auf Länderebene oder in vergleichbaren Bereichen bestehen, läßt das Autonomieprinzip sich nicht rein durchführen. Zwar können die evangelischen Landeskirchen als autonome Kirchen im Sinne des ökumenischen Organisationsrechts angesehen werden. Schon bei den römisch-katholischen Diözesen bestehen in dieser Hinsicht jedoch gewisse Zweifel, ob sie nicht dem Heiligen Stuhl in einem Maße für die Gestaltung ihres kirchlichen Lebens verantwortlich sind, das es unmöglich macht, sie als autonom anzusehen. Die kleinen Freikirchen vollends haben häufig auch auf Landesebene keine Organisationen, die als autonom anerkannt werden können. Es wäre aber nicht ratsam, als Mitglieder in diese regionalen Räte nur die Kirchenkörperschaften aufzunehmen, denen tatsächlich Autonomie zukommt. Dies erhellt schon daraus, daß die betreffenden Kirchenleitungen sich im Regelfall doch durch die örtlich zuständigen Lokalinstanzen vertreten lassen müßten, weil diese durch ihre Ortsverbundenheit zur Interessenwahrnehmung in regional bestimmten Fragen gewöhnlich besser befähigt sind.

Der Verzicht auf das Autonomieprinzip erfordert allerdings einen Ersatz. Denn nicht alle kirchlichen Vereinigungen und Verbände, die im Rahmen einer anderen Kirche existieren, kommen als Mitglieder von Räten christlicher Kirchen in Betracht. Zur Abgrenzung bieten sich zwei Gesichtspunkte an.

Aus dem Staatskirchenrecht kennen wir die Unterscheidung zwischen Religionsgesellschaften und religiösen Vereinen.[14] Religionsgesellschaften im Sinne dieser Unterscheidung sind nur solche religiösen Zusammenschlüsse, die zur allseitigen (und nicht nur teilweisen) Erfüllung der durch die gemeinsame Glaubensgrundlage gestellten Aufgaben bestimmt sind. Mit anderen Worten: der Verband muß selbstgenügsam in dem Sinne sein, daß seine Mitglieder zur allseitigen Erfüllung ihrer religiösen Bedürfnisse und Pflichten nicht gleichzeitig einem anderen Verbande angehören müssen. Diese Voraussetzung ist nicht erfüllt bei religiösen Vereinen und Gemeinschaften, die die religiöse Aktivität ihrer Mitglieder nur auf bestimmten Teilgebieten zusammenfassen. Die Mitglieder dieser Vereine müssen daher zwangsläufig zugleich einer Religionsgesellschaft angehören. Im Regelfall bestehen diese Vereine deshalb auch im Rahmen einer Religionsgesellschaft.

Der Wesensunterschied zwischen Religionsgesellschaften und religiösen Vereinen läßt es angebracht erscheinen, nur Religionsgesellschaften als Mitglieder von zwischenkirchlichen Räten zuzulassen. Religionsgesellschaften repräsentieren, wenn auch auf einen räumlich begrenzten Bereich beschränkt, stets die Kirche im Vollsinn des Begriffes. Religiöse Vereine dagegen sind stets nur menschliche Teilzusammenschlüsse innerhalb der Kirche. Sie werden im zwischenkirchlichen Bereich durch ihre Religionsgesellschaften mitvertreten. Andernfalls käme es zu einer Doppelrepräsentation. Denn die Mitglieder der religiösen Vereine sind bereits durch ihre Religionsgesellschaften in den Räten vertreten. Das schließt allerdings nicht aus, Vertretern solcher Vereine und Zusammenschlüsse die Stellung von Beobachtern oder Gästen einzuräumen, wenn dies unter sachlichen Gesichtspunkten wünschenswert erscheint. Dies kann insbesondere der Fall sein, wo eine solche Gesellschaft sich zwischenkirchlicher Probleme vornehmlich annimmt.

Das Prinzip der *geistlichen Allzuständigkeit* bedarf einer Ergänzung. Religionsgesellschaften im Sinne dieses Prinzips sind alle Ortsgemeinden. Bei lokalen Räten größerer Städte und vor allem bei regionalen Räten kann es jedoch dringend erwünscht sein, daß nicht alle einzelnen Ortsgemeinden Mitglieder des Rates sind. Dies wird vermieden durch das Prinzip der *relativen Höchstzuständigkeit*. Es bedeutet, daß jeweils derjenige kirchliche Verband Mitglied des zwischenkirchlichen Rates sein soll, der im Rahmen des Zuständigkeitsgebietes des Rates die relativ höchste Organisationsstufe darstellt. Das kann bei örtlichen Räten größerer Städte ein Kirchenkreis oder ein Dekanat sein. Bei regionalen Räten können neben die Landeskirchen Diözesen, Sprengel oder höhere Kirchenbezirke treten. Dadurch wird vor allem ein Größenausgleich erreicht. Einzelne Gemeinden kleiner Freikirchen werden andernfalls leicht durch die große Überzahl landeskirchlicher Gemeinden erdrückt. Es wird darüber hinaus aber auch die erwünschte Bildung und Vertretung eines Gesamtwillens der einzelnen in den zwischenkirchlichen Räten zusammengeschlossenen materiellen Kirchen gefördert. Schließlich ist nicht zu verkennen, daß das Prinzip der relativen Höchstzuständigkeit nichts anderes als eine durch die räumliche Begrenzung der zwischenkirchlichen Räte erforderte Einschränkung des Autonomieprinzips ist. Dieser grundsätzlich berechtigte Gedanke bleibt also in der durch die tatsächlichen Umstände erforderten Modifikation Bestandteil des Mitgliedschaftsrechts der Christenräte.

Die Mitgliedschaft in den zwischenkirchlichen Räten ist allerdings nicht auf Kirchen und ihre Untergliederungen beschränkt. Nicht alle Denominationen sind so organisiert, daß ihre regionalen Verbände als Kirchen im formellen Sinne angesehen werden können, denen Kirchengewalt über ihre örtlichen Gemeinden zukommt. Vielmehr gibt es streng kongregational verfaßte Denominationen, die zwar materiell Kirche sind, weil in ihnen volle Kirchengemeinschaft besteht,

deren Gesamtorgane aber so geringe kirchliche Kompetenzen besitzen, daß sie formell als zwischenkirchliche Organisationen angesehen werden müssen. Trotzdem kann es bei regionalen Räten zweckmäßig sein, wenn diese Gesamtverbände, vertreten durch die Gesamtorgane, Mitglieder des Rates sind und nicht sämtliche formell selbständigen Ortsgemeinden.

Der kirchliche Rechtsstatus ihrer Mitglieder ist für die Funktionsfähigkeit der zwischenkirchlichen Räte von großer Bedeutung. Denn die Räte können nur handeln in dem Rahmen, in dem ihre Mitglieder kirchlich zuständig sind. Dieser Rahmen ist bei zwischenkirchlichen Organisationen sehr eng begrenzt; denn sie sind weitgehend auf die freiwillige Mitarbeit ihrer Mitglieder angewiesen. Umgekehrt bedürfen die Ortsgemeinden in mannigfacher Hinsicht der Ermächtigung durch die kirchlichen Aufsichtsbehörden. Der Beitritt zu örtlichen Räten christlicher Kirchen und die Zustimmung zu ihren Satzungen wird zwar durchgängig als genehmigungsfrei angesehen. Aus der praktischen Arbeit der Räte können sich aber mannigfache Zweifelsfälle ergeben, z. B. hinsichtlich der Überlassung kirchlicher Gebäude, der Teilnahme konfessionsfremder Geistlicher an Gemeindegottesdiensten bis zu gemeinsamen Gottesdiensten. Hier ist vieles noch unklar, und es wäre wünschenswert, wenn die Kirchen durch verbindliche Richtlinien deutlicher als bisher klarstellen würden, welche Möglichkeiten zwischenkirchlicher Aktivität den örtlichen Gemeinden eingeräumt sind und wo sie die Grenzen ziehen wollen.

Im Gegensatz zu den bisher betrachteten Gesichtspunkten ist die bürgerliche Rechtsfähigkeit der Mitglieder zwischenkirchlicher Räte kein eigentlich kirchliches Kriterium. Trotzdem sollen nach den Richtlinien der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland als Mitglieder „grundsätzlich nur solche kirchlichen Gemeinschaften aufgenommen werden, die Rechtsfähigkeit besitzen" (§ 2 S. 4). Einzelne regionale Räte sind dem gefolgt. Im Ausland findet diese Voraussetzung — soweit ersichtlich — sich nicht. Hinter dieser Bestimmung steht der an sich vernünftige Gedanke, nur solche Mitglieder zuzulassen, die auch auf Grund ihrer Organisation eine gewisse Gewähr der Beständigkeit bieten. Diese Voraussetzung macht zum Beispiel auch der British Council of Churches, der nur solche Kirchen als Mitglieder aufnimmt, die durch Größe und Organisation schon eine überörtliche Bedeutung gewonnen haben. Die kleinste Mitgliedsgemeinschaft des British Council of Churches, die Countess of Huntingdon's Connexion mit ungefähr 1000 Mitgliedern, ist nur im Hinblick auf ihre besonderen Beziehungen zur Moravian Church aufgenommen worden. Erkennt man die Voraussetzung der Stabilität grundsätzlich an, so fragt sich doch, ob die bürgerliche Rechtsfähigkeit dafür der geeignete Anknüpfungspunkt ist. Die Englisch-bischöfliche Gemeinde in Hamburg, die Mitglied der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Hamburg ist, besitzt seit über 100 Jahren Körperschaftsrechte. Die anglikanische Gemeinde

in Frankfurt am Main besteht auch schon über 100 Jahre. Trotzdem hat sie die bürgerliche Rechtsfähigkeit erst vor wenigen Jahren durch Eintragung ins Vereinsregister erworben. Bis dahin bestand und arbeitete sie ohne Rechtsfähigkeit. Es ist aber kein durchgreifender Grund ersichtlich, warum diese Tatsache sie von der Mitgliedschaft in einem Christenrat hätte ausschließen sollen. Deshalb sollte mindestens auf örtlicher und regionaler Ebene von dem Erfordernis der Rechtsfähigkeit für die Aufnahme als Mitglied abgesehen werden. Auch die Richtlinien der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland schreiben die Rechtsfähigkeit ja nicht zwingend, sondern nur „grundsätzlich", also für den Regelfall, vor. Bei der Anwendung dieser Bestimmung sollte — wenn man schon nicht auf sie verzichten zu können meint — stets bedacht werden, daß die bürgerliche Rechtsfähigkeit für die Mitgliedschaft in einer zwischenkirchlichen Organisation nicht als solche wesentlich sein kann, sondern nur als Anhaltspunkt für tatsächliche Stabilität, die sich aber auch aus anderen Tatsachen ergeben kann.

2. Neben den ordentlichen Mitgliedern kennt das zwischenkirchliche Organisationsrecht assoziierte Mitglieder, die aus unterschiedlichen Gründen einen Sonderstatus besitzen. Dazu gehören im British Council of Churches die Mitglieder, die bei Annahme der neuen Verfassung bereits dem Rat angehörten, aber der Basis des Rates nicht zustimmen konnten. Das sind die Quäker und die Unitarier. Sie stehen den anderen Mitgliedern gleich mit der einzigen Ausnahme, daß sie über Verfassungsänderungen nicht abstimmen dürfen. Damit haben sie eine erheblich stärkere mitgliedschaftsrechtliche Stellung als ihre Schwesterkirchen in Deutschland, wo der Bund Freier Evangelischer Gemeinden, die Altreformierten Kirchen, die römisch-katholische Kirche, die Pfingstbewegung und die Quäker lediglich gastweise an den Sitzungen der Arbeitsgemeinschaft teilnehmen, also keine Mitglieder im Rechtssinne sind.

3. Ordentliche und assoziierte Mitglieder sind stets Kirchen oder Verbände von Kirchen oder Gemeinden. Daneben steht zum Beispiel der British Council of Churches in Beziehung zu zwischenkirchlichen Organisationen, nämlich der Konferenz Britischer Missionsgesellschaften, der Christlichen Studentenbewegung und den Christlichen Vereinen junger Männer und Mädchen. Diese Organisationen sind zwar nicht Mitglieder des Rates. Sie sind aber berechtigt, Vertreter in die Generalversammlung des Rates zu entsenden. Damit macht der Rat sich die Erfahrung dieser Organisationen in ihren verschiedenen Arbeitsbereichen zunutze. Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland kennt etwas Vergleichbares nicht. Der Grund dürfte darin liegen, daß die in Betracht kommenden Missionsgesellschaften und Jugendorganisationen im Hinblick auf die kirchliche Struktur Deutschlands im wesentlichen der EKD zugeordnet sind. Ihre Hinzuziehung würde daher praktisch nur das Gewicht der EKD verstärken.

IV. Organisation

Die zwischenkirchlichen Organisationen weisen durchgehend eine ähnliche Struktur auf, die der Verfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen nachgebildet ist. Oberstes Organ des Ökumenischen Rates ist die Vollversammlung, die etwa alle sieben Jahre zusammentritt und den Zentralausschuß wählt. Der Zentralausschuß tagt in der Regel jährlich einmal; er wählt den Exekutivausschuß, der sich zweimal jährlich trifft. Die Vollversammlung wählt außerdem die Präsidenten und den Generalsekretär.

Die Unterscheidung von Zentral- und Exekutivausschuß ist dadurch bedingt, daß die Vollversammlung nur selten tagt, der Zentralausschuß deshalb nicht zu klein gewählt werden darf und infolgedessen seinerseits nicht allzu häufig einberufen werden kann. Diese Schwierigkeiten entfallen bei den nationalen Räten christlicher Kirchen regelmäßig, weil sie mit so großen Zahlen nicht fertig werden müssen. Es bleiben also die Vollversammlungen mit ihren Präsidenten oder Vorsitzenden, der Exekutivausschuß und der Generalsekretär.

1. Das Hauptproblem, was die Vollversammlungen anbetrifft, besteht in der Zuteilung der Sitze und Stimmen in diesen Körperschaften. Das Recht stellt hierfür verschiedene Möglichkeiten zur Verfügung. Jedes Mitglied kann eine Stimme oder die gleiche Stimmenzahl haben. Die Stimmen können proportional zur Zahl der Kirchenmitglieder verteilt werden. Die Stimmenzahl kann schließlich nach der Größe gestaffelt werden, ohne im unmittelbaren Verhältnis zur Zahl der Kirchenmitglieder zu stehen. Für alle diese Möglichkeiten finden sich Beispiele im Staatsrecht. Gleiche Stimmenzahl haben alle Bundesstaaten ohne Rücksicht auf ihre Größe im Senat der Vereinigten Staaten von Amerika und (abgesehen von der Unterscheidung in Kantone und Halbkantone) im Ständerat der Schweiz. Proportional zur Einwohnerzahl waren im Grundsatz die deutschen Länder im Reichsrat der Weimarer Republik vertreten. Ein die Einwohnerzahl berücksichtigendes, die Unterschiede aber milderndes System finden wir beim Bundesrat des Bonner Grundgesetzes.

Alle diese Formen haben ihre Vorzüge und Nachteile. Deshalb werden sie bei der Zusammensetzung der Vollversammlungen zwischenkirchlicher Organisationen alle verwendet, wenn auch mit gewissen Modifikationen. Wird allen Mitgliedern die gleiche Stimmenzahl zuerkannt, so kommt darin zum Ausdruck, daß ihr geistliches Gewicht von der Zahl der Kirchenmitglieder unabhängig ist. Von diesem Prinzip geht die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland aus. In ihr hat jedes Mitglied grundsätzlich eine Stimme. Der Grundsatz ist aber insofern durchbrochen, als die Evangelische Kirche in Deutschland, der Bund Ev.-Freikirchlicher Gemeinden und die Ev.-methodistische Kirche im Hinblick auf ihre Struktur mehrere Vertreter haben: die Evangelische Kirche in Deutschland

für die lutherischen, reformierten und unierten Gemeinden zusammen fünf, der Bund für die baptistischen und für die darbystischen Gemeinden und die Ev.-methodistische Kirche für die Methodisten und die Evangelische Gemeinschaft je zwei.

Die Zuteilung gleicher Stimmenzahl bietet sich an, solange der Rat zahlenmäßig klein bleiben kann und soll. Das gilt vor allem für die örtlichen Räte christlicher Kirchen, bisher aber auch für die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland. Es kann aber wünschenswert sein, die Versammlung eines zwischenkirchlichen Rates zu vergrößern. Lukas Vischer hat darauf hingewiesen, daß die Räte Instrumente sein könnten, „die die Kirchen nicht nur zusammenführen, sondern ihnen zugleich zu einer neuen Manifestation der Konziliarität verhelfen".[15] Dazu müssen sie „nach Formen repräsentativer Konziliarität streben, in deren Spiegel die Kirchen sich selbst als ungenügend erkennen".[16] Eine größere Versammlung wird auch ein stärkeres geistliches Eigengewicht haben, weil mehr Mitglieder ihre Kenntnis, Erfahrung und Einsicht in die Debatte werfen können. Strenge Stimmengleichheit kann dabei zu Schwierigkeiten führen. Wenn die Stimmenzahl der größeren Kirchen vermehrt wird, um einer angemessenen Zahl ihrer bedeutenden Persönlichkeiten Sitz und Stimme zu gewähren, dann wird eine Gleichbehandlung der kleinen Kirchen einerseits die Versammlungen übermäßig vergrößern. Andererseits können diese Kirchen auch Schwierigkeiten haben, die ihnen zustehenden Sitze adäquat zu besetzen.

Die proportionale Stimmenverteilung nimmt auf die tatsächliche soziale Bedeutung der Mitgliedskirchen Rücksicht. Sie gilt für den National Christian Council of Ceylon, in dem die Mitgliedskirchen für 1000 und jede weiteren 2000 abendmahlsberechtigten Mitgliedern einen Vertreter haben; hinzukommen die Häupter der Mitgliedskirchen. Dieses System führt zu Schwierigkeiten, wenn ein Mitglied ein großes zahlenmäßiges Übergewicht hat. Aus diesem Grunde war in der Weimarer Republik die Stimmenzahl Preußens im Reichsrat durch eine Sonderbestimmung auf zwei Fünftel begrenzt; andernfalls hätte Preußen den Reichsrat ständig mit starker absoluter Mehrheit beherrscht. Wenn das Prinzip der proportionalen Repräsentation auch nur annähernd auf die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland angewandt würde, müßte die Evangelische Kirche in Deutschland über 90% der Vertreter stellen. Ähnlich wäre es in den Niederlanden mit der reformierten Kirche. Deshalb bietet sich der Mittelweg einer Stimmenstaffelung an, wie er etwa im British Council of Churches gewählt worden ist. Dort hat die Church of England 30 Sitze; andere Kirchen wie die Countess of Huntingdon's Connexion oder die Moravian Church haben einen Sitz. Dazwischen liegen Methodisten, Baptisten, Kongregationalisten.

Welche Zahl von Vertretern jeder einzelnen Mitgliedskirche in der Vollversammlung eingeräumt werden soll, ist indes nicht das einzige Problem, das sich

in diesem Zusammenhang stellt. Auch die Auswahl der Vertreter ist von großer Bedeutung. Im Regelfall werden die Vertreter von den Mitgliedskirchen bestimmt. So sind Vollmitglieder der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen „lediglich diejenigen Delegierten, die von den Mitgliedskirchen als ihre Vertreter ernannt worden sind".[17] Es erscheint aber fraglich, ob die Auswahl der Vertreter völlig dem freien Ermessen der Mitgliedskirchen überlassen werden kann. Denn die zwischenkirchlichen Organisationen haben im Hinblick auf ihre Funktionsfähigkeit ein berechtigtes Interesse daran, daß Personen zu Vertretern gewählt werden, deren Qualifikation die Arbeit der Organisation zu fördern geeignet ist. Die Satzungen des Ökumenischen Rates beschränken sich darauf, die Mitgliedskirchen „dringend zu bitten", bei der Auswahl ihrer Vertreter darauf zu achten, daß eine angemessene Anzahl von Laien vertreten ist und daß auch die Hauptanliegen des Ökumenischen Rates berücksichtigt werden.[18] Eine rechtlich irgendwie durchsetzbare Verpflichtung der Mitgliedskirchen wird dadurch freilich nicht begründet. Daneben ist der Exekutivausschuß nur berechtigt, Berater, befreundete Vertreter, Beobachter und Jugenddelegierte einzuladen, die alle kein Stimmrecht haben.

Demgegenüber kann der Exekutivausschuß des British Council of Churches 24 Mitglieder zu den Kirchenvertretern hinzuwählen, die dann vollberechtigte Mitglieder der Vollversammlung sind.[19] Ähnlich kann der National Christian Council of Ceylon zusätzliche Ratsmitglieder kooptieren.[20] Für die East Asian Christian Conference hat der Fortsetzungsausschuß immerhin das Recht, die nationale Zusammensetzung der Vertreterschaft von Kirchen zu bestimmen, die sich auf mehr als eine Nation erstrecken;[21] daß diese Bestimmung nur im Einvernehmen mit den Leitungen der betroffenen Kirchen getroffen werden soll, versteht sich fast von selbst.

2. Die Bildung eines engeren Ausschusses, der die laufenden Geschäfte führt und in dringenden Fällen die Befugnisse der Vollversammlung zwischen ihren Tagungen wahrnimmt, kommt nur in Betracht, wenn die Vollversammlung im Hinblick auf die Zahl ihrer Mitglieder und die Entfernung zwischen ihren Wohnorten nicht allzu häufig zusammengerufen werden kann. Diese Voraussetzungen werden bei örtlichen Räten kaum vorliegen, regelmäßig wohl auch nicht bei Räten auf Länderebene, jedenfalls nicht in den Stadtstaaten. Bei der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland bedurfte es bislang eines solchen Ausschusses im Hinblick auf die geringe Zahl der Vertreter ebenfalls noch nicht. Sollte die Versammlung der Arbeitsgemeinschaft einmal vergrößert werden, so wird die Bildung eines Ausschusses sich schwerlich umgehen lassen. Ausländische nationale Räte christlicher Kirchen bilden ständige Ausschüsse. Die Mitglieder des Exekutivausschusses können sämtlich von der Vollversammlung gewählt sein; das schließt nicht aus, daß gewählte Amtsträger des Rates kraft

Amtes Sitz und Stimme im Exekutivausschuß haben und daß den Mitgliedskirchen hinsichtlich einzelner Ausschußmitglieder ein Nominationsrecht zusteht. So ist das Executive Committee des British Council of Churches zusammengesetzt. Es besteht aus 34 Mitgliedern, zu denen der Generalsekretär des Rates, der Vorsitzende des für die Finanzen zuständigen Administrative Committee, der Schatzmeister und die Vorsitzenden der Abteilungen des Rates, aber auch 6 von ihren Mitgliedskirchen nominierte Vertreter gehören. Es kann aber auch den Mitgliedskirchen ein unmittelbarer Einfluß auf die Zusammensetzung des Executive Committee eingeräumt werden. So gehören ihm im National Christian Council of Ceylon kraft Amtes die Häupter aller Mitgliedskirchen und die leitenden Amtsträger aller anderen Mitgliedsorganisationen an.

Die Kompetenzen des Exekutivausschusses können unterschiedlich abgegrenzt werden. Dabei ist zu berücksichtigen, daß der Ausschuß einerseits zwischen den Tagungen der Vollversammlung das höchste Organ des Rates ist und deshalb zweckmäßigerweise befugt sein wird, in dringenden Fällen an Stelle der Vollversammlung für den Rat zu handeln. Andererseits verliert die Vollversammlung, wenn sie eine gewisse Mitgliederzahl übersteigt, leicht die Eignung zum sinnvollen spontanen Handeln in bestimmten Angelegenheiten. Unter diesem Gesichtspunkte hat die Verfassung des British Council of Churches dem Executive Committee ein Vorschlagsrecht bei der Wahl der Vorsitzenden der Abteilungen und Fachausschüsse eingeräumt.

3. Da auch der Exekutivausschuß nur handeln kann, wenn er zu seinen Sitzungen zusammentritt, bedürfen zwischenkirchliche Organisationen daneben noch einer Stelle, die permanent funktioniert, um die laufend anfallenden Arbeiten zu erledigen. Bei örtlichen Räten wird dies häufig der Vorsitzende selbst besorgen können, vor allem, wenn er in seinem kirchlichen Amt über einen eigenen Verwaltungsstab verfügt. Trotzdem kann es im Einzelfall wünschenswert sein, daneben einen Geschäftsführer oder einen Schriftführer und einen Schatzmeister zu bestellen. Dies gilt besonders, wenn der Vorsitzende unter geistlichen oder kirchenpolitischen Gesichtspunkten gewählt worden ist und von der laufenden Verwaltungsarbeit entlastet werden soll.

Unumgänglich wird die Bestellung einer Verwaltungsstelle bei regionalen und nationalen Räten. Nach den Richtlinien der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, die bisher mit einem Minimum an Verwaltungsaufwand ausgekommen ist, kann der Vorsitzende immerhin zu seiner Unterstützung einen Geschäftsführer berufen; die Berufung bedarf der Bestätigung durch die Arbeitsgemeinschaft (§ 7). Der British Council of Churches wählt einen Generalsekretär auf 7 Jahre, die einmal um 3 Jahre verlängert werden können. Die anderen Sekretäre werden vom Executive Committee für 5 Jahre gewählt — mit derselben

Verlängerungsmöglichkeit für 3 Jahre. Der Verwaltungsstab wird vom Executive Committee ernannt; die Kanzleikräfte werden vom Generalsekretär eingestellt.

Gewinnt die Arbeit eines Rates größere Bedeutung und nimmt sie einen erheblichen Umfang an, so ist es unausbleiblich, daß besondere Abteilungen und Fachausschüsse gebildet werden. Der British Council of Churches zum Beispiel unterhält Abteilungen für Mission und Einheit, Erziehungsfragen, internationale Angelegenheiten, soziale Verantwortung und Jugendfragen. In ähnlicher Weise hat der National Christian Council of Ceylon zahlreiche Fachausschüsse gebildet. Gerade an dieser Stelle zeigt sich, daß die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland mit den nationalen Räten christlicher Kirchen im Ausland nicht Schritt halten kann. Viele Aufgaben, die von diesen Räten wahrgenommen werden, bearbeitet in Deutschland die EKD ohne Beteiligung der Freikirchen. Als ein Beispiel dafür sei lediglich der Bericht über „Sex und Morality" genannt, der von einer Kommission des British Council of Churches veröffentlicht wurde. In Deutschland wurde eine Denkschrift über dasselbe Thema erarbeitet — von einer Kommission des Rates der EKD, an der die Freikirchen nicht beteiligt waren.

V. Weltliche Rechtsstellung

Für die praktische Arbeit der zwischenkirchlichen Organisationen ist ihre Rechtsstellung in der weltlichen Rechtsordnung von wesentlicher Bedeutung. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist, da er seinen Sitz in Genf hat, nach schweizerischem Recht zu beurteilen. Nach Abschluß der konstituierenden Vollversammlung in Amsterdam wurde beraten, welche Schritte notwendig seien, um bestätigen zu lassen, daß der Ökumenische Rat nach schweizerischem Recht eine juristische Person ist. Da hierfür — anders als nach deutschem Recht — keine Eintragung in ein Vereinsregister, sondern nur der aus den Statuten ersichtliche „Wille, als Körperschaft zu bestehen", erforderlich ist, wurde beantragt, den Ökumenischen Rat als „Verein laut Art. 60 ff. Zivilgesetzbuch" in das Handelsregister einzutragen. Diese Eintragung ist erfolgt.[22]

Ein Völkerrechtssubjekt wie der Heilige Stuhl[23] ist der Ökumenische Rat der Kirchen nicht. Er ist eine nichtstaatliche internationale Organisation, die sich von den anderen internationalen Organisationen durch Entstehung und Mitgliederbestand unterscheidet.[24] Aus der Sicht des Völkerrechts beruht seine Gründung „auf einem außerhalb der Sphäre des zwischenstaatlichen Rechts liegenden Akt der privaten Eigeninitiative" (Zemanek).

Zu den Vereinten Nationen und den ihnen angeschlossenen Spezialorganisationen unterhält der Ökumenische Rat Beziehungen durch die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten. Diese Kommission ist „an agency of the World Council of Churches". Sie besaß seit dem Jahre 1947 beim Wirt-

schafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen den Konsultativstatus der Kategorie B, seit 1969 gehört sie zu der neuen Katorie II. Damit stehen ihr gewisse Rechte zu, die im Hinblick auf Rechtsgrundlage und Adressaten völkerrechtlicher Natur sind. Es kann daher gesagt werden, daß die Kommission wie die anderen Organisationen mit besonderem Konsultativstatus eine Art begrenzter Völkerrechtsfähigkeit erworben hat.[25] Neben dem Konsultativstatus beim Wirtschafts- und Sozialrat unterhält die Kommission formelle Konsultativbeziehungen mit der Ernährungs- und Landwirtschaftsorganisation, der UNESCO, dem Kinderfonds und dem Flüchtlingskommissar der Vereinten Nationen. Informelle Beziehungen bestehen zur Internationalen Bank für Wiederaufbau und Entwicklung und zur Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung.

Für die nationalen Räte christlicher Kirchen kommt nur eine Rechtsfähigkeit nach der Rechtsordnung ihres jeweiligen Staates in Betracht. Der Erwerb der Rechtsfähigkeit ist Voraussetzung dafür, daß der Christenrat Eigentum erwerben und Dienstverträge abschließen kann. Nur rechtsfähige Körperschaften können als gemeinnützig anerkannte Spenden empfangen. Deshalb hat der British Council of Churches die Rechtsform einer Charity. Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland besitzt keine bürgerliche Rechtsfähigkeit. Es sollte aber ernsthaft überlegt werden, ob der Erwerb dieser Rechtsfähigkeit nicht die Arbeit der Arbeitsgemeinschaft fördern und insbesondere ihre Selbständigkeit gegenüber ihren Mitgliedern verstärken würde. Dagegen erscheint die Frage der Rechtsfähigkeit bei den lokalen Räten weniger dringlich.

ANMERKUNGEN

[1] Zu Begriff und Bedeutung des zwischenkirchlichen Rechts vgl. H. Engelhardt, Ec.Rev. Vol. XXI pp. 7 seqq (1969).

[2] Vgl. hierzu K. Schmidt-Clausen, Vorweggenommene Einheit. Die Gründung des Bistums Jerusalem im Jahre 1841. Berlin 1965.

[3] Vgl. hierzu den umfassenden Bericht bei L. Vischer, Die eine ökumenische Bewegung. Zürich 1969.

[4] Vgl. Art. 4 Abs. 4 der Grundordnung der EKD vom 13. 7. 1948; ausführlich dazu H. Brunotte, Die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland, Berlin 1954, S. 143 ff.

[5] S. Grundmann, Ev. Staatslexikon, hg. v. H. Kunst u. S. Grundmann, Stuttgart u. Berlin 1966, Sp. 486.

[6] Vgl. H. Engelhardt, Der Ökumenische Rat der Kirchen, Archiv des Völkerrechts. Bd. 9 (1961), S. 294 f.

[7] Strukturell ist die Unterscheidung vergleichbar der dem deutschen Staatsrecht geläufigen Unterscheidung von Religionsgesellschaften und religiösen Vereinen.

[8] J. A. T. Robinson, Episcopacy and Intercommunion, Theology, October 1959, neu gedruckt in: On being the Church in the World, London 1960, pp. 103 seqq.

[9] Ebenso L. Vischer, Die Zukunft der Christenräte als Werkzeuge der ökumenischen Bewegung, Ökumenische Diskussion 4 (1968), S. 88 (94).

[10] Abschnitt I der Verfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen i. d. F. von 1961.

[11] Abschnitt III der Verfassung.

[12] Hierzu H. Engelhardt, Anglikanische Gemeinschaft und zwischenkirchliches Recht, Ökumenische Rundschau 1969, S. 158 ff., insbesondere S. 164 f.

[13] AAS 61 (1969), S. 473.

[14] Vgl. G. Anschütz, Die Verfassung des Deutschen Reiches, 14. Aufl. 1933, Anm. 2 zu Art. 137.

[15] L. Vischer, Die Zukunft der Christenräte als Werkzeuge der ökumenischen Bewegung, Ökumenische Diskussion 4 (1968), Nr. 2.

[16] L. Vischer, a.a.O.

[17] Abschnitt II 2 a Satz 1 der Satzungen des Ökumenischen Rates der Kirchen.

[18] A.a.O., S. 2.

[19] Constitution of the British Council of Churches, Art. V (a) (iii).

[20] Constitution of the National Christian Council of Ceylon, 7 (d).

[21] Constitution of the East Asian Christian Conference, 4 (b).

[22] Vgl. H. Engelhardt, Archiv des Völkerrechts 9 (1961), S. 296.

[23] Vgl. dazu Zemanek, Das Vertragsrecht der internationalen Organisationen, 1957, S. 120 f.; ders., Über das dualistische Denken in der Völkerrechtswissenschaft, in: Völkerrecht und rechtliches Weltbild, Festschrift für A. Verdroß, 1960, S. 525.

[25] So auch J. Kaiser, Nichtstaatliche Internationale Organisationen, in: Strupp-Schlochauer, Wörterbuch des Völkerrechts, Bd. 2, 1961, S. 613 f.

Anglikanisch-methodistische Union in England?

Die Frage der Union zwischen der Church of England und der Methodistischen Kirche ist nach dem negativen Abstimmungsergebnis in den vereinigten Konvokationen von Canterbury und York am 8. Juli 1969[1] in eine Krise geraten. Die Ablehnung des Unionsschemas durch die Anglikaner[2] war zwar von der gleichzeitigen Annahme durch die Methodisten begleitet[3], die ihren Beschluß von 1969 auf der Methodistischen Konferenz am 27. Juni 1970[4] mit einem noch verbesserten Stimmergebnis wiederholten, doch sind auf anglikanischer Seite die Meinungsäußerungen, die eine erneute Vorlage des Unionsschemas in der ersten Sitzung der neuen Generalsynode[5] verlangten, spärlicher geworden[6]. Es ist festzustellen, daß sich die Auseinandersetzung zu einem beträchtlichen Teil auf das Gebiet der theologischen Diskussion zurückgezogen hat, die unter Einbeziehung des unerwarteten Abstimmungsergebnisses vom 8. Juli 1969 den Versuch macht, einen eher gangbaren Weg zur Union zu finden. Unsere Untersuchung wird zunächst die Vorgeschichte des Unionsschemas von 1968 nachzeichnen.

I.

Im Jahre 1946 hielt der damalige Erzbischof von Canterbury, heute Lord Fisher of Lambeth, in Cambridge eine Predigt mit dem Titel „A step forward in Church relations".[7] In ihr rief er auf zu einem freien und ungefesselten Austausch des auf Gottesdienst und Sakrament bezogenen Lebens zwischen den verschiedenen Denominationen, damit sie zu voller Gemeinschaft untereinander kämen, wie sie diese trotz ihrer Trennung mit Christus schon hätten.[8] Die Predigt führte noch im gleichen Monat zu einer Antwort des General Purposes Committee des Free Church Federal Council. Der Free Church Federal Council forderte seine Mitgliedskirchen auf, Vertreter zu bestimmen, die von dem Erzbischof eine Erläuterung seiner Predigt und weitere Ausführungen über deren Konsequenzen einholen sollten. Das Treffen fand am 16. Januar 1947 im Lambeth Palace statt. Man kam zu dem Ergebnis, daß die eigentlichen Verhandlungen zwischen der Church of England und den jeweiligen Freikirchen geführt werden sollten, während der Free Church Federal Council bei der Vorbereitung wie bei der Durchführung der Gespräche vertreten sein sollte. Das folgenreichste Ergebnis der Predigt von Cambridge war schließlich die Aufnahme der anglikanisch-methodistischen Gespräche, nachdem die Methodistische Konferenz von 1953 dem Vorschlag zustimmte, daß die Methodistische Kirche bereit sei, zu einem weiteren Stadium auf dem Weg zur Interkommunion fortzuschreiten.[9] Die Konvokationen von Canterbury und York nahmen 1955 mit einigen Vorbehalten die Forderungen der Methodistischen Kirche an. Im gleichen Jahr beschloß die Methodistische Konferenz, die Verhandlungen mit der Church of England aufzunehmen. Im

Jahre 1958 wurde ein Interim Statement veröffentlicht, welches die Überlegungen der anglikanisch-methodistischen Verhandlungskommission zur Diskussion stellte.[10] Ein weiterer entscheidender Schritt wurde 1963 mit dem Erscheinen der Conversations between the Church of England and the Methodist Church[11] getan. Dieser Bericht sollte den Konvokationen der Church of England und der Methodistischen Konferenz vorgelegt werden, die ihn ihrerseits an die Diözesen und Distrikte zur ausführlichen Diskussion weiterreichen sollten. Bis 1965 erwartete man von beiden Seiten eine Antwort, ob die beiden Kirchen die Vorschläge annähmen und wie man gegebenenfalls die praktische Durchführung einer möglichen Union einleiten wolle.[12]

Seinem Inhalt nach gehen die Conversations bereits von einer kirchlichen Union in zwei Stufen aus.[13] Die Versöhnung der beiden Kirchen soll in einem Gottesdienst (im Schema von 1968 der Service of Reconciliation) vorgenommen werden, wobei die anglikanische und methodistische Geistlichkeit durch gegenseitige Handauflegung von seiten der leitenden Geistlichen beider Kirchen verbunden werden.[14] Die Methodistische Kirche übernimmt das Bischofsamt in der Fortsetzung des historischen Episkopats und läßt in Zukunft ihre Geistlichen durch Bischöfe ordinieren.[15]

Nach ausgedehnten und ernsten Diskussionen auf allen Ebenen in beiden Kirchen behandelten die Konvokationen von Canterbury und York sowie die Methodistische Konferenz 1965 den Bericht Conversations und gaben ihre allgemeine Zustimmung zu seinen wesentlichen Vorschlägen. Im Hinblick auf die vorgetragenen Einwände erkannte man aber sogleich, daß noch viele Fragen geklärt werden mußten, bevor der Unionsvorschlag zu verwirklichen war. Es wurde eine neue Kommission berufen, um auf der Grundlage des Berichts von 1963 und unter Berücksichtigung der lautgewordenen Einwände einen neuen Bericht erarbeiten zu lassen, der die Einleitung der ersten Stufe der Union ermöglichen sollte.[16]

Die Kommission von 1965 legte im Frühjahr 1968 ihren endgültigen Bericht in zwei Teilen vor und gab ihn an die Konvokationen und an die Methodistische Konferenz zur Behandlung auf den unteren kirchlichen Ebenen und zur abschließenden Beschlußfassung weiter.[17]

II.

Die Ablehnung des Unionsschemas am 8. Juli 1969 hatte bei seinen Befürwortern starke Enttäuschung, bei seinen Gegnern ein vorübergehendes Gefühl des Triumphes gebracht.[18] Dem Eindruck, daß eine große ökumenische Chance vergeben worden sei,[19] stellte sich der Wunsch entgegen, den Plan der kirchlichen Union in England durch die ernsthafte Fortsetzung der theologischen Bemühungen zu einem endgültigen Ergebnis zu führen, welchem auch die Gegner von 1969 zustimmen könnten.[20]

Das Unionsschema von 1968 geht von der Dringlichkeit aus, mit der das Evangelium in der Gegenwart zu verkündigen sei. Das vorherrschende Motiv bei der Vereinigung der zwei Kirchen ist weder das Eigeninteresse der Christen noch der innerkirchliche Friede, sondern vielmehr der Auftrag Jesu nach Joh. 17, 21, daß die Welt glauben möge. Die Einheit der Kirchen in England steht insofern unter dem Gesichtspunkt der Mission: „The purpose of unity is mission".[21] Die Trennung der Kirchen habe negative Rückwirkungen auf die Arbeit in den Ge-

meinden und Wohnbezirken.[22] Die Situation der Kirchen in einer säkularisierten Gesellschaft verlange die Zusammenfassung aller verfügbaren Kräfte.[23]

Die langjährigen Verhandlungen zwischen Anglikanern und Methodisten und ihr Abschluß in dem Schema von 1968 bedeuten nicht, daß die angestrebte Union nicht offen sein soll für weitere englische Kirchen. Das Schema weist ausdrücklich auf die Möglichkeit hin, daß die Entwicklung der Beziehungen zu anderen Kirchen während der ersten Stufe der Union auf Stufe 2 durchaus eine multilaterale Union ergeben könnte.[24]

Die doktrinären Voraussetzungen hatten sich seit der Trennung der Methodisten von der Church of England im 18. Jahrhundert in beiden Kirchen verschieden entwickelt und mußten deshalb bei den Verhandlungen als der jeweils konkrete Ausgangspunkt der unionswilligen Partner anerkannt werden. Diese theologischen Voraussetzungen waren somit in der Weise in das Unionsschema einzubringen, daß beide Kirchen sich darin noch wiedererkennen konnten und nicht der Eindruck entstand, die Union sei zuungunsten einer Kirche eingeleitet worden. Während die Methodistische Kirche an die „Deed of Union" von 1932[25] gebunden war, brachte die Church of England die 39 Artikel von 1562 und das Book of Common Prayer von 1662 in die Unionsverhandlungen ein.[26] Sie war außerdem an das Lambeth Quadrilateral von 1888 gebunden, in welchem als die vier grundlegenden Punkte für jede Union innerhalb des Christentums die Gültigkeit von Altem und Neuem Testament, von Apostolischem und Nicaenischem Glaubensbekenntnis, von Taufe und Abendmahl als den beiden überkommenen Sakramenten und die Anerkennung des historischen Episkopates vorausgesetzt wurden.[27] Die Methodistische Kirche stimmte der Einführung dieses bei den Anglikanern erhaltenen Bischofsamtes in der Unionskirche zu,[28] zumal das gleiche Amt bereits in mehreren Unionskirchen, an denen methodistische Missionskirchen beteiligt sind, eingeführt wurde und die Methodistische Kirche Englands wegen ihrer anglikanischen Herkunft und ihres nahen Zusammenlebens mit der Church of England mit dem Bischofsamt vertraut geblieben war. Die entscheidenden theologischen Schwierigkeiten vor allem für anglikanische Geistliche ergaben sich an der Stelle, wo die seither getrennten Geistlichkeiten in dem für Stufe 1 der Union vorgesehenen Service of Reconciliation zueinander in Beziehung gesetzt werden sollten.[29] Stellte dieser Gottesdienst eine nachträgliche Ordination der methodistischen Geistlichen durch anglikanische Bischöfe dar, um dem anglikanischen Amtsbegriff Genüge zu tun? Falls das so wäre, ergaben sich unmittelbar Konsequenzen für das Verständnis der seither geübten methodistischen Ordination: durch den Service of Reconciliation wäre klar geworden, daß die Methodistische Kirche vor Stufe 1 der Union keine Ordination zum Predigtamt im eigentlichen Sinn gehabt hätte. Wenn aber mit Rücksicht auf das seitherige Amtsverständnis der Methodisten der Versöhnungsgottesdienst keine nachträgliche bischöfliche Ordination sein sollte, hatten sich die anglikanischen Kreise, die am dreifachen Amt gemäß dem Ordinal des Common Prayer Book[30] mit konservativer Hartnäckigkeit festhielten, zu fragen, wie ihr Verhältnis zu den methodistischen Geistlichen auszusehen habe und wie es wohl mit der Gültigkeit der von Methodisten gespendeten Sakramente beschaffen sei.[31]

Das Schema versucht, eine uneinsichtige Unterscheidung zu machen zwischen der Absicht, mit der die Teilnehmer zu dem Gottesdienst kommen, und den Meinungen und Glaubensüberzeugungen, die sie über das Geschehen haben.

„Alle werden glauben, daß etwas, was man angemessenerweise eine Ausdehnung des Auftrags nennen könnte, (durch den Gottesdienst) verliehen wird. Einige werden glauben, daß ebenfalls die Gnade der Ordination gegeben wird, andere wiederum, daß sie nicht gegeben wird, und viele werden vielleicht an diesem Punkt agnostisch bleiben. Die Gebete sind so formuliert, daß sie den eigentlichen Sinn dieser Streitfrage (determination of that issue) in Gottes Hand legen: wir bitten, daß der Heilige Geist zu jedem nach seinem Bedürfnis (upon each according to his need) gesandt werde."[32] Wenn ungeachtet dieser vielfachen Verstehensmöglichkeiten der Sinn des Gottesdienstes (intention of the rite) deutlich sein soll, so kann dies schließlich nur in Verbindung mit der Aufgabe jeder Logik, die zum Geschäft der Theologen jedoch unwiderruflich dazugehört, geschehen.[33]

Die Ablehnung des Schemas über die anglikanisch-methodistische Union ist letztlich aus der unklaren theologischen Definition des Geschehens, das sich beim Versöhnungsgottesdienst vollzieht und das sich nicht in die anglikanische Tradition einbeziehen ließ, zu verstehen. Der verdienstvolle ökumenische Ansatz, die zwei Jahrhunderte der kirchlichen Trennung zwischen Anglikanern und Methodisten zu überwinden im Blick auf die missionarische Notlage beider Kirchen im England der Gegenwart, mußte aus guten Gründen an der unklaren Konzeption der Theologie des Versöhnungsgottesdienstes scheitern, wenn auch die Gegner des Schemas in den Konvokationen ihre Ablehnung teilweise mit extrem konservativen Argumenten begründeten, die jedem anderen Unionsversuch mit besserer theologischer Grundlage auch gefährlich werden können.[34]

III.

Die Kritik an dem „Anglican-Methodist Unity Scheme" entzündet sich an der unlogischen und unklaren Konstruktion des Versöhnungsgottesdienstes. Vor allem das Buch „Growing into Union"[35] setzt mit der entschiedenen Ablehnung dieses Gottesdienstes ein. Die in dem Schema von 1968 stellenweise enthaltene Doppeldeutigkeit wird von den Verfassern als unredlich abgelehnt.[36] Aus Mangel an theologischer Orientierung habe man sich im früheren Schema pragmatisch auf eine geplante Uniformität und auf einen administrativen Ausgleich eingelassen, was eine unzureichende Grundlage für den Unionsversuch gewesen sei.[37] Der Versöhnungsgottesdienst versuche, zwei sich gegenseitig ausschließende Positionen zu verbinden, was bei früherer Einsicht vernünftigerweise zu einem Verzicht auf diesen falschen Versuch hätte führen sollen.[38] Daher ist es auch unmöglich, daß etwa ein positiver Beschluß der Generalsynode über das Schema in seiner gegenwärtigen Gestalt die logische Verwirrung im Schema selbst wegnehmen könnte.[39]

„Growing into Union" wurde im Mai 1970[40] mit heftigen Unmutsäußerungen empfangen. So wurde die Veröffentlichung als ein „Rezept für das Chaos", ein „Abstieg in den Verfall" und ein „Rat der Verzweiflung" bezeichnet.[41] Führende Methodisten lehnten den Unionsvorschlag als theologisch unzureichend, vor allem was das Verständnis der Methodistischen Kirche in dem Buch angeht, ab.[42] Auf der anderen Seite wurde „Growing into Union" von dem Erzbischof von Canterbury in sachlicher Weise kritisiert, indem er seine Skepsis gegenüber dem neuen Entwurf mit der Aufforderung zu dessen gründlichem Studium verband.[43]

Die weitreichende Ablehnung von „Growing into Union" bezieht sich ohne Ausnahme auf die konstruktiven, eigengearteten Vorschläge des Buches, läßt

aber leider kaum erkennen, daß die begründete Kritik an dem Schema von 1968 verstanden worden wäre. Es steht deshalb auch dahin, ob die von den vier Verfassern ausgelöste Debatte über das ältere Schema sich mit ihren eigenen Überlegungen zusammen in die notwendige Weiterentwicklung des Unionsplans zwischen Anglikanern und Methodisten einbeziehen läßt.

„Growing into Union" tritt für eine Union in einem Akt ein (ein „one-stage scheme"), um so zu vermeiden, daß während Stufe 1 der Union für längere Zeit „parallele Episkopate" nebeneinander existieren.[44] Diese „parallelen Episkopate" wären zwar durch den doppeldeutig angelegten Versöhnungsgottesdienst zu einer äußerlichen Einheit verbunden, wären aber gleichzeitig das Symbol einer verlängerten Trennung („symbol of disunity instead of unity"), solange nicht auf Stufe 2 der Union beide Kirchen zu einer organisatorischen Einheit verbunden sind.[45] Die Probleme der vollen Kircheneinheit, bisher erst mit Stufe 2 vollzogen, seien vorrangig zu lösen, weil eine Vereinigung der Geistlichkeiten vor der Kirchenunion äußerst anfechtbar sei.[46]

Die in „Growing into Union" vorgeschlagene Union vollzieht sich schrittweise auf der Ebene der Gemeinden. Ihr Ausgangspunkt könnte durch wenige vereinigte Gemeinden markiert sein, die aus ihren seitherigen Kirchenverbänden heraustreten und die „united Church" formen. Im Verlauf der Entwicklung können sich allmählich Regionen bilden, welche das ganz Land überziehen, bis die an der Union teilhabenden Denominationen schließlich ganz verschwinden und eine neue Englische Kirche sie ersetzt hat.[47] Neu ist in diesem Unionsmuster die Prävalenz der Entscheidung der einzelnen Gemeinden vor dem Beschluß zentraler leitender Kirchenkörper, doch kann dieser kongregationalistische Zug des Entwurfs zu noch vergrößerter Pluriformität im kirchlichen Leben Englands führen, wenn die Restkirchen sich am Ende doch nicht in die neue Kirche hinein auflösen.[48] Der hoch zu veranschlagende Effekt einer Ein-Stufen-Union würde sich dabei sofort in erhöhte kirchenverfassungsrechtliche Schwierigkeiten beim Zustandekommen der Union umsetzen oder lediglich eine Kirche mehr neben der Church of England und der Methodistischen Kirche entstehen lassen.

Eine kritische Wertung von „Growing into Union" führt zu der Erkenntnis, daß das Buch wegen der strukturellen Schwächen der vorgeschlagenen Unionskirche und seiner unzureichenden theologischen Grundlegung als Ersatz für das Anglican-Methodist Unity Scheme ungeeignet ist. Das war von den Verfassern jedoch auch an keiner Stelle beabsichtigt, die zunächst nur eine grundsätzliche Begründung für die Ablehnung des Schemas von 1968 und die Anregung zu einer weitergeführten Kommissionsarbeit über die Unionsfrage geben wollten.[49] Die Offenlegung dieser Mängel in dem älteren Schema ist in vollem Maße gelungen. Immerhin ist „Growing into Union" ein ernsthafter Versuch, eine Bändigung und Integrierung extremer katholischer und evangelischer Meinungen innerhalb der Church of England in einem späteren Unionsschema vorzubereiten. Der erfolgreiche Abschluß der Union wird erst dann gelingen, wenn eine neue Kommission aus Anglikanern und Methodisten die schon vorhandenen praktikablen Vorschläge weiterentwickelt, indem sie gleichzeitig alle nicht zu verwertenden Momente ausscheidet. Zunächst liegt es in der Hand der neuen Generalsynode, den begonnenen Unionsversuch voranzutreiben.

Hermann Vogt

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Church Times vom 11. Juli 1969, S. 1; Herder-Korrespondenz 23 (1969), 354 f.; Hermann Vogt, Das Scheitern einer Union – Anglikaner und Methodisten in England, = Mitteilungsblatt des Evangelischen Pfarrervereins in Hessen und Nassau 19 (1970), 4–7.

[2] Vgl. Church Times vom 11. Juli 1969, S. 1 und 20: In den gemeinsam abstimmenden Konvokationen von Canterbury und York kam nur eine Zustimmung von 69 % für das Schema zustande (263 Ja-Stimmen gegen 116 Nein-Stimmen). Aufgeschlüsselt nach „Häusern": Canterbury Upper House 27 Ja-, 2 Nein-Stimmen; Canterbury Lower House 154 Ja-, 77 Nein-Stimmen; York Upper House 11 Ja-, 3 Nein-Stimmen; York Lower House 71 Ja-, 34 Nein-Stimmen. Ausschlaggebend für das Verfehlen der 75 %-Grenze war also die schwache Zustimmung in den Lower Houses.

[3] Die Methodistische Konferenz in Birmingham stimmte mit 524 Ja- und 153 Nein-Stimmen, also einer Mehrheit von 77,4 % der Stimmen zugunsten des Schemas (vgl. Church Times vom 11. Juli 1969, S. 20).

[4] Die Methodistische Konferenz in Manchester war mit 79,4 % der vertretenen Stimmen für das Unionsschema (485 Ja-, 124 Nein-Stimmen), um die Church of England ihrerseits zur Annahme des Schemas zu ermutigen (vgl. Church Times vom 3. Juli 1970, S. 1). Der Erzbischof von Canterbury griff in einem Brief an den Präsidenten der Methodistischen Konferenz diese Ermutigung für sich und den Erzbischof von York auf: „It is our hope that the newly-elected General Synod of the Church of England will, in due course, take up the matter of Anglican-Methodist unity" (ebd. S. 1).

[5] Die Generalsynode der Church of England trat am 4. November 1970 erstmals zusammen auf Grund der Synodical Government Measure von 1969.

[6] Die deutlichsten Meinungsäußerungen, die eine erneute Vorlage des Schemas intendierten, waren von dem Erzbischof von Canterbury zu hören: vgl. Rede von Dr. Ramsey vor der Konvokation von Canterbury am 7. Oktober 1969 (Church Times vom 10. Oktober 1969, S. 1), aber auch den gemeinsamen Hirtenbrief der Erzbischöfe von Canterbury und York vom 6. August 1969 (Church Times vom 8. August 1969, S. 1). Die Identifikation des Erzbischofs von Canterbury mit dem Unionsschema von 1968 schlägt sich auch in seiner entschiedenen Ablehnung kritischer Äußerungen zu dem gleichen Schema nieder. Als Beispiel sei angeführt seine Auseinandersetzung mit dem Buch „Growing into Union" in seiner Ansprache in Aylesbury/Diözese Oxford am 10. Juni 1970 (Church Times vom 12. Juni 1970, S. 1 und 20). Zu „Growing into Union" vgl. unten Anm. 20 und 35.

[7] Vgl. William Purcell, Fisher of Lambeth. A Portrait from Life, (Hodder and Stoughton) London 1969, 149–160. Die Predigt wurde am 3. November 1946 vor der Universität Cambridge in der Great St. Mary's Church gehalten und befaßte sich mit dem Text Johannes 10, 9–10. Zu ihrem Inhalt vgl. ebd. 154–157.

[8] Erzbischof Fisher dachte in Cambridge noch nicht an eine organische oder verfassungsmäßige Union: „As I have suggested, the road is not yet open, we are not yet ready for organic or constitutional union. But there can be a process of assimilation, of growing alike". Vielmehr ging es dem Erzbischof um die Einheit in der Trennung: „What we need is that while the folds remain distinct, there should be a movement towards a free and unfettered exchange of life in worship and sacrament between them, as there is already of prayer and thought and Christian fellowship – in short, that they

should grow towards that full communion with one another, which already in their separation they have with Christ" (Purcell, a.a.O. 156).

[9] ebd. 158 f. Vgl. Conversations between the Church of England and the Methodist Church. A Report to the Archbishops of Canterbury and York and the Conference of the Methodist Church, (Church Information Office and the Epworth Press) London 1963, 7. Vorausgesetzt wurde die Anerkenntnis der Church of England, daß die Methodistische Kirche a) zu der christlichen Kirche gehöre, b) daß die Methodistische Kirche volle Freiheit habe bei der Interpretation der Natur von Bischofsamt und Priestertum und daß sie c) frei sei, die schon bestehenden Bande der Interkommunion und Gemeinschaft mit nichtbischöflich verfaßten Kirchen aufrechtzuerhalten (Conversations, 7).

[10] Purcell, a.a.O. 159.

[11] Vgl. oben Anm. 9.

[12] Conversations, 10 f.

[13] „The present report contains outline proposals for the coming together of our two Churches in two stages. The second stage is the final goal of union in one Church" (Conversations, 8).

[14] ebd. 9: „integration by reciprocal action of their existing ministries". Form des Versöhnungsgottesdienstes, ebd. 37–47.

[15] ebd. 9.

[16] Vgl. Gordon Wakefield-Michael Perry, Anglican-Methodist Unity. A. Short Guide, (SPCK and The Epworth Press) London 1968, 7. Die Resolutionen der beiden Konvokationen und der Methodistischen Konferenz sind wiedergegeben in „Towards Reconciliation. The Interim Statement of the Anglican-Methodist Unity Commission, (SPCK and The Epworth Press) London 1967, 77 f. Zur Arbeit der Kommission, die 1965 eingesetzt wurde, vgl. Towards Reconciliation, 1–5. Dieser neuen Kommission war aufgetragen, liturgische Ordinationsformulare zu entwickeln, die in beiden Kirchen nach dem Service of Reconciliation benutzt werden konnten (Towards Reconciliation, 3 und 78). Das Ergebnis dieser Arbeit ist der erste Teil des endgültigen Berichts von 1968: Anglican-Methodist Unity. Report of the Anglican-Methodist Unity Commission, Part 1: The Ordinal, (SPCK and The Epworth Press) London 1968.

[17] Part 1: The Ordinal, Part 2: The Scheme (zur Bibliographie vgl. Anm. 16).

[18] Kommentar der Church Times vom 11. Juli 1969: „A strange admixture of disappointment and relief held the Church of England in its grip on Tuesday evening this week" (10). „What had been heralded as the most crucial day in English Church life since the Reformation was a long day ending in sadness and disappointment – but not despair – for Dr. Michael Ramsey, Archbishop of Canterbury" (ebd. 1).

[19] David L. Edwards, früher Dean von King's College Cambridge, jetzt Canon an Westminster Abbey, nennt die Ablehnung des Anglican-Methodist Reunion Scheme eine der beiden „conspicuous failures" (Church Times vom 26. Juni 1970, S. 11) in der Church of England des 20. Jahrhunderts (neben der Ablehnung der Revision des Common Prayer Book durch das Parlament 1927/28). Vgl. hierzu E. Garth Moore, An Introduction to English Canon Law, (Oxford University Press) Oxford 1967, 8. 27 f. 63 f., und Hans Heinrich Harms (Hg.), Die Kirche von England und die Anglikanische Kirchengemeinschaft, (= Die Kirchen der Welt IV) Stuttgart 1966, 59.

[20] Dieser Versuch wird unternommen von C. O. Buchanan, E. L. Mascall, J. I. Packer und dem Bischof von Willesden in ihrem gemeinsamen Unionsvorschlag „Growing into Union. Proposals for forming an united Church in England", (SPCK) London 1970: „We

write in the wake of the collapse of the Anglican-Methodist Scheme for unity, in order to offer an alternative way forward in the union of the Churches in England. . . . and it is impossible to look forward without at the same time learning from past mistakes and avoiding previous errors" (9).

[21] Anglican-Methodist Unity. Report of the Anglican-Methodist Unity Commission, Part 2: The Scheme, 2.

[22] „. . . more and more evidence has accumulated that our disunity hampers the mission of the Church, and in some areas has helped to bring it to a halt. . . . Few will doubt that one cause of the continued decline in the influence and numerical strength of the Churches of this country is their disunity" (Scheme, 3).

[23] ebd. 7.

[24] ebd. 9.

[25] Vgl. Harold Spencer-Edwin Finch (Hg.), The Constitutional Practice and Discipline of the Methodist Church, (The Epworth Press) London fifth ed. 1969, 272–293; Scheme 10 f. Zur frühen Geschichte des Methodismus vgl. jetzt Frank Baker, John Wesley and the Church of England, (The Epworth Press) London 1970.

[26] Scheme, 10.

[27] Vgl. E. Garth Moore, a.a.O. 160; Gordon Wakefield-Michael Perry, a.a.O. 7.

[28] Vgl. den Bericht Conversations von 1963, 9; Scheme 36–42. „It is implicit in the present negotiations for Anglican-Methodist union that the Methodist Church should become an episcopal Church at Stage One, and that the united Church of the future should be episcopal" (Scheme 36).

[29] Das Schema von 1968 befaßt sich zu großen Teilen mit dieser Frage: c. 19 „The way of Reconciliation", c. 20 „Theological objections", c. 21 „Practical objections", c. 22 „Alternatives", c. 23 „The acts of Reconciliation" (120–177).

[30] Vgl. Preface zu „The form and manner of making, ordaining, and consecrating of Bishops, Priests, and Deacons according to the order of the Church of England" im Common Prayer Book.

[31] Die liturgische Formulierkunst innerhalb des Service of Reconciliation (Scheme 146–177) kann nicht über die ungelösten Fragen hinweghelfen. Vgl. Vogt, a.a.O. 5 f. Der Versöhnungsgottesdienst drückt sechs verschiedene Elemente aus: vgl. Scheme 125 f.

[32] Scheme 127. Also Pneumatologie als Vehikel zur Verdeckung theologischer Unklarheiten und Uneinigkeiten.

[33] Wakefield-Perry vergröbern die theologisch unsaubere Argumentation des Schemas an dieser Stelle noch, wenn sie formulieren: „It is inevitable that the Service will mean different things to different people. But the final intention is clear and is not affected by differing interpretations: the Services are a sharing of the gifts of ministry which God has bestowed upon Anglicans and Methodists in their separation. By them, these gifts will be shared more widely, and in them, the two ministries will be united into one, to the glory of God and the more effective doing of Christ's work in the world" (Wakefield-Perry, a.a.O. 14 f.).

[34] Hier ist vor allem an die League of Anglican Loyalists gedacht, die mit einer Flut von hochkirchlich-katholisierenden Traktätchen in allen Diözesen gegen die Union mit den Methodisten Stellung genommen hat.

Eine andere Gruppe, die sich gegen jede organische Union, an der die Church of England beteiligt ist, wegen der dabei eintretenden Gefährdung der anglikanischen Lehr-

formulare wendet, ist die Anglican Association. Sie gibt das Quartalsheft Veritas heraus und erfreut sich überraschenderweise der Schirmherrschaft von Lord Fisher of Lambeth, des früheren Erzbischofs von Canterbury (vgl. Church Times vom 21. November 1969, S. 3).

[35] Von den vier Verfassern des Buches (vgl. oben Anm. 20) sind je zwei (E. L. Mascall und der Bischof von Willesden) der katholischen bzw. evangelischen Richtung (C. O. Buchanan, J. I. Packer) der anglikanischen Theologie zuzurechnen. Die Gruppe trat schon vor und bei der Abstimmung über das Schema von 1968 geschlossen auf (vgl. die beiden Statements vom 2. Mai und 5. Juli 1969, Beilagen 1 und 2 zu Growing into Union, 163–175). „We write too as definite Catholics and Evangelicals thrown together, as we shall show, almost entirely under the impact of events we neither sought nor welcomed" (Growing 9).

[36] „We do not defend ambiguity as a virtue. We have individually at times denounced the particular use of ambiguity by the late Scheme as dishonest. We have therefore scrupulously tried to avoid it ourselves" (Growing 19). „... the Service of Reconciliation defies the law of non-contradiction in itself and in its context" (ebd. 205).

[37] Growing 95.

[38] „... that the Service purports to hold together under one umbrella mutually exclusive positions" (Growing 111). Das Schema von 1968 war eine Sackgasse: „It has proved a cul-de-sac" (ebd. 24, vgl. auch 111).

[39] Das Schema bliebe weiterhin ein „Sumpf der Unlogik" (a bog of illogic): Growing 193. Vgl.. Appendix 5 ebd. 193–207.

[40] Zum Erscheinen des Buches vgl. Church Times vom 22. Mai 1970, S. 1 und 20.

[41] Kommentar in Church Times vom 22. Mai 1970, S. 10.

[42] Church Times vom 5. Juni 1970, S. 1 f. Kurz darauf hat ein Vertreter der englischen Freikirchen „Growing into Union" sehr kritisch besprochen: vgl. Church Times vom 26. Juni 1970, S. 14. Eine modifizierte Beurteilung kam von dem methodistischen Professor für Kirchengeschichte in Cambridge, Gordon Rupp (Church Times vom 21. August 1970, S.2).

[43] Ansprache in Aylesbury/Diözese Oxford am 10. Juni 1970, vgl. Church Times vom 12. Juni 1970, S. 1 und 20.

[44] Growing 166 f. 175. 125–129.

[45] Anglican-Methodist Unity Scheme von 1968, 34 f. Auf Stufe 2 werden erst die Probleme des Verhältnisses der vereinigten Kirche zum Staat sowie ihre Beziehungen zur Anglikanischen Gemeinschaft zum Weltmethodismus gelöst sein.

[46] Growing 166. Ebd. 126: „... the whole concept of integrating ministries in advance of uniting Churches is extremely dubious."

[47] Growing 132 f. Vgl. c. 9 insgesamt: Building bit by bit (ebd. 130–136). Seit der Predigt von Erzbischof Fisher in Cambridge 1946 (vgl. Anm. 7) tendierten alle Unionsverhandlungen auf eine Gemeinschaft mit den Freikirchen hin. Dies gilt auch für „Growing into Union".

[48] Das Amt in der vereinigten Kirche entspricht innerhalb des historischen Episkopats der anglikanischen Dreiteilung in Bischof, Presbyter und Diakon (Growing 69–88 und 137–142). Eine Änderung gegenüber dem Schema von 1968 (dort 36–42) findet nicht statt.

[49] Vgl. Beilage 1 und 2 in Growing, 163–175.

Die „International Ecumenical Fellowship" (IEF)

I. ENTSTEHUNG

Selbstauflösung der ILAFO

Selten findet eine Körperschaft den Mut, sich selbst aufzulösen, wenn sie erkannt hat, daß ihre Aufgabe erfüllt sei und ein Weiterpflegen dieser bisher um der Aufgabe wichtigen Gemeinschaft gleichbedeutend sein würde mit dem Kultivieren eines Gruppen-Egoismus und dem Geist des Wortes widerspräche: „Er muß wachsen, ich aber abnehmen."

Solch eine seltene Stunde ereignete sich im Herbst 1967 in Fribourg (Schweiz). Nachdem bei der Gründung des Ökumenischen Rates im Jahr 1948 in Amsterdam sowohl Rom als auch Moskau ihre Mitarbeit versagt hatten, hatten sich Christen verschiedener Konfessionen 1950 entschlossen, in der ILAFO (International League for Apostolic Faith and Order) diejenigen Kirchen miteinander bekannt zu machen, die auf einer katholisch-apostolischen Grundlage stehen. Es war eine lockere Verbindung von Freunden, vorwiegend aus Kirchen der apostolischen Sukzession. Es gab keine Mitgliederlisten oder Beiträge, nur Spenden. Römische Katholiken waren ausgeschlossen. Aber man hatte für die Überzeugung gekämpft, daß zu einer umfassenden Einigung der Christenheit die Stimme der Katholiken und Orthodoxen genauso wichtig sei wie die der evangelischen Christen aller Schattierungen. Das Verbindende hatte man im wesentlichen in der Katholizität und Apostolizität von Amt und Lehre gesehen. Als es im Verlauf des II. Vatikanischen Konzils deutlich wurde, daß die römische Kirche zum Dialog und zur Zusammenarbeit mit Genf bereit war und die orthodoxen Kirchen unter der Führung des Moskauer Patriarchats Mitglieder des ÖRK wurden, faßte man in Fribourg den Entschluß, die ILAFO aufzulösen.

Neue Aufgabenstellung

Der damalige Exekutiv-Sekretär der Anglikaner, Rev. Michael Bruce, legte den Versammelten am Morgen des letzten Konferenztages den Plan für die Gründung einer neuen „fellowship" vor. Danach sollte die neue fellowship eine Gemeinschaft von Christen werden, die danach streben, „zu sammeln das Volk Gottes, zu hören das Wort Gottes, zu folgen dem Willen Gottes, zu brechen das Brot Gottes, zur Ehre Gottes, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes".

„Keiner der Anwesenden wird jemals die spontane Begeisterung vergessen, die sich in dankbarer und gelöster Zustimmung zu den Ausführungen von Michael Bruce äußerte" (F. Glendon-Hill). Die offizielle Gründung der IEF erfolgte ein Jahr später in Gwatt (Schweiz). Diesmal wurden römische Katholiken Mitglieder und hatten gleich einen bedeutenden Einfluß. Das Vorbereitungsjahr stand im Schatten des plötzlichen Todes von Michael Bruce im Frühjahr 1968. Seine Ideen und Initiativen hatten jedoch so viele freiwillige Mitarbeiter bewegt, daß sich alsbald ein Team an die Arbeit machte, ohne Unterstützung durch irgendeine Kirche und nur mit Hilfe von privaten Spenden.

Im Unterschied zu den bisherigen Zielen der ILAFO wird in Gwatt die Betonung des Katholischen und Apostolischen zurückgestellt. Man erkennt, daß das geistliche Leben der verschiedenen Kirchen, wie es in dem jeweiligen nationalen Raum gewachsen ist, als Gabe Gottes an die gesamte Kirche verstanden werden kann. Man ist überzeugt, daß dies geistliche Leben Grundlage und Quelle jeder christlichen Aktivität ist. Darum beschließt man, Wege zu suchen, um einzelnen Christen, Gruppen und Gemeinschaften innerhalb der Kirchen die Begegnung mit einer denkbar großen Fülle dieser geistlichen Traditionen zu ermöglichen und sie zu ermuntern, ihr eigenes Erbe in die eine Kirche der Zukunft mit einzubringen.

Besonderes Engagement der Angelsachsen

Englische Christen aus verschiedenen Denominationen haben sich durch persönlichen Einsatz und finanzielle Opfer großen Ausmaßes um das Entstehen der IEF entscheidend verdient gemacht. Christen in den USA haben auf Initiative des Jesuiten Gustav Weigel eine Gesellschaft gegründet, die gleiche Ziele verfolgt, und haben sich in Gwatt in die neue IEF eingegliedert. Um eine einseitige Orientierung der fellowship durch englisches Sprechen und Denken zu vermeiden, wie sie leicht aufgrund des starken Einsatzes entstehen kann, legen unsere angelsächsischen Freunde Wert auf die Mitarbeit anderer Christen.

II. AUFGABE

Ökumenische Laienbewegung

Die IEF ist als eine Bewegung von Laienchristen in Zusammenarbeit mit kompetenten Theologen zu verstehen. Laien als Glieder des einen Volkes Gottes wollen nicht ruhen, bis die unheilvollen Spaltungen der Kirche wirklich überwunden sind. Sie sind sich darüber im klaren, daß sich hier Schwierigkeiten auftürmen. Sie vertrauen darauf, daß diese vor allem durch Gebet überwunden werden. Sie sind davon überzeugt, daß „die Erforschung der Unterschiede bis in die Tiefenschichten hinein mit Liebe und Offenheit wesentlich für das echte Wachstum der Einheit ist, eine Hilfe und nicht ein Hindernis auf dem Wege zu einer Vertiefung von Verständnis und Freundschaft" (F. Glendon-Hill). Die Gegensätze zwischen den Konfessionen, die oft auf Glaubensentscheidungen beruhen, dürfen nicht bagatellisiert werden; aber man soll sie auch nicht dramatisieren und aus dem Zusammenhang reißen. Trotz des gegenwärtig breiten Informationsstromes gibt es auf diesem Gebiet für die Laien aller Kirchen noch viel nachzuholen. Sie müssen zuerst Verständnis für das Anderssein der fremden Christen gewinnen. Das kann nur geschehen durch Begegnung, Zusammenleben, geduldiges Aufeinanderhören und liebevolles Fragen und Zusammenarbeiten.

Freie Initiative

In einer Zeit, in der sich die offiziellen Kontakte der Kirchen untereinander bis hin zu den begrüßenswerten Christenräten in Stadt und Region mehren, darf die Bewegung vom Volke Gottes her nicht aufhören, die ursprünglich allen heutigen ökumenischen Institutionen zugrundeliegt. „Was wir brauchen, ist neues movement", so drückte es ein westdeutscher Kirchenpräsident aus. Die freie Initiative von Laien, wie sie im angelsächsischen Raum geübt wird und dort jenes be-

kannte Verantwortungsbewußtsein hervorruft, ohne das auch eine politische Demokratie nicht denkbar ist, bewahrt die Kirchen vor ökumenischer Verkrustung. Die IEF will diese freie Initiative in möglichst vielen Kirchen fördern oder wenn nötig wecken. Dabei darf um der Einheit der Kirche willen der Kontakt zu den Theologen in Genf und Rom nicht abbrechen. Was dort erarbeitet wird, bedarf der Umsetzung in die Sprache der Laien. Was dort geplant wird, wartet auf Durchführung im täglichen Leben der Kirchen.

Ein theologischer Fachausschuß unter Vorsitz des Direktors des Ökumenischen Instituts in Salamanca, Prof. Vaquero, ist verantwortlich dafür, daß der Leitung der IEF die notwendigen Informationen und theologischen Korrekturen zuteil werden.

Mitgliedschaft von einzelnen und Gemeinschaften

Die IEF ist offen für einzelne Christen und für christliche Gemeinschaften als solche, wie z. B. katholische Orden, evangelische Kommunitäten, ökumenische Arbeitskreise und Aktionsgruppen. Sie möchte nicht eine neue Vereinstätigkeit entfalten, sondern vorhandene ökumenische Aktivitäten auf nationaler oder regionaler Ebene miteinander in Verbindung bringen. Sie will auch den vielen, die isoliert im Lande vergeblich nach Gemeinschaft mit andern Christen suchen, eine Möglichkeit ökumenischer Bruderschaft anbieten.

Um die Kontakte über die Grenzen und die weiten Entfernungen hinweg aufzunehmen und wirklich internationale Konferenzen zu veranstalten, auf denen bedeutende Redner zu Wort kommen, braucht die IEF mehr finanzielle Mittel als eine Organisation, die sich auf einen kleineren Raum beschränkt. Da sie aber um ihres Auftrags willen unabhängig von jeder bestehenden Kirche bleiben muß, ist sie völlig auf freiwillige Mitgliedsbeiträge angewiesen, und sie kann deshalb auf eingeschriebene Mitglieder nicht verzichten.

Konkretisierung der Fellowship

Zweifellos ist die internationale Geistliche Woche von 7 Tagen Dauer das wesentliche Instrument bei der Bildung echter fellowship, in deren Verlauf Verständnis füreinander, brüderliche Liebe und Vertrauen über Krisenzeiten hinweg wächst. Aber es muß auch Verbindungen zwischen den einzelnen Mitgliedern geben, die in den langen Zwischenperioden tragend und helfend wirken können. Die fellowship bemüht sich, Formen des gemeinsamen Betens zu finden, die all den so verschiedenen Christen etwas bedeuten können. In jedem Vierteljahr gibt ein „link-letter" aus der Feder je eines andern Mitglieds der verschiedenen Kirchen geistliche Hilfen und intensiviert so auf die Dauer den Prozeß des Kennenlernens und Füreinandereintretens. Darüber hinaus informiert ein „news-letter" über Vorgänge, die interessieren. In den einzelnen Ländern werden Wochenendtagungen und Retraiten angeboten, die möglichst unter internationaler Beteiligung die persönliche Gemeinschaft vertiefen und die geistlichen Erfahrungen fördern sollen.

Internationalität als Gebot der Stunde

Die Probleme unseres Erdballs können heute nur noch durch weltweite Bewußtseinsbildung und Kooperation der Machtblöcke gelöst werden. Das Wieder-

aufleben eines engstirnigen Nationalismus in der Dritten Welt, ja sogar im europäischen Raum ist ein Rückschritt. Weltweite Gerechtigkeit, Ausgleich der Spannungen zwischen arm und reich und Sicherung des Friedens unter Menschen, die eine rasante Entwicklung zur Automatisation weder moralisch noch geistlich bewältigt haben, kann nur durch eine internationale Weltgesellschaft erreicht werden. Wer wäre eher dazu berufen, Modelle einer Weltfamilie darzustellen als die Christen, die unter einem Vater als Glieder des Leibes Christi untereinander Brüder und Schwestern sind? Ist es nicht geradezu das erste und wichtigste Zeugnis, das wir einer geängstigten Welt zu geben haben, vorzuleben, wie man das macht, Spannungen der Generationen, Rassen und Sozialpartner in Wahrheit und Liebe zu bewältigen?

Wie jedermann weiß, ist die Fähigkeit, in des andern Sprache *das* zu vernehmen, was er eigentlich meint, Grundvoraussetzung für jedes Verstehen, schon innerhalb der eigenen Muttersprache, erst recht im Miteinander verschiedener Sprachen. Aufgabe einer internationalen fellowship von Christen wäre es, jenes doppelte Hinhören zu üben, das im Aufnehmen der fremden Sprache und im Verarbeiten des fremden Denkens besteht.

Primat des geistlichen Lebens

Unter den Freunden der IEF hat die Überzeugung zugenommen, daß im geistlichen Leben der Individuen und der Gemeinschaften die Quelle jeder Lebensäußerung zu sehen ist. Unser Ohr der Stimme Gottes zu öffnen, Sein Wort wie Brot zu essen, unseren Mund zu Seinem Lob aufzutun, das Herz zum Gehorsam gegen Seinen Willen zu bereiten und dem Wachstum der geistlichen Saat Raum zu geben — dies alles ist Voraussetzung dafür, daß die Worte der Christen vollmächtig, ihre Entscheidungen der Gemeinschaft dienlich, ihr Gottes-Dienst in Feier und Arbeit „logos-gemäß" (Röm. 12, 1) und ihr Leiden „in Christo" geschehen. So sehr uns allen die Ungerechtigkeiten zu Herzen gehen und so laut die lieblosen Strukturen nach Änderung schreien, so sehr müssen wir auf der Hut sein, uns durch eine Flucht in vordergründige Aktionen das Gesetz des Handelns vom Gegner Gottes aufzwingen zu lassen, jenem diabolos, der im Durcheinanderwerfen alles Gewordenen das Heil anpreist.

Was nicht aus Glauben geht, das ist Sünde. Der Glaube aber wird durch nichts anderes geweckt als durch das lebendige Wort des erhöhten Christus, und er wird gestärkt durch brüderliche Gemeinschaft und die Feier der wirkenden Gegenwart dieses Herrn, der sich an bestimmte Weisen des „Mit-uns-Seins" gebunden hat.

Darum ist das Zentrum der Geistlichen Wochen der IEF die tägliche Eucharistie, die zumeist auf der Höhe des Tages gefeiert wird, wechselnd je nach der Ordnung einer anderen unter den gerade am Ort repräsentierten Konfessionen. Der Tagesrhythmus wird gegliedert durch Gebetszeiten und gefüllt mit Besinnung auf das, was der Herr seiner Kirche zu geben und zu sagen hat. Daß die menschliche Verbindung sich auch in fröhlichen, zwangslosen Äußerungen verwirklicht, sei ausdrücklich betont. „Geistliches" Leben im Sinne des biblischen Zeugnisses umfaßt das gesamte Leben des Menschen. Darum spielen Humor und Geselligkeit, Spaziergänge, Ausflugsfahrten und die „Bar" auf IEF-Tagungen eine wichtige Rolle.

Spiritual ecumenism

Irgendjemand hat es auf einer der Geistlichen Wochen aufgenommen, dieses Stichwort des Abbé Couturier von der *spiritualité écuménique*, das seither als ein Ausdruck des besonderen Charisma gilt, welches der IEF anvertraut sein könnte. Im Zusammenleben mit den Gliedern anderer Teilkirchen entdecken die Christen auf Kongressen der IEF, daß überall je andere geistliche Erfahrungen gelebt werden. Englische Methodisten und portugiesische Lusitanier, holländische Katholiken und spanische Katholiken, Nachfahren der französischen Hugenotten und norwegische Lutheraner, die Mitglieder einer russisch-orthodoxen Bruderschaft und Angehörige anglikanischer Kommunitäten: Sie alle bringen aus den Lebensäußerungen ihres Spiritualismus etwas mit ein und empfangen dankbar, was Gott ihnen durch die andersartigen Brüder darreichen will. Nicht daß die Konturen verwischt werden! Dies Erbe hat man von der alten ILAFO übernommen: Der Kirche ist nicht damit gedient, wenn gewachsene Traditionen unbesehen aufgegeben oder die Ordnungen einer Teilkirche mißachtet werden. Aber doch geschieht es, daß die Kinder Gottes sich freuen, wie vieles sie gemeinsam haben, und daß sie mutig neue Schritte miteinander erproben.

III. STELLUNG IM DEUTSCHEN RAUM

Aufgabe überall verschieden

Die IEF muß flexibel operieren, da sich in jedem Land eine andere Aufgabe stellt. In einem ökumenisch so entwickelten Gebiet wie England wird sie vorzugsweise den Austausch fördern und die Vertiefung des Gesprächs betreiben, in konfessionell einseitig geprägten Ländern wie Norwegen oder Belgien Kontakte mit total andersartigen Traditionen herstellen, für bis dahin abgeschlossene Kirchen um ökumenische Öffnung ringen.

In Deutschland sind seit Jahren alle ökumenisch aufgeschlossenen Menschen z. T. über ihre Kräfte hinaus engagiert. Es gibt eine Fülle ganz verschiedener Arbeitskreise, teilweise zusammengefaßt in der AÖK (Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Kreise). Unübersehbar viele Gesprächsgruppen von Pfarrern und auch Laien auf örtlicher Ebene haben den Dialog aufgenommen.

Überwindung des speziell deutschen intellektuellen Theologisierens.

Weithin stehen solche Gruppen in der typisch deutschen Gefahr, sich auf einen innerdeutschen Sprachgebrauch zu beschränken, der von den Fachtheologen geprägt ist. Bestimmte Modeworte werden zum Anlaß, sich auseinander- und (hoffentlich!) auch zusammenzusetzen. In solchen intellektualistischen verengten Kreisen könnte die IEF entkrampfend wirken und den Horizont über die Schultheologie hinaus für Neuland spiritueller Sachverhalte öffnen.

Erweiterung des rein evangelisch-katholischen Dialogs

Durch die jahrhundertelangen Kontroversen ist das Gespräch der beiden großen Konfessionen in unserem Land sowohl bereichert als auch belastet. Hier sind Glaubensentscheidungen stellvertretend für die ganze Kirche durchdacht und

durchlitten worden. Aufgrund dieser Erfahrungen sind deutsche Partner im ökumenischen Gespräch des Auslandes gern gesehen. Auch die im Kirchenkampf gewonnenen Einsichten sind ein Erbe, das wir der Ökumene weiterzugeben haben. Aber es ist auch zu beobachten, daß häufig der Dialog der deutschen Gruppen auf die kontroverstheologisch oder konfessionspolitisch bedingten Themen beschränkt wird. In dieser geschichtlich bedingten Situation wird uns durch die IEF die Möglichkeit gegeben, den deutschen Provinzialismus zu überwinden, indem Lebens- und Glaubensfragen aus andern Ländern in ihrer Bedeutung auch für uns aufgezeigt werden und wir erkennen, daß manche unserer Probleme in einer gänzlich veränderten Beleuchtung erscheinen, wenn man sie mit den Augen eines orthodoxen Serben oder eines katholischen Pfingstlers aus Kalifornien sieht.

Gemeinsames Leben — ökumenisch

In Dankbarkeit nehmen wir das Zeugnis gemeinsamen Lebens zur Kenntnis, das stellvertretend für die großen Kirchenkörper die kleinen verpflichteten Gemeinschaften in Europa begonnen haben, wie z. B. in dem ökumenischen Lebenszentrum in Ottmaring oder in Taizé. Von ihnen geht eine große geistliche Kraft und ein Strom von Zuversicht aus. Die IEF will auf gar keinen Fall in Konkurrenz zu diesen gewachsenen Zellen ökumenischen Lebens treten, sie kann es auch gar nicht. Sie möchte aber auch in Deutschland all den Laien, die nicht die Möglichkeit haben, sich in irgendeiner Weise an solch eine Gemeinschaft zu binden, die Erfahrung gemeinsamen Lebens wenigstens für die begrenzte Zeit einer Woche vermitteln, eines gemeinsamen Lebens in der größtmöglichen Weite und Fülle dessen, was an Charismen in erreichbarer Nähe ist. Sie erstrebt gerade darum auch die Mitarbeit und das Mitbeten der im deutschen Raum tätigen Orden und Kommunitäten bei solchen internationalen Wochen gemeinsamen Lebens.

Ob und inwieweit die neue fellowship in unserm Land eine Lücke zu füllen und ihren Part im ökumenischen Konzert zu spielen in der Lage ist, muß die Erfahrung lehren. Bisher ist sie noch viel zu wenig bekannt, da sie sich ja auch noch im Kindesalter befindet.

IV. DIE BISHERIGE ENTWICKLUNG

Fribourg 1967

Die Thematik dieser letzten Konferenz der ILAFO kreiste um die theologische Bedeutung der Katholizität in den verschiedenen Kirchen sowie um die Überlegung, ob eine internationale Vereinigung der inoffiziellen Bruderschaften und Gruppen, die für die Einigung der Christenheit wirken, nötig sei.

Gwatt 1968

Die Gründungs-Konferenz der IEF vom 19.–26. 10. fand in den Räumen der reformierten Heimstätte am Thuner See statt. Ohne die Anwesenheit irgendeines Vertreters der heimischen Kirche trafen sich etwa 75 Glieder von 20 Kirchen unter dem Thema „One and Holy", „Untersuchungen über einige fundamentale Glau-

benssätze, die aller christlichen Einheit und Heiligkeit zugrunde liegen". Fünf Hauptvorträge von Vertretern der altkatholischen (Schweiz), reformierten (USA), lutherischen (Deutschland), römisch-katholischen (Spanien) und orthodoxen Kirche (Serbischer Erzpriester aus England) sowie biblische Meditationen eines Anglikaners stellten an die geistige Aufnahmefähigkeit der Teilnehmer hohe Anforderungen. Die tägliche Eucharistie wurde allgemein als Höhepunkt empfunden, Morgengebet und Komplet gaben den Tagen einen festen Rahmen. Eine vorläufige Konstitution wurde angenommen, Exekutiv- und Zentralkomitee gebildet, als Präsident Dom Robert Petitpierre OSB gewählt.

Breda 1969

Ein holländisches Nationalkomitee lud vom 26. 7.—2. 8. in die Provinzhauptstadt des Südens ein. Diesmal stand die IEF-Woche unter dem Patronat des römisch-katholischen Bischofs von Breda, des reformierten Professors Dr. Berkhof, der gleichzeitig den Ökumenischen Rat vertrat, und des altkatholischen Bischofs von Utrecht, Dr. A. Rinkel. Man beschränkte sich auf drei Referate zum Hauptthema „Die Gegenwart Gottes im Volke Gottes", die gehalten wurden von Metropolit Emilianos Timiadis, dem orthodoxen Repräsentanten im Ökumenischen Rat, Prof. Dr. Horst Bürkle (München, ev.) und Prof. Dr. Jos. F. Lescrauwaet, einem Mitglied der päpstlichen Theologen-Kommission. Biblische Studien wurden geleitet von dem Bischof der Lusitanischen Kirche in Portugal, Rev. Pereira, und der Methodistin Ada Mary Ammon aus England. Die unerwartete Einladung des Bischofs von Breda für alle Tagungsteilnehmer, die an die Real-Präsenz Christi im Heiligen Mahl glauben und von den Regeln ihrer eigenen Kirche nicht daran gehindert werden, an der römischen Messe kommunizierend teilzunehmen, gab der Woche einen ungewöhnlichen Start und heftige Auseinandersetzungen. Etwa 135 Teilnehmer genossen holländische Gastfreundschaft. Kritik wurde vor allem an dem Programm der Abende laut, die unter dem Leit-Thema „Christus in Aktion" wertvolle Informationen, z. B. über Südafrika und vergessene Christen in der Ost-Türkei, vermittelten, aber nicht genug Impulse für Aktionen gab. Auch vermißten manche einen genauen Einblick in die ökumenischen Wagnisse der Christen des Gastlandes. Aber wiederum empfanden alle Teilnehmer die verschiedenen Feiern des Abendmahls in der (viel zu kleinen) Kapelle des Kasteel Bouvigne als tragende Mitte.

Mit Staunen und Skepsis akzeptierte man die Einladung, im nächsten Jahr ausgerechnet im heißen August nach Spanien zu kommen. Die Freunde des Landes versicherten erträgliche Höhenlage und kühle Räume zur Siesta-Zeit.

Salamanca 1970

Die Universidad Pontificia mit dem Centro Ecumenico Juan XXIII. unter ihrem Leiter Prof. Vaquero hatte die Einladung ausgehen lassen. Die alte, stolze Stadt mit ihren bezaubernden Kirchen und armseligen Hintergäßchen, dem „schönsten Platz Europas" Plaza Mayor und ihrer temperamentvollen Bevölkerung, ihren zahllosen Kindern und den Eseln auch auf Hauptstraßen, der römischen Brücke über den Fluß Tormes und ihren Klöstern, in denen ein ewiges Gebet für das Gelingen des III. Congreso Internacional de la IEF gehalten wurde, nahm aufmerksam Anteil. Die größte Gemeindekirche der Stadt wurde für 7 verschiedene

Eucharistie-Feiern zur Verfügung gestellt — ein absolutes Novum der spanischen Kirchengeschichte. Die Aula Magna der päpstlichen Universität faßte mit Mühe die Teilnehmer an den Hauptvorträgen und Plenardiskussionen, die unter den Bildern des Crucifixus, des Papstes Paul VI. und des Generalissimo Franco stattfanden. Nachdem in der Vorbereitungszeit einige Krisen die Durchführung in Frage gestellt hatten, war in den letzten 14 Tagen die Zahl der Anmeldungen auf über 300 gestiegen. Die drei Referate befaßten sich mit dem Generalthema „Freiheit und Ordnung im Heiligen Geist". Die Ausführungen von Bischof Anthony Bloom (London, russ.-orthodox), Prof. Dr. Garcia Suarez (Salamanca, röm.-kath.) und Prof. Dr. Winterhager (Berlin, ev.) wurden in Kreisen von 15—20 Personen nach folgenden Gesichtspunkten bearbeitet: Doctrina, Espiritualidad, Liturgia y Pastoral, Pentecostalismo actual. Die Ergebnisse wurden im Plenum vorgetragen. Unvergeßlich für alle Teilnehmer war die Fahrt nach Alba de Tormes, der Heimat des Herzogs Alba und dem Sterbeort der Teresa von Avila, sowie zu einer kleinen Wallfahrtskirche mitten auf dem Lande. Den besonderen Akzent erhielt die Woche durch die Anwesenheit einer starken Gruppe von „Pentecostals" aus den verschiedensten Kirchen der USA, die unabhängig darauf drängten, zu erkennen, daß die Einigung nur dann zu erwarten sei, wenn alle Christen sich dem gegenwärtigen Wirken des Heiligen Geistes stärker und unbefangener öffnen würden. Pressestimmen haben von einem „ökumenischen Durchbruch" geredet. Zweifellos hat die IEF in Spanien Achtung und Freundschaft gewonnen. In Salamanca wurde das Zentral- und Exekutivkomitee umgebildet. Der neue Präsident heißt Metropolit Emilianos Timiadis, Vertreter des Ökumenischen Patriarchen beim Weltrat der Kirchen in Genf.

Pläne

Im Jahre 1971 sind regionale Konferenzen, u. a. in England, USA und Deutschland vorgesehen. Im Sommer 1972 soll eine zahlenmäßig begrenzte internationale Woche in Altenberg bei Köln der Konzentration dienen. Für August 1973 liegt eine Einladung nach Sibenik (Jugoslawien) vor, wo ein gutes Verhältnis zwischen der örtlichen katholischen und orthodoxen Gemeinde besteht, aber auch eine geistliche Hilfe von seiten der IEF erwartet wird.

(Literatur zu erhalten über das Sekretariat der IEF:
Guy Wickenden, 42, Crutched Friars, London E. C. 3.
Weitere Informationen über Pfarrer Kühne
5 Köln 80, Dellbrücker Mauspfad 361).

Helmut Kühne

Ein Hoffnungsschimmer

Eindrücke von NYBORG VI

Glen Williams, der liebenswürdige und unverdrossene Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen, wiederholte in seinem offiziellen Bericht an die Vollversammlung einen Satz, den er bereits 1967 in Pörtschach vor den Teilnehmern von Nyborg V geäußert hatte: „Wenn die KEK nicht schon existierte, müßte sie jetzt gegründet werden." Diese Worte waren damals wie heute als schüchterner Versuch gedacht, der immer wieder laut werdenden Skepsis und Kritik zu begegnen und der Konferenz Europäischer Kirchen eine Selbstrechtfertigung zu verschaffen; die Delegierten sollten gewissermaßen noch einmal aus berufenem Munde die Zusicherung erhalten, daß sie ihre Reise nach Pörtschach bzw. nach Nyborg wirklich nicht umsonst angetreten hatten.

Es wirft ein bezeichnendes Licht auf den Verlauf von Nyborg VI, daß dieser Satz während der folgenden Tage in dem dänischen Hafenstädtchen am Großen Belt nicht mehr zitiert werden mußte: der Konferenz Europäischer Kirchen war es eigentlich zum ersten Mal gelungen, über ihren eigenen Schatten zu springen. Die Teilnehmer brauchten sich nicht, wie auf allen vorangegangenen Konferenzen, im wesentlichen mit KEK-internen Problemen herumzuschlagen, die „innerbetrieblichen" Diskussionen bewegten sich in erträglichen Grenzen, sowohl im Blick auf deren Zahl als auch auf die Tonart, die angeschlagen wurde. Und das, obwohl sich die KEK am Rande des finanziellen Ruins bewegt und obwohl beispielsweise die russische Delegation einen offensichtlich seit längerer Zeit geplanten Vorstoß unternahm, der KEK Funktionen der immer mehr auseinanderbröckelnden „Christlichen Friedenskonferenz" zu übertragen.

Die weit über 300 Delegierten, Berater, Brüderlichen Delegierten und Gäste — noch nie zuvor war die Konferenz zahlenmäßig so gut besucht worden — konnten sich in Nyborgs Strandhotel zumindest ansatzweise theologischen und sozialethischen Sachfragen zuwenden. Die fünf Sektionsberichte, die am Schluß der Tagung vorgelegt wurden, offenbarten allerdings, daß man hier über einige zaghafte Schritte nicht hinausgekommen war. Zwar wurden bis auf eine Ausnahme alle Papiere angenommen und alle zur Weiterarbeit in den Mitgliedskirchen empfohlen — die Übereinstimmung mußte freilich mit einer großen Zahl von Unverbindlichkeiten, theologischen Allgemeinplätzen und farblosen Aussagen erkauft werden, so daß sich die Frage stellt, wie die einzelnen Mitgliedskirchen nun diese Berichte verwenden können.

Dennoch wirkte sich das Bemühen, wenigstens einen Konsensus dieser Art zu erzielen und sich nicht mit dem Aufzählen kontroverser Punkte zu begnügen, auf die Konferenzatmosphäre im ganzen positiv aus. Vor allem zwei Faktoren wirkten unter der Schar der Teilnehmer wie eine Art Bindemittel und sorgten für einen nicht unbeträchtlichen Zusammenhalt.

Einmal verstand es der Magdeburger Bischof Krusche, der zum ersten Mal auf dem ökumenischen Parkett stand, in seinem Hauptreferat über das Gesamtthema

„Diener Gottes, Diener der Menschen" meisterhaft, der ganzen Konferenz theologische Substanz zu vermitteln, die praktisch in allen Sektionsberichten wieder zu entdecken war. Was Krusche sagte, war theologisch gesehen nichts Neues, aber er vermochte das Alte in neue Worte zu kleiden, er legte scharfgeschliffene Formulierungen vor, die zum Nachdenken anregten und zur Weiterarbeit provozierten. Krusche erreichte mit seinem Vortrag die einsame Höhe, die den Sektionsberichten versagt war: Seine Ausführungen erlangten die einhellige Zustimmung aller, ohne daß sie mit theologischen Platitüden bezahlt werden mußte. „Versöhnung" war einer der von ihm behandelten Zentralbegriffe: „Aber Leben auf Grund und in Verwirklichung des Dienstes der Versöhnung heißt nicht einfach: Aufhebung der Gegensätze, sondern Austragung der Gegensätze unter dem Vorzeichen des Ja zueinander; Versöhnung hebt nicht einfach die Gegensätze, wohl aber die Feindschaft in den Gegensätzen auf. Sie bedeutet Versachlichung der Gegensätze und Vermenschlichung ihres Ausgetragenwerdens. Die im Dienst der Versöhnung Stehenden können eines nicht mitmachen: die Verteufelung des Gegners" (S. 6).

Wichtig und nicht zuletzt mutig zugleich war das, was Krusche über das Verhältnis der Kirche zu ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext zu sagen hatte: „Die totale und exklusive Bindung unseres Dienstes an den einen Herrn macht es unmöglich, daß wir uns im Vollzug dieses Dienstes den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen mit ihren Ansprüchen, Erwartungen und Bedürfnissen ausliefern und anpassen. Nicht die Situation fordert unseren Dienst heraus, sondern der Herr bzw. sein Wort fordert ihn heraus angesichts der Situation. Eine nicht mehr auftragsbestimmte, sondern situationsangepaßte, situationsabhängige Kirche müßte ihren Dienst reduzieren, indem sie entweder bestimmte Funktionen oder bestimmte Menschengruppen ausklammert" (S. 2 f.).

Krusches Referat wies nicht nur den Weg für die theologische Weiterarbeit der kommenden Tage, es führte auch gleich zu Beginn zum stärksten positiven Gemeinschaftserlebnis der Konferenzteilnehmer. Diese sozialpsychologische Wirkung kann für den Fortlauf der Konferenz gar nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Das andere der beiden „Bindemittel" der Konferenz ergab sich mehr aus den äußeren Umständen: der geographische Begriff „Europa" erwies sich als stärkere Klammer als zunächst anzunehmen war. Gerade hier zeichnete sich eine bedeutsame Wende ab. Auch während Nyborg VI zerfiel Europa in Ost und West, aber das Verhältnis der beiden Teile war nicht mehr durch Spannung oder gar durch schroffen Gegensatz gekennzeichnet. Das wurde vor allem da deutlich, wo bislang die Unterschiede zwischen Ost und West am empfindlichsten aufeinandertrafen: das Verhältnis der beiden deutschen Delegationen war nahezu völlig entkrampft und gelockert, wozu vor allem die Gründung des DDR-Kirchenbundes und nicht zuletzt die Ostpolitik der Bundesregierung beigetragen haben. Die Beseitigung dieses Spannungsherdes wirkte sich außerordentlich wohltuend auf die Diskussion gerade im Plenum aus, so daß es hier in dieser Frage nie zu auswegslosen Konfrontationen und Auseinandersetzungen gekommen ist. Es mag sein, daß es gegenüber Pörtschach in Nyborg „keinen verbalen Fortschritt gab" (so H. Stubbe in: Deutsche Zeitung — Christ und Welt —, S. 8, Nr. 19). Aber Fortschritte innerhalb des Feldes menschlicher Beziehungen lassen sich nicht immer

messen und ausdrücken — und doch können gerade sie für die Zukunft ganz entscheidend sein.

Trotz einer gewissen Enttäuschung über die papiergewordenen „Ergebnisse" der Konferenz kann man also mit einer berechtigten Hoffnung in die Zukunft sehen — allerdings kann man diese Hoffnung nur dann aufrechterhalten, wenn es dem Präsidium und dem Beratungsausschuß der KEK in der Zwischenzeit gelingt, die wenigen positiven Resultate von Nyborg VI für die 1974 geplante Vollversammlung auszuwerten und etwa in einen neuen Tagungsstil umzumünzen. Der Druck, Sektionsberichte schreiben zu müssen, die nachher in den Mitgliedskirchen doch kaum Verwendung finden, sollte aufgehoben werden, denn wenn schon der Fortschritt im „atmosphärischen" Bereich zu suchen ist, muß genau an diesem Punkt weitergearbeitet werden. Nyborg VII sollte die Teilnehmer in viel stärkerem Maße dazu zwingen, sich in dem Hören aufeinander einzuüben. Das aber kann nicht in Sektionen, sondern nur in kleinen Gruppen geschehen, die sich beispielsweise über ein klarumrissenes Sachproblem eines bestimmten Landes informieren lassen und sich damit auseinandersetzen. Wenn man hier weiterkommt, kann der zu Beginn erwähnte Satz des Generalsekretärs erst recht ganz in Vergessenheit geraten.

Hans-Beat Motel

Ökumene in der DDR

Die im April 1970 erfolgte Konstituierung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik bedeutete keinen absoluten Neuanfang, denn auch vorher hatte es schon enge Arbeitsverbindungen zwischen den Landeskirchen und den Freikirchen in der DDR gegeben. Doch die institutionelle Verselbständigung der Arbeitsgemeinschaft stellt einen wichtigen Markstein in der Zusammenarbeit der Christenheit in der DDR dar, zumal auch die einzelnen Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR sich kurz vorher verselbständigten.

Der Bund der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik konstituierte sich durch die erste Tagung seiner Synode im September 1969. Von der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR wurde im März 1970 der Beitritt des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR zur Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR beschlossen.

Um den direkten Kontakt der einzelnen evangelischen Landeskirchen zur Arbeitsgemeinschaft zu gewährleisten, wurde festgelegt, daß durch die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen je ein Vertreter der acht Gliedkirchen des Bundes in die Arbeitsgemeinschaft entsandt wird.

Die Verbindung zwischen dem Bund und der Arbeitsgemeinschaft ist weiter dadurch gegeben, daß leitende Geistliche des Kirchenbundes im Vorstand und in der Geschäftsführung der Arbeitsgemeinschaft tätig sind. Der stellvertretende Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft gehört dem Bund der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden an. Er nahm an der zweiten Tagung der Synode des Bundes

im Juni 1970 in Potsdam-Hermannswerder teil und richtete ein Grußwort an das Plenum. Auf ihrer letzten Sitzung im Mai 1971 wählte die Arbeitsgemeinschaft einen neuen Vorstand; der erste Vorsitzende gehört einer Freikirche an, während sein Stellvertreter Mitglied der lutherischen Kirche ist. Außerdem beschloß die AG, ihre Frühjahrssitzung 1972 in Gnadau bei Magdeburg abzuhalten und dabei auch mit Vertretern lokaler und regionaler ökumenischer Arbeitsgemeinschaften zusammenzutreffen.

Der Herrnhuter Distrikt der Brüder-Unität, der in der DDR den historischen Ausgangspunkt und das Zentrum seiner gesamten weltweiten Arbeit hat, wurde dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR im Juni 1970 angegliedert. Er gehört der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen direkt und unmittelbar als Mitgliedskirche an.

Weiteres Mitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR ist die Evangelisch-methodistische Kirche in der DDR, die sich im Jahre 1968 aus der bisherigen Methodistenkirche und der bisherigen Evangelischen Gemeinschaft zusammenschloß. Die Evangelisch-methodistische Kirche konstituierte sich im Juni 1970 als selbständige Zentralkonferenz innerhalb der Methodistischen Weltkonferenz und wählte einen eigenen Bischof für ihre Gemeinden in der DDR.

Auch der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, der sich bereits im Jahre 1941 aus zwei Gruppierungen zusammenschloß und der heute aus etwa 75% ehemaliger Baptistengemeinden und aus etwa 25% ehemaliger Darbystengemeinden besteht, gehört als Mitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen an. Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden vollzog seine institutionelle Verselbständigung in der DDR im Jahre 1969.

Anfang 1970 konstituierte sich der Verband der Altkatholischen Gemeinden in der DDR, der ebenfalls Mitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen ist.

Auch die Mennonitengemeinde in der DDR gehört der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR an.

Im Februar 1971 traten der Arbeitsgemeinschaft zwei neue Mitgliedskirchen bei, nämlich der Bund Freier Evangelischer Gemeinden und die Evangelisch-lutherische (altluth.) Kirche in der DDR.

Außerdem nehmen Vertreter der Religiösen Gesellschaft der Freunde (Quäker) gastweise an den Sitzungen der Arbeitsgemeinschaft teil.

Vom Zeitpunkt ihrer Konstituierung an beteiligt sich an den Sitzungen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen auch ein Beauftragter der Berliner Ordinarienkonferenz als offizieller Beobachter der römisch-katholischen Kirche.

Zur Vertiefung der Zusammengehörigkeit in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen fand Anfang November 1970 erstmalig eine Begegnung der leitenden Geistlichen der Landes- und Freikirchen in der DDR statt.

Die Konstituierung der selbständigen Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR wurde dem Ökumenischen Rat der Kirchen zur Kenntnis gebracht. Die Abteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen für die Verbindung zu den Nationalen Christenräten nahm inzwischen die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR in die Liste der Nationalen Christenräte auf und berief den Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft als Berater in den Zentralausschuß des

Ökumenischen Rates der Kirchen. Er nahm an den Sitzungen der Sekretäre der Nationalen Christenräte 1968 in Uppsala, 1969 in Canterbury und 1971 in Addis Abeba teil.

Alle evangelischen Landeskirchen und mehrere Freikirchen in der DDR sind direkt und unmittelbar auch Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Konferenz Europäischer Kirchen.

Vier Landeskirchen in der DDR sind außerdem Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes. Der Generalkonvent reformierter Pfarrer und Gemeinden in der DDR unterhält direkte und unmittelbare Beziehungen zum Reformierten Weltbund. Bei einigen kleineren Kirchen und Gemeinschaften steht nach ihrer vollzogenen Verselbständigung in der DDR die Regelung der Mitgliedschaft in den ökumenischen Weltgremien noch bevor.

An der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1968 in Uppsala und vorher schon an der Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen 1967 in Pörtschach sowie kürzlich in Nyborg nahmen gemeinsame Delegationen der Landes- und Freikirchen in der DDR teil.

Zu einer Reihe von Nachbarkirchen, besonders in den sozialistischen und in den skandinavischen Ländern, bestehen enge Beziehungen.

Ausländische Kirchendelegationen, die zu offiziellen Besuchen in die DDR kamen, besuchten gleichzeitig die ev. Landes- und Freikirchen, so eine Delegation des Britischen Kirchenrates im Dezember 1969 und eine Delegation des Polnischen Ökumenischen Rates im Juni 1970.

Im November 1970 reiste eine kirchliche Delegation aus der DDR nach Großbritannien, um dort den Britischen Kirchenrat und seine Mitgliedskirchen zu besuchen. Dieser Delegation gehörten Vertreter des Bundes der Evangelischen Kirchen, der Brüder-Unität, der Ev.-methodistischen Kirche, des Bundes Ev.-Freikirchlicher Gemeinden und der römisch-katholischen Kirche an.

Die Zusammenarbeit der christlichen Kirchen in der DDR beschränkt sich natürlich nicht auf die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen. Sie geschieht teilweise auch in den Organen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR.

Nachdem der Bund bereits im November 1969 einen Referenten für ökumenische Beziehungen berufen hatte, konstituierte sich im März 1970 zur Förderung der ökumenischen Arbeit des Bundes eine Ökumenische Kommission.

Wegen der Weiträumigkeit ihres Arbeitsgebiets wurden ihr inzwischen drei Facharbeitskreise angegliedert, nämlich für Catholica-, Orthodoxie- und Faith and Order-Fragen, für Weltmission und für ökumenische Diakonie.

Dem Facharbeitskreis für Weltmission gehört ein freikirchlicher Vertreter an. Die Ökumenische Kommission des Bundes bemüht sich auch um die Schaffung einer Stelle, die für ökumenische Dokumentation und Information verantwortlich sein soll.

Seit Jahren arbeiten die Freikirchen im diakonischen Bereich eng mit den Landeskirchen zusammen, nicht nur in der Dienststelle der Inneren Mission und des Hilfswerk, sondern vor allem auch in der Hilfsaktion „Brot für die Welt". Auch dem publizistischen Ausschuß des Bundes gehört ein freikirchliches Mitglied an. Besonders intensiv aber ist die Zusammenarbeit auf dem Gebiet der kirchlichen Jugendarbeit. Der ökumenische Jugenddienst in der DDR vereinigt landeskirchliche, freikirchliche und römisch-katholische Mitarbeiter.

Eine Reihe von Gremien sind besonders für die Zusammenarbeit der Landeskirchen mit der röm.-kath. Kirche geschaffen, so die ev.-kath. Konsultativgruppe, der ev.-kath. Dozentenarbeitskreis und die konfessionskundliche Forschungsstelle des Evangelischen Bundes.

Die ökumenische Zusammenarbeit auf kirchenleitender Ebene wäre wenig sinnvoll, wenn ihr nicht eine ebenso intensive Zusammenarbeit auf ortskirchlicher Ebene entspräche. Bisher ist es in der DDR nicht — wie in manchen anderen Ländern — zur offiziellen Konstituierung örtlicher ökumenischer Räte oder örtlicher Christenräte gekommen, doch die Arbeitsverbindungen haben sich überall in den letzten Jahren vertieft, vor allem in den größeren Städten der DDR, in denen mehrere Konfessionen nebeneinander vertreten sind.

Sichtbarer Ausdruck dieser Gemeinschaft sind vor allem die Gebetswochen für die Einheit der Christen, die in den letzten Jahren in immer mehr Gemeinden Eingang fanden. In der Regel werden die Gebetsabende hintereinander im Wechsel in den Kirchengebäuden der verschiedenen Konfessionen gehalten.

Einzelne gemeinsame Gebetsgottesdienste waren auch in diesem Jahr überfüllt und wiesen die höchsten Besucherzahlen auf, die in letzter Zeit überhaupt bei kirchlichen Veranstaltungen zu verzeichnen waren.

Noch nicht gelöst ist die Frage des Verhältnisses dieser erst seit wenigen Jahren eingeführten liturgisch gestalteten Gebetswoche für die Einheit der Christen, in der es vor allem zur Gemeinschaft der Landeskirchen mit der röm.-kath. Kirche kommt, zu der seit Jahrzehnten in unseren Gemeinden heimischen Allianzgebetswoche, in der sich vor allem die Glieder der Landeskirchen mit denen der Freikirchen zu freiem Gebet zusammenfinden. Hier kam es bisher meist nur zu Terminabsprachen, um zeitliche Überschneidungen zu vermeiden.

An zahlreichen Orten treffen sich außerdem regelmäßig die Amtsträger der verschiedenen Konfessionen, um theologische Probleme auf ökumenischer Basis zu erörtern und um die sonntägliche Verkündigung gemeinsam vorzubereiten.

Auch und gerade hier — und nicht nur in der offiziellen Zusammenarbeit leitender Gremien — geschieht Wichtiges im Blick auf das Zusammenwachsen der Christenheit in unserem Staat.

So können die einzelnen Kirchen am hilfreichsten voneinander lernen, das Evangelium in der sozialistischen Umwelt so zu bezeugen, daß es die Ohren und die Herzen unserer Mitmenschen erreicht.

Je enger sich auf örtlicher Basis die Zusammenarbeit der einzelnen Kirchen gestaltet, um so leichter wird es dann auch sein, zu gegebener Zeit auf kirchenleitender Ebene den Zusammenschluß weiter zu festigen.

Walter Pabst

Chronik

Die für Juli geplante Konsultation des ÖRK mit den Kirchen Südafrikas über das Antirassismus-Programm des ÖRK ist an unannehmbaren Forderungen des südafrikanischen Ministerpräsidenten Vorster gescheitert, wie Generalsekretär Dr. Blake mitteilte.

Unter Teilnahme von Kardinal Willebrands und Generalsekretär Dr. Blake trat vom 7.–12. Juni die Gemeinsame Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK in der Tagungsstätte Bernhäuser Forst bei Stuttgart zusammen.

Über die VI. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (Nyborg VI) vom 26. April bis 3. Mai finden sich Berichte auf S. 257 ff. und S. 328 ff. dieses Heftes. In das Präsidium wurde aus den Kirchen der BRD wiederum Präses i. R. Wilm gewählt; dem Beratenden Ausschuß gehören weiterhin an Landesbischof Heintze, Frau Prof. v. Lilienfeld und Präsident Wischmann. Neu hinzugekommen sind Kaufmann Isert (Mennonitengemeinden) und aus den Kirchen der DDR Bischof Krusche (an Stelle von Landesbischof Noth) und Pfarrer Schiewe (Brüder-Unität).

Die Synode der Russischen Orthodoxen Kirche hat den im 17. Jahrhundert verhängten Bann gegen die Altgläubigen aufgehoben, die sich den liturgischen Reformen des Patriarchen Nikon widersetzt hatten. Ihre Zahl wird auf etwa 3 Millionen geschätzt.

Die römisch-katholische Kirche wurde Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen in Dänemark, der bereits 1939 gegründet wurde, um die ökumenischen Beziehungen der lutherischen Volkskirche zu den anderen christlichen Denominationen zu pflegen.

Auf Einladung des Polnischen Ökumenischen Rates hielt sich vom 31. Mai bis 8. Juni eine Delegation der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau unter Leitung von Kirchenpräsident Hild in Polen auf. Auch der Ökumene-Referent des Kirchlichen Außenamtes der EKD, OKR Dr. Krüger, führte am 14. Juni Gespräche im Polnischen Ökumenischen Rat in Warschau, die die Intensivierung der Beziehungen zwischen den Kirchen in der BRD und den polnischen Kirchen zum Gegenstand hatten.

Führende Vertreter der Reformierten Kirche von Ungarn besuchten vom 21.–25. April die Bundesrepublik.

Der Rat der EKD hat die Kammer für öffentliche Verantwortung beauftragt, grundsätzliche Untersuchungen über das Antirassismus-Programm des ÖRK anzustellen. Schwerpunkte dieser Studien sollen die Themen „Gewalt" und „rassistische Strukturen" bilden.

Der alt-katholische Bischof in der BRD, Josef Brinkhues (Bonn), hat die alt-katholischen Priester in Deutschland angewiesen, künftig alle getauften Christen, die an die Gegenwart Christi im Altarsakrament glauben, zum Empfang der Kommunion einzuladen.

Etwa 7000 Dauerteilnehmer und 17 000 Besucher des Schlußgottesdienstes zählte das Ökumenische Pfingsttreffen vom 3.–5. Juni in Augsburg. (Eine Auswertung folgt in der nächsten Nummer.)

Von Personen

Zum neuen Patriarchen von Moskau und ganz Rußland wurde der Metropolit von Krutizy und Kolomna, Pimen, gewählt.

Der 67jährige Abuna Theophilos, Erzbischof von Harrar, wurde neuer Patriarch der Äthiopischen Orthodoxen Kirche.

In der Nachfolge des in den Ruhestand getretenen methodistischen Laien Samuel H. Amissah wurde Canon Burgess Carr zum Generalsekretär der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz berufen, die 96 Mitglieder in 31 afrikanischen Ländern zählt. Carr gehörte bisher zum Mitarbeiterstab des ÖRK in Genf.

Pfarrer Dr. Walter Hollenweger, Referent für Fragen der Verkündigung beim ÖRK, wurde zum Wintersemester 1971/72 auf den neu errichteten Lehrstuhl für Mission der Universität Birmingham berufen.

Der ungarische Theologe, Professor Dr. Gyula Nagy, wurde in die Genfer Zentrale des Lutherischen Weltbundes berufen.

Am 24. Juni wurde Propst i. R. Heinrich Grüber 80 Jahre alt.

Landesbischof D. Gottfried Noth, seit 1954 Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK, starb am 9. Mai in Dresden im Alter von 66 Jahren.

Am 1. Juni starb in Stockbridge (Mass.) der führende amerikanische Theologe Reinhold Niebuhr, Professor für christliche Sozialethik, im Alter von 78 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 31. 5. 1971)

Die schon fast seit einem Jahr geführte Diskussion um das Programm zur Bekämpfung des Rassismus dauert an; sie hat sich allerdings in letzter Zeit von den Fragen um die eigentlichen Auswirkungen des Programms selbst auf grundsätzliche Probleme verlagert.

Jürgen Moltmann, „Rassismus und das Recht auf Widerstand", Evangelische Kommentare, Heft 5, Mai 1971, S. 253–257.

„... im Grunde brauchen jene Christen (im südlichen Afrika) dort nicht weiße Fürsorger oder Advokaten, die sie verteidigen, sondern Brüder, die sie verstehen" (S. 253). Deshalb kommt die Frage der Gewalt auf uns selbst zurück; die Diskussion in der Bundesrepublik Deutschland hat aber deutlich bewiesen, daß in den Kirchen ein gestörtes Verhältnis zur Macht und ein „christlicher Verdrängungskomplex hinsichtlich des Widerstandes" besteht. Zudem lenkte eine gewissenlose Presse die ganze Aufmerksamkeit auf die Gewaltfrage. Aber entspricht der von verschiedenen Seiten immer wieder propagierte Grundsatz der Gewaltlosigkeit überhaupt dem Evangelium? Moltmann verweist zunächst auf die unsaubere Trennung der Begriffe Macht, Gewalt und Herrschaft und untersucht kurz das Recht auf Widerstand gegen Tyrannen und die Revolutionspflicht der Christen in der Kirchengeschichte. Dabei kommt er zu der Schlußfolgerung, daß im Falle einer offensichtlichen Tyrannis den Christen das Recht zum Widerstand eingeräumt wird und für dieses Recht auch eine theologische Begründung erfolgt. „Solche Gewalttat kann aber an sich nicht gebilligt werden, sie kann in solchen Situationen aber verantwortet werden. Das verantwortliche Handeln in solchen Fällen verlangt eine Liebe, die bereit ist, schuldig zu werden, um zu retten" (S. 256). Nicht das idealistische Prinzip der Gewaltlosigkeit, sondern das verantwortliche Handeln der Liebe also entspricht dem Evangelium. Hier darf auch kein Unterschied zwischen der Kirche und dem einzelnen gemacht werden, denn die

Kirche ist nicht nur Institution, sondern auch konkrete Gemeinschaft der Glaubenden und als solche praktische Gemeinschaft der Liebe.

Heft 3 (Mai 1971) der Zeitschrift für Evangelische Ethik befaßt sich in drei Aufsätzen ebenfalls mit dem Problem der Gewalt und der Macht.

Johannes de Graaf, „Die Gewalt: Kritik ihrer Rechtfertigung" (S. 129–140) definiert zunächst die Gewalt als „Verletzung der moralischen, psychischen oder physischen Integrität des Menschen" (S. 130). Um überhaupt eine Gewaltsituation analysieren zu können, muß der Unterschied zwischen struktureller Gewalt und revolutionärer Gewalt erkannt und bewußt gemacht werden. Grundsätzlich kann Gewalt nicht gerechtfertigt werden, denn erst hinterher kann die Bilanz über Erfolg oder Mißerfolg der Gewaltanwendung gezogen werden – dieser zu große Unsicherheitsfaktor verbietet es, jede Gewalt als Mittel einzusetzen, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen.

In ihrem Artikel „Macht, Zwang und Gewalt – Notwendigkeit und Entartung" (im gleichen Heft, S. 141–150) geht *Ann Marie Thunberg* davon aus, daß die christliche Sozialethik auf keine für diese Problematik anwendbare Tradition zurückgreifen kann, da Gewalt hauptsächlich im Bereich der Konflikte zwischen souveränen Staaten theoretisch behandelt worden ist und die Staatslehre wiederum überwiegend vom Ordnungsdenken geprägt wurde. Die Hauptthese des Aufsatzes lautet: „Jedes Gewaltproblem eines politischen Systems hat seinen Ursprung in verborgenen oder offenen Konflikten, die dann entstehen, wenn die Macht in der Form von Zwang und sogar Gewalt gegen einzelne Gruppen ausgeübt wird, weil sie ungerecht verteilt ist" (S. 144).

Direkt von der Diskussion um das Programm zur Bekämpfung des Rassismus handelt der sich anschließende Artikel von *Wolfgang Schweitzer*, „Wessen Macht unterstützen wir?" (S. 151–168). Zunächst einmal verweist der Verfasser auf verkehrte Fronten in der bisherigen Diskussion und auf eine gewisse Sprachverwirrung: Es geht nicht um das Problem der Gewalt, sondern um die realen Machtverhältnisse, die eine Gewaltanwendung bedingen können. Die Schwierigkeit liegt für Schweitzer darin, daß diejenigen, die sich gegen die Arnoldshainer Beschlüsse wenden, „durch eine theologische Tradition geprägt (sind), die der ‚Obrigkeit' grundsätzlich ohne Vorbehalt das Monopol der physischen Gewalt zugesteht" (S. 154). Die Kirchen können sich schon deshalb politisch nicht indifferent verhalten, weil sie als Institutionen eng mit dem Wirtschaftsleben unserer Völker verflochten sind und an dem teilhaben, was die reichen Völker den armen in wirtschaftlicher Hinsicht antun. Sowohl die Botschaft der Versöhnung als auch das diakonische Handeln der Kirche kann grundsätzlich nur in irrtumsfähiger, parteiischer Gestalt ausgerichtet werden.

Einen wichtigen Informationsdienst zu diesem Thema leistete die Herder Korrespondenz in den Heften 3–5/1971 mit dem Zeitbericht „Revolutionäre Gärungen im Schwarzen Kontinent". Teil I dieses Berichtes gibt Auskunft über die allgemeine Lage in Afrika unter besonderer Berücksichtigung des ökumenischen und sozialpolitischen Hintergrundes (Heft 3, S. 138 f.); Teil III (Heft 4, S. 198–205) befaßt sich mit den Befreiungsbewegungen und deren Voraussetzungen, politischen Zielen und Motiven; Teil III (Heft 5, S. 234–239) informiert am konkreten Beispiel Rhodesien über das Dilemma, in dem diese Befreiungsbewegungen stehen.

In diesem Zusammenhang verdient der Bericht von *Wolfram Kistner*, „Glaube an weiße Vorherrschaft. Die afrikaans-reformierten Kirchen in Südafrika" (Lutherische Monatshefte, Heft 5, Mai 1971, S. 228–232) ebenfalls erwähnt zu werden. Er deckt das besondere Sendungs-

bewußtsein der Buren auf, das sich in einem theologisch begründeten Nationalismus manifestiert hat. Obwohl die größte der Burenkirchen, die Nederlandse Gereformeerde Kerk, seit ihrem Austritt aus dem Ökumenischen Rat in eine gewisse Isolierung geraten ist, lassen sich einige Neuansätze in dieser Kirche nicht verkennen: Bei einer Anzahl von Theologen besteht lebendiges Interesse an der Ökumene; ebenso wird in missionstheologischen Arbeiten aus dem Bereich der N.G.K. eine gewisse Kritik an dem Grundsatz laut, daß jeder Volksgruppe eine eigenständige Kirche zukommen müsse.

M. M. Thomas, „Salvation and Humanization", International Review of Mission, Januar 1971, Nr. 237, S. 25–38.

Das, was in Uppsala zur Mission und ihrem Auftrag gesagt wurde, führte zu einer weltweiten Debatte über die Missionstheologie in der heutigen Zeit. In Auseinandersetzung mit der Haltung des Tübinger Professors Beyerhaus meint Thomas, der Bezugspunkt für jede Theologie dürfe nicht Gott oder Mensch als jeweils abstraktes Wesen sein, sondern der fleischgewordene Jesus Christus selbst. Jede Missionstheologie muß christologisch begründet sein. Außerdem kann keine missionarische Bemühung sich nur auf die bloße Wortverkündigung des Evangeliums beschränken, da ja jeder Mensch überall den verschiedenartigsten Strukturen und Beziehungen unterworfen ist. Thomas folgert, gerade auch im Blick auf seine eigene Heimat Indien: Die vom Evangelium geforderte Koinonia darf sich nicht nur auf das innere Eigenleben der Kirche beschränken, sondern muß ein Zeichen für das heranbrechende Reich Gottes auf Erden sein. Gerade die Missionstheologie kann die enge Beziehung zwischen Heil und Humanisierung verdeutlichen und muß jede Polarisierung vermeiden.

Unter dem Titel „Der Petrusdienst in der Kirche" steht Heft 4, April 1971, der Zeitschrift Concilium. *Charles Davis* sieht in seinem Beitrag „Heutige Fragen an das Papsttum" (S. 235–239) die größte Schwierigkeit darin, die jahrtausendealte Institution des Papstamtes in der Welt des 20. Jahrhunderts wieder sinnvoll zur Geltung zu bringen. Diejenigen, die auch heute noch für das Papsttum eintreten, müßten zunächst eine ungehinderte Diskussion über die päpstliche Autorität herbeiwünschen.

Wenzel Lohff beantwortet von protestantischer Seite her die Frage „Papsttum und Kirchenspaltung – Wäre für Luther der Papst heute noch immer der Antichrist?" (S. 260–262) und kommt zu dem Schluß, daß eine direkte Antwort nicht möglich ist, sondern die Frage heute vielmehr lauten muß: „Kann das päpstliche Amt heute für den Glaubenden das Zeichen und Zeugnis sein, unter dem er zusammen mit der sichtbaren Einheit der christlichen Kirche der Freiheit des Glaubens an das Evangelium gemäß leben kann?" (S. 262.)

Zur Frage „Kann ein Petrusdienst in der Kirche Sinn haben?" (S. 284–294) nehmen Theologen der verschiedensten Konfessionen Stellung. Der protestantische Basler Professor Heinrich Ott antwortet: „Es kann die Zeit kommen, wo die Errichtung eines universalen Petrusdienstes um der Treue zum Evangelium willen geboten ist. Hingegen kann es nicht als Kriterium des Kircheseins der Kirche gelten, ob sie heute schon einen Petrusdienst kennt und seine historische Stiftung durch Jesus behauptet" (S. 295).

Heft 2 vom April 1971 der Lutherischen Rundschau widmet dem Rückblick auf Evian noch einmal breiten Raum. Beiträge schrieben *Trutz Rendtorff, August Hasler, Nikos A. Nissiotis, Arnold Mobbs, Andrew K. H. Hsiao.*

Weitere beachtenswerte Beiträge

Victor Hayward, „Latin America – an ecumenical bird's eye view", International Review of Mission, Nr. 238, April 1971, S. 161–185.

Morton T. Kelsey, „Catholicism in Revolution: A Protestant Report from Notre Dame", Religion in Life, Nr. 1/1971, S. 9–15.

Erwin Kleine, „Simonis – Hollands Ende?" idoc international, Nr. 12, März 1971, S. 21–42.

Werner Krusche, „Diener Gottes, Diener der Menschen." Hauptvortrag der Vollversammlung der Konferenz europäischer Kirchen in Nyborg am 26. April 1971, Junge Kirche, Nr. 5/1971, S. 225–236.

Peter Lengsfeld, „Sind heute die traditionellen Konfessionsdifferenzen noch von Bedeutung?", Una Sancta, Nr. 1/2, 1971, S. 27–36.

Jan M. Lochman, „Reconciliation and Creation: The Freedom of the World of God", Communio Viatorum, Nr. 3–4, Winter 1970, S. 171–175.

Franz Josef Trost, „Freiheit für Eigeninitiative. Resolutionen des Genfer Priestertreffens für die römische Bischofssynode", Publik, Nr. 18 vom 30. April 1971, S. 13.

Robert Stupperich, „Die Russisch-Orthodoxe Kirche nach dem Tode des Patriarchen Alexij", Osteuropa, Heft 4, April 1971, S. 258–264.

Neue Bücher

ÖKUMENISCHE INFORMATION

W. A. Visser 't Hooft, Auf dem Weg zur Einheit. Rolf Kühne Verlag, Schloß Craheim 1970. 79 Seiten. Kart. DM 5,–.

Dieses Bändchen enthält Tonbandnachschriften von Vorträgen, die der Autor im Ökumenischen Institut in Bossey über Werden und Wesen der ökumenischen Bewegung gehalten hat. Die Fülle der Fakten und Tendenzen wird dem Leser durch die Lebendigkeit des gesprochenen Wortes nahegebracht, so daß er ein anschauliches Gesamtbild gewinnt, in dessen Rahmen sich weitere Einzelheiten mühelos einordnen lassen. Gerade für den ersten Einstieg eine unschätzbare Hilfe! Aber auch der ökumenisch „Fortgeschrittene" wird mit Interesse von der Deutung und Wertung des ökumenischen Geschehens in unserem Jahrhundert durch eine so einzigartig kundige und erfahrene Persönlichkeit wie Dr. W. A. Visser 't Hooft Kenntnis nehmen.

Kg.

KATHOLIZISMUS

Walther von Loewenich, Der moderne Katholizismus vor und nach dem Konzil. Völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage von „Der moderne Katholizismus". Luther-Verlag, Witten 1970. 472 Seiten. Leinen DM 32,–.

Auf dem II. Vatikanischen Konzil hat die katholische Kirche eine Öffnung zur Welt erlebt – das hat ihr Gesicht verändert. Aber auch im Protestantismus der letzten zehn Jahre haben sich Wandlungen vollzogen. Es scheint, als ob Grenzen und Fronten heute quer durch die Konfessionen verlaufen. Aber entsteht nicht auch die Gefahr, daß vorschnelles Urteil unaufgebbare Standpunkte verwischt?

Man begrüßt es in dieser Situation, daß Walther von Loewenich sein bewährtes Buch: Der moderne Katholizismus – es erlebte sieben deutsche Auflagen, eine englische und eine italienische – jetzt, fünf Jahre nach dem II. Vaticanum, in einer

neuen, man möchte sagen: nachkonziliaren Ausgabe herausgebracht hat. Anlage und Aufriß wurden beibehalten; aber in den bekannten Rahmen ist nun die gewaltige theologische Wende seit Johannes XXIII. eingeordnet worden. Von Loewenich zeigt die konziliaren Neuansätze — beispielsweise im Offenbarungs- und Traditionsbegriff, im Kirchenverständnis, im ökumenischen Dialog und im Verhältnis zu den Religionen —; er zieht Entwicklungslinien aus und ordnet die Konzilsergebnisse in ihre problemgeschichtlichen Zusammenhänge ein. Sein kritisches Ergebnis: Auch nach dem II. Vaticanum bleibt dem Protestantismus die Verantwortung „für die Existenz eines Christentums, das sich zur Wahrheit des Evangeliums bekennt und zugleich das allgemeine wissenschaftliche Wahrheitsbewußtsein der Gegenwart ernst nimmt" (S. 427).

Die ungeheure Materialfülle, das ausgewogene Urteil und vor allem die Zusammenschau von vor- und nachkonziliarem Katholizismus empfehlen das Buch als Beitrag und Orientierungshilfe im gegenwärtigen ökumenischen Dialog.

Richard Boeckler

Die Zukunft der Kirche. Berichtsband des Concilium-Kongresses. Mit Beiträgen von G. Baum, Y. Congar, A. Greely, W. Kasper, H. Küng, J. B. Metz, K. Rahner, E. Schillebeeckx, Kardinal Suenens u. a. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz/Benziger-Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln 1971. 160 Seiten. Kart. DM 12,80.

Vom 12.–17. September 1970 fand in Brüssel, von der theologischen Zeitschrift Concilium veranstaltet, ein internationaler Theologen-Kongreß statt. Sein Ergebnis, das in diesem offiziellen Berichtsband vorliegt, ist soviel wie eine Bestandsaufnahme: Was hat die katholische Erneuerungstheologie in den fünf Jahren seit dem II. Vatikanischen Konzil an gemeinsamen Einsichten und Perspektiven für die Kirche von morgen erbracht?

Der Brüsseler Kongreß hat das Thema „Die Zukunft der Kirche" in vier großen Problemkreisen behandelt: Die Funktion der Theologie in der Kirche, Was ist christliche Theologie?, Die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft und Strukturen der Kirche von morgen — Themen von hoher ökumenischer Relevanz. Ökumenisch weiterführend sind auch die drei Fragen, die Kardinal Suenens in seiner Eröffnungsrede aufwies, weil das Konzil sie gestellt aber nicht gelöst habe: In welchem Verhältnis stehen Kirche als Communio und Kirche als Institution? Wie sind Schrift und Überlieferung in Einklang zu bringen — Überlieferung, die „bestimmt wird von dem über allem stehenden Wort des Herrn, das als norma normans non normata anerkannt wird"? (S. 34) Und schließlich: Ist der Hinweis des Konzils auf die Rangfolge der Wahrheiten bereits für das ökumenische Gespräch ausgeschöpft worden?

Ansprachen, Vorträge und Entschließungen des Brüsseler Kongresses ergeben zusammen eine wertvolle Zwischenbilanz der katholischen Theologie der Erneuerung.

Richard Boeckler

Die katholische Traditionalistenbewegung. Eine Selbstdarstellung. (Kritische Texte 5). Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1970. 112 Seiten. Kart. DM 4,80.

Diese Selbstdarstellung der „Katholischen Traditionalistenbewegung" (KTB) durch mehrere Autoren wird man deswegen begrüßen, weil in ökumenischen Kreisen durchweg nur wenig über diese Gruppe (wie auch über ähnliche Zusammenschlüsse dieser Art) bekannt ist. Im Jahre 1964 in den USA gegründet, besteht sie heute in 30 Ländern. Die europäische Zentrale liegt in Bensberg-Immekeppel. Auf dem konservativen Flügel dürfte sie die extremste und militanteste Position einnehmen, die selbst die äußere Trennung von der offiziellen Kirche notfalls nicht scheut. Einen echten Ansatz zur inneren Erneuerung der römisch-

katholischen Kirche aus den Kräften der Tradition vermag der Außenstehende freilich in dieser Bewegung nicht zu erkennen.

Kg.

ORTHODOXIE

Handbuch der Ostkirchenkunde. Herausgegeben von Endre von Ivánka, Julius Tyciak und Paul Wiertz. Mit Beiträgen von Nikolaus von Arseniew, Irénée-Henri Dalmais, Irenäus Doens, Pierre Duprey, Johann von Gardner, Joseph Gill, Endre von Ivánka, Joseph Kondrinewitz, Michael Lacko, Wilhelm Nyssen, Hans-Joachim Schulz, Bernhard Schultze, Thomas Špidlik, Irenäus Totzke, Julius Tyciak, Wilhelm de Vries, Paul Wiertz. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1971. 872 Seiten. Leinen DM 96,–.

Dieses gewichtige Werk ist aus der Forderung des Ökumenismus-Dekrets erwachsen, für den Dialog mit den „getrennten Brüdern" müsse man sich „eine bessere Kenntnis der Lehre und der Geschichte, des geistlichen und liturgischen Lebens, der religiösen Psychologie und Kultur, die den Brüdern eigen ist, erwerben" (Art. 9). Wenn auch die Mitarbeit von fast ausschließlich römisch-katholischen Autoren den Rahmen der Standpunkte und Interpretationen abgrenzt, so ist darin trotzdem „auch die Vielfältigkeit der ökumenischen Positionen in der Römisch-Katholischen Kirche" zu erkennen. Im ersten Teil kommt die historische und theologische Entwicklung der Ostkirchen (einschl. der Geschichte der Unionen, die in einer graphischen Beilage nachgezeichnet ist) zur Darstellung. Der zweite Teil wendet sich dem inneren Leben der Ostkirchen zu (theologische Denkstile, Liturgien, Sakramente, liturgische Musik, Ikonen, Spiritualität, Mönchtum, religiöse Volkskulturen). Abgeschlossen wird dieser Teil mit einer Beschreibung der Auswirkungen des Zweiten Vaticanums auf das Verhältnis Roms zu den Ostkirchen.

Im „Anhang" werden zunächst die Beziehungen der orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Bewegung behandelt, was sich freilich nur auf einige einleitende Bemerkungen, eine jedoch inhaltlich gefüllte chronologische Übersicht sowie eine Bibliographie beschränkt. Einer kurzen Einführung in das Dekret „Orientalium Ecclesiarum" nebst Literaturzusammenstellung folgen ein „Repertorium der Symbole und Bekenntnisschriften der griechisch-orthodoxen Kirche" (jeweils nur in Quellenhinweisen) und eine „Übersicht über die Kirchen des Ostens" – eine unschätzbare Fundgrube von organisatorischen und statistischen Angaben, Namen und Adressen! Angeschlossen ist ein vollständiges Verzeichnis ökumenischer und ostkirchenkundlicher Institute in Deutschland und auf internationaler Ebene (wobei die Ökumenische Centrale der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland und das orthodoxe Referat des Kirchlichen Außenamtes der EKD allerdings wieder einmal in einen Topf geworfen werden!).

Ausführliche bibliographische Angaben, Personen- und Sachregister beschließen das Werk, dem gegenwärtig nichts Vergleichbares an die Seite zu stellen sein dürfte. Es wird daher im gesamten ökumenischen Bereich für das Gespräch mit den Ostkirchen von größtem Nutzen sein.

Kg.

Steven Runciman, Das Patriarchat von Konstantinopel vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zum griechischen Unabhängigkeitskrieg. Aus dem Englischen übertragen von Peter de Mendelssohn. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1970. 490 Seiten. Leinen DM 38,–.

Die ungewisse Zukunft des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel bewegt in unseren Tagen nicht nur die orthodoxen Kirchen, sondern die ganze Christenheit. Was aber wissen wir wirklich von diesem Patriarchat, von seiner Geschichte

und Organisation, von seinem Wesen und Wirken? Zumindest für die Zeit von der Eroberung Konstantinopels im Jahre 1453 bis zur griechischen Unabhängigkeit im Jahre 1821 sind einigermaßen vollständige und zuverlässige Berichte kaum vorhanden. Genau dieser Zeitspanne hat Sir Steven Runciman, Kenner der byzantinischen Geschichte von Ruf und durch namhafte Arbeiten auf diesem Gebiet hervorgetreten, seine ebenso mühevollen wie in ihrem Ergebnis hochinteressanten Forschungen gewidmet.

Der Verfasser holt weit aus. Im ersten Teil „Die Kirche am Vorabend der türkischen Eroberung" (S. 3–159) behandelt er in großen Zügen den geschichtlichen Hintergrund, auf dem sich das Patriarchat von Konstantinopel entwickelte. Es folgen weitere Kapitel über die Struktur der Kirche, Kirche und Staat (wieviel differenzierter ist doch dies Verhältnis zu sehen, als es das gängige Schlagwort vom „konstantinischen Zeitalter" vermuten läßt!), die Beziehungen zu den anderen Kirchen des Ostens und des Westens, die Kirche und die Philosophen, die Theologie der Mystik und das Ende des Kaiserreichs.

Im zweiten Teil „Die Kirche unter den Osmanen–Sultanen" (S. 163–396) beschreibt der Verfasser die völlig veränderte Situation, dem sich das Ökumenische Patriarchat unter der mohammedanischen Herrschaft gegenübersah. Die Kirche wurde zu einer „Vereinigung von Staatsbürgern zweiter Klasse" (S. 164), die sich aber doch zunächst einer relativ großen Selbständigkeit erfreute, und war nach wie vor „im Staat fest verankert durch neue Rechtsbefugnisse, die sie in byzantinischen Zeiten nie besessen hatte" (S. 178). Die wachsenden Spannungen zwischen Türken und Griechen und der damit verbundene Druck auf die Kirche, ihre Verwicklung in politische Intrigen und Korruption leiteten den Abstieg des Patriarchats ein. Das wirkte sich besonders verhängnisvoll auf Bildung und Schulwesen aus.

Von höchster ökumenischer Bedeutung sind die Kapitel, die das Verhältnis zu Rom, zum Luthertum, zum Calvinismus, zur anglikanischen Kirche und zur russischen Orthodoxie in jenen Jahrhunderten darstellen.

Daß die Kirche im Laufe der Zeit mehr und mehr unter den Einfluß der „Fanarioten", der dominierenden griechischen Kaufmannsdynastien, geriet und dadurch ihren ökumenischen Charakter zugunsten eines griechischen Nationalismus einzubüßen drohte, war ein weiterer Faktor, der die Stellung des Patriarchats im osmanischen Reich erschwerte und nach Erreichung der griechischen Unabhängigkeit noch schwieriger gestaltete. Wenn auch der Verfasser andererseits die enge Verbundenheit zwischen Griechentum und Orthodoxie durchaus positiv für das Überleben beider wertet, so zieht er doch aus den tragischen Ereignissen des von ihm behandelten Zeitabschnitts den zukunftsweisenden Schluß: „Heute kann das Patriarchat gerade infolge eben dieser Katastrophen wieder ökumenisch sein" (S. 394).

Umfangreiche Anmerkungen, Literaturverzeichnis und Register runden das Werk ab. Unter den Literaturangaben vermißt man freilich manche deutschsprachigen Beiträge, so z. B. auch die deutsche Ausgabe des Briefwechsels zwischen den Tübinger Theologen und Patriarch Jeremias II. („Wort und Mysterium", Witten 1958).

Der Verfasser hat die seltene Gabe, schwierige Sachverhalte und komplizierte Vorgänge durchsichtig zu machen und das aus einer Unzahl von Quellen erhobene Material in erzählerischer Form darzubieten. Dazu befähigen ihn eine souveräne Überschau über die Gesamtzusammenhänge wie ein erstaunliches Wissen um subtile Einzelheiten. Man wird sein Buch in die Reihe der Standardwerke über die Orthodoxie einordnen dürfen.

Kg.

KIRCHENKUNDE

Kenneth Slack, The British Churches Today. SCM Press Ltd., London 1970. 144 Seiten. Paperback 16s/80 p.

Seit 1961 die erste Ausgabe dieses Buches erschien, hat sich auch in den britischen Kirchen vieles geändert. Kenneth Slack, der zehn Jahre hindurch Generalsekretär des Britischen Kirchenrates war, bringt nicht nur die nötigen Voraussetzungen für eine solche zusammenfassende Überschau mit, sondern er hat auch die Gabe differenzierender Erkenntnis der tieferen Zusammenhänge, um analysieren und prognostizieren zu können. Das Absinken der institutionellen Bedeutung der Kirchen (mit Ausnahme von Irland!) geht Hand in Hand mit einem Umbruch in der theologischen, sozialen und ethischen Besinnung. Der Tatsache, daß in diesem für die ökumenische Geschichte so ereignisreichen Raum bisher keine Kirchenunion zustande kam (für 1972 ist jedoch der Zusammenschluß von Presbyterianern und Kongregationalisten zu erwarten), stehen der Eintritt der römisch-katholischen Kirche in das ökumenische Gespräch und das Anwachsen der örtlichen Christenräte von 260 im Jahre 1960 auf gegenwärtig etwa 700 gegenüber.

Ein zwiespältiges Bild, in dem sich Resignation und Hoffnung mischen und das Rückschlüsse auf die Situation der eigenen Kirche wie der Weltchristenheit insgesamt nahelegt. Wir wünschten diesem instruktiven Buch eine deutsche Übersetzung!

Kg.

Gerhard Simon, Die Kirchen in Rußland. Berichte, Dokumente. Manz Verlag, München 1970. 228 Seiten. Paperback DM 18,–.

Die sechs Abhandlungen dieses Buches – zum Teil schon anderenorts veröffentlicht – umspannen Schicksal und Geschichte der Kirchen in Rußland vom Vorabend der russischen Revolution bis zur Gegenwart. Der Verfasser ist den Zusammenhängen und Problemen des religiösen Lebens in der Sowjetunion unter Ausschöpfung aller erreichbaren Quellen sorgfältig nachgegangen und zeichnet – frei von parteiischen Emotionen – ein nüchternes und sachlich ausgewogenes Bild der zu erhebenden Tatbestände. Besonders sei hingewiesen auf seine kritische Auseinandersetzung mit Wurmbrand in dem Kapitel „Kirche im Untergrund" (S. 153 ff.). Zeittafel, Auswahlbibliographie, reichhaltige Anmerkungen und Namenverzeichnis tragen an ihrem Teile dazu bei, diese Zusammenstellung – ungeachtet unterschiedlicher Beurteilung im einzelnen – zu einem Informations- und Sachbuch im besten Sinne des Wortes zu machen.

Kg.

Wolfgang Erk (Hrsg.), Waldenser. Geschichte und Gegenwart. Otto Lembeck-Verlag, Frankfurt 1971. 264 Seiten. Brosch. DM 16,80.

In einer Zeit, in der die Großkirchen immer schneller an Einfluß verlieren, kommt gerade denjenigen Kirchen und Gemeinschaften neue Bedeutung zu, die seit Jahrhunderten ausschließlich Minderheitscharakter tragen: Von ihnen können die bislang mächtigen kirchlichen Organisationen Verhaltensweisen und Handlungsmodelle für ihre eigene Znkunft übernehmen. Dem Herausgeber ist deshalb besonders zu danken, daß er in dem vorliegenden Band wichtige Informationen über die Geschichte und theologische Entwicklung der Waldenser, der ältesten evangelischen Kirche, vermittelt. In verschiedenen Aufsätzen berichtet u. a. Valdo Vinay vor allem über die Beziehungen der Waldenser zur Reformation, über den Kirchenbegriff, Glaubensbekenntnisse und über die Bedeutung der Diaspora in Italien. Vinay stellt in seinen Beiträgen eindrucksvoll dar, wie es dieser vielbeachteten evangelischen Kirche im katholischen Italien immer wieder gelun-

gen ist, ihre eigene Tradition aufzunehmen, mit Leben zu füllen und sich somit beweglich zu halten, ohne daß sie sich einfach den bestehenden Verhältnissen angepaßt hätte – die Beispiele Agape und Riesi, die hier ebenfalls vorgestellt werden, sprechen eine deutliche Sprache. Jeder, der sich mit der derzeitigen Situation der Kirche überhaupt und mit ihrer Zukunft beschäftigt, wird von den Aussagen dieses Buches profitieren.

Hans-Beat Motel

Wolfgang Krahl, Ökumenischer Katholizismus. Alt-Katholische Orientierungspunkte und Texte aus zwei Jahrtausenden. St. Cyprian, Bonn 1970. 176 Seiten. Kart. DM 12,–.

Der Verfasser legt eine mit reichlichen Quellenhinweisen ausgestattete Dokumentensammlung vor, die jene vom ersten Jahrtausend an bestehende Spannung zwischen einem konziliaren und einem zentralistischen Kirchenverständnis aufzeigt, aus der nach vielen vergeblichen Widerstandsversuchen im Laufe der Kirchengeschichte schließlich auch die Entstehung der Altkatholischen Kirche abzuleiten ist. Ihrer Geschichte und ihren Grundsätzen sind die letzten Kapitel gewidmet, die den zutiefst ökumenischen Charakter dieser zwar zahlenmäßig kleinen, aber für die gesamte ökumenische Bewegung so bedeutsamen Kirchengemeinschaft belegen, deren Auftrag auch heute noch nicht als erfüllt angesehen werden kann. Studienkreise und Arbeitsgruppen finden in den Texten dieses Buches ein reiches Material, das an die Brennpunkte des ökumenischen Gesprächs der Gegenwart heranführt.

Kg.

Henry-Evrard Jaeger (Hrsg.), Zeugnis für die Einheit. Geistliche Texte aus den Kirchen der Reformation. Band II: Calvinismus. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971. 252 Seiten. Snolin DM 19,50.

Auch der zweite Band der ökumenischen Zeugnisse aus der Welt des Calvinismus erschließt unbekannte Räume der Spiritualität; er ist unter Mitarbeit von Fachleuten erarbeitet und sorgfältig redigiert worden. Im Unterschied zur lutherischen Spiritualität, die der Bedrohung ausgesetzt gewesen sei, „sich im Übermaß ihrer Eigenproblematik zu verklammern" (S. 9), habe reformierte Spiritualität und Geistigkeit sich für evangelische Universalität offenhalten können. Der ökumenischen Forderung begegnet reformierte Spiritualität mehr auf einer ethischen als auf einer spekulativen Ebene. Spricht man vom „internationalen Zug" reformierter Spiritualität, so hätte dieser in der Auswahl der Zeugnisse auch belegt werden sollen. Der deutsch-niederländische Sprachbereich fehlt (einzige Ausnahme Karl Barth) aber ebenso völlig wie der englisch-amerikanische. Es dominieren die Gestalten des französisch-europäischen Sprachraums, wie denn auch sämtliche Mitarbeiter Jaegers diesem angehören. Was und wie vorgestellt wird, ist zwar vorzüglich, aber bedauerlich bleibt die Aussperrung von wichtigen Ausbildungen reformierter Geistigkeit, ohne die ein repräsentatives Gesamtbild nicht gezeigt werden kann.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Jürgen Weißbach, Der neue Mensch im theologischen Denken John Wesleys. Beiträge zur Geschichte des Methodismus, Beiheft 2. Herausgegeben von der Studiengemeinschaft für Geschichte des Methodismus, Frankfurt/M. Kommissionsverlag: Christliches Verlagshaus GmbH, Stuttgart 1970. 218 Seiten und 108 Seiten Anmerkungen. Kart. DM 9,80.

Hier wird uns die Dissertation des Verfassers vorgelegt. Er ist Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche, zur Zeit Assistent an der Universität Göttingen. Wir haben es mit einer gründlichen Arbeit zu tun. Das Buch ist nicht einfach zu lesen,

aber es lohnt sich trotz oder gerade wegen der vielen und ausführlichen Zitate in englischer Sprache. Hier werden Wahrheiten zutage gefördert, die für die Verkündigung in der heutigen Zeit bedeutungsvoll sind. Martin Schmidt schreibt z. B. in seinem zweiten Band der Biographie John Wesleys: „Fragt man nach den Gründen für die ungewöhnliche Wirkung, die von John Wesleys Predigten wie auch von denen seiner Mitarbeiter ausging, so wird man vor allem den Inhalt geltend machen müssen. Es war für die meisten Menschen jener Zeit in England eine völlig überraschende Botschaft. Buße, Sündenerkenntnis, Vergebung der Schuld, Wiedergeburt, neues Leben in der Heiligung, Gerechtigkeit aus Gnade durch den Glauben auf Grund des Opfertodes Jesu Christi sowie ein persönliches Verhältnis zu Jesus Christus selbst waren fremde Töne." Diese auch für unsere Zeit fremden Töne bringt J. Weißbach zum Klingen. Manche falschen Urteile über John Wesley werden beseitigt. Dabei setzt sich der Verfasser sehr kritisch mit der Theologie John Wesleys auseinander. Aber er stellt auch fest, daß der neue Mensch die Mitte seines Denkens ist. Der Mensch wird nicht nur von der Schuld, sondern auch von der Macht der Sünde erlöst durch die Passion Jesu Christi. Jeder Verdienstgedanke wird ausgeschlossen. Urheber des neuen Menschen ist allein Jesus Christus. „Inspirer and perfecter" ist der Heilige Geist. Die Allgemeingültigkeit und grenzenlose Weite der Erlösung wird deutlich gemacht. Deutlich wird auch, wo Wesleys Denken vom Denken der Reformatoren unterschieden ist. Ebenso wird deutlich, weshalb John Wesley in katholischer Theologie immer wieder einmal auf Sympathien stieß. „Wesley selbst will eine von den Reformatoren unterschiedene, in Richtung auf katholisches Denken tendierende Theologie vertreten, obwohl er sich natürlich auch davon deutlich unterscheiden will." So kommt dem Buch auch Bedeutung für die ökumenischen Bemühungen zu. Nicht umsonst wird John Wesley oft Brückenbauer zwischen den Kirchen genannt. Und in den Zweifeln unserer Tage können die Ausführungen über das Thema Glaubensgewißheit, auch Heilsgewißheit genannt, hilfreich werden. Nimm und lies!

Emil Schaller

Renate Riemeck, Der andere Comenius. Böhmischer Brüderbischof, Humanist und Pädagoge. Stimme Verlag, Frankfurt 1970. 80 Seiten. Paperback DM 7,80.

Die Historikerin und Pädagogin Renate Riemeck legt eine biographische Skizze über das Leben und Wirken eines Mannes vor, der eine hervorragende Stellung in der abendländischen Bildungsgeschichte, aber auch in der Ideengeschichte der ökumenischen Bewegung einnimmt.

R. Riemeck zeichnet den Leidensweg des J. A. Comenius nach, der sein lebenslanges Exulantenschicksal als eine Pilgerschaft verstand, die ihre Sinndeutung findet in seinen „Trostschriften", welche neben dem quietistischen Element bezeichnenderweise auch gesellschaftskritische Züge enthalten.

Das Buch zeigt die Verflochtenheit dieses Lebens in den Wirren des Dreißigjährigen Krieges und der Gegenreformation. Es deutet an, daß die kirchlich-theologische Überlieferung der Böhmischen Brüder weithin die Grundlage der geistigen Welt des Comenius bildete, der aber zugleich die „pansophischen" universalwissenschaftlichen Bestrebungen seiner Zeit verarbeitete.

Auf diesem Hintergrund gibt R. Riemeck eine kurze Einführung in die pädagogischen Leitlinien des Comenius. Dessen schulische Lehrbücher verbinden das sprachliche Element mit einer universalen Sachkunde. Ziel der Erziehung ist Bildung des Charakters und eine umfassende Erkenntnis alles Lebendigen.

Die Bildungsphilosophie des reformatorischen Christen und Humanisten sieht drei Quellen der Erkenntnis: Gott hat seine Weisheit offenbart in der Natur, im Geist und in der Bibel. Der Mensch muß alle drei

„Bücher" kennen. Deshalb will Comenius auch die „Physik" (= Natur) „synoptisch", d. h. im Zusammenhang mit den beiden anderen Werken Gottes verstanden wissen.

Die Autorin weist darauf hin, daß diese Auffassung des Comenius auch dessen Engagement für ökumenischen Friedensdienst und politische Diakonie beinhaltet. Der tschechische Theologe wurde – in einer Synthese von Biblizismus, Spiritualismus und eschatologischem Denken – mit der Kraft eines „apostolischen Lehrers" ausgestattet, wie Herder noch 150 Jahre danach bezeugte.

Die biographische Darstellung wird ergänzt durch instruktive Texte aus den leidvollen Erfahrungen und aus der reichen Gedankenwelt des Comenius, dessen Werke heute in zunehmendem Maße neu zugänglich gemacht werden und dessen 300. Todestages im vergangenen Herbst in der Prager Salvatorkirche und Bethlehemskapelle durch Grußworte von 20 ökumenischen Gästen gedacht wurde.

Hermann Delfs

SAKRAMENTE

Alfons Skowronek, Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen, vorwiegend deutschen evangelischen Theologie. Mit einem Geleitwort von Albert Brandenburg. Verlag Ferdinand Schöningh, München-Paderborn-Wien 1971. 268 Seiten. Geb. DM 28.–.

In der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine von Karl Rahner betreute Habilitationsschrift (Münster). Das Ungewöhnliche an dieser Arbeit ist aber die Tatsache, daß sich hier ein polnischer katholischer Theologe mit großem Einfühlungsvermögen darum bemüht, die zeitgenössische deutsche evangelische Theologie in der ganzen Breite ihrer Äußerungen auf ihre Sakramentsauffassungen zu befragen. Dieses Buch könnte – diesen Wunsch gibt ihm A. Brandenburg im Geleitwort mit auf den Weg – „ein leuchtendes Zeugnis für die völkerverbindende Macht wahrer ökumenischer Wissenschaft" sein.

Die wertvolle Untersuchung führt nach einer kurzen Darstellung der „Grundprinzipien der evangelischen Sakramentenlehre" (Wort, Glaube, Rechtfertigung) in das Sakramentsverständnis der verschiedenen Schulen ein. So werden die Auffassungen des frühen und späten K. Barth dargestellt und seine bedeutendsten Schüler (W. Jetter, O. Weber, H. Diem, K. G. Steck, H. Vogel, H. Gollwitzer) kommen zu Wort. R. Bultmann und von ihm beeinflußte Theologen (z. B. G. Ebeling, E. Fuchs, W. Marxsen, Fr. Gogarten) werden ausführlich zitiert und interpretiert. Aber auch der Berneuchener Kreis (der frühe P. Tillich und W. Stählin) und wesentlich lutherisch orientierte Theologen (P. Althaus, W. Trillhaas, sogar E. Käsemann wird dieser Gruppe zugerechnet), ja die Vertreter eines konfessionell orientierten Luthertums (E. Sommerlath, H. Sasse, W. Andersen, A. Peters, P. Brunner, E. Elert, E. Kinder, L. Goppelt, E. Schlink, R. Koch, V. Vajta) kommen ebenso zu Wort wie die Vertreter der heilsgeschichtlichen Richtung (O. Cullmann, J. Jeremias, W. G. Kümmel), ja „explizit ökumenische Theologen" (H. Asmussen, der als „katholisierender" Ökumeniker bezeichnet wird, M. Lackmann, den der Verfasser als den „am meisten katholisierenden unter den evangelischen Theologen" kennzeichnet, H. Echternach). Am Schluß (S. 262 ff.) wird die „Ausfallserscheinung" hinsichtlich der Sakramente bei den Theologen „der Welt", „der Revolution" und „der Hoffnung" bedauert. Auch für den evangelischen Theologen wird diese „Synopse" der wichtigsten Strömungen innerhalb der heutigen deutschsprachigen evangelischen Theologie wertvoll sein, und er wird die „Fragen und kritischen Bedenken von der katholischen Sakramententheologie her", mit denen das

Buch in einem fast 30 Seiten langen Schlußkapitel schließt, ernst nehmen.

Ulrich Valeske

Ernst Chr. Suttner (Hrsg.), Eucharistie – Zeichen der Einheit. Erstes Regensburger Ökumenisches Symposium. Herausgegeben im Auftrag der Ökumenischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1970. 134 Seiten. Kart. DM 9,80.

Im Juli 1969 fand das erste Regensburger Ökumenische Symposion zwischen römisch-katholischen und orthodoxen Theologen statt mit dem Thema Eucharistie. Zehn der 14 Vorträge liegen jetzt gedruckt vor.

Seit der Aufhebung der gegenseitigen Bannflüche des 11. Jahrhunderts und der Überreichung eines Eucharistiekelches durch Paul VI. an Athenagoras bei dem Treffen in Jerusalem 1964 steht die Begegnung der beiden alten Kirchen des Ostens und des Westens an. Denkweise, liturgische Formen, Frömmigkeit und theologische Akzente sind bei weitgehender Übereinstimmung in der Sache von frühen Zeiten her verschieden. Das wird in den Vorträgen nicht verschwiegen.

In der vom begrenzten Umfang eines Referates her gegebenen Kürze sind die Vorträge zur Geschichte, Theologie, Frömmigkeit und Ekklesiologie der Eucharistie sowie zur Interkommunion ungemein zuverlässig und aktuell. Sowohl für eine erste Information im Detail als auch für eine Überschau über den Stand bzw. die Ausgangsbasis des begonnenen Gespräches zwischen diesen beiden Traditionen ist das Büchlein eine Fundgrube. Insbesondere wird dem ökumenischen Gespräch über Interkommunion hier jene Vertiefung aufgezeigt, der es zur Zeit weithin ermangelt. Wenn zwei Traditionen sich gegenseitig in ihrem Amt und der Eucharistie „anerkennen" und es dennoch bislang nicht zur vollen Einheit kommt, vertieft sich das Verlangen nach „Interkommunion" zum Suchen der „Kommunion".

Das Symposion soll zu weiteren Begegnungen führen, die von der Ökumenischen Kommission der deutschen Bischofskonferenz veranlaßt werden. Man darf hier eine wesentliche Hilfe für das gesamt-ökumenische Gespräch erhoffen.

Hans Christoph Schmidt-Lauber

Arnold Bittlinger, Das Abendmahl im Neuen Testament und in der frühen Kirche. Anhang: Material zur Abendmahlsdiskussion heute. Rolf Kühne Verlag, Schloß Craheim 1970. Kühne Paperback 3. 72 Seiten. DM 5,–.

Drei Konferenzvorträge über das Abendmahl in den Evangelien, bei Paulus und in der frühen Kirche legt der Verfasser vor, zusammen mit einigen ökumenischen Dokumenten, Berichten über neue Formen des Abendmahles und einem kritischen Nachwort von Walter Hollenweger „Interkommunion ist viel zu wenig".

Das kleine Büchlein hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Es liest sich leicht, gibt aber für die teilweise ungewöhnliche Exegese keinen Nachweis und unterläßt die Auseinandersetzung mit der Forschung. So wird die synoptische Datierung des Abendmahles dadurch erklärt, daß Jesus als Apostat kein Passahlamm schlachten durfte und deshalb das Passahmahl ohne Lamm vorziehen konnte (S. 13). Ein arger Fehlgriff ist die positive Deutung von Häresie als Lehrmeinung gegenüber Schisma (S. 21).

Auch die Auswahl der Dokumente und Berichte ist nur dem kundigen Leser brauchbar. Grundlegung im Neuen Testament und Gegenwartsproblematik sind nicht hinreichend miteinander verbunden. Bei einem so wichtigen Thema muß man sich entweder beschränken oder einen wesentlich umfangreicheren Arbeitsaufwand investieren.

Hans Christoph Schmidt-Lauber

ETHIK

Ivar Asheim (Hrsg.), Humanität und Herrschaft Christi. Zur ethischen Orientierung heute. Aus der Arbeit der Theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes, 1964–1969. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969. 224 Seiten. Geh. DM 11,–.

Das Buch liefert einen hilfreichen Beitrag zum äußerst aktuellen Problem der humanen Gesellschaft und der Frage der Bedeutung des christlichen Glaubens in ihr. Die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes hatte im Jahre 1963 in Helsinki ihre Theologische Kommission beauftragt, die weiteren Studien unter der Überschrift „Das Ringen um wahres Menschsein und die Herrschaft Christi" fortzusetzen. Die Kommission erkannte in diesem Thema das Studium ethischer Grundfragen als Aufgabe. Sie beschäftigte sich mit der Klärung des Verhältnisses der traditionellen „Lehren" von der Herrschaft Christi und den sogenannten „Zwei Reichen", sie ging der Frage nach dem Verhältnis von Allgemeinmenschlichem und spezifisch Christlichem in der Ethik nach, sie sprach anhand einer Auslegung der Bergpredigt über „Eschatologie und Sozialethik" und behandelte auch zwei sozialethische Spezialfragen: „Arbeit und Beruf" und „Revolution". Die Ergebnisse der Studienarbeit sind im vorliegenden Band in Form eines Dokumentes zusammengefaßt, das unter Mitarbeit anderer Kommissionsmitglieder vor allem von Dr. Ivar Asheim, dem Direktor der theologischen Abteilung des Lutherischen Weltbundes, geschrieben wurde.

Das Dokument setzt ein mit der Frage: „Was ist der Mensch?" Eine große Anzahl von Beobachtungen im Blick auf das Stichwort Humanität, auf die Welt der Wissenschaft, die Fragen der sozialen Entwicklung und die Erkenntnis einer umfassenden Weltgemeinschaft sind hier in übersichtlicher Weise zusammengetragen. Dabei wird immer wieder die Bedeutung der „überindividuellen Dimension der ethischen Grundfragen" betont. Außerdem wird hervorgehoben, daß die Menschheit einer bisher nicht realisierten Freiheit entgegengeht, „die sich gerade in den Nöten unserer Zeit anbahnt" (S. 22).

Im zweiten Teil wird über die Frage der „Verwirklichung der Humanität des Menschen" reflektiert. Woher bestimmt sich unsere ethische Erkenntnis, aus der Weltwirklichkeit oder aus dem Glauben? Wie verhält sich beides zueinander? Für den im Glauben an Christus gebundenen Menschen wird das „Ethos der Freiheit" (S. 27) gelten, das sich um das bemüht, was gut ist, „nicht allein vor dem Herrn, sondern auch vor den Menschen" (2. Kor. 8, 21). Christlicher Glaube widersetzt sich jeder abgeschlossenen Anthropologie und verlangt auf jeden Fall, daß das Verständnis von Humanität offengehalten wird. Der dritte Teil des Dokuments „Die Verantwortung für den Menschen und seine Welt" versucht konkreter auf Probleme unserer Zeit einzugehen und sie als Ethik der sozialen Strukturen, des Wandels und der Planung, der sozialen Aktion, der Freiheit anzugehen. Dem Dokument sind mehrere inhaltsreiche Einzeluntersuchungen beigefügt, die von verschiedenen Nationalausschüssen und Prof. James A. Scherer besonders vorgelegt wurden. Die Themen lauten:

Humanität als Kriterium, Christsein in nachchristlicher Gesellschaft, die Reichweite der Herrschaft Christi und Humanität in anderen Religionen. Es ist anzumerken, daß der Band eine Fülle von Anregungen für die Beschäftigung mit ethischen Fragen enthält. Da sich aber die Überlegungen weitgehend auf einer abstrakten und prinzipiellen Ebene bewegen, wie es im Vorwort richtig erkannt ist, kann dieser Band nicht mehr als eine Ausgangsbasis für weitere Arbeit an einer Ethik der Freiheit, die konkrete Orientierungshilfe gibt, sein.

Karl-Christoph Epting

VERKÜNDIGUNG

Handbuch der Verkündigung, herausgegeben von Bruno Dreher, Norbert Greinacher, Ferdinand Klostermann. Herder-Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1970. Bd. I, 414 Seiten, Bd. II, 352 Seiten. Leinen DM 108,–.

Gleichzeitig mit dem fünfbändigen „Handbuch der Pastoraltheologie" legen führende Vertreter der praktischen Theologie im römisch-katholischen Raum ein zweibändiges „Handbuch der Verkündigung" vor, für die ökumenische Diskussion schon deswegen interessant, weil die Mitarbeit protestantischer Autoren so selbstverständlich zu sein scheint, daß sie noch nicht einmal einer besonderen Erwähnung, geschweige denn einer Begründung im Vorwort bedarf. In der Tat fällt bei der Durchsicht des Werkes auf, daß die Verkündigungsproblematik für beide Kirchen weitgehend parallel liegt: mit einer ausgesprochenen Predigtkrise hat man es hier wie dort zu tun, und hier wie dort versucht man auch, durch die Einbeziehung neuer empirischer Untersuchungsergebnisse aus der Kommunikationswissenschaft, aus Publizistik und Medienforschung dem kirchlichen Verkündigungsauftrag in theoretischer Reflexion wie in praxisbezogenen Modellen neue Dimensionen zu erschließen.

Will man eine alte Differenzierung heranziehen, so kann man sagen: im ersten Band werden vor allem Aspekte der prinzipiellen und der materialen Homiletik behandelt. Das erste Kapitel untersucht das Verhältnis von „Wort und Sprache" mit einer Einführung in moderne philosophische Sprachtheorien; W. Kasper liefert die theologische Grundlage mit seinem Beitrag „Offenbarung Gottes in der Geschichte". Etwas mißverständlich ist das dritte Kapitel betitelt; unter der Überschrift „Verkündigung als Ereignis", die existenzphilosophische Assoziationen weckt, untersuchen H.-D. Bastian und E. van Hooijdunk die kommunikationssoziologischen Implikationen des Verkündigungsvorgangs. Es folgen zwei größere Abschnitte über die Grundlinien der biblischen Heilsbotschaft und zur Geschichte der kirchlichen Verkündigung. Schließlich behandelt N. Greinacher den ekklesiologischen Aspekt, während F. Klostermann über den Träger der Verkündigung spricht und dabei auch die Freigabe des Verkündigungsauftrags an bevollmächtigte Gemeindeglieder verlangt.

Der zweite Band entfaltet diese grundsätzlichen Probleme im Blick auf praktische, formale und mediale Probleme. Dabei wird „Der heutige Mensch als Empfänger der Botschaft" im Kontext seiner Kultur analysiert; unter diesem Gesichtspunkt wird auch noch einmal über den „Verkündiger heute" gesprochen, und ebenso werden von H. Schuster „Schwerpunkte heutiger Verkündigung" analysiert: die Frage nach dem Glauben, nach dem Menschen, nach dem christlichen Ethos. An praktischen Beispielen demonstrieren A. Deissler und F. Kamphaus die Bedeutung von Text und Exegese für das Werden der Predigt. Besonders interessant ist schließlich der Versuch einer „Predigttypologie", den W. Massa vorträgt; er differenziert zwischen den verschiedenen Formen einer direkten persönlichen Ansprache und der kirchlichen Rede in den Massenmedien, wobei der Bereich der kirchlichen Publizistik, etwa in Gemeindeblättern und in der Bistumspresse, sicher noch stärkere Beachtung verdiente. W. Uhsadel und F. Merkel skizzieren zum Schluß „Die evangelische Predigt der Gegenwart".

Natürlich und erfreulicherweise lassen sich die Beiträge nicht auf eine einheitliche theologische Leitlinie zusammenführen. Viel wichtiger ist die Bereitschaft eigentlich aller Mitarbeiter zur Offenheit im ökumenischen Dialog, zur Aufnahme neuer wissenschaftlicher Ansätze, zur Reflexion über die Verkündigung in einer Zeit, in der das kirchliche Reden nicht nur in formaler Hinsicht problematisch geworden ist. Das Werk ist ein repräsentativer Beitrag auf dem Weg zu einer neuen Homiletik als

einer Wissenschaft von der kirchlichen Kommunikation.

Manfred Josuttis

MISSION

Die Entdeckung der jüngeren Kirchen. Der Ertrag der ökumenischen Studie über Kirchen in der Mission. Herausgegeben von Steven G. Mackie, übersetzt von Theodor Ahrens. (Weltmission heute 39/40). Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1970. 79 Seiten. Geh. DM 4,80. Engl. Originaltitel: Can Churches be compared? (Research Pamphlet Nr. 17) WCC, Geneva 1969.

In einer kurzen Zusammenfassung wird hier versucht, den Ertrag einer ökumenischen Studie zu erheben (1. Teil S. 9–63), die 1954 unter dem Titel „Leben und Wachstum der jüngeren Kirchen" begonnen und 1969 als weltweite Untersuchung über „Kirchen in der Mission" zu einem vorläufigen Abschluß gebracht wurde. In einem 2. Teil (S. 65–79) folgen Hinweise für eine theologische Diskussion, die nicht nur unter missionswissenschaftlichen, sondern auch ekklesiologischen Gesichtspunkten weiterzuführen sein wird.

Die Studienarbeit, als deren Ergebnis inzwischen 15 Bände über Kirchen in Zambia, Togo, Nordindien, England, Japan, Kongo-Brazzaville, Südindien, Chile, Java, den USA, Deutschland (Hamburg) und auf den Salomonen vorliegen, wurde in Deutschland bekannt durch die kleine Abhandlung von John V. Taylor „Eine afrikanische Kirche wächst" (Weltmission heute 19/20, Stuttgart 1961) und die Übersetzung des ersten, ebenfalls von Taylor verfaßten Bandes der großen Serie „Die Kirche in Buganda" (Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1966).

Die umfassenden Einzeluntersuchungen decken soziologische, politische, ökonomische und religiös-kulturelle Bedingungen und Gegebenheiten als mitgestaltende Faktoren im Leben und Wachsen der Kirchen auf, selbst da, wo Verstehen des Wortes Gottes zum grundstürzenden und grundlegenden Ereignis in einer Gemeinschaft geworden ist (vgl. S. 20, 27 und die Reflexion S. 70). Die methodologischen Vorbemerkungen, die über Leistungsfähigkeit und Grenzen einer solchen Ist-Analyse Auskunft geben, muß der deutsche Leser leider im englischen Original nachschlagen. Aber es ist gut, wenn man Abgrenzungen, die der Verfahrensweise Rechnung tragen, nicht vorschnell als Absicherung des eigenen dogmatischen Vorurteils mißbraucht, sondern sich der Krisis sachlicher Bestandsaufnahme stellt. Die Korrektur vermeintlicher geistlicher Einsichten und vordergründig erbaulicher Missionsgeschichten durch nüchterne Fakten steht der Anbetung des mächtigen Wirkens des erneuernden Gottesgeistes durchaus nicht im Wege. Sie läßt vielleicht nur tiefer verstehen, wie der Apostel Paulus eine mit allerlei Mängeln behaftete, zerstrittene Gemeinde „Gottes Gemeinde und Geheiligte in Jesus Christus" nennen kann.

Das Heft will und kann nicht mehr sein als eine Studienanleitung. Wer es richtig liest, wird sich zur Lektüre wenigstens des einen oder anderen Bandes der World Studies of Churches in Mission führen lassen.

Paul G. Buttler

The Church Crossing Frontiers. Essays on the nature of mission. In honour of Bengt Sundkler. Editors: Peter Beyerhaus and Carl F. Hallencreutz. (Studia Missionalia Upsaliensia XI). Gleerup Bokförlag, Lund/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969. 284 Seiten. Leinen DM 39,–.

Die Festschrift, vielseitig in ihrer Thematik, ist aufs Ganze gesehen eine gelungene Würdigung eines großen Missionswissenschaftlers (und Missionars!), Religionskundlers, Kirchenführers und Mannes der ökumenischen Bewegung. Gelungen ist sie vor allem wegen der Artikel, die ein Thema, zu dem Bengt Sundkler

einen beachtlichen, oft bahnbrechenden Beitrag geleistet hat, kritisch aufarbeiten, es auf gegenwärtige Problemstellungen beziehen und auf offene Fragen hin abhören. Kennzeichnend dafür ist der Aufsatz von D. T. Bosch, Jesus and the Gentiles – a Review after Thirty Years. Beachtlich auch der Beitrag von P. Beyerhaus zur Frage eines besonderen missionarischen Amtes oder Auftrages unter den kirchlichen Diensten und Ämtern. In gutem Sinne provozierend, kritisch gegenüber den Kriterien abendländischer Forscher (auch denen B. Sundklers) sind die Grundsatzerwägungen zu einer afrikanischen Kirchengeschichtsschreibung von J. F. A. Ajayi und E. A. Ayandele (beide Ibadan/Nigeria). Sie ragen aus dem sonst leider etwas schwachen Teil über „Interaction between Church and Society" heraus. Zur Frage der Begegnung und Auseinandersetzung mit anderen Religionen nehmen G. Rosenkranz (christliche Präsenz) und C. F. Hallencreutz (Dialog) das Wort. J. Beckmann steuert eine kenntnisreiche Darstellung des Ringens christlicher Verkündigung mit der chinesischen Kultur und Religion bei. Im Themenkreis „einheimische Kirche" finden sich die schöne persönliche Würdigung Sundklers als Missionar und Forscher von A. I. Berglund, J. V. Taylors kritische Notizen zu ideologisierter „Eigen-heit", H. Wemans Übersicht über die Verwendung traditioneller afrikanischer Musik in afrikanischen Kirchen und Bischof Kibiras Darstellung der Kirche in Buhaya, deren erster Bischof B. Sundkler war. Im abschließenden Teil zeichnet L. Thunberg Sundklers Konzeption einer dynamischen oder missionarischen Katholizität, die sich in lebendiger örtlicher oder regionaler Vielfalt darstellen mag, nach. Grundfragen der Kircheneinigungsbestrebungen erörtern D. T. Niles und H. W. Gensichen (Can Lutherans Cross Frontiers?), während Ph. Potter und L. Newbigin in die Spannungsfragen einführen, denen die ökumenische Bewegung gegenwärtig ausgesetzt ist, Spannungsfragen, die den Ruf zu Mission und Einheit der Kirchen, der Leben und Werk Sundklers bestimmte, für eine nachgeborene Generation verpflichtende Aufgabe werden lassen.

Viel Nachdenkenswertes und Interessantes steckt auch in den anderen Aufsätzen, die hier nicht alle genannt werden können (z. B. die Beobachtungen H. Riesenfelds zur „Übersetzung" des Evangeliums innerhalb des neutestamentlichen Kanons, oder P. Beskows kirchengeschichtliche Erinnerung an eine Ausbreitung des Christentums ohne kirchliche „Sendungsveranstaltung" im 2. Jh.). Alles in allem: Den Herausgebern gebührt Dank für diese gute Sammlung!

Paul G. Buttler

Per Osterbye, The Church in Israel. A Report on the work and position of the Christian Churches in Israel, with special reference to the Protestant Churches and communities. (Studia Missionalia Upsaliensia XV.) Gleerup Bokförlag, Lund 1970. 231 Seiten. Brosch. skr. 29,85.

Die Kirche in Israel – dieser Titel drückt Hoffnung aus, aber er entspricht leider noch nicht der Wirklichkeit. Es geht um die Zersplitterung der Kirchen in Israel, um häufig umstrittene Missionspraktiken von Kirchen und Sekten. Im wesentlichen werden die protestantischen Kirchen und Gruppen beschrieben, so daß das Bild durch die Vielfalt der übrigen Gruppen noch bunter würde. Das Buch gibt eine wertvolle Einführung in die Vielfalt „christlicher" Missionsbemühungen unter Juden im heutigen Staat Israel. Formen direkter und indirekter Mission mit Hilfe von Traktaten, Besuchen, Gottesdiensten, Rundfunksendungen, Schulen u. a. werden beschrieben, ohne allerdings genügend kritisch durchleuchtet zu werden. Die Möglichkeiten der Mission in verschiedenen jüdischen Gruppen – Orthodoxe und Liberale, Sephardim und Aschkenasim – werden untersucht. Die große Schwierigkeit für die Mission wird in den Meinungsverschiedenhei-

ten und in der Zersplitterung der Mission gesehen. Die Haltung des israelischen Staates und der Öffentlichkeit (Presse, Rundfunk usw.) gegenüber der Mission und deren Reaktion wird geschildert. Das letzte Kapitel analysiert die „Theologie der christlichen Mission", eine irreführende Überschrift, weil es um viele theologische Überzeugungen von meist kleinen Gruppen geht, hinter denen allerdings zum Teil große Kirchen stehen. Man bekommt vor allem auch mit Hilfe der Anhänge (Übersicht der protestantischen Kirchen und Gruppen in Israel und Bibliographie) einen Überblick, mit dessen Hilfe eine gute Orientierung möglich ist.

Leider fehlen in dem Literaturverzeichnis viele wichtige Veröffentlichungen, wie etwa „Der ungekündigte Bund" (1962), „Das gespaltene Gottesvolk" (1969) u. a. Der Antisemitismus und insbesondere der Völkermord an den Juden während der NS-Herrschaft als Folge auch von zweifelhaften Missionspraktiken wird kaum berücksichtigt, obgleich er im geschichtlichen und theologischen Denken vieler Juden und Christen eine große Rolle spielt. Vor allem wird die theologische Entwicklung von der Mission zum jüdisch-christlichen Dialog zwar kurz angedeutet, aber nicht ernst genommen. Der Verfasser hat offenbar wichtige theologische Erkenntnisse des Ökumenischen Rates und auch gerade der lutherischen Kirchen hinsichtlich Israels noch kaum zur Kenntnis genommen (wie z. B. „The Jewish-Lutheran Dialogue" in „The Lutheran Quarterly", Nov. 1969). Man kann sich mit Hilfe dieses Buches gut über die christlichen Missionen in Israel informieren, aber die theologischen Probleme dieser Missionen, ihre Fragwürdigkeit, kommen zu kurz.

Franz von Hammerstein

ENTWICKLUNG

Erhard Meueler, Soziale Gerechtigkeit. Einführung in die Entwicklungsproblematik am Beispiel Brasiliens und der Bundesrepublik Deutschland. Textbuch-Materialien. Patmos Verlag, Düsseldorf 1971. Großformat 158 Seiten. Brosch. DM 8,80.

Rolf Lüpke / Georg Friedrich Pfäfflin, Herausforderung durch die Dritte Welt. Dargestellt am Beispiel Brasiliens. Eine fächerübergreifende Unterrichtseinheit. In der Reihe Religionspädagogische Praxis Serie A: Zum Religionsunterricht in der Schule, Nr. 1. Calwer Verlag, Stuttgart/Kösel Verlag, München 1971. 145 Seiten. Brosch. DM 12,–, dazu Schülerheft DM 2,50.

Kurz hintereinander erschienen im Frühjahr zwei Versuche, am Beispiel Bralisiens in die Entwicklungsproblematik einzuführen. Meueler wendet sich an alle, die über das Thema Grundinformationen und Anregungen zur Weiterarbeit suchen. Lüpke und Pfäfflin schreiben für Lehrer und Schüler von Real-, Ober- und Berufsschulen. Ihr Arbeitsbuch ist aus praktischen Erfahrungen mit dieser Zielgruppe in der Aktion Missio entstanden.

Den Herausgebern und Verlagen ist zunächst dafür zu danken, daß hier eine Lücke zwischen dem Fachbuch (Geographie, Geschichte, Sozialkunde, Religion) und der Spezialliteratur geschlossen wird. Die Autoren haben die fast unübersehbare Literatur zum Thema gesichtet, auf ihre Eignung geprüft, für den Unterricht gegliedert und ansprechend dargeboten. Ausführliche Literatur- und Medienverzeichnisse erleichtern dem Fachlehrer, der diese Arbeit in der Regel nicht leisten kann, den Einstieg. Beide Entwürfe ziehen gegen Unwissenheit, Gleichgültigkeit und Vorurteil zu Felde. „Der Schüler kann, d. h. muß die Dritte Welt in seiner Gegenwart als seine Zukunft erfahren ... Und dieser größere Teil der Welt ist keineswegs isoliert betrachtbar, sondern in seinen Interdependenzen zu der Welt, in der der Schüler lebt" (Lüpke/Pfäfflin S. 71). Beide Bände

bieten zu diesem Ziel eine Fülle von Informationen, die in soziale, volkswirtschaftliche und weltwirtschaftliche Zusammenhänge einführen, die historischen Gründe für die gegenwärtigen Sozial- und Weltwirtschaftsstrukturen und das daraus resultierende Ungleichgewicht zwischen industrialisierten und in der Entwicklung befindlichen Ländern aufzeigen.

Die Beschränkung auf ein Entwicklungsland (Lüpke/Pfäfflin: Brasilien) oder eine Region (Meueler: Nord-Ost-Brasilien) dient der Konkretisierung grundlegender Sachverhalte und Probleme der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung. Informieren heißt auswählen. Man wird den Autoren zugestehen, daß sie im Rahmen ihres pädagogischen Ziels diejenigen Daten und Fakten bringen, die die Ausbeutung durch den internen (Oligarchien, Militärdiktatur) und externen (Privatinvestitionen, terms of trade) Kolonialismus stützen. Die fast völlige Ausblendung der Anstrengungen der Zentralregierung und der Bundesstaaten, durch nationale und regionale Entwicklungsprogramme den Anschluß an die Industrienationen zu gewinnen und die Probleme des Landes zu meistern, ist dennoch bedauerlich. Allzu leicht entsteht der Eindruck, die notwendigen Veränderungen könnten nur von außen initiiert werden, eine fatale Variante neokolonialistischen Denkens. Hier wäre etwa nachzutragen, daß das BSP, das von 1960 bis 1966 um 0,6% pro Jahr, 1965 bis 1966 1,5% pro Jahr (Meurler S. 19) stieg, 1970 6% erreicht hat. Hier verdienen auch die erfolgreichen Bemühungen um die Senkung der Inflationsrate Erwähnung. Denn nur auf dem Hintergrund großer wirtschaftspolitischer und bildungspolitischer Erfolge, die der kleine Mann durchaus spürt, ist verständlich, daß die Militärregierung des Generals Medici von der großen Mehrheit der Brasilianer unterstützt wird.

Meueler gliedert sein Textbuch in Situationsbeschreibungen, Reaktionsbeschreibungen und Normenbeschreibungen. In der Situationsbeschreibung wird auf 9 Seiten eine ausgezeichnete Einführung in die Entwicklungsproblematik gegeben. An Auszügen aus dem Tagebuch der Armut der Negerin Carolina Maria de Jesus werden die menschlichen Implikationen der Unterentwicklung wirkungsvoll exemplifiziert. Die dritte Situationsanalyse unternimmt es, die Bundesrepublik Deutschland als Beispiel eines unterentwickelten Landes unter den Stichworten Eigentum, Wohnungsbau, Mitbestimmung, Subventionspolitik, Obdachlose und Gastarbeiter darzustellen. Hier gelingt m. E. das Engagement des kritischen Zeitgenossen, der den politischen, ökonomischen und sozialen Entwicklungsstand des eigenen Landes reflektiert und Bewußtseinsbildung, Strukturveränderung und den Kampf für Gerechtigkeit, Frieden und Solidarität als eine weltweite Herausforderung *und* eine im eigenen Lande permanente Aufgabe begreift und bejaht. Meuelers Buch will provozieren und erreicht es nicht zuletzt durch die Illustrationen und die kritische Darstellung kirchlicher Entwicklungshilfe – bis zu den beigegebenen Plakaten für die Sammlungen von Misereor, Adveniat und Brot für die Welt, die den notwendigen Lernprozeß werbepsychologisch eher blokkieren als fördern. Meueler stellt sich aber auch selbst der Kritik durch einen beigegebenen Fragebogen, der auf eine revidierte zweite Auflage zielt, und ein Preisausschreiben, das die im Textbuch vermittelten Erkenntnisse umsetzen will in Hörspiel, Film, Plakat und Straßentheater.

Lüpke und Pfäfflin geben neben einer sorgfältigen, ausführlichen Situationsanalyse eine Schilderung der Entwicklungsmaßnahmen der Industrieländer, der BRD und der Kirchen. Trotz einiger kritischer Anmerkungen S. 49 f. wird das Spezifikum kirchlichen Engagements auf diesem Feld nicht recht deutlich. Projekte, die eine Veränderung der Klassenstruktur in den Entwicklungsländern zum Ziel haben, werden die bescheidenen Kräfte und Mittel kirchlicher Hilfe zweifellos überfordern. Dagegen kann die notwendige Informations-

arbeit mit dem Ziel der Bewußtseinsbildung, die Beirut, Uppsala und Montreux gefordert haben, in Industrienationen und Partnerländern durch Kirchen wirkungsvoll geleistet werden. Lüpke/Pfäfflin gehen dann den Motivationen kirchlichen Handelns nach, decken das Ungenügen eines karitativ-individualistischen Ansatzes auf und setzen sich ausführlich mit dem Problem des politischen Handelns der Kirche im Kontext ihrer Mitverantwortung für die Entwicklung der Gesellschaften auseinander. Im V. Teil wird die theoretische Begründung des Religionsunterrichtes, der fächerübergreifend und problemorientiert auf die politische Verantwortung des Schülers zielt, versucht. Diese kurze Begründung scheint mir über die Abzweckung des Buches hinaus wichtig: ein solcher Unterricht kann weder gesellschaftlich-politisch, noch kirchlich-theologisch begründet werden, sondern will als Ort verstanden werden, an dem die Umsetzung des fachlichen Lernstoffes – speziell der Geschichte, Sozialkunde und Geographie – in Bewußtmachung des eigenen Standorts und der Teilhabe an Weltverantwortung vollzogen wird. Die biblisch theologische Begründung wird funktional zur Erhellung eines Sachverhalts und zur Motivation politischen Handelns.

Hier scheint mir auch die Grenze des Versuchs zu liegen. Die Kirche als Geschehen, die Gemeinde als versammelte und beauftragte Gemeinschaft der Christen, ihr spezifisches Sein im Unterschied zu Gruppen und Organisationen kommt nicht in den Blick. Folgerichtig kommen auch die Kirchen in Brasilien nicht vor. Der Schüler erfährt nichts über ihre Vielfalt, Problematik und ihre Rolle im sozialen Aufbruch und Umbruch des Landes. Dabei wäre hier an Modellen der Gesundheits-, Sozial- und Bildungshilfe in kirchlicher Trägerschaft sehr konkret über Möglichkeiten und Grenzen kirchlichen Handelns auf diesem Feld zu referieren.

So scheint mir bei aller Anerkennung dieser Versuch, das zweifellos zukunftsbedeutendste Thema unserer Zeit dem Schüler nahezubringen und über den Religionsunterricht in die kundlichen Fächer einzuführen, noch nicht voll gelungen, solange kirchliche Entwicklungshilfe sich nicht dadurch von allen anderen Bemühungen im Ansatz unterscheidet, daß hier Partnerschaft auf allen Ebenen die Grundvoraussetzung des Helfens und sich Helfenlassens ist. Dazu müßte aber viel eingehender nach den Vorstellungen gefragt werden, die Brasilianer selbst von der Entwicklung ihres Landes und die Christen in Brasilien von der Aufgabe der Kirche in diesem Prozeß haben. Schließlich ist Hilfe an der Entwicklung fremder Gesellschaften nicht nur eine Verpflichtung für Christen, sondern eine Chance, voneinander zu lernen und miteinander den Willen Gottes in dieser Welt und Generation klarer zu bezeugen und entschlossener zu tun.

Reinhart Müller

Unterwegs zur einen Welt. Aus der Arbeit von „Dienste in Übersee", herausgegeben von Eberhard le Coutre. Mit einem Vorwort von Eugene Carson Blake. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1970. 320 Seiten. Paperback DM 28,–.

Im Rückblick auf die ersten zehn Jahre des Bestehens der Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen in Deutschland e. V. „Dienste in Übersee" (DÜ) versucht der vorliegende Sammelband, ein Gewebe von Eindrücken, selbstkritischen Gedanken, Zielvorstellungen und verschiedene Lösungsversuche zusammenzustellen. Es geht dem Herausgeber nicht darum, aus der Summe der verschiedenen Ansätze eine einheitliche Entwicklungsstrategie herauszuarbeiten; deshalb kann er sich in seinem Nachwort mit dem Hinweis auf die recht unterschiedliche Terminologie der einzelnen Beiträge begnügen; es handelt sich vielmehr darum, auf Grund der Beobachtungen und Erfahrungen, die von 24 Entwicklungshelfern in 14 Ländern gemacht wurden, die eigene Position – und damit

die Stellung des kirchlichen Entwicklungsdienstes überhaupt – kritisch zu überprüfen. Zu einer Übersicht über diese „vielen kleinen Schritte" tritt dann sinnvollerweise in einem zweiten Teil die „Sicht der Partner", die aus ökumenischer Sicht die Arbeit europäischer Mitarbeiter in Übersee beurteilen.

Besonders interessant sind die Beiträge zum Selbstverständnis von DÜ, die sich darum mühen, mit den überseeischen Partnern gemeinsam eine tragfähige Basis für eine gleichberechtigte Zusammenarbeit zu erstellen. Dieses Streben wird daran deutlich, daß die Vokabel „entsenden" ersetzt wird durch den Begriff „vermitteln", wenn die Funktion der DÜ-Geschäftsstelle beschrieben werden soll. Entsprechend wird die Ausrichtung der Entwicklungsarbeit auf die Aufklärungsarbeit im eigenen Land in die Arbeit aufgenommen. Dieser vielfältige Bericht trägt somit dazu bei, das Bewußtsein von Montreux fest in der Diskussion um die kirchliche Entwicklungsarbeit zu verankern, daß man „Entwicklungsdienst heute nur dann mit gutem Gewissen fordern kann, wenn man darin auch vor allem ein Instrument sieht, für eine bessere Entwicklungspolitik im eigenen Land einzutreten, oder auch für neue Formen ökumenischer Entwicklungspartnerschaft". Im Anhang werden wichtige Dokumente wie der Brief der Bischöfe Otto Dibelius und Friedrich Wunderlich und Auszüge aus der Satzung von DÜ beigegeben.

Dieter Lenz

FRIEDENSFORSCHUNG

Studien zur Friedensforschung, hrsg. von G. Picht und H. E. Tödt, 1969 ff., Ernst Klett Verlag, Stuttgart; ab Bd. 3 zugleich auch im Kösel-Verlag, München.

Bd. 1: *Studien zur Friedensforschung*, hrsg. von G. Picht und H. E. Tödt. Stuttgart 1969. 239 Seiten. Engl. brosch. DM 22,80;

Bd. 2: *E. Senghaas-Knobloch*, Frieden durch Integration und Assoziation. Stuttgart 1969. 199 Seiten. Engl. brosch. DM 19,50;

Bd. 3: *Konflikte zwischen Wehrdienst und Friedensdiensten*, hrsg. von U. Duchrow und G. Scharffenorth. Stuttgart und München 1970. 258 Seiten. Engl. brosch. DM 20,–;

Bd. 4: *Historische Beiträge zur Friedensforschung*, hrsg. von W. Huber. Stuttgart und München 1970. 242 Seiten. Engl. brosch. DM 20,–;

Bd. 5: *BC-Waffen und Friedenspolitik*, hrsg. von E. von Weizsäcker. Stuttgart und München 1970. 138 Seiten. Engl. brosch. DM 15,–.

Die Friedensforschung ist, nicht ohne die souveräne Förderung durch Bundespräsident Dr. Dr. Heinemann, im Begriff, nunmehr auch in der Bundesrepublik ihre notwendige öffentliche Funktion anzutreten. Doch kaum sind die ersten Schritte getan, scheint sie bereits in zwei widerstreitende Richtungen auseinanderzugeraten. Die eine hält sich an den gegebenen militär- und machtpolitischen Zustand, verfolgt dessen technologische Probleme und sucht nach Systemverbesserung, verstärkt damit aber ein Denken in Kategorien der Abschreckung und der innergesellschaftlichen Konfliktunterdrückung. Die Vertreter der anderen Richtung verbinden Friedensforschung mit radikaler Gesellschaftskritik, sehen die Widersprüche sowohl im internationalen Abschreckungssystem als auch im gesellschaftlichen Konfliktverhalten und möchten sie als Ansatzpunkte zur Systemveränderung und zum Wandel der herrschenden Mentalität genutzt wissen. Man kann nur hoffen, daß daraus kein Methodenstreit der Eingeweihten wird, der ihnen keine Energie mehr läßt für die öffentliche Aufgabe der Friedensforschung, nämlich Kriterien und Modelle eines Handelns für die Welt von morgen zu entwickeln.

Nicht nur auf diesem Hintergrund verdient das Friedensforschungsprogramm der Evangelischen Studiengemeinschaft besondere Beachtung. Es ist auf breiter Basis interdisziplinär angelegt; etwa 70 Wissenschaftler der verschiedenen Fachbereiche wirken daran mit. Es gewinnt durch die Konsequenz seiner theologischen Fragestellung so etwas wie ökumenischen Rang; die Theologie im systematischen Dialog mit den anderen Wissenschaften um die gemeinsame Weltverantwortung, das hat Seltenheitswert! Es betreibt ausdrücklich zielorientierte Forschung; d. h. es geht ihm nicht nur um die Frage, wie, von wem und auf welchem Niveau die Forschung organisiert wird, sondern grundsätzlich auch um „das Problem, wer in der gesellschaftlichen, politischen und internationalen Praxis Träger einer verantwortlichen Willensbildung sein kann, die zur Realisierung der Einsichten von Friedensforschung führt" (1, 66). Nicht zuletzt: Es läßt den Interessierten auch ohne spezialisierte Vorkenntnis instruktiv am Fortgang der Forschung teilhaben; die vorliegenden fünf Studienbände bieten am wenigsten fertige Ergebnisse, sondern dokumentieren Stadien auf dem Weg gemeinsamen Fragens und Erkennens. Zugleich werden die Zielsetzungen und Kriterien, Zusammenhänge und methodischen Regeln dargelegt, an denen das Erreichte oder noch nicht Erreichte überprüft werden kann; so in der meisterhaften Einführung in das Gesamtprojekt von Tödt (1, 7 ff.) oder in den Zwischenbilanzen von Duchrow (3, 6 ff.; 246 ff.; 5, 112 ff.) und von Picht (4, 7 ff.). Damit gelingt eine vorteilhafte Synthese zwischen originellen Beiträgen zur Friedensforschung und dem notwendigen Brükkenschlag zur Basis gesellschaftlicher Kreise, die nach Orientierung für die Friedenspraxis verlangen. Beratern ökumenischer Studienkreise, Leitern von Jugend- und Erwachsenenbildungsseminaren zum Friedensthema sind diese Studien nachdrücklich zu empfehlen, weil sie beispielhaft informieren und zum Mitdenken befähigen. Eine zusätzliche Hilfe liegt in der klaren Auffächerung des Gesamtprojekts.

Die biblisch-exegetische Studiengruppe ist durch sorgfältige Rekonstruktionen des Begriffs Frieden im AT (Westermann 1, 144 ff.) und NT (Stuhlmacher 4, 21 ff.) vertreten. Allerdings scheint es trotz des Versuchs einer „hermeneutisch bedächtigen Interpretation" (4, 64) kaum gelungen zu sein, die biblischen Einsichten in die Arbeit der anderen Forschungsbereiche hineinzuvermitteln. Dort finden sich nur gelegentliche und allgemein gehaltene Reminiszenzen. Die Aufgabe einer konkret ökumenischen und „zielorientierten" Hermeneutik steht offenbar noch erst bevor.

Die historisch-philosophische Arbeitsgruppe bietet u. a. Einblick in das spannende Interpretationsgespräch über Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden" (1, 178 ff.; 4, 70 ff.).

Der Studiengruppe „Technologie und Revolution" gehört die brillante Kritik an, mit der Dieter Senghaas das durch ständige Rationalisierungen sich selbst rechtfertigende und reproduzierende internationale Drohsystem entlarvt; für S. steht und fällt die Friedensforschung mit dem kritischen Bewußtsein, das sie in ihren eigenen Analysen gewinnt (1, 136). Eva Senghaas-Knobloch (Bd. 2) analysiert nicht weniger brillant Programmatik, empirischen Bestand und theoretischen Ertrag internationaler Zusammenschlüsse und Organisationen und konfrontiert sie mit der ihnen zugrunde liegenden Hypothese, daß durch sie trotz aller Gewalt in den internationalen Beziehungen Gegenkräfte und Bewegungen in Gang kommen können, die langfristig die Chance haben, kriegerische Mentalität und militärische Zwänge zu durchbrechen.

Der Studiengruppe „Kirchenstruktur und Weltfrieden" verdanken wir den für die ökumenische Arbeit unmittelbar wichtigen Band 3. Gerta Scharffenorth untersucht in ihrem ebenso materialreichen wie übersichtlichen Beitrag die theologische Diskussion und die innerkirchlichen Konflikte in Deutschland, die seit 1950 durch den

Streit um den Militärdienst ausgelöst wurden. Das Fazit stellt die Kirche und die Christen unausweichlich vor die selbstkritische Frage nach friedenshindernden Strukturen und friedensfördernder Praxis. Die weiteren Beispiele der Militärseelsorge, der sich politisierenden Kriegsdienstverweigerung, der alternativen Friedensdienste, der Friedenserziehung im Religionsunterricht können diese Frage und das Bewußtsein einer noch kaum angefangenen Aufgabe nur verschärfen.

Daß auch die Kommission „Frieden und Völkerrecht" mit provozierenden Beiträgen vertreten ist, sei hier nur erwähnt. – Zu überraschend konkreten Vorschlägen stoßen die Studien über Probleme der BC-Waffen (Bd. 5) vor: sie treten für eine ethische Selbstverpflichtung aller an BC-relevanten Forschungen beteiligten Wissenschaftler ein und weisen zugleich auf „die zentrale Rolle einer politisch aufgeklärten (das heißt aktionsfähigen) und moralisch urteilsfähigen Öffentlichkeit" hin (5, 86). Aber: „Diese Öffentlichkeit entsteht nicht von selbst" (ebenda).

Aus dieser unbestreitbaren Feststellung kann man nur die Folgerung ziehen, daß die Friedensforschung und ihr Ziel – nämlich der Friede als Lernprozeß universaler und, wie Christen sagen dürfen: biblischer Orientierung – unabdingbar auf die Tagesordnung der Ökumene gehören.

Hans-Ulrich Kirchhoff

Der Friedensdienst der Christen. Beiträge zu einer Ethik des Friedens. Herausgegeben von Werner Danielsmeyer, mit einem Vorwort von L. Raiser (Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung). Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1970. 129 Seiten. Kart. DM 12,80.

Es handelt sich bei diesem Buch um die Veröffentlichung der Vorarbeiten und Referate der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung, die 1970 mit Zustimmung des Rates eine Thesenreihe „Der Friedensdienst der Christen" zur Diskussion gestellt hat, die selber auch im Band enthalten ist (S. 112 ff.). Es liegt somit auch eine Art Kommentar zu dieser Thesenreihe vor, wie der Herausgeber bemerkt. Die Kammer hat seit 1966 am Thema „Kriegsverhütung und Friedenssicherung" gearbeitet und legte zunächst 1968 eine Studie „Friedensaufgaben der Deutschen" vor.

Die interessanteste These, die auch im Mittelpunkt der verschiedenen Beiträge des Buches steht, ist die sog. Komplementaritätsthese, die besagt, daß in einer situationsbezogenen Friedensethik heute in der BRD sich beide Wege, der Friedensdienst mit und ohne Waffen, also Bundeswehr als Abschreckung, und aktive Friedensdienste (Kriegsdienstverweigerung, Entwicklungsdienste) gegenseitig ergänzen, daß sie von ganz verschiedenen Gesichtspunkten her doch den Weltfrieden als gemeinsames Ziel haben. Dabei wird allerdings klargestellt, daß der langfristig einzig erfolgversprechende Dienst der Christen nur der aktive Friedensdienst sein kann. Gerechte Kriege kann es im Atomzeitalter nicht mehr geben. Der Friedensdienst mit der Waffe soll einen Zeitraum absichern, der zur weiteren Abrüstung und zum Aufbau einer funktionierenden Welt innenpolitisch führen soll. Auch der Dienst der Kirche in der Militärseelsorge muß so verstanden werden, was ja schon zu Auseinandersetzungen in der Bundeswehr geführt hat.

Trotz dieser Zielsetzung fehlt es nicht an kritischen Stimmen zu dieser These im Buch selbst. So weist Heino Falcke in seinem Beitrag über „Die ethische Frage des Krieges" darauf hin, daß beide Seiten eben nicht gleichgewichtig sind, der Waffendienst sei die auslaufende, der Waffenverzicht die kommende Haltung (S. 51). Die These selbst kann leicht mißverstanden werden, worauf vor allem auch Hans Bosse in seinem original für dieses Buch geschriebenen Beitrag „Zur Frage der Komplemen-

tarität in der Friedensethik" hinweist (S. 94 ff.). Heinold Fast, der als Mennonit unter dem Thema „Christologie und Friedensethik" eine Stimme aus den Historischen Friedenskirchen beiträgt, sieht in der Komplementaritätsthese die Gefahr der Verstärkung des „Sowohl als auch", das ohnehin ein Kennzeichen ethischer Äußerungen der Großkirchen ist und das leicht ein „Nein" der Kirche verbauen kann (S. 76). Beachtlich und sicher für viele überraschend ist in seinem Beitrag der Hinweis, daß die „klassischen", aus dem Täufertum der Reformationszeit stammenden Friedenskirchen, jedenfalls was die Mennoniten anlangt, seit dem 19. Jahrhundert die Kriegsdienstverweigerung nicht mehr als Kennzeichen der Zugehörigkeit zu ihrer Kirche verlangen und daß im 2. Weltkrieg kein Fall der Kriegsdienstverweigerung eines Mennoniten bekannt sei (S. 61 ff.). Die täuferischen Traditionen gewinnen erst in jüngerer Zeit wieder stärkeres Gewicht.

Der Band bietet außer den genannten Beiträgen noch eine sorgfältige Untersuchung über „Die Bedeutung des eschatologischen Friedens in Christus für den Weltfrieden heute nach dem Zeugnis des Neuen Testaments" von Harald Hegermann (S. 17 ff.), eine Thesenreihe über die Zweireichelehre „Was können wir für den Frieden tun?", deren Verfasser merkwürdigerweise nicht genannt sind (S. 55 ff.), und eine Zusammenfassung von Theodor Strohm „Zum Stand der theologischen Friedensdebatte im Horizont der Evangelischen Kirche in Deutschland" (S. 79 ff.). Diese Zusammenfassung und Überschau stammt aus dem Jahre 1968 und ist inzwischen durch Beiträge von Strohm in der Zeitschrift für Evangelische Theologie und in der Festschrift für H. D. Wendland 1970 ergänzt worden.

Der einführende Bericht von Werner Danielsmeyer gibt einen guten Kommentar zum Gang der Verhandlungen der Kammer und zum Aufbau des Buches. Was wirklich fehlt, ist ein Verfasserverzeichnis, das die Autoren vorstellte, und ein Literaturverzeichnis, das die notwendige Weiterarbeit erleichtern könnte. Es ist keine Denkschrift bei der Arbeit der Kammer herausgekommen, und vielleicht ist die Zeit der Denkschriften über sozialethische Fragen im Bereich der EKD auch vorbei. So können auch verschiedene Meinungen besser artikuliert werden, und das ist einer der Vorzüge dieses sehr lesenswerten Buches, das von dem Leser allerdings Voraussetzungen fordert, die das normale Gemeindemitglied nicht mitbringen kann. Hier müßte nun noch eine entsprechende Umsetzung erfolgen, wenn die Frage nach dem „Friedensdienst der Christen" wirklich weiterkommen will.

Klaus-Martin Beckmann

Alternativen zum Konflikt. Auf der Suche nach Frieden. Herausgegeben von Anwar M. Barkat. (Studien des Ökumenischen Rates Nr. 8.) Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1970. 181 Seiten. Kart. DM 6,80.

Jörg Bopp / Hans Bosse / Wolfgang Huber, Die Angst vor dem Frieden. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1970. 138 Seiten. Kart. DM 8,80.

Friede muß nicht nur gepredigt, er muß auch erforscht werden! Das ist eine für viele Kirchenglieder immer noch erstaunliche Behauptung. Sie beruht auf der Einsicht, daß das Wort Frieden offenbar mehr meint als nur das Nichtvorhandensein militärischer Auseinandersetzungen. Auf der Suche nach einem positiven, in die Zukunft greifenden Verständnis von „Frieden" sind zwei Neuerscheinungen mit insgesamt 12 Einzelbeiträgen in der Diskussion.

Die Studie des Ökumenischen Rates bietet eine in sich abgerundete und außerordentlich klare Zusammenstellung von neun Einzelbeiträgen, die unter verschiedenen Gesichtspunkten den Ursachen von gesellschaftlichen, politischen und in letzter

Konsequenz auch militärischen Konflikten nachspüren. Für den in dieser Diskussion neu hinzukommenden Leser werden der Beitrag des Herausgebers, Anwar M. Barkat, mit einer Analyse der vielfältigen Bedeutung des Wortes Frieden in verschiedenen Kulturen sowie die Einzelanalysen von Janos Toth von der internationalen Juristenkommission und Professor Ulrich Scheuner von der Universität in Bonn von besonderem Interesse sein. Das Buch ist lesbar und sollte in der Bundesrepublik gelesen werden, da Probleme und Fragestellungen westlicher Friedensforschung im Scheinwerferlicht nichtwestlicher Beobachter überraschende Verwandlungen erleben.

Das zweite Buch richtet theologische Anforderungen und Herausforderungen an den Leser. Die in ihm zusammengefaßten drei Beiträge sind aus der Mitarbeit ihrer Verfasser an dem Friedensforschungsprojekt der Evang. Studiengemeinschaft in Heidelberg hervorgegangen, das dort seit einigen Jahren unter dem Thema „Der Beitrag von Theologie und Kirche zum Frieden" vorangetrieben worden ist. Das Buch setzt sich mit einem Paradox unserer Gesellschaft auseinander: „Der Wunsch, in Frieden zu leben, ist ebenso groß wie die Angst davor, solche Bedingungen herzustellen, unter denen er möglich würde." Die These des Buches lautet, daß dieses Paradox in gleicher Weise für die Kirche und ihre Theologie auszusagen und zu beschreiben ist. Die Diskrepanz zwischen „Friedenswillen" und der „Friedensfähigkeit" ist das Thema. Welche Schritte man zur Überwindung dieser Diskrepanz tun kann, ist die Frage. Sich dieser Frage auszusetzen, lohnt sich. Sprache und Gliederung des Buches sind klar und übersichtlich. Mit der Heranziehung soziologischer und psychoanalytischer Untersuchung eröffnet gerade der zweite Beitrag von Jörg Bopp neue Perspektiven für die theologische Diskussion. Wenn Nachdenken ansteckt, müßte das Buch ein Erfolg werden.

Jürgen Hilke

ÖKUMENE UND POLITIK

Darril Hudson, Ökumene und Politik. Übersetzt von Ulrich Bracher. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1970. 224 Seiten. Kart. DM 17,80.

Diese auf sorgfältigem Studium der ökumenischen Entwicklung beruhende Schrift des amerikanischen Verfassers gibt eine Übersicht der ökumenischen Arbeit in Auseinandersetzung mit den politischen und sozialen Problemen der Welt. Sie setzt bei den ersten Anfängen der kirchlichen Verständigungs- und Versöhnungsarbeit vor und im ersten Weltkriege ein, schildert die Tätigkeit des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen und des Internationalen Missionsrates in der Periode zwischen den Kriegen und läßt auch den Aufstieg der Bewegung für Praktisches Christentum (Life and Work) im Gefolge der Konferenz von Stockholm (1925) hervortreten. Der Schwerpunkt des Buches liegt ausgesprochen in der Darstellung der Zeit bis zum zweiten Weltkriege, und es werden die Bemühungen der damals bestehenden ökumenischen Organisationen eingehend geschildert. Die bedeutendste Rolle weist der Verf. dem Internationalen Missionsrat zu, der namentlich zur Zeit der Friedensschlüsse nach 1918 die missionarischen Gesichtspunkte tatkräftig zu wahren wußte und der sich später auf Grund seiner Verbindung zu den außereuropäischen Gebieten für Religionsfreiheit und Schutz menschlicher Rechte in ihnen einsetzen konnte. Vor allem bei der Ausarbeitung der Mandatsverträge für die vom Völkerbund vergebenen kolonialen Mandate trat der Missionsrat mit seinem Einfluß hervor. Die Wirksamkeit des Weltbundes, der mehr den Weg öffentlicher Appelle in aktuellen Fragen und personaler Einwirkung suchte, beurteilt der Verfasser kritischer. Seine Bedeutung trat schon in

den 30er Jahren zurück. Die nahe Beziehung aller dieser Arbeit zu den Zielen und zur Tätigkeit des Völkerbundes wird klar herausgehoben. Die entscheidende Bedeutung der 1937 in Oxford abgehaltenen Konferenz für die Grundlegung eines ethischen Bewußtseins über die Fragen von Krieg und Frieden, Gewalt und Recht wird vom Verfasser erkannt und deutlich herausgearbeitet. Im ganzen macht er deutlich, daß der Einfluß der christlichen Kirchen vor dem zweiten Weltkriege noch unorganisiert und noch weithin auch methodisch noch nicht wirksam eingesetzt war. Die Zeit nach dem zweiten Weltkriege wird leider nur mehr in einem Ausblick behandelt. Hier rügt der Verfasser, daß sich erst langsam ein neues sozialethisches Verständnis auch für die drängenden sozialen Fragen der Zeit formte, das eigentlich erst mit der 1966 veranstalteten Konferenz „Kirche und Gesellschaft" hervortrat. Die Aufnahme der Ergebnisse dieser Konferenz durch Uppsala (1968) beurteilt der Autor anerkennend. Aufmerksamkeit wendet er auch den Methoden des ökumenischen Vorgehens zu. Er legt dar, wie die Ökumene, vor allem auch die KKIA, vornehmlich den Weg persönlicher Einwirkung auf Staatsmänner und Regierungen vorzog und hier einen Einfluß gewinnen konnte. Die sachlichen Probleme, mit denen sich die ökumenischen Gremien auseinandergesetzt haben, werden leider nicht mehr zur Erörterung gebracht.

Den Beitrag des Werkes möchte ich vor allem in der Behandlung der Zeit zwischen den Kriegen und hier der besonderen Beachtung der Tätigkeit des Internationalen Missionsrates sehen. Insgesamt vermag die Schrift eine gute Einführung in die geschichtliche Entwicklung der ökumenischen Aktivität in politisch-sozialen Fragen zu geben, und man möchte ihr aus diesem Grunde eine weite Verbreitung wünschen. Sie ist klar und gut lesbar geschrieben, vermittelt aber genaue und gehaltvolle Information.

Ulrich Scheuner

O. Frederick Nolde, Free and Equal. With an Introduction by Charles Habib Malik. World Council of Churches, Genf 1968. 88 Seiten. Geb. DM 4,50.

Dr. Nolde, dessen hervorragende Leitung als Direktor der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (KKIA) in über 20 Jahren hohes Ansehen und vielfältigen internationalen Einfluß gesichert hat, hat nach seinem altersbedingten Scheiden aus diesem Amt die Wirksamkeit der Ökumene im internationalen Felde nicht nur in einer Sammlung von Aufsätzen und Äußerungen aus diesem Zeitraum dargestellt (The Churches and the Nations, Fortress Press Philadelphia 1970, 184 S.), sondern hat auch in der hier gewürdigten kleinen Schrift ein wichtiges Kapitel dieser kirchlichen Aktivität auf einem entscheidenden Feld des internationalen Lebens, dem Gebiet des Schutzes der Menschenrechte, gesondert unter Aufhellung bisher kaum bekannter Tatsachen geschildert. Zwar lassen sich die in dieser Schrift berichteten Vorgänge auch aus anderen, in Europa kaum bekannten Erinnerungen Beteiligter belegen, aber hier werden sie erstmals in ihrem ganzen Zusammenhang und ihrer Bedeutung ausgebreitet. Man geht nicht fehl, wenn man diese Veröffentlichung als ein wichtiges kleines Quellenwerk kennzeichnet. Das vorgelegte Material betrifft die Entstehung dreier grundlegender internationaler Dokumente: der Charter der Vereinten Nationen, der 1948 von der Generalversammlung verabschiedeten Erklärung über Menschenrechte und der 1966 angenommenen beiden Konventionen über politisch-bürgerliche und wirtschaftlich-sozial-kulturelle Rechte. Die kirchliche Einwirkung ging stets in zwei Richtungen. Sie war im engeren Sinn darauf gerichtet, den Schutz der Freiheit der Religion in allen ihren Auswirkungen zu sichern; sie trat zugleich aber stets auch für den allgemeinen Grundsatz der Menschenrechte ein. In diesem Sinne nahmen die amerikanischen kirchlichen Kreise be-

reits Einfluß auf die vorbereitenden Verhandlungen für die Satzung der Vereinten Nationen seit 1943. Sie forderten die Errichtung einer besonderen Menschenrechtskommission in den Vereinten Nationen. Eine wirksame Intervention verschiedener Gruppen, vor allem der Kirchen, deren Sprecher Dr. Nolde war, vermochte im Mai 1945 während der Konferenz in San Francisco eine stärkere Betonung des Schutzes der Menschenrechte in der UN Verfassung anzuregen und zu erreichen. Weitere kirchliche Stellungnahmen unterstützten 1946 den Entschluß des Wirtschafts- und Sozialrates, der unter ihm errichteten Menschenrechtskommission die alsbaldige Ausarbeitung einer Erklärung der Menschenrechte aufzugeben. An deren Zustandekommen nahm wiederum Nolde einen ständigen Anteil als Sprecher nichtstaatlicher Organisationen. Von entscheidender Bedeutung war es, hierauf weist auch das Vorwort von Charles Malik hin, daß es gelang, durch eine Erklärung des pakistanischen Delegierten Zafrulla Khan die Bedenken der islamischen Staaten zu überwinden, in die Religionsfreiheit auch das Recht, die Religion zu ändern, einzuschließen; Zafrulla Khan wies darauf hin, daß auch der Koran das zulasse.

Diese Vorgänge zeigen, einen wie wesentlichen Anteil die ökumenische Wirksamkeit für die Förderung des Schutzes der Menschenrechte wie für eine zureichende Sicherung der Religionsfreiheit – dazu trug auch die rechtzeitig (1948) von der ersten Amsterdamer Vollversammlung erlassene Erklärung der Religionsfreiheit bei – im Rahmen der Vereinten Nationen gehabt hat. Auch in den späteren langjährigen Beratungen der beiden Menschenrechtskonventionen hat die KKIA mitgearbeitet und hier noch einmal jenes Problem der Freiheit, auch des Religionswechsels, zu verteidigen gehabt. Die Schrift Noldes, für die eine deutsche Übersetzung sich leider nicht hat finden lassen, sollte in allen an der ökumenischen Arbeit interessierten Kreisen als ein bedeutsames, auch für die künftige Aktion der Kirchen wichtiges Dokument beachtet werden. Hier ist ein grundlegendes Stück aus der Geschichte des Ökumenischen Rates vorgelegt worden.

Ulrich Scheuner

Horst Exner / Peter Juling / Erich Warmes (Hrsg.), Politik. Evangelisches Handbuch für Erwachsenenbildung. Verlag Kirche und Mann, Gütersloh/Burckhardthaus-Verlag GmbH, Gelnhausen 1971. 296 Seiten. Brosch. DM 11,80.

Die jüngere und jüngste deutsche Geschichte legt beredtes Zeugnis davon ab, daß das Verhältnis des Durchschnittsbürgers zu seiner politischen Verantwortung erheblich gestört ist. Gerade die christlichen Gemeinden leben vorwiegend in einem Bereich, der von politischen Informationen und Entscheidungen abgeschirmt zu sein scheint: Kirche hat mit Politik nichts zu tun – das ist nicht einfach ein gängiger Slogan, sondern tiefverwurzelte Überzeugung vieler Gemeindeglieder. Dieses Denken läßt sich nur durch lange Bildungsarbeit ändern, zu der das vorliegende Buch einen beachtenswerten Beitrag leisten kann. „Wer glaubt, das Gebot der christlichen Nächstenliebe habe in der internationalen Politik nichts zu suchen, der sollte sich darüber klar werden, daß es hier zumindest das Gebot der sozialen Gerechtigkeit zu verwirklichen gilt" (S. 79 unter „Entwicklungshilfe").

In einer leicht verständlichen Sprache, die sich auch nicht davor scheut, so gut wie möglich auch derzeit häufig gebrauchte Fremdwörter zu übersetzen („Manipulation" = „zweckdienliche Beeinflussung"), wird nicht nur knapp informiert, sondern es werden auch regelmäßig Bezüge zu theologischen und sozialethischen Fragen hergestellt. Dadurch wird dem Leser deutlich, daß alle kirchlichen Entscheidungen Auswirkungen im politischen Bereich haben – und umgekehrt. Obwohl jede Einseitigkeit vermieden wird, verfolgen die einzelnen Artikel doch eine bestimmte Linie, die am

ehesten „links der Mitte" einzuordnen ist. Dieser Standpunkt wird in außerordentlich sachlicher Weise unter dem Gesichtspunkt vertreten, den ein Zitat aus dem Buch selbst am besten umschreiben kann: „Toleranz ergibt sich von daher als ständige Aufgabe und das unaufhörliche Mühen darum, anderen Menschen trotz ihrer Verschiedenheit gerecht zu werden" (S. 260 f.). Der gute Gesamteindruck, den das Handbuch hinterläßt, wird dadurch ein wenig getrübt, daß man beispielsweise ein so wichtiges Stichwort wie „Gewalt" vergeblich sucht. Solche Versäumnisse müßten bei einer hoffentlich bald notwendigen Zweitauflage nachgeholt werden.

Hans-Beat Motel

BIBLIOGRAPHIE

Internationale Ökumenische Bibliographie. Band 3/4 (1964/65). Christian Kaiser Verlag, München, und Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1970. 908 Seiten. Brosch. unbeschnitten DM 110,–.

Nachdem 1967 der erste Doppelband 1/2 dieser überaus hilfreichen Bibliographie erschienen ist, der über die ökumenischen Veröffentlichungen der Jahre 1962 und 1963 berichtete, ist nunmehr 1970 der zweite Doppelband 3/4 erschienen, in dem die ökumenischen Veröffentlichungen der Jahre 1964/65 zusammengestellt und zum Teil auch inhaltlich wiedergegeben sind. Umfaßte der erste Doppelband 400 Seiten, so umfaßt der zweite über 900. Stellte jener 3450 Titel zusammen, so enthält dieser 8868. Diese Vermehrung ist nicht nur darauf zurückzuführen, daß infolge des Zweiten Vatikanischen Konzils die ökumenischen Veröffentlichungen sehr zugenommen haben (wobei freilich neben dem Weizen auch viel Spreu in Erscheinung getreten ist), vielmehr ist die Zahl der ausgewerteten Zeitschriften um weit mehr als das Doppelte und die Zahl der ausgewerteten sonstigen Publikationen um etwa das Vierfache vermehrt worden. War in dieser Zeitschrift schon der erste Band mit großer Dankbarkeit begrüßt worden, so ist dies in noch gesteigertem Maß angesichts des zweiten Doppelbandes am Platz. Denn dieses Werk hat sich dem Ziel bibliographischer Vollständigkeit inzwischen noch sehr viel stärker angenähert, und es wird in Zukunft aus der ökumenischen Arbeit schlechterdings nicht mehr hinwegzudenken sein, – sei diese Arbeit speziell wissenschaftlicher Art oder sei sie mehr auf die dialogische Begegnung ausgerichtet, denn auch diese bedarf einer zuverlässigen Orientierung. Im übrigen ist als weiterer Fortschritt gegenüber dem ersten Doppelband die Vermehrung von Hinweisen in englischer, französischer und spanischer Sprache hervorzuheben, wodurch die internationale Benutzung erleichtert wird.

Freilich stellen sich mit der Vermehrung der Titel in verstärktem Maße die Probleme der Systematik, auf die ich bereits in meiner Besprechung des ersten Doppelbandes hingewiesen habe (Ökumenische Rundschau 1968, S. 325 f.). Die systematische Anordnung ist – von ganz geringfügigen Erweiterungen (z. B. in I, 7a und b) abgesehen – dieselbe geblieben, wobei die Grundeinteilung: I. die Kirchen, II. die theologischen Fragen, wie auch die Systematik ihrer Untergliederungen zu bejahen ist. Trotzdem dürfte die Systematik für eine schnelle und treffsichere Orientierung zu weitmaschig sein, zumal jede Veröffentlichung in dem Band nur *einmal* angeführt und auf gegenseitige Verweise verzichtet worden ist. Am nützlichsten wäre es wohl, wenn ein differenzierter systematischer Index dem Werk angefügt werden könnte, in dem bei Themenüberschneidungen die Nummer derselben Veröffentlichung an mehreren Stellen erscheinen würde. Sollte dies jedoch zu kostspielig sein, sollte meines Erachtens geprüft werden, ob der Teil „die theologischen Fragen" nicht eine differenziertere Untergliederung erhalten könnte. Muß man z. B. die ganzen Literaturangaben unter II. 9c durch-

sehen, um die Titel zur Ordination, oder unter II. 10, um die Literaturangaben zur Taufe zu finden? Könnten für diese und andere spezielle Themen nicht besondere Abschnitte in der Gliederung von II. vorgesehen werden? Aber diese Rückfragen sollen in gar keiner Weise den großen Dank abschwächen, den wir alle für diese selbstlose und umfassende Arbeit den Herausgebern und ihren Mitarbeitern, aber auch den beiden Verlagen schulden. Im übrigen ist das Werk für das, was es bietet, keineswegs zu teuer.

Wenn man den neuen Band aus einiger Entfernung betrachtet, erkennt man zunächst nur die Buchstaben IOB, und man vermutet, einen voluminösen neuen Hiob-Kommentar vor sich zu sehen. Bei näherer Betrachtung bemerkt man, daß IOB hier nur eine Abkürzung des Gesamttitels ist, wobei die Herausgeber wohl kaum an jenen schwer geprüften Mann aus dem Alten Testament gedacht haben dürften. Und doch scheint mir diese Assoziation nicht sinnlos. Wer etwas Einblick in die Schwierigkeiten hat, mit denen eine solche Publikation heutzutage zu kämpfen hat, vermutet gewiß mit Recht, daß die Herausgeber und die Verleger durch manche schwere Prüfungen hindurchgegangen sind, bis sie dieses Werk herausbringen konnten. Wenn Hiob schließlich viele Herden, Söhne und Töchter zuteil wurden, so möchte ich den Verlegern und Herausgebern viele dankbare Abnehmer und Benutzer dieses verdienstvollen Werkes wünschen.

Edmund Schlink

LEXIKA

Lexikon der christlichen Ikonographie, herausgegeben von Engelbert Kirschbaum SJ †, in Zusammenarbeit mit Günter Bandmann, Wolfgang Braunfels, Johannes Kollwitz †, Wilhelm Mrazek, Alfred A. Schmid, Hugo Schnell. Zweiter Band: Allgemeine Ikonographie Fabelwesen bis Kynokephalen. Verlag Herder, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1970. 358 Seiten, 336 Abbildungen. Lexikon-8°. Subkriptionspreis Leinen DM 138,–.

Grundsätzliches über Anlage, Anpruch und Bedeutung des neuen großen Lexikons christlicher Kunstelemente wurde bereits ausgeführt (vgl. 19. Jg., Heft 2/1970, S. 227 f.). Der verdienstvolle Herausgeber P. Engelbert Kirschbaum ist inzwischen verstorben. Der zweite Band mußte sich sein Material etwas mühevoller beschaffen als der erste, weil die lexikalischen Vorarbeiten fehlten. Das macht sich bemerkbar und wird sich weiterhin bemerkbar machen, insbesondere dort, wo nicht einzelne Fachgelehrte für den Artikel verantwortlich zeichnen, sondern die Redaktion (wahrscheinlich deshalb, weil kein kompetenter Autor gewonnen werden konnte). Der neue Band enthält wichtige Stichwörter, deren Bedeutung auch der Nichtfachmann auf den ersten Blick erkennt, z. B. Fisch, Flucht nach Ägypten, Geburt Christi, Gott, Himmel, Himmelfahrt, Hirt, Hölle, Kreuz, Kreuzigung Christi, Krönung. Im übrigen kann man den Reichtum an kleinen Artikeln und Verweisstichwörtern begrüßen, mit denen der Vielfalt des ikonographisch-symbolischen Programms in der Geschichte des Christentums Rechnung getragen wurde (z. B. Feige, Feigenbaum, Fels, Garten, Gärtner, Gelehrtenbild, Himmelstor, Jagd, Jahr, Jericho, Jordan, Kerze, Krokodil, Kurfürsten), wenn man sich auch hier manches besser geordnet und durch eigene Artikel (z. B. Fahne, Handwerk, Kind) dokumentiert wünschen möchte.

Die innere Organisation großer Artikel und reicher Materialien ist nicht immer ganz einleuchtend und übersichtlich. Das zeigt z. B. ein so komplexer Artikel wie „Geburt Christi", der etwas verwirrend wirkt. Problematisch erscheint der Artikel „Kirche, Kirchenbau", der nach seiner historisch-architektonischen Seite eigentlich nicht hierher gehört, nach der bausymbolischen und architektur-ikonologischen Seite im Grunde aber zu knapp ausgefallen

ist. Logischerweise könnte man dann auch einen Artikel über Aufbau und ikonologisches System der „Kanzel" erwarten. Er fehlt jedoch, obwohl Band I einen Artikel „Altar" bringt. Das ist ein entschiedenes Manko. Der knappe Artikel „Katechismusillustration" hätte durch Berücksichtigung der hier sehr reichen lutherischen Tradition gewonnen. Überhaupt wäre im Zeitalter der Ökumene zu wünschen, daß die Beiträge des Protestantismus zur Geschichte der Symbolik und Ikonographie hinreichend ins Blickfeld träten (z. B. Artikel „Kreuzigung Christi", „Kruzifixus"). Unter „Kreuz" vermißt man deutlichere Hinweise auf das vor- und außerchristliche Vorkommen, das weit über den unmittelbaren historischen Einzugsbereich des Christentums hinausgeht. Der Artikel „Kuß" ist quantitativ zweifellos zu kurz gekommen. Die „Jakobsleiter" hätte einen eigenen Artikel mit ausführlicher Würdigung der symbolischen Bedeutung in der byzantinischen Kunst und mit der Erwähnung der erstaunlichen Darstellung in der Gurker Westkapelle verdient. Der Artikel „Himmelsleiter" bietet keinen vollwertigen Ersatz.

In einem Lexikon mit historisch und sachlich so weitgespannter Thematik werden immer Wünsche offenbleiben. Das Bemühen um sachgerechte und möglichst erschöpfende Erfassung der Stoffmasse und der Thematik ist deutlich erkennbar und im ganzen erfolgreich realisiert, auch dort, wo ab ovo gearbeitet werden mußte.

Kurt Goldammer

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bearbeitet und herausgegeben von Friedrich-Wilhelm Bautz. Erste und zweite Lieferung. Verlag Traugott Bautz, Hamm (Westf.) 1970. Subskriptionspreis je Lieferung DM 12,80.

Es ist eine bekannte Erfahrung, daß biographische Artikel in den gängigen Nachschlagewerken nur in begrenztem Umfange Aufnahme zu finden vermögen. Diese Lücke möchte das auf 24 Lieferungen zu je 80 Druckseiten berechnete „Biographisch-Bibliographische Kirchenlexikon" von Friedrich-Wilhelm Bautz zu füllen versuchen, das etwa 10 000 Persönlichkeiten aus der Kirchengeschichte nebst der dazugehörigen Bibliographie zur Darstellung bringen soll. Die ersten beiden Lieferungen überzeugen. Der Herausgeber hat als Alleinbearbeiter eine anerkennenswerte Mühe und Sorgfalt in sein Vorhaben investiert und ihm einen Rahmen von ökumenischer Weite gegeben. Warum er sich freilich nur auf die Vergangenheit beschränkt, leuchtet nicht ein. Keine der noch lebenden Persönlichkeiten findet sich in diesem Lexikon, kann aber morgen zur „Vergangenheit" gehören. Hierfür ist allerdings eine Ergänzungslieferung vorgesehen, doch halten wir diese Grenzziehung trotzdem nicht für glücklich. Das Werk insgesamt wird aber eine willkommene Ergänzung der vorhandenen Lexika bieten, die gerade im ökumenischen Bereich dankbar begrüßt werden sollte.

Kg.

ÖKUMENISCHE GEBETE

Sammle Dein Volk zur Einheit. Ökumenische Gebete der Christenheit. Herausgegeben von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Römisch-Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen. Übersetzt und bearbeitet von Dr. A. Schorn. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien/Theologischer Verlag, Zürich 1971. 144 Seiten. Plastik DM 9,–.

Bedeutsam an dieser kleinen Zusammenstellung ist nicht nur die gemeinsame Herausgeberschaft der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen, sondern auch die Fülle der verschiedenen Traditionen, denen diese Gebete entnommen sind: die ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte sind ebenso vertreten wie die Gegenwart. Die Gebetssamm-

lung ist gewissermaßen nach dem Lund-Prinzip („Die Christen sollen das gemeinsam tun, was sie nicht – durch ihr Gewissen genötigt – getrennt tun müssen") zusammengestellt – kontroverstheologische Fragen werden nicht berührt. Man kann mit Hilfe dieses Büchleins, dessen Taschenformat und großer Druck sich als außerordentlich praktisch erweisen, jeden ökumenischen Gottesdienst bereichern und vertiefen.

Hans-Beat Motel

SCHALLPLATTEN

Entwicklung – der neue Name für Friede. Strategie der Partnerschaft. Mit Beiträgen von Bundespräsident Dr. Dr. Gustav Heinemann, Dom Helder Camara und Albert van den Heuvel. Herausgegeben von der action 365, Frankfurt, Kennedyallee 111. 33 UpM, DM 5,–.

Frieden. Wandlungen eines Themas von der Gregorianik bis zur zeitgenössischen Musik. Pelca, Musikverlag zum Pelikan, Dr. Ernst Brandenberger, Zürich 1971. 33 UpM DM 25,–.

„Wir zittern angesichts der Verantwortung der Christen" – diese Worte des brasilianischen Erzbischofs Dom Helder Camara beziehen sich auf die Aufgaben, die den Christen und den Kirchen im Blick auf das Gefälle zwischen Nord und Süd, zwischen reichen und armen Ländern gestellt sind. Mit Kategorien von vorgestern (van den Heuvel) versuchen Europa und Nordamerika, die gewaltigen Probleme der Dritten Welt einer Lösung näherzubringen. Heinemann, Camara und van den Heuvel, der Thesen des indischen Ökonomen Dr. Parmar interpretiert, sind sich darin einig, daß es nicht darum geht, einfach Hilfe zu leisten, sondern für soziale Gerechtigkeit einzutreten. Denn die bisherige Entwicklungshilfe bringt die Empfänger in noch größere Abhängigkeit von den Gebern. Um diese Erkenntnis in weiten Schichten der Öffentlichkeit zu verbreiten und damit vielleicht eine Änderung unserer Wirtschaftsstrukturen einzuleiten, bedarf es eines langen Lernprozesses. Denn: „Egoismus, Gewinnsucht und Geiz prallen mit Gerechtigkeit zusammen und sind die Wurzel aller Gewalt" (Camara).

Wie sehr das Thema „Frieden" die Menschheit aller Zeiten beschäftigt, wird durch die Platte mit diesem Titel eindrucksvoll zum Ausdruck gebracht. Die Skala reicht vom demütigen Antiphon „Herr verleih uns Frieden" aus dem 6. Jahrhundert, das noch die Geborgenheit des Glaubens ausstrahlt, bis hin zur Kantate für Orchester, Jazzsolisten, Chor, Sprecher und Tonband, die das sinnlose Töten unserer Tage anprangert und in die offene Frage ausmündet: „Wenn einer betet und der andere flucht: wes Stimme soll der Herr erhören?"

Beide Platten eignen sich gut für die Gemeindearbeit und können im Rahmen der Erwachsenenbildungsarbeit dazu beitragen, die bedrängenden Fragen unserer Zeit ins Bewußtsein zu rücken.

Hans-Beat Motel

Nachwort der Schriftleitung

Im Mittelpunkt dieses Heftes steht die ausführliche Untersuchung von Metropolit Damaskinos Papandreou, dem Generalsekretär des Panorthodoxen Konzils, über die „Einheit der Kirche aus orthodoxer Sicht". Sie stellt gewissermaßen die theologische Vertikale zu der von Friedrich-Wilhelm Fernau im letzten Heft veröffentlichten kirchenkundlichen Horizontale dar, die eine umfassende Übersicht über die gegenwärtige Situa-

tion der orthodoxen Kirchen brachte. Gerade vor Zusammentritt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im August d. J. in Löwen (Belgien) sollte man sich des orthodoxen Verständnisses der „Einheit" und damit der Stellung der Orthodoxie zu und in der ökumenischen Bewegung erinnern.

Um Standort und Auftrag der ökumenischen Diakonie geht es in dem Vortrag von Hans-Otto Hahn, Direktor der Abteilung Ökumenische Diakonie im Diakonischen Werk der EKD. Der Beitrag von Hanns Engelhardt „Kirchenrechtsprobleme zwischenkirchlicher Körperschaften" wird allen Mitgliedern und Mitarbeitern von lokalen und regionalen Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen von besonderem Nutzen sein, um derartige Zusammenschlüsse auch eine rechtlich und organisatorisch tragfähige Grundlage finden zu lassen.

Von der Konferenz Europäischer Kirchen (Nyborg VI) handelt die Schlußansprache von W. A. Visser 't Hooft, die hier erstmals in Deutsch veröffentlicht wird, und der Bericht von H.-B. Motel. Auf die theologische Diskussion über die immer noch stagnierende anglikanisch-methodistische Union in England geht Hermann Vogt ein – Erwägungen, die auch für andere Unionsgespräche ihre Relevanz haben dürften.

Mit dem Artikel über die „International Ecumenical Fellowship" von Helmut Kühne beginnen wir eine Reihe von Berichten über ökumenische Gemeinschaften und Aktionsgruppen, die heute innerhalb, jedoch oft auch neben oder gar außerhalb der „kirchenamtlichen" Ökumene zunehmend an Bedeutung gewinnen, ohne die aber die ökumenische Bewegung nicht lebendig bleiben kann.

Schließlich sollte nicht unbeachtet bleiben, was Walter Pabst über die ökumenische Zusammenarbeit in der DDR schreibt, wo gleichfalls eine Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen besteht, die ihre eigene Lebens- und Arbeitsform entwickelt hat.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Pfarrer Dr. Klaus-Martin Beckmann, 4 Düsseldorf-Nord, Beckbuschstr. 19a / Pfarrer Dr. Richard Boeckler, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Pfarrer Paul-Gerhardt Buttler, 2 Hamburg 13, Mittelweg 143 / Dr. Hermann Delfs, 477 Soest, Jakobistr. 13 / Dr. jur. Hanns Engelhardt, 6 Frankfurt 1, Eschersheimer Landstr. 140 / Pfarrer Dr. Karl-Christoph Epting, 785 Lörrach, Salzertstr. 47 / Prof. Dr. Kurt Goldammer, 3571 Amöneburg-Bahnhof / Direktor Pfr. Hans-Otto Hahn, 7 Stuttgart 1, Alexanderstr. 23 / Pfarrer Dr. Franz von Hammerstein, 1 Berlin 37, Beerenstr. 49 / Pfarrer Jürgen Hilke, 7 Stuttgart-Bad Cannstatt, Mercedesstr. 5–7 / Prof. Dr. Manfred Josuttis, 34 Göttingen, Am Goldgraben 28 / Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, 8806 Neuendettelsau, Meisenweg 14 / OKR Hans-Ulrich Kirchhoff, 3 Hannover 21, Herrenhäuser Str. 2A / Pfarrer Helmut Kühne, 5 Köln 80, Dellbrücker Mauspfad 361 / Vikar Dieter Lenz, 6522 Osthofen, Goethestr. 26 / Pfarrer Hans-Beat Motel, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / OKR Reinhart Müller, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / OKR Walter Pabst, x 104 Berlin, Auguststr. 80 / Metropolit Dr. Damaskinos Papandreou, 37 Ave. de Chambésy, CH 1292 Chambésy-Genève / Superintendent Emil Schaller, 6 Frankfurt/Main 70, Steinhausenstr. 17 / Prof. Dr. Ulrich Scheuner, 53 Bonn-Bad Godesberg, Beethovenstr. 77 / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, 6904 Ziegelhausen, Am Büchsenackerhang 38 / Pfarrer Dr. Hans Christoph Schmidt-Lauber, 23 Kiel, Lorentzendamm 41/42 / Pfarrer Dr. Ulrich Valeske, 8134 Pöcking, Pixisstr. 2 / Dr. W. A. Visser 't Hooft, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Pfarrer Dr. Hermann Vogt, 6 Frankfurt/Main 1, Mechtildstr. 29.

Lutherische Rundschau

Herausgegeben im Auftrag des Lutherischen Weltbundes von Generalsekretär Dr. André Appel
Redakteur: Pfarrer Dr. LaVern K. Grosc, 150, Route de Ferney, Genf/Schweiz
Beratender Redaktionsausschuß: Akademiedirektor Dr. Hans Bolewski
Prof. Dr. E. Clifford Nelson
Bischof Dr. Per Lønning
Forschungsprofessor Dr. Vilmos Vajta

Die »Lutherische Rundschau« erscheint mit dem gleichen Text als »Lutheran World« in den englischsprachigen Ländern. Die deutschsprachige »Lutherische Rundschau« hat ihre Leser in Deutschland und in 50 Ländern der Welt.

Jedes Heft der Lutherischen Rundschau bringt:

Mehrere Hauptartikel, die sich im Jahrgang 1971 mit folgenden Themen beschäftigen:

Welt der Jugend: Eine Analyse von Ursachen und Bereichen der Unruhe der Jugend und ihrer wesentlichsten Anliegen.

Die Fünfte Vollversammlung – Rückblick auf Evian I: Warum Evian? Die Probleme und Entscheidungen, die zur Verlegung der Vollversammlung führten, und die bleibende Gültigkeit des Themas »Gesandt in die Welt«.

Verkündigung und Politik – Rückblick auf Evian II: Gnadenvermittlung: Verkündigung und Aktion. Rückblick auf vorangegangene Vollversammlungen. Wie kann Rechtfertigung konkret werden? Die Funktion des Handelns in der modernen Kommunikation.

Die Zukunft der Reformation: Die Kirche auf dem Weg in die Zukunft / Weltkonfessionalismus – eine kritische Analyse. Das Bleibende im Luthertum / Die amerikanische Führungsrolle in Luthertum und Weltgeschehen.

Sorgfältige Kommentare zu Problemen des Weltluthertums und der Ökumene.

Berichte und Dokumentationen, die ausführlich und gründlich belegt über entscheidende Geschehnisse und Tendenzen in Theologie, Kirche und Gesellschaft aus aller Welt informieren.

Eine Literatur-Umschau, in der im Laufe eines Jahres ca. 120 deutsche und fremdsprachige Titel aus den Gebieten Theologie, Ökumenische Forschung, Kirche, Staat und Gesellschaft in z. T. ausführlichen Rezensionen kritisch gewürdigt werden.

Die Lutherische Rundschau erscheint als Vierteljahresschrift in deutscher und englischer Ausgabe (englische Ausgabe: Lutheran World, 150, Route de Ferney, Genf/Schweiz).

Preis des Jahrgangs: DM 22,–, einschließlich Zustellgebühr.

Preis des Einzelheftes: DM 5,50, zuzüglich Zustellgebühr.

Die Lutherische Rundschau kann über jede Buchhandlung, durch Bestellung beim zuständigen Zustellpostamt oder direkt vom Verlag bezogen werden.

Fordern Sie einen Prospekt bzw. ein kostenloses Probeheft an vom Kreuz-Verlag Stuttgart · Berlin, Stuttgart 80, Breitwiesenstr. 30.

Kreuz-Verlag Stuttgart · Berlin

Paul van Buren / Charles David / Raimundo Panikkar / Will Adam / Karl Ferdinand Müller / Vilmos Vajta / Anthony Bloom

Gottesdienst in einem säkularisierten Zeitalter

Eine Konsultation der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Mit einem Bericht von Lukas Vischer. Herausgegeben von Karl Ferdinand Müller.

Mit dem Gespräch über den Gottesdienst in der 5. Sektion der Versammlung von Uppsala ging eine Phase ökumenischer Gottesdienstbetrachtung zu Ende: nicht mehr das Sammeln und Vergleichen der verschiedenen Ordnungen stand im Mittelpunkt, sondern die Frage, ob Gottesdienst heute überhaupt und unter welchen Bedingungen möglich sei — eine Frage quer durch alle Konfessionen. Die 1969 vom Weltrat veranstaltete Konsultation evangelischer, katholischer und orthodoxer Theologen, deren Ergebnis hier vorgelegt wird, analysiert und signalisiert die Probleme. Die Berichte harmonisieren in keiner Weise. Übereinstimmung besteht aber darin, daß Gottesdienst heute und in Zukunft ein persönlich vollzogener und verantworteter Akt sein muß.

216 Seiten, kartoniert DM 19,80

Johannes Stauda Verlag Kassel

MARTIN KÄHLER

Schriften zu Christologie und Mission

Gesamtausgabe der Schriften zur Mission. Mit einer Bibliographie. Herausgegeben von Heinzgünter Frohnes. (Theologische Bücherei, Band 42) XXXVI. 576 Seiten. Kartoniert DM 32.–

Diese historisch-kritische Textausgabe ist eine ausgezeichnete Arbeitsgrundlage für Forschung, Lehre und Studium. Sie stellt zum erstenmal alle im weitesten Sinn die Mission betreffenden, meist schwer zugänglichen Aufsätze, Reden, Predigten und Rezensionen Martin Kählers zusammen, auch die zur Grundlegung seiner Missionsanschauung wichtigen christologisch-soteriologischen Abhandlungen. Hinzu kommen aus seinem umfangreichen Nachlaß aphoristisch knappe oder breiter ausgeführte Reflexionen zu den Stichwörtern Eschatologie, Universalismus, Weltversöhnung, Religion und Religionen, Kirche und Mission.

KLAUS SCHWARZWÄLLER

Theologia crucis

Luthers Lehre von Prädestination nach De servo arbitrio, 1525. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Band XXXIX) 216 Seiten. Kartoniert DM 22.50

An Luthers Schrift De servo arbitrio kristallisiert sich das Gespräch zwischen Protestantismus und Katholizismus. Nach seiner temperatmentvollen Auseinandersetzung mit der Forschung (sibboleth. Theologische Existenz Nr. 153) interpretiert Schwarzwäller nun in neuer Sicht diese wohl schwierigste und umstrittenste Schrift des Reformators. Den an der Textstruktur sorgfältig ermittelten Formalkriterien wird als Sachkriterium die Rechtfertigungslehre zur Seite gestellt. Der somit methodisch gesicherten Interpretation erschließt sich De servo arbitrio als eine Schrift strengster systematischer Konsequenz, deren Aussagen in der Christusverkündigung Grund und Mitte haben. Auch die seit jeher schwierigen Probleme des Deus absconditus und der doppelten Prädestination werden in diesem Zusammenhang einleuchtend analysiert und als unaufgebbare Bestandteile reformatorischer Theologie erwiesen.

Chr. Kaiser Verlag München

Die dritte Welt in der Ökumenischen Bewegung

VON PHILIP POTTER*

Es ist eine besondere Ehre für mich, zu Ihnen als Mitgliedern und Freunden dieser Universität zu sprechen, die von Anfang an eine Tradition des Lernens und der Weltoffenheit entwickelt hat. Diese Tatsache ist nicht erstaunlich, hat doch Hamburg als führende Stadt der Hanse eine lange Geschichte der Handelsbeziehungen und der geistigen Beziehungen zur ganzen Welt. Außerdem war Hamburg seit den Tagen von Bischof Ansgar im 9. Jahrhundert ein Zentrum missionarischer Tätigkeit bis zum heutigen Tag mit dem Lehrstuhl für Missionswissenschaft und Ökumene an dieser Universität, der Zentrale des Deutschen Missionsrates und der Arbeitsgemeinschaft für Weltmission.

Darum ist es angebracht, wenn wir uns gemeinsam dem Thema „Die Dritte Welt in der ökumenischen Bewegung" zuwenden. Das ist ein sehr umfassendes Thema, das in einem Vortrag nicht in angemessener Weise behandelt werden kann. Es ist wenig in systematischer Form darüber geschrieben worden. Die einzige Ausnahme bildet die großartige Studie von Hans Ruedi Weber „Asia and the Ecumenical Movement, 1895—1961", die viele wertvolle Schlüssel zum Verständnis bietet. Außerdem können wir uns nicht mit diesem Fragenkreis befassen, ohne in gewissem Umfang auch die politischen Realitäten in Betracht zu ziehen, die die Beziehungen der Dritten Welt zur ökumenischen Bewegung sowohl bedingt als auch begleitet haben.

Der Begriff „Dritte Welt" an sich hat schon eine politische Bedeutung. Er ist von den Franzosen — „le tiers monde" — als ein Ausdruck der Situation des Kalten Krieges geprägt worden, und zwar in Unterscheidung zur ersten Welt, vermutlich die nordatlantische Gemeinschaft (Nordamerika, Großbritannien, Westeuropa mit den angegliederten Staaten Australasien und dem Südafrikanischen Staat), und auch in Unterscheidung zur zweiten Welt, zu der die UdSSR und die osteuropäischen sozialistischen Staaten gezählt werden. Die restliche Welt, mit Ausnahme von Japan, wurde in einen Topf geworfen als die Dritte Welt, die vornehmlich aus nicht-weißen Völkern besteht, die seit den Reisen von Christoph Kolumbus im Jahre 1492 und von Vasco da Gama im Jahre 1498 unter dem Einfluß und der Herrschaft der nordatlantischen Mächte gestanden haben. Die Dritte Welt hat den Hauptanteil der Welt-

* Vortrag, gehalten an der Universität Hamburg, 25. Juni 1971, anläßlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Theologische Fakultät.

bevölkerung. Es wäre darum in der Tat zutreffender, sie als die „Zweidrittel Welt“ zu bezeichnen. Hinzu kommt, daß es die Welt der Überbevölkerung, der Armut und des Analphabetentums ist. Im ökonomischen Wettrennen wird sie in zunehmendem Maße von der ersten und zweiten Welt überholt aufgrund der ungeheuren wissenschaftlichen und technologischen Macht, die in der nördlichen Hemisphäre konzentriert ist. Sowohl die erste als auch die zweite Welt haben jedoch versucht, um ihres eigenen politischen Vorteils willen die Dritte Welt zu umwerben. Ich brauche wohl kaum hinzuzufügen, daß in den letzten zwei Jahrhunderten die Dritte Welt der Einflußbereich der großen missionarischen Bewegung — besonders der nordatlantischen Welt — war. In diesem Zusammenhang müssen wir die ökumenische Bewegung sehen, die traditionsgemäß definiert worden ist, „dem Wesen der modernen Bewegung für Zusammenarbeit und Einheit, die darum bemüht ist, die grundlegende Einheit und Universalität der Kirche Christi sichtbar zu bekunden, Ausdruck zu verschaffen“[1].

In Anbetracht dieser politischen Bedeutung des Begriffes „Dritte Welt“ möchte ich meine Bemerkungen zur Beziehung zwischen der Dritten Welt und der ökumenischen Bewegung in zwei Hauptabschnitte gliedern: die Zeit von 1895—1948 und die Zeit von 1948—1971; denn bis 1948 war der Kalte Krieg eine Realität geworden. Ich habe 1895 als Ausgangsdatum für die moderne ökumenische Bewegung gewählt, weil in diesem Jahr der Christliche Studentenweltbund entstanden ist; und 1948 ergab sich von selbst als Gründungsjahr des Ökumenischen Rates der Kirchen.

A. *Die Zeit von 1895—1948*

Es wird oft angenommen, daß die Dritte Welt eine jüngere Erscheinung auf dem ökumenischen Schauplatz ist. Es stimmt, daß nur wenige Kirchenführer der Dritten Welt auf den großen Missions- und Kirchenkonferenzen vertreten waren, die sich ökumenisch nannten. Das trifft auch heute noch zu, obgleich seit der Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi 1961 ein eindeutiger Fortschritt in dieser Hinsicht zu verzeichnen ist. Doch dem Christlichen Studentenweltbund ist es zu danken, daß er von Anfang an Studenten und Studentenführer aus der Dritten Welt sowohl als Teilnehmer als auch als Leiter an seiner Arbeit beteiligt hat. Hans Ruedi Weber erzählt in dem oben erwähnten Buch eine interessante Geschichte im Zusammenhang mit dem Ursprung des Christlichen Studentenweltbundes.

Am 5. Juli 1889 schickten 500 japanische Studenten, die im Doshisha College, dem ältesten christlichen College Japans, in Kyoto zusammengekom-

---

[1] Visser 't Hooft in: Rouse/Neill, Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517—1948, Zweiter Teil, S. 441.

men waren, ein Grußtelegramm an die Studentenkonferenz des CVJM in den USA, die zur gleichen Zeit in Northfield stattfand. Das Telegramm lautete einfach: „Make Christ King" (Macht Christus zum König) — das war das Thema dieser Konferenz. Der Generalsekretär des amerikanischen CVJM, Richard Morse, schrieb seinem Freund Karl Fries, der Sekretär des CVJM der Stadt Stockholm war, von diesem Telegramm. Fries erhielt den Brief, während er an einer skandinavischen Missionskonferenz teilnahm. Er las ihn einigen der anwesenden Studentenführer vor, und einer von ihnen, K. Eckhoff aus Norwegen, bemerkte dazu: „Wenn Studenten drüben im Fernen Osten sich um Jesus Christus als ihren König sammeln können, warum sollte das dann nicht auch hier im Norden möglich sein?" Und so entstand die skandinavische Studentenbewegung. Auf ihrer dritten Tagung in Vadstena in Schweden wurde dann im August 1895 der Christliche Studentenweltbund gegründet. Karl Fries wurde der erste Vorsitzende und John R. Mott, der an der Konferenz von Northfield teilgenommen hatte, der erste Generalsekretär. Als der Ökumenische Rat der Kirchen im August 1948 in Amsterdam gegründet wurde, predigten John R. Mott und D. T. Niles, der selbst aus dem Christlichen Studentenweltbund und dem CVJM hervorgegangen war, im Eröffnungsgottesdienst. Mir war es vergönnt, am Ende der Vollversammlung im Namen der Jugenddelegation eine Erklärung vorzutragen; und auch ich habe meine ökumenischen Lehrjahre im Christlichen Studentenweltbund gemacht.

Es empfiehlt sich, auf den historischen Zusammenhang dieser Jahre hinzuweisen, bevor wir auf die Art und Weise eingehen, in der die Dritte Welt in diesen so entscheidenden Jahren an der ökumenischen Bewegung beteiligt war, bevor sie sozusagen in Amsterdam ihre Mündigkeit erlangte. Um 1895 hatte der Westen einen unumstrittenen Einfluß auf Asien, Afrika und den pazifischen Raum erlangt. Zwischen 1875 zum Beispiel erwarb Deutschland ein neues Kolonialreich im Umfang von einer Million Quadratmeilen mit einer Bevölkerung von 13 Millionen. Der Außenseiter unter den nicht-weißen Völkern war Japan, das 1894/95 zur Weltmacht wurde, als es China besiegte und dazu zwang, Korea, Formosa und die Halbinsel Liaotung abzutreten. Im Jahre 1904/05 besiegte Japan Rußland im ersten Kolonialkrieg, der zwischen zwei Großmächten geführt wurde. Das hatte eine tiefgreifende Wirkung auf das Empfinden der Asiaten. Ähnlich wirkte die Niederlage, die die Äthiopier 1896 in Adowa den Italienern beibrachten, auf die Afrikaner, die zu der Zeit unter deutsche, britische, französische, belgische und italienische Herrschaft gezwungen wurden. Doch eine Reihe von Ereignissen brachte einen dramatischen Wandel der Situation, beginnend mit dem Ersten Weltkrieg — die russische Revolution von 1917, das Aufkommen des Faschismus in Italien, Deutschland und Japan, die Weltwirtschaftskrise von 1929—31, die Besitz-

nahme der Mandschurei durch Japan, der Zweite Weltkrieg und die Verwüstung Hiroshimas und Nagasakis durch Atombomben.

Die Dritte Welt war zunächst hilflos und sprachlos und erwog sogar, sich dem Westen anzupassen. Doch die beiden Weltkriege und andere wohlbekannte Ereignisse untergruben die moralische Autorität des Westens in den Augen der Dritten Welt. Mit der Unabhängigkeit Indiens im Jahre 1947 war mehr oder weniger die Ära des westlichen Imperialismus zu Ende gegangen und damit auch die Vorherrschaft des abendländischen Christentums. Hendrik Kraemer hat die Faktoren, die zu diesem Zusammenbruch führten, sehr klar beschrieben:

„ ... der unbarmherzige Prozeß der Entchristlichung innerhalb und außerhalb der Kirche, und der ‚Entkirchlichung' in vielen westlichen Ländern; der weitverbreitete Mangel an Mut, Glauben und Einsicht in der westlichen (und vielleicht auch in der östlichen) Christenheit angesichts der Herausforderung, die in dem vagen, doch sehr inhaltsreichen Begriff ‚die moderne Welt' gegeben war; die introvertierte Mentalität, die immer noch in den Kirchen vorherrschte; die Schwäche des Echos auf die ökumenische Bewegung; der erschütternde Mangel an echtem Verständnis für die dynamische Kraft des christlichen Glaubens sowohl unter den älteren als auch unter den jüngeren Christen, die christlichen Studenten nicht ausgenommen."[2]

In welcher Weise hat nun die Dritte Welt in dieser Zeit an der ökumenischen Bewegung teilgehabt?

1. *Christlicher Studentenweltbund.* Zu Beginn dieses Zeitabschnittes gehörten Studenten und Studentenführer aus Japan, China und Indien zur Avantgarde der ökumenischen Bewegung. Viele von ihnen haben Universitäten und Colleges in Europa und Nordamerika besucht, haben Evangelisationsveranstaltungen geleitet und Studenten zur Nachfolge aufgerufen — K. Ibuka, M. Kawai, T. Kagawa aus Japan; C. T. Wang, C. Y. Cheng, T. Z. Koo (der erste Sekretär des Christlichen Studentenweltbundes aus der Dritten Welt) aus China; V. S. Azariah, K. T. Paul, S. K. Datta, P. D. Devanandan, D. T. Niles, Sarah Chakko, C. Devanesan, M. M. Thomas aus Indien und Ceylon. Einige entscheidende Konferenzen des Christlichen Studentenweltbundes fanden auch in Asien statt: 1907 in Tokio; dort wurde der Vorrang der Evangelisation betont, und das hatte einen tiefgreifenden Einfluß auf die Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910. 1922 kamen Studenten aus West und Ost in Peking zusammen; angesichts der Situation in China und dem übrigen Asien sahen sie sich gezwungen, sich mit der Bedeutung des christlichen Glaubens für politisches und soziales Handeln in einer Weise auseinander-

[2] Hendrik Kraemer, History's Lesson for Tomorrow's Mission, S. 200.

zusetzen, die der Zeit weit voraus war und erst nach 1948 von der ökumenischen Bewegung ernsthaft aufgenommen wurde. Es ist wichtig, in diesem Zusammenhang auf den Boxeraufstand von 1899—1900 hinzuweisen, bei dem in der nationalistischen Reaktion gegen die ungerechten Verträge, die von den Westmächten (auch von den Deutschen) aufgezwungen worden waren, etwa 300 Weiße getötet wurden — ein Aufstand, der scharfe Vergeltungsmaßnahmen seitens der Westmächte hervorrief. 1911 wurde die Mandschu-Dynastie abgesetzt und eine Republik gegründet; an der neuen Regierung waren einige führende junge Christen beteiligt. Die chinesische Renaissance-Bewegung war in voller Blüte und äußerte sich in der anti-christlichen Bewegung, die einen anti-christlichen Studentenbund hervorbrachte. Die chinesischen Christen waren diejenigen, die den zögernden Christlichen Studentenweltbund dazu brachten, 1922 in Peking zusammenzukommen, um dieser Herausforderung an die Relevanz des christlichen Glaubens zu begegnen; und die westlichen Teilnehmer empfanden diese Herausforderung sehr stark. Im Jahre 1933 mußte sich der Weltbund in Tjiteureup (Indonesien) mit der Glaubenskrise in der ganzen Welt auseinandersetzen. Diese Tagung war auch dadurch bemerkenswert, daß es die erste regionale Studententagung war, die in einem ausgesprochen mohammedanischen und anti-kolonialen Kontext stattfand.

Der Christliche Studentenweltbund war auch darin wegweisend, daß er die östlich- und orientalisch-orthodoxen Kirchen durch ihre jungen Kirchenführer in die ökumenische Bewegung hereinbrachte — zunächst die syrisch-orthodoxen in Indien und dann die östlich-orthodoxen durch die Tagung in Konstantinopel 1911. Aufgrund dieser Kontakte schlug der Ökumenische Patriarch 1920 die Bildung eines Weltbundes der Kirchen vor.

Auch der CVJM (männliche und weibliche) spielte in dieser Zeit eine entscheidende Rolle. Zusammen mit dem Christlichen Studentenweltbund und dem „im Aufbau begriffenen" Ökumenischen Rat der Kirchen, organisierte er zwei christliche Weltjugendkonferenzen, eine 1939 in Amsterdam und eine 1947 in Oslo, an denen die Dritte Welt in hohem Maße beteiligt war, besonders auf der Konferenz von Oslo (meine erste weltweite ökumenische Erfahrung). Es muß in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, daß die Laienbewegungen — unter so großartiger Führung wie der von John R. Mott und J. H. Oldham — mehr dazu beigetragen haben, die Beteiligung der Dritten Welt zu fördern als die mehr kirchlich ausgerichteten Organisationen.

2. *Weltmissionskonferenzen.* Auf der Konferenz von Edinburgh waren nur siebzehn Vertreter der Dritten Welt anwesend; und sie gehörten zu westlichen Delegationen. Ihre Beiträge waren jedoch beachtlich, insbesondere der Beitrag von C. Y. Cheng aus China und von V. S. Azariah aus Indien. Cheng war

der jüngste Delegierte in Edinburgh 1910, obwohl er schon langjährige Erfahrung in der Studentenarbeit hatte und auch an der Übersetzung der Bibel ins Chinesische (Mandarin) beteiligt war, in der er ein wirksames Werkzeug der Evangelisation und des Aufbaus einer unabhängigen und bodenständigen Kirche sah. Aus diesen Gründen setzte er sich leidenschaftlich für die Einheit der Kirche ein. „Offen gesagt", hieß es in einer bündigen 7-minütigen Ansprache, „hoffen wir, in nächster Zukunft eine vereinigte christliche Kirche ohne jede konfessionelle Unterscheidung zu erleben. Das mag einigen von Ihnen seltsam erscheinen; doch, Freunde, vergessen Sie nicht, uns von *unserem* Standpunkt aus zu sehen; und wenn Sie das nicht tun, werden die Chinesen immer ein mysteriöses Volk für Sie bleiben ... Es gibt keine Zeit, die wichtiger ist als die Gegenwart. Diese Zeit ist eine Zeit der Grundlegung, sowohl vom politischen als auch vom religiösen Standpunkt aus gesehen. Die Zukunft Chinas wird weitgehend davon abhängen, was heute getan wird ... Die Kirche Christi ist eine weltweite Kirche, die nicht nur keine Konfessionen, sondern auch keine Nationalitäten kennt." Nie vorher war auf einer christlichen Weltkonferenz eine solche Herausforderung so klar gehört worden — und sie kam von der Dritten Welt. Bischof Brent wurde davon erfaßt, der Missionar auf den Philippinen gewesen war und dann zum Begründer der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung wurde.

Die andere unvergessene Stimme aus der Dritten Welt in Edinburgh war die Stimme von V. S. Azariah. Er war wie andere führende Inder in der Frühzeit der ökumenischen Bewegung im Christlichen College in Madras ausgebildet worden, das selbst ein Wagnis zwischenkirchlicher Zusammenarbeit war. 1895 war er Sekretär des CVJM und spielte eine führende Rolle unter den Studenten. Mott selbst war es, der den widerstrebenden Azariah dazu überredete, in Edinburgh zu einer sehr heiklen Angelegenheit das Wort zu ergreifen, und zwar zur Beziehung zwischen den Völkern des nordatlantischen Raumes und denen der Dritten Welt, und im besonderen zum Verhältnis zwischen ausländischen Missionaren und einheimischen Mitarbeitern. Azariah wußte nur zu gut, daß das, was er zu sagen hatte, unter den Mitgliedern der Versammlung Ärger, Kummer und Verwirrung hervorrufen würde. Doch er hatte eine langjährige Erfahrung als Missionar in seinem eigenen Volk hinter sich und hatte auch unglückliche Beziehungen mit allzu paternalistischen Missionaren erlebt. Er forderte das Ende des Paternalismus zugunsten eines echten Freundschaftsverhältnisses. Er sagte: „Zu allen Zeiten wird die indische Kirche mit Dankbarkeit das heldenmütige und aufopferungsvolle Bemühen der Missionare bezeugen. Ihr habt eure Habe den Armen gegeben und euren Leib brennen lassen. Wir bitten auch um Liebe. Gebt uns *Freunde*!" Diese Freundschaft war es, die Azariah im Christlichen Studentenweltbund erfahren

hatte und die in den Beziehungen zwischen den Kirchen und besonders zwischen dem Westen und der Dritten Welt fehlte. Eines der wesentlichen Merkmale der ökumenischen Bewegung ist dieses Bewußtsein eines gemeinsamen Lebens in Christus, das jede nationale oder rassische Einstellung transzendiert. Die ökumenische Bewegung schafft eine bestimmte geistige Haltung, die gegenseitige Vermahnung und Wachstum in der Einheit und im gemeinsamen Zeugnis möglich macht. Es ist ein Geist, von dem wir aus der Dritten Welt wünschen würden, daß er unter unseren christlichen Brüdern in den nordatlantischen Ländern weiter verbreitet wäre. Azariah war eine Verkörperung dieses Geistes. Es ist kein Wunder, daß er zu den Gründern der Kirche von Südindien gehört, die 1947 entstanden ist. Ich möchte hier einem Manne Anerkennung zollen, der in beispielhafter Weise diesen ökumenischen Geist bewiesen hat und der für die Christen der Dritten Welt ein ständiger Ansporn war. Ich meine Dr. Walter Freytag, der Professor für Missionswissenschaft an dieser Universität war und der bis zu seinem frühen Tod im Jahre 1960 eine entscheidende Rolle in der ökumenischen Bewegung gespielt hat.

John R. Mott, der auf der Konferenz von Edinburgh in so vorzüglicher Weise den Vorsitz führte, trug bald danach zur Gründung von Nationalen Christenräten in Asien und in anderen Ländern bei; diese Christenräte wurden zu wirksamen ökumenischen Werkzeugen, von denen einige, besonders der chinesische, fast allem, was in Europa oder Nordamerika existierte, weit voraus waren. Als 1921 der Internationale Missionsrat gegründet wurde, gehörten einige dieser Christenräte zu den Gründungsmitgliedern. Darum war die Dritte Welt auf der Konferenz von Jerusalem 1928 sehr viel stärker vertreten. Auf dieser Konferenz begannen Teilnehmer aus der Dritten Welt die mehr oder weniger negative Einstellung westlicher Vertreter den großen Religionen — Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus und Islam — gegenüber in Frage zu stellen. Das war auch die erste christliche Weltkonferenz, auf der die Rassenfrage diskutiert wurde, wenn auch der Christliche Studentenweltbund sich schon 1921 in der *Student World* damit befaßt hatte; damals hatten asiatische Stimmen sich heftig zu dieser Frage geäußert, doch waren sie von den unzugänglichen westlichen Lesern nicht beachtet worden. Die Afrikaner und schwarzen Amerikaner, die auf der Konferenz von Jerusalem sprachen, bewiesen dabei einen außergewöhnlich irenischen Geist, und das trotz der ungerechten Behandlung, denen sie und die Ihren seitens weißer Christen ausgesetzt waren. Man erkannte die weltweite Problematik des Säkularismus, der die Frage der christlichen Mission als einer Mission auf allen Kontinenten aufwarf; doch das zu akzeptieren, bereitete vielen westlichen Vertretern Schwierigkeiten, waren sie doch so in ihrer Christentumsideologie befangen.

In Tambaram 1938 kam die Dritte Welt wirklich zu ihrem Recht. Zum

erstenmal war die Dritte Welt in gleichem Maße vertreten wie der Westen, und Afrikaner und Lateinamerikaner waren in großer Zahl anwesend. Das war in nicht geringem Maße auf die politischen Gegebenheiten der damaligen Zeit zurückzuführen — die Kirchen und die missionarischen Kräfte des Westens entdeckten unter dem Druck der kommunistischen und der faschistischen Ideologie die überragende Bedeutung der weltweiten Kirche jenseits von Rasse und Nation. An der Diskussion über Kraemers Buch „Die Christliche Botschaft in einer nicht-christlichen Welt" waren die Asiaten und Afrikaner noch nicht voll beteiligt, weil sie im westlichen und mehr oder weniger Barthianischen Geist geführt wurde. Doch nach dieser Konferenz begannen die Asiaten in dieser Sache selbständig zu denken. Wohl die wichtigste Frage aber, die in Tambaram aufkam, war die Frage der Partnerschaft in der Mission und der Eigenständigkeit der Kirchen der Dritten Welt. Doch erst 1947 in Whitby wurde von allen Kirchen die Losung „Partnerschaft in Gehorsam" als alleingültiges Missionsverständnis akzeptiert. Auf allen diesen Konferenzen und bei der fortlaufenden Arbeit des Internationalen Missionsrates spielte die Dritte Welt eine fruchtbare Rolle in Gestalt einer Handvoll engagierter und erfahrener Christen.

3. *Die Bewegung für Praktisches Christentum und die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung.*

Die beiden Konferenzen der Bewegung für Praktisches Christentum — Stockholm 1925 und Oxford 1937 — befaßten sich vornehmlich mit den Problemen des Westens, Stockholm als Nachwirkung des Ersten Weltkrieges und Oxford in Reaktion auf die Herausforderung, die die totalitären Staaten für die Freiheit des prophetischen Zeugnisses der Kirche in der Gesellschaft bedeuteten. Darum blieben die Teilnehmer aus der Dritten Welt im allgemeinen Zuschauer. Das war vor allem darauf zurückzuführen, daß das Staat-Kirche-Denken, das von der Konstantinischen Ära herrührte, noch weitgehend die Beurteilung ethischer und politischer Probleme im Westen bestimmte. Die Konferenzen der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung — Lausanne 1927 und Edinburgh 1937 — gaben der Dritten Welt nicht viel Raum, weil wiederum die Kategorien des theologischen Denkens rein westlich waren. Doch die Asiaten betonten in besonderer Weise die Notwendigkeit und Dringlichkeit eines Zusammenschlusses der Kirchen und waren leicht ungeduldig angesichts der vergleichenden Ekklesiologie, die auf diesen Konferenzen den Vorrang hatte. Eine Mahnung und Herausforderung für die Kirchen des Westens bedeutete der Zusammenschluß der anglikanischen, presbyterianischen, kongregationalistischen und methodistischen Kirche in Südindien im Jahre 1947, der nach langen Kämpfen zustande kam, die vornehmlich in theologischen und kirchlichen Kreisen im Westen ihren Ursprung hatten.

4. *Der Ökumenische Rat der Kirchen.* Als der Ökumenische Rat 1948 gegründet wurde, konnten nur wenige Kirchen der Dritten Welt die Aufnahmebedingungen erfüllen, weil sie den westlichen Kriterien für eine autonome Kirche nicht entsprachen. Doch viele Kirchenführer aus der Dritten Welt spielten bei den Beratungen eine entscheidende Rolle, vor allem in den Sektionen „Die Kirche in Gottes Heilsplan" und „Die Kirche bezeugt Gottes Heilsplan". Dabei ist zu beachten, daß die beiden Bewegungen, die der Dritten Welt am wenigsten Raum gaben — Glauben und Kirchenverfassung und Praktisches Christentum —, gerade die waren, die den Ökumenischen Rat der Kirchen konstituiert haben. Die Verantwortlichen im Ökumenischen Rat waren sich dieser Tatsache wohl bewußt und suchten Mittel und Wege, um die Dritte Welt an der Arbeit des Ökumenischen Rates zu beteiligen. In diesem Zusammenhang wies auch Sarah Chakko aus Indien mit Nachdruck darauf hin, daß bald für Vertreter westlicher Kirchen eine Gelegenheit gefunden werden müßte, mit Kirchenführern in der Dritten Welt zusammentreffen — sollte der Ökumenische Rat eine echte *Welt*organisation sein. Dazu kam es schließlich 1952 in Lucknow, und damit war ein Wendepunkt im Leben des Ökumenischen Rates erreicht.

B. *Die Zeit von 1948—1971*

Dies ist der Zeitabschnitt, in dem die Dritte Welt zu einem entscheidenden Faktor in der Weltpolitik und auch in der ökumenischen Bewegung geworden ist. Die Kolonialreiche waren abgebaut worden, mit Ausnahme einiger Restbestände hier und dort, mit Ausnahme auch des Südlichen Afrika, das im Namen der christlichen Kultur die zahlenmäßig überwiegende schwarze Bevölkerung unterdrückt und niederhält. Die asiatischen und afrikanischen Länder sind in einem Gefühl der Hochstimmung zur Unabhängigkeit gelangt, wobei die Bandung-Konferenz 1955 ein Höhepunkt war als Ausdruck der Solidarität der Dritten Welt. Sie haben auch die Not innerer Aufstände erfahren. Die chinesische Revolution von 1949 hat einen neuen kommunistischen Staat mit einer Bevölkerung von 700 Millionen auf die Weltbühne gebracht, die dazu bestimmt sind, eine entscheidende Rolle in der Geschichte zu spielen, obwohl sie aus den Weltorganisationen herausgehalten werden. Der Korea-Krieg von 1950—53 und die Teilung des Landes sowie die endlosen Kriege in Vietnam sind bis heute sowohl für die asiatischen als auch für die westlichen Länder eine Quelle der Demütigung. Die Revolution in Kuba 1959 war das Signal für ein erneutes und entschlosseneres Bemühen seitens der Intellektuellen und der Massen Lateinamerikas, sich von der wirtschaftlichen Beherrschung durch Amerika und der gen Himmel schreienden Unterdrückung durch die Großgrundbesitzer und Kapitalisten zu befreien. Seit der Gründung des

Staates Israel auf Kosten der palästinensischen Araber im Jahre 1948 war der Nahe Osten ein ständiger Schauplatz von Kriegen und Kriegsbedrohung. Außerdem hat das Aufkommen der dritten industriellen Revolution durch Computer und Automation neue Probleme aufgeworfen und die alten verschärft. Es ist in der Tat so, daß die reichen Nationen reicher und die armen Nationen ärmer werden. In den reichen Nationen werden die wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Strukturen der Gesellschaft nach und nach unterminiert, und unter den Arbeitern, Studenten und Frauen herrscht Unruhe und Auflehnung gegen die traditionellen, hierarchischen Formen der Gesellschaft, die keine Mitbeteiligung ermöglichen. Durch die rapide Entwicklung der Massenmedien haben sowohl die Möglichkeiten der Massenmanipulation als auch der Information über andere Völker und ferne Ereignisse in ungeheuerem Maße zugenommen. Die Kommunikationsmittel machen die Welt zu einem „weltweiten Dorf" (global village). Wir sind in schneller Folge von einer politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Krise in die andere gestürzt.

Das Anwachsen der ökumenischen Bewegung muß im Zusammenhang dieser erschütternden Folge von Ereignissen gesehen werden, in die die ganze Welt hineingezogen worden ist, und die uns alle nolens volens in einer gemeinsamen Geschichte und einem gemeinsamen Schicksal miteinander verbunden hat. Man kann in der Tat sagen, daß diese Ereignisse das Wachstum der ökumenischen Bewegung beschleunigt und auch die internen Spannungen verschärft haben. Politische Unabhängigkeit ging Hand in Hand mit kirchlicher Autonomie, und die meisten Kirchen der Dritten Welt sind Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen geworden, darunter auch bodenständige Gruppen wie die Pfingstbewegung in Chile und Brasilien und die Kimbanguisten im Kongo. Die östlich-orthodoxen Kirchen sind aus ihrer langjährigen Isolierung heraus zu einer aktiven Beteiligung an der ökumenischen Bewegung geführt worden. Selbst die große römisch-katholische Kirche, die so lange als eine monolithische, selbstgenügsame Organisation aufgetreten war, die aktiv oder passiv versucht hatte, das alleinige Recht über die gesamte Christenheit zu beanspruchen, war dank der weitsichtigen Initiative von Papst Johannes XXIII. und der Beratungen und Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils in die Bewegung des Wandels hineingezogen worden. Diese Ausweitung der ökumenischen Bewegung hat dazu beigetragen, den Wirkungsbereich der Dritten Welt zu vergrößern. Man kann zu Recht sagen, daß die Dritte Welt in dieser Zeit einen prägenden Einfluß ausgeübt hat. Das hat sich nicht nur in einer größeren Beteiligung geäußert, sondern noch viel mehr in einer Verlagerung der Probleme und in einer Veränderung des Denkstils und der Handlungsweise innerhalb der ökumenischen Bewegung.

Dr. Visser't Hooft hat den Einfluß der Kirchen der Dritten Welt in folgenden Worten zusammengefaßt:

„1. Sie haben den anderen Kirchen zu der Erkenntnis verholfen, daß das Christentum in der Welt in der Position einer Minderheit ist, deren Zukunft von ihrer missionarischen Kraft abhängt.

2. Sie tragen dazu bei, in Fragen von Lehre und Theologie andere Maßstäbe zu setzen. Denn für sie sind nicht die traditionellen interkonfessionellen Probleme entscheidend, sondern die Fragen einer rechten Interpretation der grundlegenden christlichen Wahrheit im Hinblick auf eine von anderen Religionen beherrschte Kultur.

3. Sie helfen den anderen Kirchen, das Weltproblem der Armut, des Hungers und der Unterentwicklung als das Problem Nummer 1 für die gesamte Menschheit und als eine unausweichliche Herausforderung für alle Christen zu erkennen."[3]

Die von Dr. Visser't Hooft aufgeworfenen Punkte sind ohne Zweifel Gegenstand der gegenwärtigen Diskussion in der ökumenischen Bewegung. Ich möchte sie hier kurz ausführen, um damit sozusagen die gegenwärtige Tagesordnung der ökumenischen Bewegung aufzuzeigen.

1. *Die Kirche als eine Minderheit.* Mit dem Ende der Vorherrschaft des Christentums sind alle Kirchen mehr oder weniger Minderheiten in einer säkularen und religiös pluralistischen Gesellschaft geworden. Das ist schon seit einiger Zeit der Fall, doch erst jetzt wird man sich dessen bewußt. Selbstverständlich haben die Kirchen der Dritten Welt sich schon seit vielen Jahren mit diesem Problem auseinandergesetzt. Es gab eine Zeit, in der sie aufgrund der Kolonialherrschaft einerseits vom Staat protegiert (mindestens die Missionare und ihre Arbeit) und andererseits von den Ihren als Fremde verachtet wurden. Jetzt hat die Situation sich in ihr Gegenteil verkehrt, und diese Kirchen müssen ihr Selbstsein und ihre Freiheit entdecken. Man wird dabei an die Worte Pascals erinnert, der sagt, daß der Zustand der Kirche gut ist, wenn sie keine andere Unterstützung hat oder sucht als die, die ihr von ihrem Herrn zuteil wird. Dieser Prozeß der Selbstfindung ist erheblich gehemmt worden durch den ganzen westlichen Apparat, den die Kirchen der Dritten Welt unter dem missionarischen Einfluß des Westens übernehmen mußten. Die Studien der Kommission für Weltmission und Evangelisation über Kirchen in der missionarischen Situation haben hinreichend bewiesen, daß das Wachstum der Kirchen davon abhängt, inwieweit sie in Christus verwurzelt und zugleich dem Boden ihres Landes verbunden sind, das selbst im Wandel begriffen ist.

---

[3] The Ecumenical Advance. A. History of the Ecumenical Movement, 1948—1968, ed. by Harold E. Fey, S. 14. Deutsche Ausgabe in Vorbereitung.

Drei der fünfzehn Studien sind im nordatlantischen Raum durchgeführt worden: eine in Birmingham, England, vom jetzigen Premierminister von Ghana, K. A. Busia; eine im Landbezirk von Michigan, SUA; und die dritte in Hamburg von Dr. Justus Freytag und einem Japaner, Kenji Ozahi, mit dem Titel „Nominelles Christentum".

Die Studie von Professor Hans Jochen Margull „Mission als Strukturprinzip: Arbeitsbuch zur Frage missionarischer Gemeinden" hat in Europa und Amerika großen Widerhall gefunden und eine weitreichende Kontroverse entfacht. Der Bericht „Die Kirche für Andere" beschreibt sehr zutreffend, was es für eine Kirche bedeuten kann, sich selbst durch eine totale Hingabe an ihren Herrn und damit an andere in Freiheit zu verlieren und zu gewinnen. Wir müssen noch die Konsequenzen aus diesen beiden Studienserien für das Leben der Kirchen im nordatlantischen Raum und in der Dritten Welt ziehen.

In diesem Bemühen um Erkenntnis dessen, was es bedeutet, Kirche Christi als eine Minderheit in der Welt zu sein, sollte die ökumenische Bewegung eine befreiende Rolle spielen, indem sie alle Kirchen in ihrem Bestreben um Erneuerung und um ein gemeinsames Zeugnis in der Welt im Gespräch zueinander führt. Hier kommt den Erneuerungsbewegungen, die an vielen Orten — weitgehend unter dem Einfluß des Kirchentages und der Evangelischen Akademien — entstanden sind, eine große Bedeutung zu. Außerdem war die Dritte Welt führend in der Bildung von Regionalkonferenzen, zuerst einmal in Asien. Es ging dabei nicht darum, sich in ein regionales oder kontinentales Schneckenhaus zu verkriechen, sondern vielmehr darum, die Kirchen, Christenräte und Laienbewegungen zueinander und in ständigen Kontakt mit der übrigen Welt zu bringen, damit sie durch gegenseitige Beziehungen und gemeinsames Handeln wirksamer die Eigenständigkeit und Freiheit der Kirche in ihrer jeweiligen Umwelt entfalten können. Rajah Manikam und später D. T. Niles haben als Leiter der Ostasiatischen Christlichen Konferenz viel getan, um diese regionale Bewegung zu fördern. Zuerst Afrika, dann Europa und der pazifische Raum sind diesem Beispiel gefolgt; jetzt geht auch die Entwicklung in Lateinamerika und auf den Westindischen Inseln in der gleichen Richtung. Dabei ist zu beachten, daß die römisch-katholische Kirche in verschiedenen Ländern einen ähnlichen Prozeß durchmacht; besonders in der Dritten Welt entwickeln sich enge Arbeitsbeziehungen im Rahmen nationaler oder örtlicher Christenräte.

Die Dritte Welt drängt nach wie vor auf organische Einheit der Kirche zum Zweck einer getreueren und wirksameren Erfüllung ihrer Mission in der Welt. Im vergangenen Jahr erst entstand die Vereinigte Kirche von Pakistan und die Kirche von Nordindien. Und bald wird die Kirche in Lanka (Ceylon) gegründet werden. Verschiedene andere Kirchenunionspläne werden zur Zeit in

Asien und Afrika diskutiert. Die Einheitsbewegung im nordatlantischen Raum ist noch sehr langsam und zu stark durch statische und an der Vergangenheit orientierte Kirchenbegriffe beherrscht. Ein eindeutiges Beispiel dafür sind die anglikanisch-methodistischen Gespräche in England, die von der Frage ausgingen, wie die Kirchen — so wie sie waren und so wie sie sind — zur Interkommunion und zur gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen können, statt zu fragen, welche Gestalt die Kirche Gottes haben muß, wenn sie ihren Auftrag in einer weitgehend säkularen und heidnischen Gesellschaft erfüllen soll. Es ist seltsam, daß die im Laufe der Jahre gewonnenen ökumenischen Erkenntnisse einen so geringen Einfluß auf diese Unionsverhandlungen gehabt haben. Hier liegt noch eine sehr große ökumenische Aufgabe, und vielleicht kann das Drängen seitens der Dritten Welt dazu beitragen, in der atlantischen Welt die Bewegung zu fördern, die die Einheit um der Mission willen zu manifestieren sucht.

2. *Fragen von Lehre und Theologie.* Wie schon früher angedeutet, war das theologische Klima in der ökumenischen Bewegung bisher eindeutig westlich. Das ist auf verschiedene Weise zum Ausdruck gekommen.

Von den Kirchen der Dritten Welt wurde erwartet, daß sie europäische Glaubensbekenntnisse, Gottesdienstformen und ethische Systeme übernehmen. Alle diese sind das Ergebnis spezifisch westlicher Denkkategorien, Philosophien und Kulturen. Der Mangel an schöpferischer Beteiligung seitens der Kirchenführer der Dritten Welt an westlich geführten ökumenischen Diskussionen, besonders in Fragen von Glauben und Kirchenverfassung, ist darauf zurückzuführen, daß ihnen diese Systeme und Denkformen nicht vertraut waren. Gewiß lag einerseits die theologische Ausbildung in den Ländern der Dritten Welt lange Zeit weit unter dem Niveau der höheren Bildung, die die Missionsgesellschaften anboten. Man glaubte nicht, daß in der Dritten Welt eine gründliche theologische Ausbildung nötig wäre. Und wenn auch in den letzten Jahren diese Ausbildung mit der großzügigen Hilfe des Theologischen Ausbildungsfonds ermöglicht worden ist, so ist sie doch nach dem Vorbild westlicher theologischer Ausbildung gestaltet worden, die selbst mitten in einer Krise steht. Andererseits waren die Kirchenführer aus Asien und Afrika zu der Erkenntnis gekommen, daß viele der Probleme, die von den westlichen Schultheologen — die noch in der mittelalterlichen Tradition ausgebildet waren — so heiß diskutiert wurden, für das Leben ihrer Kirchen und Kulturen irrelevant waren.

Doch ein Wandel hat sich angebahnt. Auf einer Konferenz, die 1965 von der Ostasiatischen Christlichen Konferenz veranstaltet wurde und die unter dem Thema stand „Konfessionsfamilien und die Kirchen in Asien", wurde gesagt:

„Eine lebendige Theologie muß zu den aktuellen Fragen Stellung nehmen, die die Menschen in Asien inmitten ihrer Nöte beschäftigen: ihre Hoffnungen, Bestrebungen und Errungenschaften, ihre Zweifel, ihre Hoffnungslosigkeit und ihr Leiden. Sie muß auch zu den Antworten Stellung nehmen, die von asiatischen Religionen und Philosophien gegeben werden, sowohl in ihrer klassischen Form als auch in den neuen Formen, die unter dem Einfluß des westlichen Denkens, des westlichen Säkularismus und der westlichen Wissenschaft entstanden sind. Die christliche Theologie wird ihre Aufgabe in Asien nur in dem Maße erfüllen, in dem die asiatischen Kirchen als Diener des Wortes und der Offenbarung Gottes in Jesus Christus aus der Situation in Asien heraus relevant zur Situation sprechen."

Die gleiche Forderung wird in Afrika laut. Einer der führenden afrikanischen Denker, Professor John Mbiti, hat kürzlich in der *International Review of Mission* einen Artikel veröffentlicht, in dem er die Gedankengänge aus seinen Büchern „African Religions and Philosophy" und „Concepts of God in Africa" zusammenfaßt. Darin heißt es:

„Das Christentum hat zu lange und zu viel geredet; vielleicht hat es zu wenig zugehört. Denn zu lange hat es Urteile über andere Kulturen, andere Religionen und andere Gesellschaften gefällt und ist dabei so aufgetreten, als ob es über jede Kritik erhaben wäre. Für das westliche Christentum ist jetzt die Zeit gekommen, in seiner Einstellung gegenüber anderen Religionen und Kulturen bescheidener zu werden, wenn es hier in Afrika eine Wirkung haben soll. Das Christentum muß diesen traditionellen Gegebenheiten mit Aufgeschlossenheit begegnen, in der Bereitschaft, sie zu ändern und sich durch sie ändern zu lassen. Ich möchte mich insbesondere an unsere Brüder in und aus Europa und Amerika mit der Bitte wenden, uns zu erlauben, Fehler zu begehen — so würden sie es in ihrem Verständnis nennen. Erlauben Sie uns, das Christentum auf unserem Kontinent zu vermasseln, so wie Sie — wenn man es milde ausdrücken will — das Christentum in Europa und Amerika vermasselt haben. Wenn wir über spezifische Probleme des Christentums oder andere akademische Fragen reden oder schreiben, sollte man nicht von uns erwarten, daß wir die in Europa und Amerika gängige Terminologie und Methode gebrauchen. Bitte erlauben Sie uns, gewisse Dinge auf unsere Weise zu sagen, mögen wir uns nun irren oder nicht. Wir werden manchmal an den Rand der Verzweiflung gebracht, wenn das, was wir sagen oder tun, von Menschen in oder aus Europa und Amerika so hart kritisiert und verurteilt wird — oft weil wir es nicht zu ihrer Zufriedenheit oder ihren Wünschen entsprechend gesagt haben."[4]

---

[4] IRM, Vol. LIX. No. 236, Oktober 1970, S. 439.

Das ist von besonderer Bedeutung in der theologischen Diskussion über den Dialog mit Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen. Dieses Gespräch ist in Asien seit der Konferenz von Tambaram 1938 im Gange. Da die Asiaten nicht in den zweifelhaften Genuß eines „allgemeinen Christentums" gekommen sind, mußten sie die Beziehung zwischen dem christlichen Glauben und den Kirchen, Gesellschaften, Kulturen und Religionen ernst nehmen. Dabei handelt es sich um eine sehr komplexe Beziehung. Die Frage ist, wie der christliche Glaube in seiner Besonderheit im Kontext des Zusammenlebens mit Anhängern anderer moderner Religionen und Weltanschauungen zur Sprache gebracht werden kann. Ein solches Gespräch, das im Festhalten an den tiefsten Überzeugungen und in Offenheit den existentiellen Realitäten gegenüber geführt wird, sollte das christliche Zeugnis nicht schwächen, sondern vielmehr stärken. Das westliche Christentum ist nur eine spezifische Erfahrungsweise des christlichen Glaubens. Die ökumenische Bewegung sollte eine Atmosphäre schaffen, die es möglich macht, daß es unter verschiedenen Weisen des Denkens, der Betrachtung von Glaubensproblemen sowie verschiedenen Erfahrungen des *einen* Glaubens zu gegenseitiger Korrektur und Bereicherung und damit zu einem relevanteren Zeugnis in der heutigen Welt kommt. Hier stehen wir noch ganz am Anfang; doch es ist eine dringende Aufgabe, die vor uns liegt.

Ich brauche eine solche Zuhörerschaft wohl kaum darauf hinzuweisen, daß sogar in westlichen Ländern die Theologie und die Glaubensbekenntnisse in einer ernsthaften Krise stehen, und dies aufgrund des radikalen Wandels in der Art und Weise, die Realität zu denken und zu erfahren. Doch wie der chinesische Begriff für Krise besagt, ist es eine gefährliche Gelegenheit, die unerschrocken ergriffen werden muß. Ebenso wie die Asiaten und Afrikaner müssen auch die Völker des nordatlantischen Raumes und vor allem Europas mit den Kulturen, Religionen, Ideologien und den sozialen und politischen Realitäten in ihren Ländern fertig werden; dies gilt — wenn ich das noch hinzufügen darf — in noch höherem Maße für Deutschland, das so lange als Pionier und Schiedsrichter im theologischen Denken betrachtet worden ist. In diesem Zusammenhang ist die Feststellung interessant, daß die Studienarbeit von Glauben und Kirchenverfassung über die Einheit der Kirche auf die Frage nach der Einheit der Menschheit ausgedehnt werden mußte; und das wird eine tiefgreifende Auswirkung auf die Betrachtungsweise ekklesiologischer Probleme haben. Es besteht die berechtigte Hoffnung, daß die Dritte Welt jetzt in der Lage sein wird, sich intensiver an den theologischen Diskussionen in der ökumenischen Bewegung zu beteiligen.

3. *Sozio-politische Fragen.* Seit der Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates in Lucknow 1952 ist die Bedeutung der sozialen Revolution in Asien, Afrika und Lateinamerika in den Vordergrund ökumenischen Den-

kens gerückt worden. 1954—59 ist eine Studienarbeit über die Gebiete raschen sozialen Umbruchs durchgeführt worden; darauf folgte 1966 die Konferenz des Ökumenischen Rates für Kirche und Gesellschaft, wo es zu einer echten Konfrontation zwischen der Dritten Welt und dem Westen über einige der brennenden sozialen und politischen Probleme unserer Zeit — insbesondere über die Revolution mit dem Ziele sozialen Umbruchs — kam. Diese Konfrontation ist weitgehend dadurch ermöglicht worden, daß auf dieser ersten offiziellen ökumenischen Konferenz, auf der mehr Laien als Theologen vertreten waren, Politiker, Wirtschaftler und Soziologen aus der Dritten Welt als intellektuell gleichwertige Partner mit ihren westlichen Kollegen sprechen konnten. Die theologischen Fragen, die durch diese Diskussion aufgeworfen wurden, haben in hohem Maße das alte Verständnis der westlichen Kirchen vom Verhältnis zwischen Kirche und Staat erschüttert und ihre allzu willige Unterwerfung unter Gesetz und Ordnung und deren Rechtfertigung — selbst wenn Gesetz und Ordnung als Instrumente zur Aufrechterhaltung oder Förderung ungerechter Systeme benutzt werden — in Frage gestellt.

Seit 1966 hat die ökumenische Bewegung sich eingehend mit dem Problem der Entwicklung befaßt, wenn auch darunter die wirtschaftliche Entwicklung der Dritten Welt verstanden wurde. Der Papst hat Ostern 1967 seine Enzyklika über die Entwicklung der Völker (Populorum Progressio) erlassen und eine Päpstliche Kommission für Gerechtigkeit und Frieden gegründet, die dann mit dem Ökumenischen Rat zusammen einen gemeinsamen Ausschuß und ein gemeinsames Sekretariat für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX) gebildet hat. In der Dritten Welt ist viel getan worden, um engere Beziehungen zwischen römisch-katholischen Bischofskonferenzen und Christenräten zu pflegen. Doch in den nordatlantischen Ländern ist in dieser Hinsicht nicht viel geschehen. Der Papst hat von der Entwicklung des ganzen Menschen und aller Menschen gesprochen; doch bislang hat diese umfassende Schau in der ökumenischen Bewegung noch keinen klaren Ausdruck gefunden. Außerdem hat sich unter westlichen Christen noch die Anschauung gehalten, daß Entwicklung etwas Evolutionäres ist und zu guter Ordnung führt. Doch Professor Parmar aus Indien hat die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala mit den Worten gewarnt:

„Recht verstanden ist Entwicklung Unordnung, weil sie die bestehenden sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse ändert, alte Institutionen zerbricht und neue schafft und radikale Änderungen im Wertsystem und in der Struktur einer Gesellschaft herbeiführt. Wenn wir uns mit der Entwicklung durch internationale Zusammenarbeit befassen, muß uns klar sein, daß das grundlegende Wandlungen in den entwickelten, wie auch in den in der Entwicklung befindlichen Ländern, sowie für die internationalen Wirtschaftsverhältnisse bedeutet.

‚Entwicklung ist der neue Name für Frieden.' Aber Entwicklung bedeutet Unordnung, bedeutet Revolution. Können wir versuchen, diese offensichtlich paradoxe Situation zu verstehen, in der Unordnung und Revolution die neuen Namen für Frieden sind?"[5]

Noch explosiver wirkte die Herausforderung an den weißen Rassismus, die in Uppsala laut wurde und die der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates 1969 in Canterbury dergestalt aufgenommen hat, daß er ein Programm zur Bekämpfung des Rassismus annahm. Der Ökumenische Rat hatte sich auf jeder seiner Vollversammlungen — besonders auf der zweiten Vollversammlung in Evanston — gegen den Rassismus als eine Sünde ausgesprochen, doch waren darauf kaum Taten gefolgt. Dadurch daß der Ökumenische Rat humanitäre Unterstützung an Bewegungen leistet, die die Unterdrückten — wenn ihnen kein anderer Weg mehr offensteht — mit Gewalt von der rassischen Ungerechtigkeit zu befreien suchen, werden schwerwiegende Fragen über Gewalt und Gewaltlosigkeit aufgeworfen, obgleich diese Gewissenskrise auf der Konferenz von Oxford 1937 — wo der europäische Faschismus und der Kommunismus die Feinde waren — nicht zutage getreten ist. Übrigens sind die Lateinamerikaner durch Probleme dieser Art auf den ökumenischen Schauplatz getreten. Ein brasilianischer Theologe, Rubem A. Alves, hat kürzlich einen beachtlichen theologischen Beitrag zum christlichen Sozialdenken durch sein Buch „A Theology of Human Hope" geleistet.

Zu diesen Problemen der Revolution, der Gewalt und Gewaltlosigkeit kommt hinzu die universale Frage nach dem, was wahrhaft menschlich ist, und die Sorge um die Zukunft des Menschen in einer technologischen und auf Wissenschaft gegründeten Gesellschaft. Auch hier herrscht große Nervosität in traditionellen theologischen Kreisen angesichts dieses Bestrebens nach Humanisierung und Furcht vor einer möglichen Kompromittierung des Evangeliums. Dieses Problem stellt sich unabhängig von unseren konfessionellen Unterschieden in allen Kontinenten.

Es stellt sich die Frage, ob unsere theologischen Fakultäten und Ausbildungsstätten in der Lage sind, alleine mit diesen Problemen fertig zu werden. Ist es nicht vielmehr nötig, sowohl eine größere Beweglichkeit des Denkens und einen intensiveren interdisziplinären Austausch zwischen Theologen und nicht-theologischen Fachleuten zu entwickeln, als auch eine stärkere Beteiligung des ganzen Volkes Gottes am gemeinsamen Durchdenken dieser Probleme zu erreichen? Ich möchte hierzu nur dies eine sagen, nämlich daß die Dritte Welt diese Fragen mit besonderer Schärfe innerhalb der ökumenischen Bewegung stellt, und zwar an die nordatlantische christliche Gemeinschaft, der es in so tragischer Weise mißlungen ist, der Übel Herr zu werden, die oft im Namen der christ-

[5] Bericht aus Uppsala 68, Offizieller Bericht, ÖRK, S. 43.

lichen Kultur oder einer überholten protestantischen Ethik begangen worden sind.

Die ökumenische Bewegung ist bis vor kurzem von den Kirchen des nordatlantischen Raumes geleitet und finanziert worden. Die Kirchenführer dieser Länder haben in der Regel die Tagesordnung und die Geschäftsordnung aufgestellt, die thematischen Einführungsreferate gehalten, die bedeutenden Beiträge geleistet und die Berichte geschrieben. Den Vertretern der Dritten Welt, die im Westen ausgebildet worden sind, gelang es mehr oder weniger, der Diskussion zu folgen und hier und da Randbemerkungen zu machen. Doch es war nur eine kleine Gruppe. Heute befinden wir uns auf der Schwelle zu einer neuen Ära, in der die ökumenische Bewegung in einem echteren Sinne weltweit wird — hinsichtlich der Beteiligung, der behandelten Probleme und der Denkmethoden und Ausdrucksweisen.

Die Dritte Welt — oder genauer gesagt die Zweidrittel Welt — hat in dieser Bewegung eine bedeutsame Rolle zu spielen, wie sie es schon in der Vergangenheit versucht hat. Die Dritte Welt hat in hohem Maße dazu beigetragen, daß die ökumenische Bewegung sich nicht mehr nur — wie anfangs — als eine Bewegung verstand, die die Zusammenarbeit um der Einheit willen fördert, sondern als eine Bewegung, die die Erneuerung in der Mission um der Einheit willen und die Einheit um einer wirksameren Mission willen sucht. In jüngster Zeit haben die ungemein komplexen Probleme der sozialen und rassischen Ungerechtigkeit, der Entwicklung und des Friedens uns eindringlich die Tatsache zum Bewußtsein gebracht, daß „ökumenisch" recht verstanden die „ganze bewohnte Erde" bedeutet, die Welt der Menschen, der Kulturen und Religionen, der sozialen und politischen Strukturen. Dies sind die Probleme der ökumenischen Bewegung, so wie sie sich in einer neuen und dringlichen Weise darstellen; und sie werden von der Dritten Welt immer wieder mit Nachdruck betont.

Den westlichen Kirchen stellt sich die Frage, ob sie demütig und großherzig genug sind, sich voll und ganz mit der Dritten Welt als echte Partner im Geben und Nehmen an dieser Bewegung zu beteiligen. Die ökumenische Bewegung ist ohne Zweifel eine Gabe Gottes an sein Volk, durch die er die Seinen in Christus zusammenführt, so wie er sie als Kirchen zu einer Familie zusammenführt als Zeichen seiner Verheißung, alle Menschen und alle Dinge zusammenzuführen.

Ökumenische Räte — Werkzeuge der Kirchengemeinschaft

VON LUKAS VISCHER

Was sind ökumenische Räte? Läßt sich ihr Wesen in theologischen oder genauer ekklesiologischen Begriffen umschreiben? In welchem Verhältnis stehen sie zu der einen heiligen Kirche, die wir im Credo bekennen? Sind sie Kirche oder wenigstens so etwas wie Kirche? Oder sind sie von Kirche so verschieden, daß theologische und ekklesiologische Aussagen nur Verwirrung stiften und darum besser unterbleiben? Wer den Versuch unternimmt, diese Frage zu beantworten, sieht sich sofort zwei fast unüberwindlichen Schwierigkeiten gegenüber. Ekklesiologie! Aber welche Ekklesiologie? Die ekklesiologischen Voraussetzungen sind von Tradition zu Tradition verschieden, und wenn wir auch alle die eine heilige Kirche bekennen, sind wir doch weit von einem gemeinsamen Verständnis der Kirche entfernt, ja wir weichen selbst im Gebrauch der ekklesiologischen Begriffe erheblich voneinander ab. Diese Verschiedenheit wird sich unausweichlich auch bei der Beantwortung dieser Frage auswirken. Die Antworten werden je nach ekklesiologischen Voraussetzungen verschieden ausfallen. Dies muß insbesondere denen in Erinnerung gerufen werden, die glauben, von keiner konfessionellen Tradition bestimmt zu sein, sondern eine radikale, ausschließlich aus der gegenwärtigen Situation gewonnene Ekklesiologie zu vertreten. Niemand vermag ganz über den Schatten seiner Tradition zu springen. Sie gehören weit mehr, als sie es vielleicht wahrhaben möchten, der ekklesiologischen Tradition der Reformation und des Non-Konformismus an. Wie läßt sich also eine gemeinsame ekklesiologische Perspektive finden?

Noch größer ist aber die zweite Schwierigkeit. Ökumenische Räte! Aber welche ökumenischen Räte? Die Strukturen, die als Räte bezeichnet werden, sind untereinander so verschieden, daß man sich gelegentlich fragt, ob sie zu Recht mit demselben Namen „Räte" bezeichnet werden. Gewiß, sie haben gewisse gemeinsame Züge. Das gemeinsame Genus umfaßt aber eine Vielfalt von Spezies, sicher nicht weniger als es bei Tieren oder Pflanzen der Fall ist. Manche sind lose Vereinigungen, andere sind so wohlorganisiert, daß sie die Mitgliedskirchen in den Hintergrund treten lassen. Manche werden nicht durch einerlei Bekenntnis, sondern einzig durch gewisse gemeinsame Aufgaben zusammengehalten, andere gehen in all ihrer Arbeit von einer gemeinsamen Basis aus. Manche führen eine verborgene Existenz, andere treten als Räte

durch Stellungnahmen und Erklärungen in der Öffentlichkeit in Erscheinung. Die theologischen und ekklesiologischen Überlegungen sind aber in jedem einzelnen Falle verschieden. Es macht auch einen erheblichen Unterschied aus, ob die Frage nach der ekklesiologischen Bedeutung für einen lokalen, nationalen, regionalen oder internationalen Rat gestellt wird. Jeder wirft seine besonderen ekklesiologischen Probleme auf. Es ist darum von vornherein unmöglich, eine umfassende Ekklesiologie der Räte zu entwickeln. Eine solche Theorie ließe sich nur durch grobe Verallgemeinerungen erreichen; und sie ginge ebenso rasch, wie sie aufgestellt worden ist, an der Wirklichkeit wieder in die Brüche. Es kann sich nur darum handeln, das Phänomen der Räte in seiner fast unübersehbaren Vielfalt ins Auge zu fassen und einige kritische theologische und ekklesiologische Überlegungen darüber anzustellen. Es mag sein, daß eine solche kritische Prüfung Stärken und Schwächen der gegenwärtigen Räte deutlicher werden lassen kann.

Zwei Arten von Räten

Eine wichtige Unterscheidung ergibt sich, wenn wir einen kurzen Blick auf die Geschichte der ökumenischen Bewegung werfen. Die ersten Zusammenschlüsse, die als Räte bezeichnet werden können, entstanden am Anfang dieses Jahrhunderts. Sie unterscheiden sich nach Konzeption und Wesen von Grund auf von den Zusammenschlüssen, die später, vor allem während des Zweiten Weltkrieges und unmittelbar danach, zustande kamen. Die frühen Zusammenschlüsse waren protestantische Gründungen. Verschiedene, einander aber nah verwandte protestantische Kirchen bildeten einen Bund. Man denke etwa an die Fédération Protestante de France (1906), den Federal Council in the United States (1908) und den Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund (1920). Die Trennung und Zersplitterung waren unerträglich geworden. Die gemeinsamen Aufgaben waren so offensichtlich, daß sich ein Zusammenschluß aufdrängte. Die protestantischen Kirchen mußten auf der nationalen Ebene, wenn sie überhaupt wirksam handeln wollten, gemeinsam handeln. Die Bildung eines Bundes schien der geeignete Schritt. Die ekklesiologischen Überlegungen gingen dabei nicht sehr tief. Die Gründer vertraten in der Regel die Meinung, daß ein Bund die geeignete und ausreichende Struktur sei, um die Einheit des Volkes Gottes zum Ausdruck zu bringen. Sie verwahrten sich gegen jegliche Vereinheitlichung. Die protestantischen Kirchen brauchen nicht mehr Übereinstimmung und nicht mehr gemeinsame Strukturen, als nötig sind, um die vom Evangelium und der Situation gestellten Aufgaben zu erfüllen. Der Bund ist darum in gewissem Sinne Kirche. Die Missionsräte, die im Anschluß an die Missionskonferenz von Edinburgh (1910) in steigender Zahl entstanden, entstammten einem ähnlichen Denken. Sie vereinten allerdings nicht

Kirchen, sondern in der Regel Missionsgesellschaften und waren ausschließlich auf die eine Aufgabe der damals sogenannten Äußeren Mission ausgerichtet.

Der Fortschritt und die Erweiterung der ökumenischen Bewegung führte aber zu einem neuen Typus von ökumenischem Rat. Eine immer größere Zahl von Kirchen nahm an der ökumenischen Bewegung teil. Wie sollten sie sich zu gemeinsamem Zeugnis und Handeln zusammenschließen? Solange es sich nur um protestantische Kirchen mit mehr oder weniger ähnlichen ekklesiologischen Überzeugungen handelte, konnte die Gründung eines Bundes als endgültige und befriedigende Antwort auf die Frage angesehen werden. Wenn aber Kirchen mit abweichenden Überzeugungen hinzukamen, Kirchen, für die z. B. ein klar formuliertes Bekenntnis, ein sakramentales Verständnis der Kirche oder eine bestimmte Struktur der Kirche, insbesondere des Amtes, Voraussetzung der Gemeinschaft war, konnte der Bund nicht mehr so unproblematisch als Kirche verstanden werden. Eine neue Konzeption setzte sich durch. Ein ökumenischer Rat wird jetzt als Gemeinschaft vorläufig noch getrennter Kirchen verstanden. Sie haben sich für einander geöffnet. Die Gemeinschaft, die sie in Christus verbindet, hat sie aus der Isolierung herausgetrieben. Sie müssen darum das Evangelium gemeinsam bezeugen. Sie haben aber die Unterschiede, die sie voneinander trennen, noch nicht geklärt und noch weniger überwunden. Die eigentliche Einheit liegt noch vor ihnen. Die Gemeinschaft im ökumenischen Rat trägt darum vorläufigen Charakter. Sie ist Gemeinschaft auf dem Wege zur Einheit. Sie faßt die Kirchen und Christen einer bestimmten Gegend zusammen und macht es ihnen möglich, bereits etwas von jener vollen Gemeinschaft vorauszunehmen, bereits jetzt gemeinsam Zeugnis abzulegen und zusammenzuarbeiten. Sie dient zugleich dazu, daß sie einander immer neu in Frage stellen und so ihre Einseitigkeiten überwinden lernen.

Die meisten heutigen Räte sind auf dieser Konzeption aufgebaut. Nicht nur der Ökumenische Rat der Kirchen, sondern auch die Mehrzahl der nationalen Räte verstehen sich selbst auf diese Weise. Das heißt allerdings nicht, daß die frühere Konzeption überholt und verschwunden wäre. Einige jener frühen Bünde bestehen auch heute noch. Sie wirkt aber vor allem dadurch nach, daß viele auch die heutigen Räte als Bünde verstehen. Das offizielle Selbstverständnis des Rates vermag sich darum in der Praxis nicht immer durchzusetzen. Der Rat wird dennoch als geeigneter und ausreichender Ausdruck für die Kirche Jesu Christi verstanden.

Wird aber die Konzeption einer Gemeinschaft vorläufig noch getrennter Kirchen bis zum Ende durchgedacht, wird die Frage nach der ekklesiologischen Bedeutung des Rates weit komplizierter. Wie läßt sich diese Gemeinschaft in ekklesiologischen Begriffen beschreiben? Ist sie partiell Kirche? Ist sie Vorwegnahme der Kirche? Ist sie in gelegentlichen ereignishaften Erklärungen

und Handlungen Kirche? Oder hat sie überhaupt keine ekklesiale Qualität? Die Diskussion hat immer wieder zwischen diesen Möglichkeiten geschwankt.

Gegenwärtige Sackgassen

Bevor wir aber auf diese Frage näher eintreten, müssen wir uns die Frage stellen, wie sich die Konzeption eigentlich in der Wirklichkeit bewährt hat, und vor allem, wie sie sich heute bewährt. Wird der Gedanke einer Gemeinschaft von Kirchen beschrieben, werden hohe Erwartungen erweckt. Gehen diese Erwartungen in Erfüllung? Haben die Kirchen gemeinsam Zeugnis abgelegt? Sind sie der Einheit nähergekommen? Die Gültigkeit der Konzeption müßte sich an den Früchten erweisen. Die Erwartungen haben sich aber offenkundig nur in sehr beschränktem Maße erfüllt. Die ökumenischen Räte befinden sich heute im Gegenteil in erheblichen Schwierigkeiten. Ich möchte drei auch für die ekklesiologische Diskussion bedeutsame Aspekte nennen.

1. Wenn ein Rat als Gemeinschaft vorläufig noch getrennter Kirchen verstanden wird, müßte er möglichst *alle* Kirchen und Christen umfassen, die sich in einem bestimmten Bereich an der ökumenischen Bewegung beteiligen. Er müßte den Rahmen bieten, durch den sie alle zusammengehalten werden und in dem sie alle je ihren Beitrag zur ökumenischen Bewegung leisten. Er müßte Ausdruck für die unauflösliche Einheit der ökumenischen Bewegung sein. Er erfüllt aber diese Aufgabe nicht, wenn er auf die Kirchen bestimmter Traditionen beschränkt bleibt, wenn sich gewisse Kirchen von ihm fernhalten und ihren Beitrag zur ökumenischen Bewegung auf anderen Wegen leisten. Das Problem entsteht nicht in erster Linie durch die Kirchen, die der ökumenischen Bewegung ohnehin feindlich gegenüberstehen, sondern durch die Kirchen, die ihre Rolle in der ökumenischen Bewegung neben den Räten erfüllen wollen. Die römisch-katholische Kirche ist das offenkundigste und wichtigste Beispiel. Sie ist aktiv in die ökumenische Bewegung eingetreten, sie ist aber bisher nur in seltenen Fällen Mitglied eines Rates geworden. Dieses Zögern hat mancherlei Gründe. Das ekklesiologische Selbstverständnis muß wohl nach wie vor an erster Stelle genannt werden. Kann die römisch-katholische Kirche ihren Anspruch, daß die eine Kirche Jesu Christi in ihr anwesend ist, aufrechterhalten, wenn sie mit anderen Kirchen zusammen eine Gemeinschaft bildet? Gewiß, die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils können so interpretiert werden, daß die Mitgliedschaft in den Räten nicht nur möglich, sondern geboten erscheint. Die früheren Anschauungen wirken aber de facto mächtig nach und verhindern den Beitritt vor allem dann, wenn auch andere pragmatischere Gründe dagegen zu sprechen scheinen. Die Gründe liegen allerdings nicht ausschließlich auf der römisch-katholischen Seite. Die Räte können zu dem Zögern dadurch beitragen, daß sie sich zu sehr als Gemeinschaft nicht-römischer Kirchen verstehen und sich in ihren bewußten oder unbewußten protestantischen

Voraussetzungen nicht stören lassen wollen. Wie dem im einzelnen auch sei, die Tatsache, daß die römisch-katholische Kirche in der Regel außerhalb der Räte steht, hat zur Folge, daß eine Vielfalt von neuen ökumenischen Strukturen entsteht. Nicht nur die einzelnen Kirchen, sondern oft auch die Räte selbst sind durch besondere Organe mit der römisch-katholischen Kirche verbunden. Manche Projekte werden durch neue Strukturen neben den Räten zur Ausführung gebracht. Jede einzelne Gründung dient einem unmittelbaren Zweck und kann von daher gerechtfertigt werden. So notwendig Vielfalt sein mag, dürfen aber die Gefahren dieses ungepflegten Gartens von Strukturen nicht unterschätzt werden. Denn je länger Strukturen dauern, desto mehr eigenes Gewicht erlangen sie, und die Räte werden mit einem Mal entdecken, daß sie gar nicht mehr die Gemeinschaft von Kirchen sein können, als die sie gegründet worden waren. Das Leben wird ihnen dadurch entzogen, daß wichtige Teile der ökumenischen Arbeit sich anderswo vollziehen.

2. Wenn ein Rat als Gemeinschaft von Kirchen auf dem Weg zur Einheit verstanden wird, müßte er dazu beitragen, daß die Kirchen der Einheit immer näher geführt werden. Haben aber die Räte wirklich zur Erreichung dieses Zieles beigetragen? Ist es ihnen gelungen, die trennenden Faktoren zwischen den Kirchen auszuräumen und die volle ekklesiale Gemeinschaft unter ihnen zu verwirklichen? Die Fortschritte sind aufs Ganze gesehen offenkundig bescheiden, ja man muß sich fragen, ob die Räte nicht in manchen Fällen ein Hindernis für die Herstellung voller ekklesialer Einheit darstellen. Gewiß, die Beziehungen zwischen den Kirchen sind in vielen Fällen enger geworden, und es ist auch vorgekommen, daß ein Rat aus einer loseren in eine engere Gemeinschaft verwandelt worden ist. Vielleicht das bedeutsamste Beispiel sind die Kirchen in Indonesien. Die Räte haben aber in der Regel die Trennung der Kirchen unberührt gelassen. Sie waren im allgemeinen eher ein Mittel zur Ausführung gewisser gemeinsamer Aufgaben als ein Werkzeug der Einigung. Sie haben die Aufgaben angefaßt, die die einzelnen Kirchen nicht gesondert anpacken wollten oder konnten. Sie sind dadurch in vielen Fällen zu einer Struktur eigenen Gewichts neben den Kirchen geworden. Statt die Gemeinschaft der Kirchen offenkundiger zu machen, haben sie einfach das ohnehin schon komplizierte Geflecht kirchlicher Strukturen durch eine weitere mehr oder weniger permanente Instanz bereichert. Dieser Vorgang rührt nicht nur daher, daß die Räte zu wenig Wurzeln in den Kirchen hatten. Er ist von den Kirchen selbst mitverschuldet. Ein Rat kann nur dann auf die Einheit hin wirken, wenn es ihm gestattet ist, auf die Einheit hin zu wirken und die einzelnen Kirchen die gemeinsam gefällten Entscheidungen ernst nehmen. Viele Räte können aber von vornherein nicht in das Leben der Kirchen hineinwirken. Alle Fragen, die die Einheit betreffen, sind schon bei der Gründung ausdrück-

lich den Kirchen selbst vorbehalten worden. Die Räte sollen sich ausschließlich mit äußeren Aufgaben befassen, die das Wesen, die Ordnung und das Selbstverständnis der einzelnen Kirchen nicht in Frage stellen. Ist es dann verwunderlich, wenn die Räte sich zu von den Kirchen losgelösten Instanzen entwickeln? Wenn sie ihre raison-d'être in einem Programm sehen, das sie unabhängig von den Kirchen erfüllen? Wenn sie jedem Pharisäismus verfallen, der sich in so manchen Räten findet? „Ich danke dir, Herr, daß ich nicht so bin wie die Kirchen, jene unerneuerten Repräsentanten des Status quo." Der circulus vitiosus ist offenkundig. Je weniger die Kirchen ihre gemeinsame Arbeit auf die zentralen geistlichen Fragen ausrichten, desto unausweichlicher muß es zu jenem sterilen Gegenüber kommen, das heute so manche Räte lähmt.

3. Wichtiger als diese beiden Beobachtungen ist aber wohl die dritte. Die ökumenischen Räte stehen in manchen Ländern vor der fast unlösbaren Schwierigkeit, eine konstruktive Beziehung zu den Bewegungen und inoffiziellen Gruppen zu finden, die sich neben den Kirchen und oft auch gegen sie entwickeln. Die Spannungen in den Kirchen haben in den letzten Jahren erheblich zugenommen. Manche in die Zukunft weisende Initiativen gehen nicht von den kirchlichen Institutionen, sondern von Bewegungen und Gruppen aus. Die Gründe dafür sind vielfältig. Das wachsende Ungenügen der ererbten Tradition, die akzelerierte Veränderung in der Welt und der langsame Wandel in den Kirchen, der Schwund der Autorität, die Unruhe und Ungeduld der gegenwärtigen Generation überhaupt. Die Trennung der Kirchen wird je länger desto weniger als feste Gegebenheit hingenommen, an der auf lange Sicht gearbeitet werden muß. Die Besonderheiten der konfessionellen Traditionen werden so wenig bewußt angeeignet, daß immer weitere Kreise von der bestehenden Gemeinschaft ausgehen möchten. Sie können sich mit den halben Schritten der Vergangenheit nicht mehr zufriedengeben. Die volle Gemeinschaft, auch die eucharistische Gemeinschaft, soll jetzt verwirklicht werden. Die Räte geraten durch diese wachsende Spannung in eine schwierige Lage. Sie sind von den Kirchen ins Leben gerufen worden. Sie sind in gewissem Sinne ihr Werkzeug. Sie sind aber von ihnen ins Leben gerufen worden, um Neuland zu brechen und sie der Gemeinschaft näherzubringen. Sie wissen sich darum den in den Kirchen aufbrechenden Bewegungen nahe. Die Bewegungen und Gruppen aber haben für sie kaum mehr Sympathie als für die Kirchen selbst. Haben sie etwa unmißverständlicher gesprochen und gehandelt als sie? Haben sie etwa die ekklesiale Gemeinschaft herbeigeführt, die heute so nötig wäre? Sind nicht auch sie hinderliche Institutionen geworden? Die Räte geraten dadurch zwischen Hammer und Amboß, eine Lage, die noch nie besonders angenehm gewesen ist. Während sie für die einen zu wenig verantwortlich sind, sind sie für die andern zu reaktionär und bürokratisch. Können die

Räte in dieser neuen Situation ihre Aufgabe erfüllen, die Kirchen und die Christen eines bestimmten Bereichs in einer geistlichen Gemeinschaft zusammenzuhalten? Oder haben sie in dieser neuen Auseinandersetzung ihre raison-d'être verloren? Werden sie über kurz oder lang nicht mehr als ein institutionelles Fossil aus einer früheren ökumenischen Periode sein?

Drei Schwierigkeiten, die nicht übersehen werden können! Es wäre leicht möglich, noch weitere zu nennen. Welche Folgerungen ergeben sich daraus? Sprechen die gegenwärtigen Schwierigkeiten gegen die Konzeption, die den Gründungen von Räten in den letzten Jahrzehnten in der Regel zugrunde lag? Muß ein vollständig neuer Ansatz gefunden werden? Oder deuten die Schwierigkeiten darauf hin, daß die Konzeption nicht mit genügender Folgerichtigkeit durchgeführt worden ist? Deuten sie, wie ein katholischer Theologe sich kürzlich ausgedrückt hat, auf einen Mangel an guter Strategie auf seiten der Kirchen hin? Die Besinnung über die ekklesiologische Bedeutung der ökumenischen Räte vermag vielleicht an dieser Stelle weiterzuhelfen.

Die ekklesiologische Bedeutung der Räte

Die Meinung ist gelegentlich vertreten worden, daß die ökumenischen Räte partielle ekklesiale Qualität besitzen. Sie sind zwar nicht die Kirche. Indem sie aber die Kirchen zu einer Gemeinschaft des Gottesdienstes und Zeugnisses zusammenführen, sind sie partiell Kirche. Die Attribute, durch die im Credo das Wesen der Kirche umschrieben wird, können auch auf die Räte angewandt werden. Indem sie Gemeinschaft herstellen, zu neuem Gehorsam führen, indem sie umfassend Herrschaft Christi verkündigen, tritt in ihnen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in Erscheinung. Sie können je nach Aufbau und Vollmacht mehr oder weniger ekklesiale Realität besitzen. Sie haben aber jedenfalls eine gewisse ekklesiologische Qualität. Denn wie könnte eine Gemeinschaft, die von Kirchen hergestellt wird, ekklesiologisch völlig neutral sein? Ja, man muß die Frage stellen, ob nicht die umfassendere Gemeinschaft des Rates von vornherein eine größere ekklesiale Realität besitzt als die einzelnen Kirchen?

Diese Anschauung hat zunächst etwas Einleuchtendes an sich. Sie leidet aber an einer entscheidenden Schwäche. Sie macht keine genügende Unterscheidung zwischen dem Rat als sichtbarer Struktur und der Gemeinschaft, die durch ihn und seine Tätigkeit zwischen den Kirchen zustande kommt. Niemand wird bestreiten, daß diese Gemeinschaft zwischen den Kirchen ekklesiale Realität besitzt. Wenn Kirchen einander begegnen und miteinander Zeugnis ablegen, können Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche tatsächlich ereignishaft aufleuchten, gewissermaßen als Zeichen für die Verheißung, daß Gott seine Kirche in vollem Umfang erneuern will. Auch orthodoxe Theo-

logen, die in dieser Diskussion über die ekklesiologische Bedeutung der Räte besonders zurückhaltend sind, haben diese ekklesiale Realität immer wieder bejaht. Läßt sich aber sagen, daß die Räte als solche ekklesiale Realität haben? Oder gar, daß sie partiell bereits Kirche seien? Wird damit nicht mehr ausgesagt, als sich in Wirklichkeit aussagen läßt? Wird damit nicht implizit vorausgesetzt, daß der Rat die werdende Kirche sei und daß die einzelnen Kirchen nicht mehr als die Bausteine für diese neue werdende Wirklichkeit seien? Was wissen wir aber letztlich darüber? Was wissen wir, ob die volle ekklesiale Gemeinschaft wirklich aus der Weiterentwicklung und Umgestaltung der gegenwärtigen Räte entstehen wird? Das Ergebnis der ökumenischen Bewegung ist nach wie vor offen, heute vielleicht sogar noch offener, als es vor einigen Jahren den Anschein hatte. Es wäre ein verhängnisvoller Irrtum, die Räte als Strukturen ekklesiologisch zu verklären. Denn was ist damit gewonnen, wenn Rat und Kirchen einander gegenübergestellt werden? Wenn die Realität der *ecclesia* in mehr oder weniger großzügigen Quantitäten auf sie aufgeteilt wird? Das unfruchtbare Gegenüber von Räten und Kirchen würde dadurch nur ideologisch fixiert. Die ekklesiale Realität ist nicht in den Räten zu suchen, sondern in der Gemeinschaft der Kirchen, in ihrer Begegnung miteinander und mit der Welt. Die Räte als Strukturen haben aber im besten Falle eine *instrumentale ekklesiologische Bedeutung*, insofern sie nämlich dieser Gemeinschaft dienen, insofern sie ihr zum Leben und zur Entfaltung verhelfen.

Werkzeuge der Gemeinschaft! Diese Aussage bedarf weiterer Entfaltung. Die Kirchen, die an der ökumenischen Bewegung teilnehmen, anerkennen alle, daß die gegenwärtige Trennung eine unerträgliche Anomalie darstellt. Gottes Volk kann in der Komplikation der Traditionen nicht das Zeichen für Christi Gegenwart sein, das es bestimmt und berufen ist zu sein. Sie wissen, daß diese Anomalie überwunden werden muß. Wie immer im einzelnen sie von sich selbst denken, anerkennen sie alle, daß diese Aufgabe nur durch eine gemeinsame abgestimmte Anstrengung erfüllt werden kann. Eine Kirche kann die Verschüttung des Zeichens allein überwinden. Die Räte sind der strukturelle Ausdruck dieser gemeinsamen Überzeugung dieses gemeinsamen Engagements. Sie sind nichts in sich selbst. Ihre Bedeutung ist vielmehr in den Kirchen begründet. Sie sind gewissermaßen der Stachel in ihrem Fleische. Sie erinnern sie ständig an die anomale Situation, in der sie leben. Sie nötigen sie, sich ständig von neuem dem Wirken des Heiligen Geistes auszusetzen. Sie sind der von den Kirchen geschaffene Rahmen, in dem die Verheißung der Erneuerung wahr werden kann, in dem sie ihr Leben teilen und allmählich eine gemeinsame Tradition aufbauen können, in dem sie auch die Krisen gemeinsam bewältigen können, denen sie ausgesetzt sind.

Daraus folgt, daß die Räte je nach den Umständen eine andere Gestalt

annehmen müssen. Sie haben dann ekklesiologische Bedeutung, wenn sie die Bewegung weitertreiben. Sie verlieren sie, wenn sie sich wie Narziß in sich selbst verlieben oder der Versuchung der Nabelschau erliegen. Die ständige Frage sowohl an die Räte als die Kirchen lautet darum: *Sind* die Räte der Rahmen, in dem die Verheißung der Erneuerung wahr werden und die erneuerte Gemeinschaft wachsen kann? Das Ja oder das Nein auf diese Frage entscheidet, ob ein Rat ekklesiologische Bedeutung besitzt.

Läßt sich nun von hier aus etwas zu den drei oben beschriebenen gegenwärtigen Schwierigkeiten sagen? Ich möchte dazu die drei folgenden Bemerkungen machen:

1. Die ökumenischen Räte können ihre instrumentale ekklesiologische Funktion nur dann wirklich erfüllen, wenn sie die gesamte Gemeinschaft umfassen, die heute in der ökumenischen Bewegung entstanden ist. Diese Gemeinschaft schließt aber die römisch-katholische Kirche ein. Die Frage nach der Mitgliedschaft der Kirchen, die den Räten heute nicht angehören, insbesondere die Frage nach der Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche bedarf darum dringend der Klärung. Weder die römisch-katholische Kirche noch die Räte dürfen ihr länger ausweichen. Die zögernde Unbestimmtheit, von der sie bis jetzt umgeben war, muß durchbrochen werden. Es geht dabei nicht darum, die römisch-katholische Kirche in eine Struktur hineinzudrängen, in der sie nicht mehr wirklich sie selbst sein kann. Die Frage ist offen, wie das Werkzeug aussehen muß, das dem heutigen Stand der Gemeinschaft in der ökumenischen Bewegung entspricht. Die römisch-katholische Kirche ist es aber umgekehrt sich selbst und vor allem ihren Partnern schuldig, ihre Haltung zu klären. Erwartet sie im Grunde nach wie vor, daß sich die ökumenische Bewegung um sie als Zentrum vollziehen müsse? Oder sind auch nach ihrer Überzeugung Räte das angemessene Mittel, um die Gemeinschaft unter den Kirchen zu fördern und zu vertiefen? Und wenn sie eine Alternative vorzuschlagen hat, wie müssen dann die nächsten Schritte in der ökumenischen Bewegung vollzogen werden?

2. Die Räte sind nur dann wirkliche Werkzeuge der Gemeinschaft unter den Kirchen, wenn sie auf immer neue Weise zur Vertiefung der Einheit beitragen. Die Aufgabe stellt sich anders auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene. Die ekklesiologische Bedeutung der Räte hängt aber in jedem Falle davon ab, ob sie die Frage der Einheit als permanente Priorität betrachten; oder mit anderen Worten: ob sie die Kirchen ständig auf dem Weg zu immer engerer und echterer Gemeinschaft weiterdrängen. Es ist darum notwendig, die Rolle der Räte für die Einheit der Kirche neu zu überprüfen. Weder die Räte noch die Kirchen dürfen sich einfach mit der klassischen, aber darum nicht weniger fragwürdigen Antwort zufriedengeben, daß die Behand-

lung dieser Frage einzig und ausschließlich den Kirchen zustehe. Räte und Kirchen müssen zusammenwirken. Die Räte können nicht nur die Atmosphäre gegenseitigen Verständnisses unter den Kirchen fördern, sie können auch dazu beitragen, daß die Kirchen im Rahmen des Rates konkrete Schritte zur Einheit vollziehen. Sie können z. B. das Werkzeug für eine Einigung über die gegenseitige Anerkennung der Taufe, der Ehe, des Amtes oder der Eucharistie sein. Sie können aber auch die Annäherung einzelner ihrer Mitglieder fördern. Unionen müssen durchaus nicht als Unternehmen betrachtet werden, die sich außerhalb der Räte vollziehen. Die Räte können vielmehr als Rahmen dienen, durch den solche konkreten Verwirklichungen ermöglicht und gefördert werden. Die Gefahr der Unverbindlichkeit wird in der ökumenischen Bewegung heute immer größer. Die Kirchen stehen mit so manchen Kirchen in Beziehung, daß sie kaum mehr die Entschlossenheit aufbringen, wenigstens *eine* Beziehung bis auf den Grund zu klären. Eine Beziehung neutralisiert die andere, so daß schließlich alle oberflächlich bleiben. Die Räte können diese Unverbindlichkeit fördern. Sie können aber auch dazu beitragen, daß sie immer wieder durchbrochen wird.

3. Was läßt sich aber über die dritte der drei erwähnten Schwierigkeiten sagen, über die Spannung, die heute nahezu alle Kirchen kennzeichnet? Was müssen die Räte tun, um ihre instrumentale ekklesiologische Funktion in dieser neuen Entwicklung zu bewähren? Weder die Erweiterung der Mitgliedschaft noch die intensivere Bemühung um die Einheit helfen in dieser Hinsicht weiter. Diese Veränderungen können die Arbeit der Räte im Gegenteil sogar noch schwerfälliger und umständlicher machen. Wenn die Räte wirklich Geburtshelfer neuer Gemeinschaft sein wollen, ist hier eine tiefgreifende Verwandlung erforderlich. Die Räte müssen zum Ort werden, an dem die Spannungen der Zeit wirklich ausgetragen werden können. Bewegungen und Gruppen müssen sich als integrierender Teil der Räte verstehen können, und auch diejenigen, die sich keiner Konfession mehr zugehörig fühlen, müssen sich ihnen zugehörig fühlen können. Dies wirft allerdings die schwierige Frage der Repräsentation auf. Wer ist die Kirche? Wer repräsentiert die Kirchen? Kann ein Rat in seiner Arbeit wirklich die gesamte Spannweite der Konflikte umfassen? Oder ist er schließlich an die institutionelle Repräsentation der Kirchen gebunden? So schwierig ein Durchbruch durch diese Grenze sein mag, ist er doch möglich. Räte können z. B. gewissen Bewegungen und Gruppen in bestimmten Bereichen ihres Lebens volle Rechte einräumen. Sie können durch ad hoc-Veranstaltungen dafür sorgen, daß es zu repräsentativen Konfrontationen und Auseinandersetzungen kommt. Räte, die diesen Durchbruch wagen, büßen jedenfalls nichts von ihrer ekklesialen Bedeutung ein, sie würden sie im Gegenteil einbüßen, wenn sie ihn nicht wagten. Denn das Ziel der Räte

muß ja zu jeder Zeit darin bestehen, die werdende Gemeinschaft in Konflikten und Auseinandersetzungen zusammenzuhalten und ihr zu einem wahrhaftigen Zeugnis zu verhelfen.

Die Vision des einen Volkes Gottes — in der Vorwegnahme leben

Diese ersten Bemerkungen reichen aber noch nicht aus. So wichtig die strategischen Überlegungen sein mögen, sind sie im Grunde doch nicht mehr Vorfragen. Die eigentliche Frage liegt tiefer. Werden die Räte in ihrem Leben und ihrer Arbeit von einer Vision geleitet? Sehen sie das Ziel, auf das sie zugehen, wenigstens in Umrissen vor sich? Wenn sie wirklich eine instrumentale ekklesiologische Funktion erfüllen wollen, können sie sich nicht damit zufriedengeben, die Kirchen, Bewegungen und Gruppen in einem möglichst repräsentativen und verbindlichen Dialog zusammenzuhalten. Sie müssen vielmehr danach trachten, das Ziel, das erreicht werden soll, in der Gemeinschaft der Kirchen bereits jetzt vorauszunehmen. Nochmals: sie sind nicht, nicht einmal partiell, die Kirche. Sie wären aber nicht Werkzeuge der werdenden Gemeinschaft, wenn sie in ihrem Leben und ihrer Arbeit nicht auf die ekklesiale Gemeinschaft ausgerichtet wären, die die Kirchen unter sich herstellen sollen. Es geht nicht nur darum, sie — so wie es etwa auf der Vollversammlung von Neu-Delhi geschehen ist — gemeinsam zu beschreiben. Es geht vielmehr darum, sie antizipatorisch zu leben. Gewiß, dieses Ziel ist in mancher Hinsicht nach wie vor nicht klar. Es gehört zum Wesen der ökumenischen Bewegung, daß sie eine Wanderung ins Unbekannte ist. Die bisherige Begegnung der Kirchen ist aber nicht ohne Ergebnisse geblieben. Gewisse gemeinsame Perspektiven haben sich bereits herausgestellt, und die Räte würden ihre Rolle verfehlen, wenn sie von dieser gemeinsamen Vision nicht Gebrauch machten, sondern sich aus falsch verstandenen Rücksichten auf die Kirchen auf Aufgaben beschränkten, die ihre Ekklesialität angeblich nicht berühren. Lassen Sie mich einige Beispiele nennen:

1. Wie muß das Evangelium heute ausgesagt werden? Wie legen wir Rechenschaft ab von der Hoffnung, die in uns ist? Die Frage geht heute quer durch die Kirchen. Sie beschäftigt die offiziellen Kirchen, die Bewegungen und Gruppen je auf ihre Weise in gleichem Maße. Keine Kirche kann sie aber mehr allein beantworten. Die theologische Reflexion hält sich je länger desto weniger an die konfessionellen Grenzen, und die Probleme sind z. T. so neu, daß die Begriffe, die in den Konfessionen zur Verfügung stehen, zur Beantwortung nicht ausreichen. Die Antwort kann darum, auch wenn dies von einzelnen Kirchen vielleicht noch nicht zugegeben wird, nur aus einer gemeinsamen Bemühung wachsen. Die meisten Räte haben eine Basis. Die Basis bleibt aber leicht eine einmalige theologische Verbeugung, eine Erklärung, die später

keine lebendige Funktion erfüllt. Die Basis darf aber so wenig wie das Bekenntnis der Kirche überhaupt als ein für alle Mal erworbener Besitz betrachtet werden. Sie muß ständig neu entfaltet werden, so daß die Mitte, aus der die Kirche lebt, ständig neu sichtbar werden kann. Dies wird nicht dadurch erreicht, daß die Räte eine Studie über irgendein theologisches Thema in Gang bringen. Die Bemühung müßte weitergehen. Aussagen müssen formuliert werden, die eine Antwort auf die Fragen geben, die von den Gliedern der einzelnen Kirchen heute tatsächlich gestellt werden. Die Bemühung könnte unter Umständen z. B. in der gemeinsamen Ausarbeitung einer Glaubenslehre oder eines Katechismus für ein bestimmtes Gebiet bestehen. Einzelne erste Versuche dieser Art sind bereits im Gange.

2. Die Überlegungen, die in der ökumenischen Bewegung über das Wesen der Kirche angestellt worden sind, haben mit wachsender Deutlichkeit gezeigt, daß die Verkündigung des Evangeliums, das soziale und politische Zeugnis und die diakonische Arbeit Dimensionen sind, die ineinander übergehen. Keine kann ohne die andere bestehen, und auch die Räte dürfen sie darum in ihrem Leben nicht voneinander trennen. Sie dürfen nicht immer wieder an der Schwelle zur Verkündigung haltmachen und sich dann ausschließlich auf die Erfüllung praktischer Aufgaben beschränken. Sie würden sich damit einer Einseitigkeit schuldig machen, die die Gemeinschaft der Kirchen und das Leben der einzelnen Kirchen selbst auf die Dauer entstellen und ungeistlich machen muß. Die Räte müssen sich darum mit der Verkündigung und den Problemen, die sie heute aufwirft, befassen. Es ist nicht genug, daß eine Kirche die andere respektiert und sich jedes unlauteren Proselytismus enthält. Die Räte müssen vielmehr die Kirchen instandsetzen, Verkündigung, soziales und politisches Zeugnis und Diakonie als eine zusammenhängende Verantwortung wahrzunehmen. Gewiß, die ungelösten theologischen und ekklesiologischen Probleme können nicht übersprungen werden. Die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen kann aber zum Subjekt des Zeugnisses werden. Zeugnis bedeutet aber natürlich, daß sie sich als Räte dem Widerspruch aussetzen. Zeugnis schließt Kreuz und damit Entscheidung in sich. Wenn die Räte Werkzeuge ekklesialer Gemeinschaft sein sollen, können sie dieser Seite des Zeugnisses nicht ausweichen. So sehr sie umfassend sein und möglichst viele Partner miteinander konfrontieren sollen, richtet ihr Zeugnis doch unausweichlich auch Grenzen auf. Offenheit schließt militantes Zeugnis nicht aus. Sie müssen den Mut haben, die Grenze zur Häresie zu ziehen.

3. Der *Gottesdienst* ist zutiefst im Leben der einzelnen Kirchen verankert. Die Räte haben sich darum bisher verhältnismäßig wenig mit Fragen des Gottesdienstes befaßt. Gewiß, Gebet und Gottesdienst haben in ihrem Leben nie gefehlt. Die Räte haben aber nur in sehr bescheidenem Maße schöpferisch zur

Erneuerung des Gottesdienstes beigetragen. Sie haben eher die Neigung, den Problemen, die der Gottesdienst und das geistliche Leben überhaupt heute aufwerfen, auszuweichen. Sie neigen ohnehin zum Aktivismus. Wenn diese Einseitigkeit von jeher unbefriedigend gewesen ist, wird sie heute unhaltbar. Die gottesdienstlichen Traditionen der einzelnen Kirchen sind heute aufgebrochen. Fast überall werden neue Wege gegangen. Gottesdienste vereinen immer häufiger Angehörige verschiedener Konfessionen. Die gottesdienstlichen Formen, die benützt werden, erwachsen oft spontan aus der Situation. Die Lieder, die gesungen werden, gehören einer Kirche an. Müssen darum die Räte nicht weit mehr als bisher zum Ort werden, an dem gemeinsam Gottesdienst gefeiert wird? Müssen sie nicht weit mehr Kräfte als bisher daran wenden, neue Formen anzuregen und zu erproben? Sie werden dabei auch der Frage der Eucharistie auf die Dauer nicht ausweichen können. So sehr sie die Regeln der Kirchen respektieren müssen, können sie sich auch nicht der unwiderstehlichen Bewegung zur gemeinsamen Kommunion verschließen. Sie müssen um der ekklesialen Gemeinschaft willen die Auseinandersetzung darüber ermöglichen.

4. Die Einsicht hat sich in den letzten Jahrzehnten immer mehr durchgesetzt, daß die Kirche als Gemeinschaft verstanden und gestaltet werden muß, in der jedes einzelne Glied seine Gaben voll entfalten und in den Dienst des andern stellen kann. Diejenigen, die ein Amt innehaben, stehen nicht über der Gemeinschaft, sondern in der Gemeinschaft. Sie haben in der Gemeinschaft eine bestimmte Rolle zu erfüllen. Die Kirche ist diese echte Gemeinschaft nur, wenn alle ihre Kräfte ineinanderspielen. Es ist kein Zufall, daß die Kirche heute so oft mit dem Bild vom Leib und den Gliedern beschrieben wird. Es geht hier nicht darum, diese Entwicklung im einzelnen zu erklären. Manche Gründe könnten dafür angegeben werden. Die Folge davon ist jedenfalls die, daß sich die bestehenden Systeme der Repräsentation in fast allen Kirchen als unzureichend erweisen. Sie werden in steigendem Maße als autoritär empfunden. Manche Kirchen suchen darum nach neuen Lösungen, die eine größere Beteiligung der Kirchen an den Entscheidungen und der Arbeit ermöglichen. Das Problem der Kommunikation ist in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt. Die Räte können in dieser Hinsicht eine wichtige ekklesiologische Funktion erfüllen. Sie können gerade, weil sie von hemmenden Traditionen freier sind, Modelle schaffen. Sie können in ihrem eigenen Leben synodale Strukturen schaffen, die den heutigen Erfordernissen von Repräsentation und Kommunikationen gerechter werden. Sie können dadurch den Kirchen helfen, echte ekklesiale Konziliarität zu verwirklichen.

5. Das letzte Beispiel betrifft das Verhältnis zwischen lokaler und universaler Kirche. Die ekklesiologische Debatte hat in den letzten Jahren in dieser

Hinsicht zu erstaunlicher Übereinstimmung geführt. Fast alle Kirchen betonen heute mit neuem Nachdruck die fundamentale Bedeutung der lokalen Kirche. Kirche ist in erster Linie die Gemeinde an einem bestimmten Ort oder in einer bestimmten Situation, die Getauften, die sich zur Eucharistie versammeln und die Gemeinschaft mit Christus gemeinsam bewähren. Sie sind nicht nur Teil der Kirche. Insofern Christus unter ihnen gegenwärtig ist, sind sie die Kirche. Sie stehen aber zugleich in der universalen Gemeinschaft. Sie gehören dem einen Volke an, das die Getauften an allen Orten umfaßt. Diese universale Gemeinschaft ist nicht nur eine Gewißheit des Glaubens. Sie muß vielmehr sichtbare Gestalt annehmen. Die Aufgaben, die sich den Kirchen auf universaler Ebene stellen, sind so zahlreich, daß dies heute noch wichtiger als früher ist. Die Räte können beim Aufbau dieser universalen Gemeinschaft eine wichtige Rolle spielen. Sie haben den Vorsprung vor den Kirchen, daß sie an das Verhältnis zwischen lokaler Kirche und universaler Gemeinschaft ohne die Belastung schwerfälliger, geschichtlich gewordener Strukturen herangehen können. Sie können in ihrem eigenen Leben die lokale und die universale Gemeinschaft einander so zuordnen, wie es den heutigen ekklesiologischen Einsichten entspricht. Die lokalen Räte sind dabei von fundamentaler Bedeutung. Sie sind es, die die ekklesiale Gemeinschaft an jedem einzelnen Ort herzustellen haben, jene lokale Kirche, deren Einheit in Christus gegenwärtig noch verschüttet ist. Sie müssen diese Funktion in je ihrer Situation erfüllen. Die umfassenderen Räte, insbesondere der Ökumenische Rat, stehen in dieser Hinsicht vor einer doppelten Aufgabe. Sie müssen auf der einen Seite verhindern, daß die lokalen Räte in ihrer je besonderen Aufgabe gestört werden, daß ihnen von außen Funktionen auferlegt werden, die ihnen die Erfüllung ihrer unmittelbaren Funktion unmöglich machen. Der Ökumenische Rat hat sich in dieser Hinsicht auch im Blick auf die nationalen Räte zu prüfen. Sie müssen aber auf der anderen Seite auch verhindern, daß die lokalen Räte ihren universalen Horizont verlieren. Sie müssen ihnen die Voraussetzungen in Erinnerung rufen, die erfüllt sein müssen, damit von universaler Gemeinschaft die Rede sein kann. Die Gefahr ist heute groß, daß das Lokale absolut gesetzt wird. Die kontestatorischen Gruppen, die sich in ihrer Reaktion gegenüber geordneten Autoritäten mit Recht progressistisch fühlen, sind dieser Gefahr in besonders hohem Maße ausgesetzt. Sie enden erschreckend bald in einer selbstzufriedenen Provinzialität. Die fruchtbare Beziehung zwischen den verschiedenen Ebenen ist darum eine Aufgabe von entscheidender Bedeutung.

Die Liste könnte verlängert werden. Die aufgeführten Beispiele zeigen aber bereits zur Genüge, daß sich die Aufgaben der Räte kaum von den Aufgaben unterscheiden, denen sich die Kirche heute überhaupt gegenübersieht. Oder stellen sich nicht dieselben Aufgaben mit derselben Dringlichkeit in Ländern, in

denen nur eine einzige Kirche zu finden ist und die darum keine Räte kennen? Die Fronten und die erforderlichen Schritte sind dieselben. Die Räte sind nicht Kirche. Sie sind den Kirchen aber darum so ähnlich, weil sie wie jene an der ekklesialen Gemeinschaft arbeiten, die Gott heute und morgen neu aufbauen will. Je besser und wirksamer sie diese Aufgabe leisten, desto mehr werden sie sich selbst überflüssig machen, und wir können nur alle hoffen, daß die Zeit nicht mehr allzu ferne ist, in der keine Räte mehr nötig sind, in der darum auch keine Konferenzen wie diese mehr stattfinden müssen und die Diskussion über die ekklesiologische Bedeutung der Räte eingestellt werden kann, eine Zeit, in der wir uns ein wenig freier und ein wenig selbstvergessener an der Gemeinschaft freuen werden, die uns in Christus gegeben ist.

Ein neues Eucharistieverständnis in der katholischen Theologie?

Zur Frage nach der Transsubstantiation und der Transsignifikation

VON PHILIPP KAISER

In den letzten Jahren stand neben anderen Fragen innerhalb der katholischen Theologie besonders auch die Eucharistielehre im Zentrum der Diskussion[1]. Die Gründe dafür sind mannigfaltig. Schon seit langem war die Feier der hl. Eucharistie das zentrale Anliegen der liturgischen Bewegung in Deutschland. Diese Bestrebungen wurden vom Zweiten Vatikanischen Konzil aufgenommen. Das Ergebnis war die Liturgiekonstitution, die als erstes Dokument vom Konzil verabschiedet wurde. Seitdem gibt es eine neue Gestalt der hl. Messe. Nach einer langen Zeit der Uniformität sind jetzt wieder mehrere eucharistische Hochgebete im Gebrauch, die gleichwertig nebeneinanderstehen. Die lateinische Einheitssprache wurde durch die Vielfalt der Volkssprachen abgelöst. Ein neues Gemeindeverständnis führte dazu, daß sich der Priester bei der Messe wieder dem Volk zuwandte. Es sollte allgemein sichtbar werden, daß die Eucharistie eine gemeinsame Feier des Priesters mit der Gemeinde ist. Dieses Anliegen fand schließlich auch in einer neuen Konzeption des Kirchenbaus seinen Niederschlag: Man sah in den Kirchen jetzt wieder vornehmlich den Raum der Gemeindeversammlung. In der Folgezeit wurde der Tabernakel vom Altartisch getrennt. So war für jedermann erkennbar, daß die feste Form der bisherigen Eucharistiefeier unversehens in Bewegung geraten war.

Dabei konnte es nicht ausbleiben, daß auch verschärft die Theologie über die Eucharistie selbst in die Diskussion geriet, zumal hinter der Veränderung der äußeren Formen ein Wandel der geistigen Einstellung stand. Unter anderem war es hier der Begriff „Transsubstantiation", der neu überdacht wurde. Diesem Thema und den diesbezüglichen neuen Interpretationsversuchen sollen die folgenden Überlegungen gelten.

I

Der Begriff *Transsubstantiation,* der zunächst verbal gebraucht wurde, geht bis in die Zeit des 12. Jahrhunderts zurück und findet sich zum erstenmal bei *Guitmund von Aversa*[2]. Bereits auf dem 4. Laterankonzil (1215) wird dieser Terminus im offiziellen Konzilstext verwendet: transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem[3]. Für die Hochscholastik wird dann „Transsubstantiation" zu einem Schlüsselbegriff in den Spekulationen über das Sakrament der Eucharistie. Als zur Zeit der Reformation die Transsubstantiation in Frage gestellt wurde, schärfte das Konzil von Trient diese Lehre auf der 13. Sitzung vom 11. Oktober 1551 erneut ein. Man wollte damit bewußt an der Tradition festhalten, wie sie seit Jahrhunderten in der Kirche vorhanden war. Sehr rasch rückte diese Lehrformulierung zu einer typischen Unterscheidungslehre zwischen den Konfessionen auf. Die Nachwirkungen waren bis herauf in unsere Zeit zu verspüren. Man denke nur daran, welche Akzente das Fronleichnamsfest gerade durch die Auseinandersetzungen mit den reformatorischen Kirchen bekam. Selbst wenn man heute auch innerhalb der katholischen Kirche und Theologie die Transsubstantiation nicht mehr als das Herz- und Kernstück der Eucharistielehre ansieht, so entsteht doch der Eindruck, daß, wenn man diese Lehraussage diskutiert, die katholische Lehre von der Eucharistie selbst in Frage gestellt wird. Wenn dem so ist — und die Enzyklika „Mysterium fidei"[4] sowie zahlreiche theologische Veröffentlichungen gehen in diese Richtung —, wird es gut sein, den Sinngehalt der Aussagen von Trient etwas näher zu betrachten, auch wenn dies hier nur skizzenhaft geschehen kann. Es geht also zunächst um den Stellenwert der Transsubstantiation in den Aussagen von Trient.

Allgemein unterscheidet man hier drei Schritte:

1. Dem Konzil von Trient kommt es vor allem auf die *Realpräsenz* Christi unter den eucharistischen Gaben von Brot und Wein an. Christus ist „wahrhaft, wirklich und wesentlich" (vere, realiter et substantialiter) im Sakrament der heiligen Eucharistie gegenwärtig[5]. — Hier handelt es sich um die Stufe des *Glaubens,* der dieses Geheimnis anerkennt, ohne nach dem näheren Modus zu fragen.

2. Die Konzilsväter können sich diese eucharistische reale Gegenwart nicht anders vorstellen als aufgrund einer *Verwandlung* von Brot und Wein in Christi Leib und Blut[6]. — Hier handelt es sich bereits um die Stufe der *Reflexion* über den Vorgang bei der Eucharistie. Er wird als ein *ontisches* Geschehen interpretiert.

3. Brot und Wein werden von den Konzilsvätern in Anlehnung an das aristotelisch-scholastische Seinsverständnis als Substanzen verstanden. Die Verwandlung von Brot und Wein besagt dann eine Wandlung der Substanzen, und so kann das Geschehen bei der Eucharistie „zutreffend" (aptissime) „*Transsubstantiation*" genannt werden[7]. — Hier geht es um die Stufe der *naturphilosophischen* Auslegung, da das eucharistische Geschehen mit naturphilosophischen Begriffen und Denkvorstellungen näher erläutert wird.

Gerade an diesem 3. Punkt der tridentinischen Aussage entzündete sich die Diskussion. Das Konzil richtete sich gegen die Interpretationen der Reformatoren und schärfte daher die traditionellen Formulierungen erneut ein. Dabei bediente es sich eines bestimmten philosophisch-theologischen Denkschemas, das es aus der Tradition übernahm. Damit aber wollte sich die Kirche keinesfalls einem bestimmten Denkmodell verschreiben, was schon daraus hervorgeht, daß sie im Laufe der Geschichte verschiedene Systeme benützt hat, um jeweils eine zeitgemäße Antwort auf die anstehenden Fragen geben zu können.

Mit dem Begriff *Transsubstantiation* sollte im Grunde nichts anderes gesagt werden, als was bereits im 1. Kanon über die Gegenwart Christi unter den eucharistischen Gestalten festgestellt worden war. Edward Schillebeeckx bemerkt dazu: „*Inhaltlich* fügt der Kanon über die Transsubstantiation dem Kanon von der spezifisch eucharistischen realen Gegenwart nichts Neues hinzu. Eucharistische ‚reale Gegenwart' und ‚Transsubstantiation' sind im Sinne der Konzilsväter zwei identische Aussagen[8]." In demselben Sinne äußert sich auch Karl Rahner, wenn er die Definition von Trient als eine „logische Erklärung" der biblischen Aussagen versteht: „Ich will damit sagen, die Lehre von der Transsubstantiation sagt mir inhaltlich nicht mehr, als mir die Worte Christi (gemeint sind die Abendmahlsworte) sagen, wenn ich sie ernst nehme[9]." Dies ergibt sich schließlich auch daraus, daß das Konzil selbst keine neue Lehre einführen, sondern nichts anderes sagen wollte, als was bisher schon Überzeugung der Kirche war[10]. An der Lehre von der Transsubstantiation hielt man deswegen fest, weil man sonst die wirkliche Realpräsenz Christi in der Eucharistie gefährdet sah. Aus diesem Grunde übernahm das Konzil die traditionelle Aussageweise, da es den alten überlieferten Glauben bewahren wollte.

Bei dieser Sicht der Dinge ist es denkbar, daß bei einem gewandelten Verstehenshorizont eine andere Zeit sich gezwungen fühlt, eine neue Formulierung

zu suchen und zu gebrauchen, um dem wahren „alten Glauben“ an die Gegenwart Christi in der Eucharistie die Treue zu halten, eben weil die überlieferten Formulierungen entweder mißverständlich oder ganz unverständlich geworden sind. — Diese Einstellung nehmen nun in der Tat heute eine Reihe von Theologen ein, und sie sind deshalb der Auffassung, daß die Aussagen von Trient neu zu interpretieren seien. Welches sind nun aber die Ausgangspunkte dieser Versuche? Wie verstehen sie das Geheimnis des eucharistischen Geschehens?

II

1. Ausgehend vom *naturwissenschaftlichen Weltbild* setzte die Kritik zunächst beim *Substanzbegriff* an. Die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse schienen letztlich das Substanz-Akzidens-Denken im traditionellen Sinn radikal in Frage zu stellen[11]. Das Weltbild der modernen Wissenschaften ist für die Begründung und Ausbildung der neuen Vorstellungen über die Eucharistie von großer Bedeutung. Danach besteht die Welt aus Substraten, die mit den Methoden der Physik, der Chemie, der Biologie und anderer Naturwissenschaften untersucht werden können; aber diese Welt und ihre Dinge werden jetzt nicht mehr nach ihrem metaphysischen Seinsgrund hinterfragt, dieser Bereich fällt faktisch völlig aus.

2. Diesem neuen Weltverständnis steht ein ebenfalls neues *Selbstverständnis des Menschen* gegenüber, das vor allem *personal* und *existentiell* geprägt ist. Zwar kann auch der Mensch als Objekt der Physik, der Chemie, der Biologie und anderer Wissenschaften gesehen werden, aber er ist doch zugleich entscheidend *mehr* und etwas *ganz anderes:* ein *personales* und *existentielles Wesen.* Der Mensch erfährt sich nicht primär als ein Wesen der Natur, sondern der Existenz, da er sich selbst erst im existentiellen und personalen Selbstvollzug verwirklichen kann.

3. Damit ist nun notwendig gegeben, daß der Mensch auch eine neue *Welterfahrung* hat und auf eine neue Weise mit dieser Welt umgeht. Die „Welt der Natur“ ist nicht schlechthin die „Welt des Menschen“, sondern sie wird dies erst, indem sie der Mensch als „seine Welt“ gebraucht. So haben die Dinge ihren Sinngehalt als „Dinge der Welt des Menschen“ nicht aus sich, nicht aus ihrem inneren Wesen, sondern er wird ihnen erst vom Menschen eingestiftet. Man sieht die Dinge nicht mehr primär von ihrer Natur her, sondern vom Menschen her. Die gesamte Welt wird in einem *anthropologischen Horizont* gesehen und gedeutet[12]. So ist z. B. ein Händedruck unter Freunden nicht nur eine Berührung zweier Hände, sondern wirkliches Zeichen der Freundschaft. Als solches bringt es eine Wirklichkeit zum Ausdruck, die zur „Welt des Menschen“ gehört und hier von substantieller, d. h. konstitutiver Bedeutung

ist. Was Wein für den Menschen wirklich *„ist“*, kommt dann zum Vorschein, wenn er von Freunden als Zeichen der Freundschaft getrunken wird. Hier wird sein Stellenwert als eine Größe der „Welt des Menschen“ erst richtig offenbar. In diesem Fall ist er etwas anderes als irgendein Getränk, das soundsoviel Alkohol, Zucker usw. enthält. Ähnliches gilt vom Mahl, das unter Freunden gehalten wird. Es ist etwas anderes und mehr als bloßes Sättigen, um den Stoffwechsel im menschlichen Organismus aufrechtzuerhalten. Diese Zeichenhaftigkeit der Dinge macht ihr *Wesen* als Dinge der „Welt des Menschen“ aus.

Es kommt also nicht darauf an, was die Dinge als solche sind, d. h. in physikalischer, chemischer und biologischer Hinsicht, sondern darauf, zu welchem Zweck sie dem Menschen dienen, welchen Sinngehalt sie für den Menschen haben, was sie für ihn bedeuten. Die Dinge haben zwar einen bestimmten Gehalt in sich, aber was sie für den Menschen wirklich sind, wird erst durch die In-Dienst-Nahme seitens des Menschen erkennbar. Der Mensch stiftet ihnen durch den humanen Gebrauch einen neuen Sinn ein, der für die „Welt des Menschen“ wesentlich, d. h. konstitutiv ist.

4. Auf dieser Ebene ist nun zu sehen, was die Theologen meinen, wenn sie statt von „Transsubstantiation“ von *„Transsignifikation“* oder *„Transfinalisation“* sprechen. Brot und Wein, die in der „Welt des Menschen“ nicht einfach nur chemische Substanzen sind, sondern einen eigenen Sinngehalt haben — sie können Zeichen der Nahrung und so des Lebens, Zeichen des Mahles und so der Freundschaft sein —, erhalten in der Eucharistiefeier einen *neuen Sinngehalt,* sie werden Zeichen der Gegenwart und Hingabe Christi an den Vater für die Welt.

Im physikalisch-chemischen Bereich ändert sich nichts; wo sich etwas ändert, ist im meta-physischen Bereich, im Bereich der Sinnhaftigkeit, der Signifikation. Die Wesensverwandlung ist „Zeichen-Wandlung“[13]. Das Wesen wird hier nicht als etwas naturhaft Metaphysisches verstanden, sondern als Sinngehalt, der auch als ein *meta-physischer* bezeichnet werden kann, da er sich nicht mit naturwissenschaftlichen Methoden erkennen und nachweisen läßt. Engelbert Gutwenger bemerkt dazu: „Wesensverwandlung ist dort gegeben, wo einer Sache ein neuer Sinn vermittelt wird. Wesen und Sinn, Wesen und Sinngestalt sind auswechselbare Begriffe[14].“ Speziell für die Eucharistie bedeutet dies: „Die dynamische Komponente im Hingabewillen des Kyrios entzieht das konsekrierte Brot der profanen Sphäre und gestaltet es zum Symbol seiner sich hinschenkenden Gegenwart. Das konsekrierte Brot hat nicht mehr den Sinn, natürliche Nahrung zu sein. Seine Sinngestalt erschöpft sich darin, Symbol und Zeichen zu sein, Symbol der pneumatischen personalen Gegenwart des erhöhten Kyrios, der sich als geistige Speise anbietet[15].“

5. Doch geht es den neuen Versuchen nicht einmal primär darum, von anderen philosophischen Grundlagen aus eine heute verstehbare und gültige Interpretation der „Transsubstantiation" zu geben, sondern vor allem darum, die *personale Seite* und den *Ereignischarakter* des eucharistischen Geschehens deutlicher hervorzuheben. Hier liegt das entscheidende Anliegen der neuen Überlegungen. Christus ist selbst personal handelnd inmitten der Gemeinde gegenwärtig. Seine personale Anwesenheit ist vorgängig zur Konsekration der Gaben gegeben. Wenn wir das Brot essen, empfangen wir den in seiner Hingabe gegenwärtigen Herrn und erhalten so Gemeinschaft mit ihm. Es kommt nicht primär auf die Gaben als solche an, sondern auf das ganze Geschehen, das als eine Einheit zu sehen ist. Die Gaben haben dabei eine bestimmte Funktion, aber grundlegend ist die personale Gegenwart des Herrn und die Begegnung mit ihm. Josef Powers bemerkt hier wohl mit Recht zur Diskussion um die neuen Interpretationsversuche: „Leider konzentriert sich die Diskussion um Transsignifikation und Transsubstantiation häufig auf die Frage nach der physischen Substanz und übersieht dabei, daß die Brotwirklichkeit ganz im Rahmen einer Zeichenhandlung steht ... Die Konsekration bedeutet nicht nur Verwandlung des Brotes in den Leib und des Weines in das Blut Christi, sondern letztlich Selbsthingabe Christi an die Kirche[16]." Die Eucharistie ist als ein einheitliches Geschehen zu verstehen, das einen sakramentalen Charakter trägt. Erst innerhalb dieser Feier werden die Bedeutung, die Funktion und damit der Stellenwert der Gaben richtig erkennbar, erhalten sie ihre eigentliche Sinndeutung.

III

Zu den Versuchen einer Neuinterpretation hat das kirchliche Lehramt durch Paul VI. in der Enzyklika „Mysterium fidei" Stellung genommen. Sie werden dabei nicht einfach abgelehnt, aber für ungenügend erklärt. So heißt es dort: „Nach der Wesensverwandlung bekommen die Gestalten des Brotes und Weines ohne Zweifel eine neue Bedeutung und einen neuen Zweck, da sie nicht fürderhin gewöhnliches Brot und gewöhnlicher Trank sind, sondern Zeichen einer heiligen Sache und Zeichen geistlicher Speise, aber sie bekommen eine neue Bedeutung und einen neuen Zweck, weil sie eine neue ‚Wirklichkeit' oder Realität enthalten, die wir mit Recht ontologisch nennen, denn unter den vorhin genannten Gestalten ist nicht mehr das verborgen, was vorher war, sondern etwas ganz Neues; und zwar nicht nur aufgrund des Urteils des Glaubens der Kirche, sondern durch die objektive Realität, da nach der Verwandlung der Substanz oder des Wesens des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi von Brot und Wein nichts bleibt als die Gestalten ...[17]." Die Enzyklika wiederholt im Grunde die traditionelle, an der scholastischen

Konzeption ausgerichtete Position, die namentlich von der römischen Theologie vertreten wird. Die Gaben erhalten ihren Sinngehalt aus ihrem eigenen metaphysischen Wesen heraus, eine Änderung des Sinngehaltes, die von niemand bestritten wird, setzt dann auch einen Wandel im metaphysischen Bereich voraus. Andererseits zeigt die Enzyklika aber auch eine gewisse Offenheit gegenüber der neuen Entwicklung. Sie hält nicht nur an einer „Sprachregelung" fest, indem sie den traditionellen Begriff der Transsubstantiation unterstreicht und ihn erneut einschärft, sondern verwendet auch selbst den Begriff „Transelementation", der in sich offener ist, für die eucharistische Wesensverwandlung. Wenn die Enzyklika weiterhin der Auffassung ist, daß es sich bei den Formulierungen, die von der Kirche für die Dogmen verwendet werden, um Aussageweisen handelt, die einer allgemeinen Menschheitserfahrung entstammen und nicht an eine bestimmte Kulturform oder eine Schule gebunden sind[18], so wird man dazu sagen müssen, daß sie innerhalb der Theologie zunächst doch stärker im Horizont des aristotelisch-scholastischen Denkschemas verstanden werden. Weiterhin ist zu bemerken, daß die umfassendere und ganzheitliche Schau der Eucharistie, die sonst in der Enzyklika durchaus vorhanden ist, für die Erklärung des eucharistischen Geschehens an den Gaben nicht berücksichtigt wird.

Verschiedene namhafte Theologen stehen den neuen Interpretationsversuchen ebenfalls mit Vorbehalt gegenüber. Josef Ratzinger baut seine Ausführungen über die Transsubstantiation auf einen vertieften Substanzbegriff auf, den er vom Schöpfungsgedanken her entwickelt. Alles Geschaffene ist durch die Schöpfung ein „Sein-in-Selbständigkeit"[19]. Durch die Transsubstantiation verlieren Brot und Wein ihre kreatürliche Selbständigkeit und werden zu „reinen Zeichen" der Anwesenheit Christi. „Sie sind nun so in ihrem *Wesen*, in ihrem Sein, *Zeichen*, wie sie vorher in ihrem Wesen *Dinge* waren[20]." — Letztlich geschieht auch hier das Entscheidende in den Gaben selbst, in ihrem Wesen. Erst die Wesensverwandlung verleiht ihnen eine neue Zeichenhaftigkeit. Dies alles vollzieht sich im Bereich des Metaphysischen, der physikalische Bereich bleibt davon unberührt[21].

Eine vermittelnde Position sucht Edward Schillebeeckx einzunehmen. Er meint, daß die Dinge ihren Sinngehalt nicht nur vom Menschen her bekommen, sondern daß er ihnen bereits vom Schöpfer eingegeben ist. Die Dinge sind nicht „Gemächte des Menschen", sondern sie sind dem Menschen vorgegeben, auch wenn sie eine gewisse Sinngebung durch den Menschen erfahren. „Die Schöpfungswirklichkeit geht jeder menschlichen Sinn-Stiftung voraus[22]." Daher möchte Schillebeeckx den Begriff Transsubstantiation nicht einfach durch den der Transsignifikation ersetzen, sondern beides zusammensehen. „In der Eucharistie hängen Transsubstantiation ... und Transsignifikation ... unlöslich

zusammen, aber man kann sie *nicht schlechthin* identifizieren[3]." Es ist nicht nur die Bedeutung, die sich an den Dingen ändert, sondern mit dem Sinngehalt wird auch der innere Gehalt der Dinge selbst verwandelt. „Die Bedeutung der phänomenalen Gestalten Brot und Wein wandelt sich, *weil* kraft des schöpferischen Geistes die Realität sich gewandelt hat, auf die das Phänomen hinweist: Nicht mehr Brot und Wein *ist*, sondern nichts weniger ist als der ‚Leib des Herrn', mir zur geistigen Speise angeboten. Weil sich das, was mittels des Phänomenalen signifiziert wird, objektiv gewandelt hat, hat sich das Signifizieren des Phänomenalen selbst mitgewandelt[24]." — Mit E. Schillebeeckx setzt sich G. B. Sala in der „Zeitschrift für katholische Theologie" auseinander. Er hält die Analyse der Realität bei Schillebeeckx für ungenügend[25]. — Doch soll im Rahmen dieser Überlegungen nicht näher auf die innerkatholischen theologischen Diskussionen eingegangen werden, sondern einige abschließende Gedanken folgen.

IV

Überblickt man die aufgezeigten Interpretationen des eucharistischen Geschehens, so ist sofort erkennbar, daß man von verschiedenen Verstehenshorizonten ausgeht. Die philosophischen und theologischen Ausgangspunkte unterscheiden sich teilweise erheblich voneinander. Es scheint ein Fall von *pluraler Theologie* vor uns zu liegen, wobei die eine Auffassung nicht ohne weiteres gegen die andere ausgespielt werden kann; auch der Versuch, die verschiedenen Entwürfe als gegenseitige Ergänzungen aufzufassen, dürfte kaum befriedigend sein, wenn auch das Gespräch miteinander unerläßlich ist[26]. „Plurale Theologie" ist etwas anderes als eine Pluralität von Aspekten.

Von den verschiedenen Richtungen wird gemeinsam an der *Realpräsenz* Christi in der Eucharistie festgehalten: Das Brot ist der Leib des Herrn, der Wein sein Blut. Die *Verwandlung* aber, die in der traditionellen Konzeption, die das Seiende vom metaphysischen Sein und Wesen her denkt, in die Ebene des substantiellen Seins und Wesens verlegt wurde, wird jetzt im Bereich der Sinnhaftigkeit angesiedelt. Nach der Auffassung beider Richtungen ändert sich das, was man das „Wesen" nennt: einmal die Substanz, ein andermal der Sinngehalt von Brot und Wein. Beide Male *ist* das, was uns in der Eucharistie gereicht wird, nicht mehr bloßes Brot oder bloßer Wein, sondern der Leib und das Blut Christi. So werden wohl hinsichtlich der Realpräsenz beide Konzeptionen dem Dogma von Trient gerecht. Dies muß man zugeben, wenn man nicht ein bestimmtes philosophisches bzw. theologisches Denken zur Voraussetzung dafür machen will, daß überhaupt von Realpräsenz gesprochen werden kann[27].

Bleiben auch gewisse Fragen bei den neueren Versuchen offen, so haben sie doch den unbestreitbaren Vorzug, von einem umfassenderen Eucharistieverständnis auszugehen. Sie konzentrieren ihre Aufmerksamkeit nicht primär auf die Gaben, sondern auf das gesamte eucharistische Geschehen. Die personale und sakramentale Dimension steht im Vordergrund. Der gegenwärtige erhöhte Herr ist es, der dem Mahl und damit den Gaben von Brot und Wein einen neuen Sinngehalt gibt. Christus selbst gibt sich an seine Gemeinde hin und reicht uns im Brot seinen Leib und im Wein sein Blut. Die Begegnung zwischen dem erhöhten Herrn und der Gemeinde vollzieht sich auf der personalen Ebene, sie ist nicht bloß eine Frucht der Eucharistie, sondern konstituiert selbst das eucharistische Geschehen mit. Die eucharistische Mahlfeier ist sakramentales Symbolgeschehen des in seiner Selbsthingabe handelnden erhöhten Herrn.

Für das *ökumenische Gespräch* eröffnen die neuen Interpretationsversuche neue Möglichkeiten. Die Lehre von der Transsubstantiation braucht für den Dialog nicht unbedingt eine unüberwindliche Barriere darzustellen. Man sollte aber die lange Geschichte dieser Auslegung nicht einfach außer acht lassen. Sicherlich gab es in der Kirche eine Zeit, die den wahren Glauben auch ohne diesen Terminus bewahrte, doch läßt sich andererseits ein geschichtliches Entwicklungsstadium in der Kirche nicht einfach ignorieren, auch wenn man keinesfalls dabei stehenbleiben kann und darf.

Uns zumal erscheinen die Gegensätze, die die Zeit der Reformation und Gegenreformation zutiefst bewegten und erschütterten, heute oft nicht mehr so fundamental. So bemerkt zum Beispiel Josef Ratzinger zur „Konsubstantiations-Lehre" Luthers: „Es wird sichtbar, daß ‚Transsubstantiation' gar keinen Gegensatz zu ‚Konsubstantiation' bedeutet, wenn letztere einfach sagen soll, daß Brot und Wein als physikalisch-chemische Größen unverändert weiter bestehen"[28]. Andererseits kann nicht übersehen werden, daß die neuen Interpretationen, die von einer „Transsignifikation" sprechen, rein terminologisch starke Anklänge an die Ausführungen einiger reformatorischer Theologen haben, vor allem an *Johannes Ökolampad.* Doch ist hier der philosophische Hintergrund der heutigen Erklärungsversuche zu beachten. Zeichenhaftigkeit und Sinngehalt besagen eine substantielle Wirklichkeit an den Dingen selbst, insofern sie zur „Welt des Menschen" gehören. Ändert sich in der Eucharistiefeier der Sinngehalt der Gaben, so wandelt sich damit deren Wesen. Es handelt sich hier um die *Seinsdimension* der „Welt des Menschen". Dieser Tatbestand wird wohl auch von jenen katholischen Theologen verkannt, die den neuen Interpretationsversuchen die erforderliche Seins- und Wirklichkeitstiefe absprechen, die nach ihrer Auffassung zur Erklärung des eucharistischen Geschehens notwendig ist[29]. Es geht hier keinesfalls lediglich um eine „phänomenologische Beschreibung" des eucharistischen Geschehens, hinter der dann

erst die eigentliche Wirklichkeit läge. Vielmehr handelt es sich um die für den Menschen entscheidende Wirklichkeit, denn sie ist eine solche des *personalen* und *existentiellen Bereichs*[30]. Eine existentielle und personale Betrachtungsweise aber begreift die Wirklichkeit zwar *anders* als eine ontische Denkweise, aber sie erfaßt sie nicht von vornherein weniger tief[31].

Aus alledem ergibt sich, daß die Diskussion um die Eucharistie innerhalb der katholischen Theologie auch für das ökumenische Gespräch neue Möglichkeit bietet. Dies ist nicht verwunderlich, waren es doch nicht zuletzt auch ökumenische Gesichtspunkte, die zu diesen neuen Überlegungen führten.

ANMERKUNGEN

[1] Hierzu einige Literatur: M. Schmaus (Hrsg.), Aktuelle Fragen zur Eucharistie, München 1960 (Referate und Diskussionen der deutschsprachigen Dogmatikertagung vom 7. bis 10. Oktober 1959 in Passau); Th. Sartory (Hrsg.), Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen, Recklinghausen 1961; Diskussion um die Realpräsenz, in: Herderkorrespondenz 19, 1965, S. 517—520; L. van Hout, Fragen zur Eucharistielehre in den Niederlanden, in: Catholica 20, 1966, S. 179—199; W. Beinert, Die Enzyklika „Mysterium fidei" und neuere Auffassungen über die Eucharistie, in: Theologische Quartalschrift (= ThQ) 147, 1967, S. 159—176; E. Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz, Düsseldorf 1967; J. Powers, Eucharistie in neuer Sicht, Freiburg i. Br. 1968; Th. Schneider, Gewandeltes Eucharistieverständnis? (= Theologische Meditationen 24, hrsg. von H. Küng), Einsiedeln 1969; G. B. Sala, Transsubstantiation oder Transsignifikation? Gedanken zu einem Dilemma, in: Zeitschrift für katholische Theologie (= ZkTh) 92, 1970, S. 1—34.

[2] Vgl. B. Neunheuser, in: Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. von M. Schmaus u. A. Grillmeier, Bd. IV/4b, Freiburg i. Br. 1963, S. 22.

[3] Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum (= DS) 802.

[4] Die Enzyklika „Mysterium fidei" wurde am 3. September 1965 von Papst Paul VI. veröffentlicht: AAS 57, 1965, 753—774; dt.: Herderkorrespondenz 19, 1965, S. 653—661.

[5] DS 1651 (Can. 1).

[6] DS 1652 (Can. 2).

[7] DS 1652 (Can. 2).

[8] E. Schillebeeckx, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz, Düsseldorf 1967, S. 29 f.

[9] K. Rahner, Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, S. 375. — Dieser Aufsatz erschien auch im Sammelband: Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen, hrsg. von Th. Sartory, Recklinghausen 1961, S. 330—354; Zitat S. 345.

[10] Vgl. DS 1642; dazu E. Schillebeeckx, a.a.O., S. 29 f.

[11] E. Schillebeeckx, a.a.O., S. 61—63.

[12] Vgl. hierzu G. B. Sala, Transsubstantiation oder Transsignifikation?, in: ZkTh 92, 1970, S. 3—6. 17 f.

[13] Vgl. L. van Hout, Fragen zur Eucharistielehre in den Niederlanden, in: Catholica 20, 1966, S. 193 f.

[14] E. Gutwenger, Das Geheimnis der Gegenwart Christi in der Eucharistie, in: ZkTh 88, 1966, S. 195 f.

[15] ders., a.a.O., S. 196.

[16] J. Powers, Eucharistie in neuer Sicht, Freiburg i. Br. 1968, S. 193 f.

[17] Herderkorrespondenz 19, 1965, S. 658.

[18] ebd., S. 655.

[19] J. Ratzinger, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, in: ThQ 147, 1967, S. 151 f.

[20] ders., a.a.O., S. 152.

[21] Vgl. auch M. Schmaus, Der Glaube der Kirche II, München 1970, S. 336—350.

[22] E. Schillebeeckx, a.a.O., S. 99.

[23] ders., a.a.O., S. 101.

[24] ebd.

[25] G. B. Sala, a.a.O., S. 24.

[26] Vgl. J. Powers, a.a.O., S. 198—200.

[27] Vgl. dazu den ausgewogenen Hirtenbrief der holländischen Bischöfe vom 9. Mai 1965, der in Auszügen in der Herderkorrespondenz wiedergegeben wird: Herderkorrespondenz 19, 1965, S. 519 f.

[28] J. Ratzinger, a.a.O., S. 153.

[29] In diesem Sinne sind wohl auch die Darlegungen von C. E. O'Neill zu verstehen: Bilanz der Theologie III, hrsg. von H. Vorgrimler u. R. Vander Gucht, Freiburg i. Br. 1970, S. 268 f.

[30] K. Rahner bemerkt zu den „Auseinandersetzungen zwischen holländischen und römischen Theologen über die Eucharistielehre" (Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in: Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln 1970, S. 18): „Aber ich habe dennoch den Verdacht, daß sie (gemeint sind die römischen Theologen) einfach auch beim besten Willen die philosophischen Voraussetzungen, die Existentialontologie, nicht nachvollziehen können, die hinter einer ernstzunehmenden Lehre von der Transsignifikation usw. liegen, und daß darum diese Gespräche unfruchtbar bleiben."

[31] In diesem Zusammenhang ist es aufschlußreich, auf die neueren christologischen Entwürfe hinzuweisen. So ist zum Beispiel Karl Rahner der Auffassung, daß es neben einer ontischen auch eine onto-logische Christologie, neben einer Christologie in Seinskategorien auch eine solche in existentiellen Kategorien geben könne und müsse, die sich durchaus gleichwertig gegenüberstehen. Vgl. K. Rahner, Probleme der Christologie von heute, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, S. 188—194; 192: „Wenn es eine ontische Christologie gibt, kann es auch eine existentielle geben ... Es könnte also unbefangen gefragt werden, ob nicht ein radikal genaues Verstehen der Aussagen des Herren über sein ‚geistiges' Verhältnis zu Gott (dem Vater) zu Aussagen führen könnte, die als *ontologische* (existentielle) Aussagen denen einer ontischen Christologie gleichwertig wären." — Wenn dies aber von der Christologie gilt, warum soll es dann bei der Eucharistielehre nicht ähnlich sein?

Aktuelle ökumenische Studienarbeiten

Im folgenden soll kurz über die laufenden Studien des Ökumenischen Rates der Kirchen berichtet werden. Auf das Programm der übrigen Organisationen im Ökumenischen Zentrum in Genf wird dabei hingewiesen. Die Darstellung gilt vor allem der vorhandenen Literatur, sie ist nur als ein Gerüst, als eine Arbeitshilfe aufzufassen. Soweit vorhanden werden deutschsprachige Dokumente genannt, falls solche nicht existieren englischsprachige Titel. Die Definition einer ökumenischen Studie liegt nicht eindeutig fest, da zwischen ihrer Planung und einem irgendwie abschließenden Bericht zahlreiche Schritte möglich sind. Unabhängig von Zahl und Umfang der beteiligten Studiengruppen oder vom theologischen Rang haben wir uns hier an die Themen gehalten, die in „Study Encounter" VI/1, 1970, S. 44 ff., in anderen ökumenischen Zeitschriften und Berichten und in den Protokollen des Zentralausschusses genannt wurden.

Die Gliederung könnte nach Themen erfolgen, weil sich der Ökumenische Rat gerade neuerdings um die Hervorhebung großer Studienkomplexe bemüht, um so die Vielfalt übersichtlicher zu machen. Wir werden uns jedoch stärker an die in Addis Abeba (24. Tagung des Zentralausschusses) vorläufig akzeptierte Struktur halten. Aus den seit der Zweiten Vollversammlung bestehenden fünf Abteilungen mit Referaten und einiger, inzwischen hinzugewachsener unabhängiger Referate sind jetzt drei Programmeinheiten geworden: I Glaube und Zeugnis, II Gerechtigkeit und Dienst und III Bildung und Kommunikation. Daneben gibt es wie bisher das zentrale Referat Finanzen und Verwaltung, außerhalb stehen ferner zwei Studienprojekte (Bibel und Humanum), Bossey und die Bibliothek. Die drei Programmeinheiten sind als drei große Aufgabenbereiche zu verstehen, und das rechtfertigt unsere Gliederung. Verschiedene Studien haben strukturell gesehen übergreifenden Charakter. Bei Einheit III tauchen bei einer Betrachtung Zweifel darüber auf, ob die Studienfunktion der Bildung und die allgemeine Dienstfunktion der Kommunikation (und der Veröffentlichungen) nicht zwei unterschiedliche Dinge sind, die auch organisatorisch getrennt sein sollten. Dagegen scheinen das Ökumenische Institut und das Ökumenische Seminar von Bossey viel eher zum Komplex Bildung zu gehören und die Bibliothek zur Kommunikation.

Glaube und Zeugnis

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung tagte im August d. J. in Löwen (Belgien). Die Tagung stand unter dem Thema *Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit.* An der gleichnamigen Studie sind zahlreiche Referate des Ökumenischen Rates beteiligt, sie ist nur dann richtig einzuordnen, wenn sie auf ihre Vorläufer bezogen wird. Aus einer Studie über „Die Endgültigkeit Jesu Christi in einem Zeitalter weltweiter Geschichte" (s. Mitteilungen aus der Studienabteilung VIII/2, 1962) ging die über „Gott in Natur und Geschichte" hervor (erste Fassung „Ökumenische Diskussion" I/3, 1965, S. 171, abschlie-

ßende Version s. Beiheft 7/8 zur „Ökumenischen Rundschau", Bristol 1967). Sie ist der Vorläufer einer Untersuchung über den Menschen in Natur und Geschichte, wie sie in der übergreifenden Frage nach der Einheit der Kirche innerhalb einer Weltgemeinschaft der Menschen zum Ausdruck kommt. Die Vollversammlung in Uppsala hat sich in Sektion I zum Thema geäußert, das Studiendokument wurde in „Ökumenische Rundschau" (Januar 1970, S. 82 ff.) vorgelegt, außerdem sei auf die Ausführungen von Konrad Raiser im Oktoberheft 1970 (S. 472 ff.) aufmerksam gemacht. Die endgültige Fassung des in Löwen angenommenen Dokuments erscheint im Beiheft 18/19 der „Ökumenischen Rundschau". Ferner erscheint im Frühjahr 1972 ein Sammelband „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit" in deutscher Fassung, herausgegeben von J. Robert Nelson und Wolfhart Pannenberg (Frankfurt, Otto Lembeck). Die englische Ausgabe „No Man is alien" (Leiden 1971, Brill) wurde Willem A. Visser 't Hooft während der Kommissionssitzung in Löwen überreicht, der Band ist ihm gewidmet.

Auch die Studie *Die Autorität der Bibel* führt im Rahmen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ein langjähriges ökumenisches Programm weiter. Eine Vorstufe existierte bereits vor Bestehen des Ökumenischen Rates seit 1946 unter dem Titel „Die Bibel und die Botschaft der Kirche an die Welt". Nach der Veröffentlichung des Berichts „Die Autorität der Bibel heute" wurde 1951 das Thema durch „Hoffnung in der Bibel" abgelöst. Hilfreich für das Verständnis sind ferner die Arbeiten von Suzanne de Diétrich, darunter vor allem „Die Wiederentdeckung der Bibel" (Genf 1948), und die Ergebnisse der Studie, die vom ÖRK gemeinsam mit dem Weltbund der Bibelgesellschaften über „Die Bibel in der evangelistisch-missionarischen Verkündigung" vorgelegt wurde (Gerrit H. Wolfensberger, Die Bibel — Brot der Völker, Gladbeck 1968, Schriftenmissionsverlag). Eine ausgezeichnete Zusammenfassung ökumenischer Beschäftigung mit der Bibel legte Richard C. Rowe 1969 vor (Bible Study in the World Council of Churches, Research Pamphlets No. 16, Genf, ÖRK). Unmittelbarer Vorgänger der heutigen Dokumentation ist „Die Bedeutung des hermeneutischen Problems für die ökumenische Bewegung". Über diese Studie wird in „Ökumenische Diskussion" I/1, 1965, kurz zusammenfassend berichtet. Einen Studienplan für „Die Autorität der Bibel" entwarf James Barr in „Ecumenical Review" April 1969 (S. 135 ff.). Das in Löwen vorgelegte Dokument war in Bristol 1967 geplant worden, es erscheint zusammen mit den anderen Studien im Beiheft 18/19 der „Ökumenischen Rundschau".

Zu *Das Konzil von Chalcedon und seine Bedeutung für die ökumenische Bewegung* sind als Grundlagenmaterial folgende Veröffentlichungen zu nennen: „Konzile und die ökumenische Bewegung" (Studien des ÖRK Nr. 5, Genf 1968), die Protokolle der Kommissionssitzungen von Glauben und Kirchenverfassung in Aarhus 1964 und Bristol 1967 sowie die im neuen Studiendokument verzeichneten Einzelwerke (s. „Ecumenical Review" XXII/4, Okt. 1970). Ferner muß die Diskussion über die Konziliarität herangezogen werden, die sich vor allem im Anschluß an die Ausführungen von Lukas Vischer, Direktor des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung, auf der Zentralausschußsitzung ergab. Die Diskussion ist in der „Ecumenical Review" vom April 1970 enthalten, das Heft enthält den Vortrag und zwei Stellungnahmen („Ecumenical Review" XXII/2, S. 97 ff.). Der Ökumenische Rat der Kirchen versteht sich auch durch seine Vollversammlung nicht als eine Art Konzil, aber

es finden sich von der Weltkonferenz in Stockholm 1925 an immer wieder Versuche, sich an dem als Denkmodell zu orientieren, was die Konzile der frühen Christenheit zu repräsentieren scheinen. Die Studie sucht zur Klärung der historischen Bilder beizutragen, sie betreibt Kirchengeschichte, bezieht sie aber auf die heutige Situation der Kirchen. Das Dokument erscheint in Beiheft 18/19 der „Ökumenischen Rundschau".

Über *Taufe, Konfirmation und Eucharistie* wird in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung mit verschiedenen Schwerpunkten gearbeitet. Die Rolle der Eucharistie in der Einheit und Uneinigkeit der Kirchen steht seit der Konferenz von Lund 1952 im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Als frühere Dokumente sei vor allem auf das von Bristol 1967 (wie das früher genannte im Beiheft 7/8 zur „Ökumenischen Rundschau" 1967, S. 83 ff.) hingewiesen und auf den Bericht „Zur Eucharistie im ökumenischen Denken" („Ökumenische Diskussion" IV/3, S. 152 ff.), der 1968 zugleich mit einem Studiendokument über „Taufe, Konfirmation und Eucharistie" von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung veröffentlicht wurde. Das neue Dokument von Löwen nimmt die früheren Ergebnisse auf, es fragt nach der Bedeutung von Taufe und Konfirmation für die Abendmahlsgemeinschaft. Auch dieser Text erscheint im Beiheft 18/19 der „Ökumenischen Rundschau" wie auch der folgende nahe verwandte über *Interkommunion.* Die Arbeit an diesem Thema begann 1939 mit einer Arbeitsgruppe der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung vor allem unter vergleichenden Gesichtspunkten. Eine erste Zusammenfassung der Erfahrungen findet sich schon 1942 in den offiziellen Drucksachen von Glauben und Kirchenverfassung Nr. 98 und 99 (alte Serie). In Lund ist Interkommunion Gegenstand einer der Vorbereitungsbände und Sektionsthema (V). Auch auf der Kommissionssitzung in Bristol wird wieder ein Dokument vorgelegt. Die Fragestellung der Abendmahlsgemeinschaft ist heute aber eine andere als 1939 und 1952. Deshalb wurde die Diskussion seit der Vierten Vollversammlung neu begonnen und zur Zentralausschußsitzung ein neues Arbeitspapier unter dem Titel „Über Kommunion hinaus" vorgelegt (s. „Study Encounter", V/3, 1969, S. 94 ff.).

Auch bei der Studie über *Gottesdienst heute* läßt sich auf verschiedene verdienstvolle Vorarbeiten verweisen. Für Lund wurde eine Studie vorgelegt, „Formen des Gottesdienstes", die der Sektion IV als Arbeitsgrundlage diente. Für die Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal war Gottesdienst ein Hauptthema. Dann setzten sich in Uppsala die Delegierten der Vierten Vollversammlung des ÖRK in Sektion V mit dem Thema auseinander, das dann von Glauben und Kirchenverfassung zum Thema einer Konsultation im September 1969 gemacht wurde. Innerhalb der Dokumente von Löwen liegt nun auch das Ergebnis dieser Tagung vor; die Vorträge sind in einer gesonderten Veröffentlichung verfügbar: „Gottesdienst in einem säkularisierten Zeitalter" (Kassel 1971, Stauda).

Vor allem bei Kirchenunionen ergeben sich heute im Zusammenhang der *Ordination* oder des Amtes Fragen, mit denen sich der Ökumenische Rat seit einigen Jahren beschäftigt. Im Rahmen der „Studien des Ökumenischen Rates" erschienen als die beiden ersten Nummern „Zur Frage der Ordination der Frau" und „Das Amt der Diakone" (Genf, 1964 und 1965). Neben vervielfältigtem Material, das von Genf aus zeitweilig unter dem Titel „Kirchlicher Dienst" verschickt wurde, verdient eine Zusammenfassung in der letzten Num-

mer von „Ökumenische Diskussion“ Erwähnung (IV/4, 1968, S. 170 ff.). Die in Löwen vorgelegte Studie ist das Ergebnis dieser Vorarbeiten und einer Tagung im Oktober 1970, die von Glauben und Kirchenverfassung gemeinsam mit dem damaligen Referat für Zusammenarbeit zwischen Mann und Frau des ÖRK veranstaltet worden war. Der Text erscheint im bereits genannten Beiheft 18/19.

Die Studie über *Geist, Ordnung und Organisation* geht in ihren Anfängen auf eine Untersuchung von nichttheologischen Faktoren bei Kirchenunionen zurück, die für die Konferenz von Edinburgh 1937 entstand (Drucksache 84 von Glauben und Kirchenverfassung, alte Serie). Zunächst gab es eine Studie über Institutionalismus, über die in den früheren „Mitteilungen aus der Studienabteilung“ (1957 (III/2) und 1960 (VI/1) berichtet wurde, die aber nach Ansätzen in Neu-Delhi erst 1963 in Montreal konkrete Form angenommen hatte. Ein Sammelband „Institutionalism and Church Unity“ (New York und London 1963) lag vor, außerdem war „Institutionalismus“ Thema einer Sektion (Zürich 1963, EVZ-Verlag). Auf der Kommissionssitzung in Aarhus 1964 wurde dann mit dem oben genannten Titel eine neue Richtung eingeschlagen. Ausgangspunkt ist der Heilige Geist, das pneumatische Element der Kirche, und zwar einerseits in Beziehung auf die Ortskirche, andererseits auf die kirchlichen Strukturen.

Anregungen der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen dem ÖRK und dem Vatikan verdanken die Studien über *Katholizität und Apostolizität* und über *Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus* ihr Entstehen. Beide Studien wurden ebenfalls in Löwen von der Kommission entgegengenommen und sind in „Ökumenische Rundschau“ April 1971 veröffentlicht. „Katholizität und Apostolizität“ wird von den Verfassern als eine „Arbeitsunterlage für gemeinsame theologische Arbeit“ bezeichnet. Je 9 Theologen von seiten des Vatikans und des ÖRK sind seit 1967 zu insgesamt vier Tagungen zusammengetroffen und haben eine Reihe von Beiträgen diskutiert, die zur Veröffentlichung in „Kerygma und Dogma“ vorgesehen sind. Im ersten Teil des Dokuments wird die biblische Grundlage der beiden Begriffe geklärt, im zweiten legen die Beteiligten detaillierte Vorschläge für künftige Studien in diesem Themenbereich vor. Von den sieben Themen wurden 1970 in Cartigny bei Genf vor allem „Identität, Veränderung und Norm“ und „Die örtliche Gemeinde und die universale Kirche“ herausgestellt. „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus“ wurde den Kirchen von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe Vatikan—ÖRK zur Beachtung und weiteren Verwendung anempfohlen. Der Titel enthält eine bezeichnende Änderung gegenüber der früheren Studie, die zunächst in „Ecumenical Review“ in Englisch (Okt. 1956), dann in revidierter Form auch in Deutsch in „Evanston — Neu-Delhi“ (Genf 1961, S. 267 ff.) veröffentlicht wurde; sie betont das „Gemeinsame Zeugnis“ der Kirchen.

Über *Kirchenunionsverhandlungen* berichtet Glauben und Kirchenverfassung in zweijährigem Turnus regelmäßig in der „Ecumenical Review“ (1960, 1962 1964, 1966 usw. Dt. im Mat. Dienst der Ökumenischen Centrale). Da eine Reihe von gleichartigen Problemen auftauchten, hielt die Kommission zwei Tagungen über grundsätzliche Probleme für angemessen, von denen eine 1967 in Bossey, die zweite 1970 in Limuru abgehalten wurde. Ein zusammenfassender Bericht mit Vorträgen wurde von Reinhard Groscurth herausgegeben (Frankfurt 1971, Otto Lembeck).

Zum Abschluß dieses Berichts über die Tätigkeit von Glauben und Kirchenverfassung sei noch die Vorbereitung einer neuen Ausgabe von „Cantate Domino“ erwähnt, die vom Sekretariat betreut wird. Ein erster Entwurf kursiert, es ist zu hoffen, daß die herausgeberische Arbeit im kommenden Jahr abgeschlossen wird.

Die Unterabteilung Weltmission und Evangelisation bereitet eine Kommissionssitzung vor, die 1972 in Indonesien stattfinden soll. Sie steht unter dem Titel *Das Heil der Welt heute.* Thomas Wieser, der zuständige Genfer Mitarbeiter, hat in der „International Review of Mission“ (Juli 1971, Vol. LX, No. 239, S. 382 ff.) über die Vorbereitung berichtet, für die vervielfältigtes Material vorgelegt werden soll. Wie auch der Artikel von Walter J. Hollenweger in der „Ökumenischen Rundschau“ (Jg. 20, H. 1, Jan. 1971, S. 67 ff.) zeigt, wird dabei Mission in einen weiten kirchlichen und säkularen Gedankenbereich einbezogen werden.

Eines der wichtigsten Themen wird in dieser Arbeit der *Dialog mit anderen Religionen und Ideologien* sein, eine Studie, die bereits früher unter dem Titel „Das Wort Gottes und der moderne nichtchristliche Glaube“ angerührt wurde. Darüber finden sich erste Zusammenfassungen in den früheren „Mitteilungen aus der Studienabteilung“ IV/1 (April 1958, S. 22 ff.) und VII/1 (Sommer 1961, S. 3 ff.). Die heutige Diskussion ist seit dem Gespräch in Kandy 1967 (s. „Ökumenische Diskussion“ III/2, 1967, S. 59 ff.) in ein konkretes Stadium getreten. Artikel in „International Review of Mission“ (vor allem Oktober 1970, S. 382 ff.), „Study Encounter“ (VI/4, 1970, S. 207 ff.) und „Ecumenical Review“ (XXII/3, Juli 70, S. 190 ff. und XXIII/2, April 1971, S. 129 ff.) zeugen von dem Interesse am Dialog. Die Gespräche mit Vertretern anderer Religionen finden unter römisch-katholischer Beteiligung statt, die letzte Tagung bisher war die in Aljatoun (bei Beirut im Libanon), über die zunächst nur ein englischsprachiger Bericht vorgelegt wurde („Dialogue between Men of Living Faiths“, Genf ÖRK 1971, hsg. von Stanley Samartha). Eine zusammenfassende Veröffentlichung erscheint in deutsch im Frühjahr 1972, herausgegeben von Hans Jochen Margull (Frankfurt, Otto Lembeck Verlag). Zum Verständnis der Voraussetzungen dieser Diskussion sei vor allem auf zwei Bücher hingewiesen. Vom zuständigen Sachbearbeiter Stanley J. Samartha erschien im letzten Jahr ein aufschlußreiches Buch über die Gesprächslage in Indien: „Hindus vor dem universalen Christus. Beiträge zu einer Christologie in Indien“ (Stuttgart 1970, Evang. Verlagswerk). Außerdem hat der schwedische Theologe Carl F. Hallencreutz, der sich vorher mit der Missionstheologie Hendrik Kraemers (vor allem mit „Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt“) auseinandergesetzt hat, nun eine Untersuchung über die Positionen der Ökumene nach der Weltmissionskonferenz in Tambaram (1938) vorgelegt: „New Approaches to Men of other Faiths (Genf 1969, ÖRK). Bei diesem wie beim folgenden Thema gehen die Meinungen der Missiologen weit auseinander.

Auch die *Rolle von Christen in Institutionen im Umbruch* wird auf der kommenden Weltmissionskonferenz diskutiert. Es geht um die Relation von „Humanisierung und Mission“, die im Mittelpunkt einer Nummer der „International Review of Mission“ steht (Jan. 1971). Zwei frühere Beiträge sind als Einführung in die Thematik geeignet. Stephen C. Mackie hat in „Study Encounter“ 1970 (VI/3, S. 117 ff.) über den Stand der Arbeit berichtet, ferner

finden sich die Ergebnisse einer Tagung im John-Knox-Haus in Genf in der gleichen Zeitschrift 1971 (VII/1, Teil 3).

Eine Reihe von Untersuchungen über Missionskirchen hat „Weltmission und Evangelisation" jetzt abgeschlossen. Dreizehn Bände unter dem Titel „World Studies of Churches in Mission" behandeln die Vielfalt der Formen und kirchlichen Probleme. Können diese Kirchen überhaupt verglichen werden, ist die Frage, die eine von Stephen Mackie herausgegebene zusammenfassende Veröffentlichung des ÖRK aufwirft („Can Churches be compared", Genf 1969, ÖRK). Weitere Stellungnahmen finden sich in „International Review of Mission", Juli 1971, darunter die von John V. Taylor, der selbst an zweien der Bände als Verfasser gearbeitet hat, und Herbert T. Neve vom Lutherischen Weltbund.

In der Unterabteilung Kirche und Gesellschaft wird das Leitbild einer verantwortlichen Gesellschaft, das seit 1948 vorwiegend auf die unmittelbaren Gegenwartssituationen bezogen wurde, nun auch für die Zukunft fruchtbar gemacht. Die Studienarbeit des Referats wendet sich seit der Genfer Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 der Rolle des Menschen in der heutigen Geistes- und Umwelt zu und richtet den Blick auf die Zukunft. Über das umfassende Studienthema *Die Technik und die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft* hat Pfarrer Paul Abrecht in der Januar-Ausgabe der „Ökumenischen Rundschau" 1971 (S. 58 ff.) berichtet. Die erste Konferenz über das Thema und die geplanten Einzeluntersuchungen fand im Sommer 1970 in Genf statt, der Bericht darüber liegt nun vor: „Wissenschaft, Glaube und die Zukunft des Menschen" (Stuttgart 1971, Kreuz Verlag). Ernst von Weizsäcker hat die Diskussion in dieser Zeitschrift (Oktober 1970, S. 463 ff.) bereits skizziert. Im Juni 1971 fand in Nemi (Italien) eine weitere Tagung statt, auf der der erweiterte Arbeitsausschuß die Einzelstudien näher definierte (vgl. S. 433 ff.). Zu „Wissenschaft und die Qualität des Lebens", eine Studie, die sich mit den neuesten Erkenntnissen der Biologie und Medizin, mit ökologischen und demographischen Fragen beschäftigen wird, hat Dr. W. A. Visser' t Hooft einen interessanten Beitrag geleistet, dessen deutschsprachige Fassung in der Juli-Ausgabe der „Evangelischen Kommentare" (S. 378 ff.) vorgelegt wurde (Originaltext in „Ecumenical Review", Juli 1971). In den Bereich dieser Studien gehören die Überlegungen zur sozialen Verantwortung der Wissenschaftler. Die beiden weiteren Einzelstudien sind „Gesellschaft der Zukunft. Politische und wirtschaftliche Alternativen in einer technischen Welt" und „Projektionen der Zukunft. Die Quellen einer neuen Perspektive".

Ein zweites zentrales Thema der Unterabteilung Kirche und Gesellschaft ist *Gewalt, Gewaltlosigkeit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit.* Diese Studie wurde vom Zentralausschuß in Addis Abeba genehmigt; sie soll sich mit den grundlegenden ethischen und theologischen Fragen und mit konkreten Beispielen für gewaltlose Methoden im sozialen Umbruch beschäftigen (vgl. S. 438 ff.). Die Leser der „Ökumenischen Rundschau" sind in den Ausgaben von Januar und April mit Voraussetzungen dieser Untersuchung vertraut gemacht worden (S. 11 ff., S. 113 ff. und S. 126 ff.), ein weiterer aufschlußreicher Beitrag von einem der derzeitigen Präsidenten des ÖRK, Ernest A. Payne, findet sich in „Ecumenical Review" im Juli 1971 (S. 222 ff.). Als weiteres Material für die Gewaltfrage sei auf „Studien des Ökumenischen Rates Nr. 8: Alternativen zum Konflikt — auf der Suche nach Frieden" hingewiesen (Genf 1970, ÖRK).

Gerechtigkeit und Dienst

Als zweite der drei Programmeinheiten in der neuen Struktur des ÖRK ist „Gerechtigkeit und Dienst" stärker aktions- als studienbezogen. Aus der Unterabteilung „Kirchlicher Entwicklungsdienst" ist jedoch auf der Tagung Anfang 1970 in Montreux ein Programm für die kirchliche Entwicklungsarbeit entworfen worden. Günter Linnenbrink hat über diese Konferenz in dieser Zeitschrift im April 1970 berichtet (S. 197 ff.), die offizielle Zusammenfassung findet sich in „Ungerechte Fesseln öffnen" (Genf 1970, ÖRK). Das Thema *Entwicklung* wird weiterhin im Mittelpunkt verschiedener Studien stehen, die sich mit dem christlichen Engagement in der Entwicklungshilfe auseinanderzusetzen haben. Die Unterabteilung verfügt über eine Dokumentationsstelle, die vervielfältigte Bibliographien zum Thema zugänglich macht, z. T. in Zusammenarbeit mit SODEPAX (s. u.). Den breitesten Raum innerhalb dieser Abteilung nehmen die Studien zum *Anti-Rassismus-Programm* ein, wie sie auf der Zentralausschußsitzung in Addis Abeba formuliert wurden. Die Fülle des verfügbaren Materials ist kaum noch überschaubar. Für deutschsprachige Leser seien neben zahlreichen Zeitschriftenartikeln vor allem folgende Buchtitel genannt: „Anti-Rassismus-Programm der Ökumene" (epd-Dokumentation Nr. 5, Witten 1971, Eckart-Verlag), eine Zusammenfassung der ökumenischen und deutschen Diskussion, „Rasse, Entwicklung und Revolution" (Beiheft zur „Ökumenischen Rundschau" 14/15, 1971) und die britische Studie über die Lebensbedingungen im südlichen Afrika: „Gewalt im südlichen Afrika" (Frankfurt 1971, Otto Lembeck), die Dokumente, öffentliche Diskussion und konkrete Situation aufweisen. In Englisch müssen vor allem die Ergebnisse des „Study Project on Christianity in Apartheid Society" (Spro-Cas Publications 1—5) und weitere Studien des Christian Institute in Southern Africa hervorgehoben werden, die sachliche Informationen vermitteln. Das Büro in Genf legt auch in Deutsch die sogenannten „Profile" vor, das sind Selbstdarstellungen der vom Rassismus betroffenen Gruppen. Als Einzelstudie fand ferner im Januar in Barbados eine Tagung von Anthropologen und Soziologen statt, die sich mit der Lage der Indianer in Südamerika beschäftigte. Das Ergebnis dieser Tagung wurde in der April-Nummer der „International Review of Mission" (S. 277 ff.) veröffentlicht. Auch die Ausgabe vom Juli 1970 der genannten Zeitschrift ist dem Rassismus gewidmet und enthält wertvolle Beiträge. In den Zusammenhang gehört außerdem die oben genannte Studie über Gewalt.

Bildung und Kommunikation

Auch in dieser Programmeinheit ist die Zahl der Studien begrenzt; sie gehen im wesentlichen von der Unterabteilung „Allgemeine und kirchliche Bildung" aus. Im Mai 1970 fand in Bergen (Holland) eine Tagung über Bildungsfragen statt, an der Theologen und Pädagogen beteiligt waren. Der Konferenzbericht liegt jetzt auch in deutsch vor: „Bildung — ganz" (Stuttgart 1971, Kreuz Verlag). Mit dieser Studie werden die Erziehungs- und Bildungsprobleme in der Dritten Welt und im nordatlantischen Raum aufgeworfen. Nachdem in der Bewegung für Praktisches Christentum in den dreißiger Jahren eine Studie über „Kirche und Erziehung. Beiträge zur Krisis der christlichen Erziehung" innerhalb der Ergebnisse der Weltkirchenkonferenz in Oxford 1937 veröffentlicht worden war, trat in diesem Thema weitgehend eine gewisse Ab-

stinenz ein, die erst mit dem „Schlußbericht der gemeinsamen Studienkommission für Erziehungsfragen" (Genf 1968, ÖRK, Sonderdruck aus „Arbeitsbuch für die Vollversammlung in Uppsala") aufgehoben wurde. Der Ausdruck „gemeinsam" bezieht sich in diesem Titel auf die Zusammenarbeit zwischen dem Weltrat für christliche Erziehung und dem ÖRK, deren Zusammenschluß inzwischen vollzogen wurde.

Eine weitere zentrale Studie der Einheit Bildung und Kommunikation wird das Thema *Im Wandel leben* behandeln. Die Arbeit knüpft an die Ergebnisse der Sektionen V und VI in Uppsala an und wird sich mit Arbeit und Freizeit, der Sexualität des Menschen, Teilnahme und Konfrontation, Zelebration und Antizipation und der Erziehung zum Wandel beschäftigen. Einen ersten Überblick über die Ziele der Studie gibt Ian M. Fraser in „Study Encounter" VII/2, 1971 (Teil 05), ein Zwischenergebnis stellt die Veröffentlichung von Ernst Lange dar: Leben im Wandel (Gelnhausen 1971, Burckhardthaus-Verlag).

Von den Unterabteilungen Kommunikation und Veröffentlichungen und Beziehungen zu Regional- und Nationalräten liegen keine neuen Studienpläne vor, letztere veranstaltete im Sommer 1971 in Genf eine Tagung mit Vertretern der Kirchen- und Christenräte, auf der gemeinsame Fragen diskutiert wurden. (dt. Text im Mat. Dienst der Ökumenischen Centrale Nr. 16—18/1971).

Der Verlagsreferent des ÖRK, Martin Conway, hat kürzlich in der Monatsausgabe des „Ökumenischen Pressedienstes" (Mai 1971) einen Überblick über die Studien des ÖRK geboten, der einige weitere englischsprachige Zeitschriftenartikel zu obigen Themen nennt.

Unabhängige Studienprojekte des ÖRK und andere Genfer Studien

Die Studienprojekte *Biblische Studien* und *Humanum-Studie* sind zeitlich beschränkt und stehen deshalb organisatorisch außerhalb der Programmeinheiten. Thematisch sind sie jedoch mit Arbeiten der Einheit Glaube und Zeugnis und dort besonders mit denen von Glauben und Kirchenverfassung eng verbunden. Hans-Ruedi Weber, vorher Dozent in Bossey, hat die Bibel-Studie übernommen, durch Kurse im Ökumenischen Institut und Professor an der Ökumenischen Hochschule ist er mit dem Thema seit langem verbunden. Das 19. Seminar der Ökumenischen Hochschule im Winter 1970/71 stand unter dem Titel „Umstrittene Bibel — Biblische Provokation", und ein Sommerkurs in diesem Jahr behandelte „Unser Amt und die Bibel".

Die Humanum-Studie wird von dem anglikanischen Professor David Jenkins geleitet, er hat sich vor allem in „Study Encounter" mehrfach dazu geäußert (siehe „Study Encounter" VI, Hefte 1, 3 und 4); das Thema ist ein zentrales Anliegen ökumenischer Arbeit (s. o.).

Der Ausschuß für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX), eine gemeinsame Einrichtung des Vatikans und des ÖRK hat, materiell solide fundiert, sein zweites Mandat begonnen und eine Reihe von Studien veröffentlicht. Auf die ersten Berichte von Beirut („Weltweite Entwicklung. Die Herausforderung an die Kirchen", Genf 1968, Sodepax) und Montreal („Entwicklungshilfe — eine Herausforderung", Genf 1969, Sodepax) folgte in deutsch der Bericht „Friede — Imperativ unserer Zeit" als Fazit einer Tagung in Baden bei Wien im April 1970 (Genf 1970, Sodepax). Eine Reihe von Arbeiten liegen nur in englisch vor, darunter eine Kritik der Pearson und

Tinbergen-Berichte über Entwicklungshilfe der Vereinten Nationen „Partnership or Privilege“ und „The Development Debate“ von Charles Elliott (London 1971, SCM Press). Ferner die Berichte von Sodepax-Fachtagungen: „Church, Communication, Development“ (Konferenz von Driebergen 1970), „Money in a Village World“ (Konferenz von Genf 1970). „In Search of a Theology of Development“ (Konferenz von Cartigny 1969) und eine hilfreiche dreisprachige Bibliographie unter dem Titel „Towards a Theology of Development“, die durch spanische und portugiesische Titel ergänzt ist. Für ein Quellenstudium über kirchliche Entwicklungsarbeit und deren theologische Grundfragen ist diese Bibliographie, herausgegeben von Gerhard Bauer, äußerst wertvoll.

Der Reformierte und der Lutherische Weltbund haben beide im Laufe dieses Jahres über die Nacharbeit zur General- bzw. Vollversammlung von 1970 beschlossen. Der Exekutivausschuß des Reformierten Weltbundes traf sich nach der vereinigenden Generalversammlung von Nairobi 1970 zum ersten Mal im August 1971 in Cartigny (bei Genf). Der Bericht über die Generalversammlung wurde in diesem Jahr veröffentlicht (epd-Dokumentation Nr. 4, Witten 1971, Eckart-Verlag). Neben der Zusammenarbeit mit dem Lutherischen Weltbund steht auch engerer Kontakt mit Rom im Programm, vor allem durch eine gemeinsame Studie über die Lehrautorität der Kirche. Der Bericht über die Fünfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes liegt ebenfalls vor (epd-Dokumentation Nr. 3, Witten 1970, Eckart-Verlag). Im LWB soll u. a. die Frage der Menschenrechte und Probleme des Rassismus aufgegriffen werden; das beschloß der Exekutivausschuß im Juni in Oslo. Beide konfessionelle Weltbünde werden an der Verbreitung einer Lehrvereinbarung nach den lutherisch-reformierten Gesprächen in Leuenberg bei Basel im September beteiligt sein. Von der Konferenz Europäischer Kirchen ist in diesem Herbst der Bericht der Konferenz Nyborg VI zu erwarten, der unter dem Thema „Diener Gottes — Diener der Menschen“ die Studienarbeit auf europäischer Ebene fortsetzen helfen soll. Es ist zu hoffen, daß alle Studien in gegenseitiger Konsultation und unter entsprechender Beteiligung von Theologen und Laien fruchtbar werden.

Walter Müller-Römheld

Was bleibt vom Augsburger Pfingsttreffen?

Aus den Berichten über das ökumenische Pfingsttreffen in Augsburg konnte man u. a. entnehmen, es sei ein Ausdruck der ökumenischen Situation Deutschlands gewesen. Wäre dieses Treffen aber nicht mehr als das gewesen, so hätte man dessen Dokumente bloß in die Regale der Geschichtsfächer einreihen und kein Wort mehr darüber verlieren brauchen.

Aber was das Ergebnis des ganzen Treffens am besten zusammenfaßt, ist diese Feststellung sehr erfahrener Beobachter: Durchweg ist man irgendwie der Überzeugung, daß in Augsburg ein großer Anfang gesetzt worden ist. — Nun, einen Anfang setzt man nicht einfach ab. Bei ihm setzt sich etwas an. Er bleibt in der Gegenwart weiterbestehen. In ihm steckt sogar eine Dynamik für die Zukunft. In diesem Sinne wird hier gefragt: Was bleibt?

Es ist nicht selbstverständlich, daß die Frage hier so gestellt werden kann. Es gab auch in Augsburg wie in allen Großveranstaltungen viel Geschwätz, Parasitentum und Nebengeräusche, die unberechenbare Ausmaße hätten annehmen können. Bei den Konzilien, Vollversammlungen der Kirchen und bei den Synoden ist das Vorgehen weithin vorbestimmt und eingeübt — der Verarbeitungsapparat hat schon Proben bestanden —; aber Augsburg 1971 war etwas Erstmaliges, ein Experiment, ein Wagnis. Die letztverantwortlichen Veranstalter sagten sich: „Wir wollten Erfahrungen machen."

So konnte man denn auch überall Kassandrarufe hören: In Augsburg wird man statt Mauern niederzureißen, neue aufbauen. In der Deutschen Tagespost (4.—5. 6. 1971) war zu lesen: „ . . . Nach vernünftigem Ermessen ist vielmehr vorauszusehen, daß diese Zusammenkunft der getrennten Christen nicht das pfingstliche Wunder der Einheit erleben, sondern zu einer Synode der Spaltung wird, auf der es zur Artikulierung einander entgegengesetzter Standpunkte kommt." Vielerorts wurde die Befürchtung ausgesprochen, Augsburg werde eine „Dritte Konfession" zur Folge haben.

Gleich zu Anfang des Pfingsttreffens hat die „Arbeitsgemeinschaft Kritische Ökumene" in ihrem augsburg-report, Nr. 6, festgestellt: Die Bremsen sind verkeilt; hier wird „Ökumene auf Sparflamme" betrieben. Jene positiven Ergebnisse eines direkten, konsequenten ökumenischen Vorgehens, wie es auch die Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Kreise Deutschlands und der Una-Sancta-Kreis von München gefordert haben, haben sich in Augsburg nicht ergeben.

Für dieses Vorgehen gab es gute Gründe. Hätte man das Treffen in diesem Sinne orientiert, fiele die Antwort auf unsere Frage anders aus. Aber wäre sie im Blick auf die ganze konkrete Lage der Dinge und der Menschen besser ausgefallen? Die Vorbereitungen mußten etwas überstürzt vorangetrieben werden. Und am Treffen selber waren eigentlich nur zwei Tage für die Erörterung der Fragen vorgesehen. Es war aufs Ganze gesehen zugunsten der ökumenischen Sache doch wohl besser, nicht mehr zuzuwarten, nicht zuviel zu verlangen, das Unbehagen von zuviel Unverdautem zu vermeiden und zunächst

einen ersten Schritt des Einspielens in gemeinsamem Beten, Diskutieren und in der Begegnung zu tun.

Kein Kenner der Lage hat hier ein Pfingstwunder erwartet. Es bleibt auch als Frucht des ökumenischen Treffens die Tatsache, daß keine Türe zugeschlagen wurde und daß die überwältigende Mehrheit einen gemeinsamen Kirchentag verlangte, der in zwei Jahren, womöglich in verschiedenen Großstädten zugleich stattfinden und etwas länger als das Treffen von Augsburg dauern würde.

II

Aber wenden wir uns nun Einzelheiten zu. Was bleibt da vom ökumenischen Treffen? Es bleiben aus allen drei Haupteinsätzen dieses Treffens — Gebet, Diskussion und Erfahrungsaustausch in der Begegnung — Ergebnisse, die zum guten Teil unerwartet sich ergaben. Die Bedeutung von Veranstaltungen wie der von Augsburg besteht weithin darin, daß fruchtbare Erkenntnisse, Einstellungen und Erfahrungen von einzelnen oder von Gruppen an die Öffentlichkeit gelangen und so zur Erneuerung und Einigung möglichst vieler beitragen.

1. Was von Augsburg im einzelnen bleibt, ist zunächst einmal dies: Man hat deutlich gemerkt, wie eine grundlegende ökumenische Wirklichkeit, die das Zweite Vatikanische Konzil „geistlicher Ökumenismus" genannt hat, hier eine Großversammlung erfaßt und so angefangen hat, in das Bewußtsein der Öffentlichkeit zu treten. Es war auffallend, wie sehr die Teilnehmer des Treffens sich dem Gebet gewidmet haben. Der Wortgottesdienst im Dom, der von den katholischen Orden und den evangelischen Bruderschaften aus kirchlicher Tradition heraus gestaltet wurde, hat weithin guten Anklang gefunden, nicht zuletzt deswegen, weil er immer wieder der Stille, der Meditation, Raum ließ. Ob in traditioneller oder moderner Form, das zweckfreie Beten, Loben und Danken wurde betont. Viele wurden in ihrer Überzeugung bestärkt — und andere schienen zu entdecken —, daß man auf eine ökumenische Wurzel aufmerksam geworden ist, die schon längst vor der ökumenischen Bewegung, z. B. bei solchen, die man einmal die „Stillen im Lande" nannte, verborgen und zäh zu einer inneren Einheit drängten. Stark betonte Erkenntnisse der Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie das Werk, das ein Abbé Paul Couturier mit seinen anglikanischen, orthodoxen und evangelischen Freunden vollbracht hat, haben hier eine Bestätigung gefunden.

Bezeichnend in dieser Hinsicht ist der Erfolg der Bibelarbeiten des Treffens, deren Nachwirkung man verspürt. Es ging ja da im Philipperbrief um die innere Bekehrung im Sinne der „Kenosis" Christi.

2. Damit hängt das zusammen, was sich auch aus den Diskussionen des Treffens vor allem als bleibend erweist: Das Insistieren auf die gemeinsame, radikale Hinwendung zur Person Jesus Christus. Was die evangelischen Christen im Grunde sagen wollten und wollen mit dem „Christus allein", haben in Augsburg gerade römisch-katholische Christen mit aller Kraft betont. Weihbischof Moser erklärte: Ohne Verwurzelung in der Lebensgemeinschaft mit Christus, ohne Liebe zu ihm und zu seinem Werk, wäre aller Ökumenismus ein bloß äußerliches, auf die Dauer fruchtloses Vereinheitlichungsmanöver: die maßgebliche Mitte des ökumenischen Bemühens ist Jesus Christus.

Den nachhaltigsten Applaus der ansprechendsten, bestbesuchten Bibelarbeit erhielt Prälat Hanssler aus Rom, als er zu Dr. Zahrnt sagte, er unterschätze sich wohl in seiner religiösen Kraft, und dann fortfuhr: „Wenn wir unseren Text lesen, ist es sehr einfach, was wir zu glauben haben: an Jesus Christus. Und ‚glauben' heißt, uns ihm übereignen, ihm anvertrauen. Und dann ist dieses Spiel der Begriffsidole der Vergangenheit für uns uninteressant; wenn wir uns darin verheddert haben, müssen wir uns davon befreien. Ich spreche nicht despektierlich von der Dogmatik und der Dogmenentwicklung. Zu ihrer Zeit waren das große Leistungen, Antworten für Nöte, aber die zu fixieren ist nicht der Sinn. Wenn ich am Philipperbrief bleiben darf, würde ich sagen, dann mache ich es wie Paulus, wenn ich in der Not bin. Dann erachte ich alles miteinander als Müll — so steht es da drin — um Christi willen. Alles steht auf der Passivseite, Christus allein auf der Aktivseite."

Es ist auch von hier aus bezeichnend, daß die Arbeitsgruppe: „Glaubensnot und Kirchen", für die die Teilnehmer am meisten Interesse gezeigt haben, mit dem Teil ihres Arbeitspapieres am meisten einverstanden war, wo es hieß: Jesus von Nazareth sei für uns der letzte Grund unseres Sprechens von Gott; in ihm begegne uns eine neue Möglichkeit eines erfüllten Menschseins; er sei der Mensch für die anderen; in seiner Botschaft werde der Gott der Menschen, der Gott des Kreuzes und der Gott der Zukunft verkündet.

Die Neubesinnung auf das Christliche ließ zwar die Frage nach der Kirche zurücktreten; aber gegenüber den Konfessionen trat die Kirche (Christi) mehr hervor. Öfters hörte man die Parole: Verschiedene Konfessionen — eine Kirche! Weg aus dem Konfessionalismus der Kirchen zur Kirche der Konfessionen! Man hatte begonnen, sich als eine Kirche in verschiedenen Konfessionen zu artikulieren. Damit war ein Programm für die Zukunft gegeben: ein Programm zwar ohne organisatorische Ausrüstung, wohl aber als Ausdruck eines Lebenskeimes. Gewiß: Die Verschiedenheit und die Funktion der Konfessionen bestehen weiterhin. Sie werden aber in bezug auf ihre Werte und Einstellungen weniger oder nicht mehr überspitzt einander gegenübergestellt; sie suchen im Sinne der gemeinten Sache gegenseitige Ergänzung. Heinz Zahrnt konnte in Augsburg erklären: „Die Bibel ist für uns heute nicht mehr der papierene Papst."

Was nun Kirche und Konfessionen betrifft, bleibt die in Augsburg andiskutierte Frage nach dem Unaufgebbaren, dem Unverzichtbaren. Hier zeigten sich klar konfessionelle Gegensätze. Hier bleibt noch einiges zum Aufarbeiten.

Am schärfsten zeigten sich die Gegensätze in der Diskussion um die Interkommunion; für oder gegen sie erhitzten sich die Gemüter am meisten. In den drei ersten Arbeitskreisen führte sie zu lebhaften Auseinandersetzungen. Hier wie anderswo flossen Meinungsströmungen quer durch die Konfessionen. Die stärksten Hindernisse zur Interkommunion bzw. zur offenen Kommunion wurden von amtlicher katholischer Seite festgehalten, die darauf hinwies, daß volle Einheit der Kirchen die Voraussetzung für Kommuniongemeinschaft der katholischen mit den evangelischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sei.

Dagegen hat man in Augsburg auf die Lage, die zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche besteht, hingewiesen. Es bleibt die Frage: Wenn dem so ist, warum hat denn das Konzil selbst die Interkommunion zwischen Ostchristen und Katholiken erlaubt? Dort, wo im Dekret für die Ostkirchen, Nr. 26, diese Erlaubnis promulgiert wird, wird auch erklärt, wo-

zu u. a. das geschieht: „zur immer stärkeren Förderung der Einheit mit den von uns getrennten Ostkirchen".

Mehr als einmal hat das letzte Konzil auch erklärt, daß durch das Sakrament des eucharistischen Brotes die Einheit der Gläubigen nicht nur dargestellt, sondern auch verwirklicht wird (efficitur). So z. B. in der Konstitution über die Kirche, Nr. 3. Seit Augsburg ist vielen ins Bewußtsein getreten, daß der Herr selbst zum eucharistischen Mahle einlädt. Ein sehr ernst zu nehmendes Hindernis auf dem Wege zur Mahlgemeinschaft ist allerdings die Frage des Amtes. Für die Zukunft wichtig ist hier u. a. folgende in Augsburg geäußerte Ansicht, daß man in der Frage der Interkommunion, ähnlich wie es in der Frage der bekenntnisverschiedenen Ehe geschehen ist, die Regelung auch den unteren kirchlichen Kompetenzen überläßt, die die Lage am Ort gut kennen, anstatt gleich von oberster Stelle eine für alle zusammen „gültige" Lösung suchen zu wollen.

Was von Augsburg in dieser Sache auf alle Fälle bleibt, ist die folgende Feststellung von Bischof Dr. Stimpfle von Augsburg, der sich kräftig für die legale Haltung der römisch-katholischen Kirche eingesetzt hat: Das starke Drängen nach Kirchengemeinschaft im Herrenmahl, das die Augsburger Tage kennzeichnete, wird dazu führen, daß sich die theologische Wissenschaft und die kirchliche Autorität in Zukunft diesem legitimen Anliegen vordringlich zuwenden.

Was die Diskussionen der drei Arbeitsgruppen betrifft, die sich mit der Sorge um die Mitmenschen in Not — seien es einzelne, Gruppen oder ganze Bevölkerungsschichten — befassen, ist in Augsburg kaum etwas Außerordentliches geschehen, das nachwirkt. Was wohl nachwirken dürfte, ist die öffentliche Betonung schon früher gemachter Vorschläge zugunsten von diskriminierten Minderheiten, ihrer ökumenischen Zusammenarbeit und der ganzen positiven Bedeutung der Mission in der Frage der Entwicklung.

Das Pfingsttreffen wirkt von seiner Diskussionsarbeit her auch deshalb nach, weil es sich doch ökumenischer vollzog als man der Anlage und der Vorbereitung nach es erwarten konnte. So sind die Resolutionen aus der Arbeitsgruppe „Glaubensnot und Kirchen" nicht so sehr direkte Antworten auf die Fragen dieser Not; sie sind meistens Forderungen zum ökumenischen Einsatz in der Zukunft. Man denke an die bekannten Aufforderungen an alle Christen: „Treibt *selbst* das ökumenische Anliegen weiter. Bildet gemeinsame Gruppen in allen Gemeinden. Bildet gemeinsame Christenräte am Ort ..." Dort, wo die Bedingungen günstig sind, geschieht das schon. Auch die geforderte Lebens- und Glaubenshilfe setzt nun stärker ein.

Ökumene auf Sparflamme? Daß diese Flamme doch ziemlich entfacht worden ist, dazu haben alte, erfahrene Ökumeniker, die mit der Entwicklung der Ökumene Schritt halten, durch ihr Eingreifen in Augsburg nicht wenig beigetragen. So sind Forderungen wie diese, die Lukas Vischer dort ausgesprochen hat, nicht einfach verklungen: „Gott hat die ökumenische Bewegung in eine neue Situation geführt. Sie darf sich nicht mehr mit einer halben Antwort begnügen. Es geht heute um mehr als um Kontakte zwischen Konfessionen und Kirchen; es geht um die Geburt einer neuen Zeichenhaftigkeit der Kirche. Der Augenblick ist endgültig gekommen, gemeinsam an die Arbeit zu gehen. Es gibt eine Krankheit in der ökumenischen Bewegung: Es sind die billigen rethorischen Fragen, hinter denen kein Wille zu einer Antwort steht. Was hilft es,

Interkommunion zu feiern, wenn diese nicht ein Zeichen wirklicher Solidarität ist?" Vischer stimmte der fast allgemein angenommenen Forderung der Tage von Augsburg nach Ökumene am Ort zu. Das Engagement an einer bestimmten Stelle, der Einsatz der kleinen Gruppe auf überschaubarer Umgebung: das ist aktuell und muß betont werden. „Bewegungen und Gruppen haben ihre Verheißung; sie müssen aber mit der universalen Gemeinschaft der Kirche zusammenarbeiten, sonst wird ihnen zu früh der Atem ausgehen."

Im gleichen Sinne teilte im Schlußgottesdienst Willem A. Visser' t Hooft eine Erkenntnis mit, die auch für die Zukunft gilt: „Die guten ökumenischen Zeiten sind diejenigen, in denen es zu einer Begegnung zwischen Ökumene von oben und Ökumene von unten kommt." Sehr ermutigend für den ökumenischen Einsatz nach Augsburg ist die Folgerung, die dieser alte, große Pionier der Ökumene nach seiner Beschreibung der aktuellen Schwierigkeiten, in denen sich die ökumenische Arbeit vollziehen muß, geradezu mit Begeisterung zog: „So ist jedenfalls Ökumene nicht mehr Modeartikel. Das hat auch seine gute Seite. Jetzt muß wieder für die Ökumene gekämpft werden, wie in der ersten Zeit der Pioniere. Jetzt wird sichtbar werden, wer lediglich ein ökumenischer Mitläufer ist und wer aus tiefer Überzeugung für die Einheit der Kirche arbeitet. Jetzt muß deutlich werden, ob es wirklich gute, tiefe, dauerhafte Gründe gibt, für die Einheit der Kirche zu arbeiten."

Das sehr aufschlußreiche Referat von Abt Laurentius Klein war insofern auch für den Augsburger Horizont von nachhaltigem Einfluß, als er Probleme der Ökumene im weiten Sinn des Wortes wie das Verhältnis mit Orthodoxen, Juden und Moslems im Zusammenleben mit den evangelischen und katholischen Christen im Nahen Osten packend behandelte und dadurch auch der Gastarbeiterfrage eine ökumenische Stütze gab.

3. Über das, was aus den großen und kleinen Begegnungen und dem ganzen Erfahrungsaustausch bleibt, ist wenig zu sagen, weil das mehr privaten Charakter trägt und nicht gesammelt werden kann wie Papiere und Resolutionen. Aber darin steckt kaum weniger bleibender Wert als in den Dokumenten. Was ist doch nicht schon alles in der Vorbereitungszeit des Treffens durch Begegnungen ökumenisch angebahnt worden!

Wie fruchtbar und folgenreich solche Begegnungen waren, zeigt schon die erste unter den unzähligen andern, die beim oder im Zusammenhang mit dem Pfingsttreffen gemacht wurden. Dr. Beckel, der Präsident des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken, erwähnt in seiner Pressekonferenz vom 3. 6. 1971 in Augsburg, wie er Dr. Richard von Weizsäcker, den Präsidenten des Evangelischen Kirchentages, „beklommenen Herzens" aufsuchte, um mit ihm zum erstenmal über die Möglichkeit eines gemeinsamen Unternehmens, wie es dann in Augsburg stattfand, zu sprechen und wie aus diesem persönlichen Kontakt ein voller Akkord wurde. Und das nicht nur in dieser Frage, sondern auch in anderen Fragen, die beide bewegt haben. Und Beckel fügt hinzu: „Ich meine, man sollte auch einmal nüchtern feststellen, daß es schon eine ganz gute Zusammenarbeit zeigt, wenn in der für das Zusammengehen von Institutionen doch verhältnismäßig kurzen Zeit, die hinter uns liegt, dieser Akkord sich von den Personen auf die Institutionen ohne bemerkenswerten Rückschlag übertragen hat."

Solchen Begegnungen und ständigen persönlichen Kontakten war es zum guten Teil auch zu verdanken, daß das erste interkonfessionelle Großtreffen

auf Bundesebene auch organisatorisch reibungslos verlaufen ist. Es gab keine Streitereien um die Zahl des Einsatzes evangelischer oder katholischer Christen bzw. des zur Verfügungstellens von Häusern und Institutionen der verschiedenen Konfessionen. Man hat übrigens auch fast durchweg in Augsburg nicht danach gefragt, welcher Konfession ein Sprecher angehörte; man ging davon aus, auf den zu hören, der etwas zu sagen hatte.

Eine bezeichnende Tatsache in diesem Zusammenhang waren beim Pfingsttreffen die Foyers der evangelischen Bruderschaften und der römisch-katholischen Orden, die bekenntnisverschieden zusammen lebten, zusammen beteten, sich gegenseitig informierten und den Erfahrungsaustausch vollzogen, der nun in den verschiedenen Kommunitäten sich weiter auswirkt.

Wenn man bedenkt, wie die Breitenwirkung von kirchlichen Großversammlungen heute relativ gering ist, so ist der ökumenische Impuls, der vom ökumenischen Treffen in Augsburg ausging, beträchtlich. Dieses Treffen ist eine Provokation, die nachhaltig fortwirkt, eine Provokation, die das offizielle und persönliche Glaubens- und Kirchenverständnis der Christen unserer verschiedenen Konfessionen gemeinsam herausfordert.

Laurenz Volken

Einheit der Kirche und kulturelle Unterschiede

Zusammenfassung der Voten und Diskussionen vom 4. bis 6. August in Sektion V der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen (Belgien)

Die mir gestellte Aufgabe lautet: Systematisch zusammenzufassen, was sich aus den bisherigen Voten und Diskussionen unserer Sektion über die Frage der Einheit der Kirche ergibt. Wir haben sehr mannigfaltige Beiträge gehört, ganz verschiedene Situationen der Kirche in den verschiedenen Kulturen und auch verschiedene theologische Deutungen dieser Situationen kennengelernt. Die Aufgabe einer systematischen Zusammenfassung ist daher nicht leicht. Ich habe versucht, die verschiedenen Berichte und theologischen Beurteilungen unter acht Punkten systematisch zusammenzufassen.

Es sei noch angemerkt, daß mir nicht die Aufgabe gestellt ist, die Folgerungen aus unseren Diskussionen für die Frage der Einheit der Menschheit zu ziehen. Dies wäre ein andere, sehr interessante Aufgabe. Hier soll es um die Einheit der Kirche gehen.

I. Die Verschiedenheiten und Gegensätze der Kulturen

a) Es ist von geschichtlich gewachsenen Kulturen berichtet worden. Sie sind partikular und verschieden. Zum Teil stehen sie gegeneinander.

b) Es ist von der empirisch-wissenschaftlichen und technischen Kultur gesprochen worden. Sie ist universal und überlagert heute mehr und mehr die geschichtlich gewachsenen Kulturen. Sie tut das in sehr verschiedener Weise: teils zerstört sie dieselben, teils wird sie von ihnen adaptiert, teils wird ihr von ihnen intensiver Widerstand geleistet.

c) Darüber hinaus sind neuartige Widerstände gegen die wissenschaftlich-technische Kultur zur Kenntnis genommen worden, die nicht in den geschichtlichen Kulturen verwurzelt sind: mannigfache Protestbewegungen der Jugend, z. B. die Hippies.

Dies alles bedeutet: die universale technische Kultur ist faktisch partikular. Die Menschheit ist trotz zunehmender Interdependenz keine kulturelle Einheit.

Ungeklärt ist in unserer Diskussion der Kulturbegriff geblieben. Besonders hervorgehoben wurde mit Recht die Sprache sowie Denkform und Begrifflichkeit. Mit der Sprache hängen unlösbar zusammen ein bestimmtes Welt- und Selbstverständnis sowie religiöse Vorstellungen. Sie manifestieren sich in Dichtungen, Liedern, Kulten und Philosophien. Darüber hinaus hängt Kultur unablösbar mit Sitte, Recht, auch mit Wirtschaftsordnung zusammen. Außerdem kam der Zusammenhang zwischen Kultur und Volk und Nation und darüber hinaus zwischen Kultur und Staat zur Sprache. Aber es blieb doch vieles ungeklärt. So kann ein Staat auch mehrere Kulturen umfassen, und eine Kultur kann mehrere Staaten umschließen. Auch kann nicht übersehen werden, daß eine Kultur auch mehrere Sprachen enthalten kann. Wohl aber wird man sagen dürfen, daß eine Kultur in der Regel eine *Tendenz* hat, all das Angeführte zu umfassen und sich auch in einer staatlichen Ordnung darzustellen. Zum mindesten aber drängt jede Kultur nach einer umfassenden Sinndeutung des menschlichen Lebens. Demgegenüber ist zwar die wissenschaftlich-technische Kultur insofern partiell, als sie auf das empirisch Feststellbare beschränkt und methodisch atheistisch ist. Aber auch sie bleibt in der Regel trotz dieser methodischen Beschränkung nicht partiell, sondern strebt nach umfassender Sinndeutung, sei es auch in antireligiösen Quasireligionen. Auch diese haben dann einen Kult.

II. *Das Evangelium ruft den Menschen heraus aus den Bindungen der Kultur*

Vom Neuen Testament her ist uns allen der Ruf des Evangeliums heraus aus der Welt bekannt. Damit ergeht zugleich der Ruf heraus aus der Kultur. Denn die Kultur ist eine Gestalt dieser Welt.

a) Durch die Taufe wird der an das Evangelium Glaubende Christus übereignet. Es erfolgt ein Herrschaftswechsel, er wird „aus der Finsternis versetzt in das Licht", er wird befreit von den bisherigen Bindungen, von der Herrschaft dämonischer Mächte und Gewalten. Die Taufe ist so der Bruch mit den bisherigen Kulten und die Abkehr von dem bisherigen Lebensstil, von den „Werken des Fleisches". In der Taufe erhält der Glaubende einen neuen Ursprung: Geboren aus Gott, Glied am Leibe Christi, — er wird „Bürger" einer anderen polis, des „himmlischen Jerusalem" und „Fremdling" in dieser Welt. Dabei geht es um die Übereignung des konkreten Menschen mit seiner Geschichte an Christus, es geht um *sein* Hören, *sein* Bekennen, *sein* Beten, *sein* Reflektieren über den Glauben. Gerade in der Totalität der Übereignung der Menschen an Christus entsteht so eine Mannigfaltigkeit von Gebeten, Theologien, Werken des Gehorsams etc. Denn durch die Übereignung an Christus wird der Glaubende befreit und wird seine Spontaneität entbunden. Nun bekommen die Worte seiner Sprache eine neue Bedeutung. Wenn Paulus religiöse Formeln der Stoa benutzt hat, wie zum Beispiel „von Gott und zu Gott ist alles", so bedeutet das nun etwas anderes als zuvor in der Stoa.

b) Der Glaubende ist nicht aus allem in gleicher Weise herausgerufen. Nach Paulus bleibt z. B. die eheliche Bindung, die Relation Sklave—Herr, die Pflicht des Gehorsams gegenüber staatlicher Gewalt. Er setzt auch gewisse Entsprechungen zwischen dem, was in der Umwelt als anständig gilt, und dem Verhalten der Christen voraus. Sonst hätte er nicht manche Formulierungen hellenistischer Tugend- und Lasterkataloge in seine Paränese übernehmen können.

c) Aber auch alle diese Relationen und damit das Ganze der Kultur werden durch das Evangelium unter das Gericht gestellt. Sie werden nie unkritisch übernommen und erfahren eine Umwertung. Wenn Paulus Elemente der Kultur seiner Umwelt übernommen hat, so steht das nicht im Widerspruch zu seinem umfassenden negativen Urteil: „Da ist nicht, der gerecht ist, auch nicht einer. Da ist nicht, der verständig ist; da ist nicht, der nach Gott fragt. Sie sind alle abgewichen und allesamt untüchtig geworden. Da ist nicht, der Gutes tut, auch nicht einer" (Röm. 3, 10—12). Es ist den Christen somit untersagt, so weiter zu leben wie bisher und so mit dem Mitmenschen umzugehen, wie sie es zuvor getan haben, sei es in Herrschsucht, Ausnutzung, sexueller Ausschweifung, sei es sonst. Alles sollen sie nunmehr „im Namen des Herrn" tun. Der Name des Herrn aber ist keine Formel, sondern seine gegenwärtige Macht und ein klar verpflichtender Inhalt. Von dem Verhältnis des Christen zu den Gütern dieser Welt und damit zur Kultur gilt nun: „Haben, als hätten wir nicht." Für diese Durchbrechung und Umwertung ist in unseren Diskussionen auch der Begriff des Transzendierens verwendet worden.

III. *Das Evangelium sendet den Glauben hinein in die Kultur*

Die Kirche existiert in einer doppelten Lebensbewegung: Herausgerufen aus der Welt und hineingesandt in die Welt. Die Zusammengehörigkeit dieser beiden Bewegungen ist grundlegend. Sie ist bereits in Lund ausgesprochen worden. Die Mitte beider Bewegungen aber ist die gottesdienstliche Versammlung, in der Christus sammelnd und sendend gegenwärtig ist. Für Sendung in die Welt können wir auch sagen: Sendung in die Kultur.

a) Diese Sendung erfolgt nicht hinein in die Kultur in abstracto, sondern zu den Menschen, — wie sie ja auch in der apostolischen Zeit nicht in die Welt in abstracto, sondern zu den Menschen erfolgt ist. Ein jeder, der zum Glauben an Christus gekommen ist, hat diesen Christus denen zu bezeugen, die noch ferne sind. Dies hat zu geschehen, indem der Glaubende an den konkreten Ort der Menschen tritt, denen er das Evangelium zu verkünden hat, — ja, indem er einer von ihnen wird. Vgl. hierzu die Bibelarbeit von Bischof Dr. Krusche über 1. Kor. 9, 19—23. Was geschieht, wenn der Glaubende zu einem von denen wird, die dem Glauben noch fernstehen? Zweierlei: Eingehen in seine Sprache, in seine Vorstellungen, in seine Verkehrtheiten, Sehnsüchte und Leiden und doch nicht aufhören, einen anderen Ursprung zu haben, — Solidarisierung, aber nicht Identifizierung. Zur Erläuterung kann hier erinnert werden an Röm. 8, 3: Gott sandte seinen Sohn „in der Gleichgestalt des Fleisches der Sünde". Gleichgestalt bedeutet hier zweierlei: Sendung in unser Fleisch und doch zugleich von uns dadurch unterschieden, daß Gottes Sohn kein Sünder ist. Nun sind wir zwar Sünder, aber wir haben in dem Sohn einen neuen Ursprung bekommen, von dem her wir in der Nachfolge des Sohnes den anderen gleich-

zuwerden haben. Wir haben denselben Ruf weiterzugeben, der an uns selbst ergangen ist: heraus aus der Welt, die Verheißung des neuen Ursprungs und der Ruf zu neuem Gehorsam.

b) Überall, wo dieser Ruf laut wird, erfolgen Auswirkungen auf das Zusammenleben der Menschen: Änderungen im Verhältnis der Geschlechter, im Verhältnis von Sklave und Herr, von Bürger und staatlicher Macht. Aus der Befreiung von den Mächten ergibt sich auch eine neue Art zu fragen und zu denken. Es wird eine neue Art von Wissenschaft und Kunst entbunden. Denn es gilt das paulinische: „Alles ist euer!" Das sind kulturelle Auswirkungen des Glaubens. Sie erfolgen zunächst innerhalb der Gemeinschaft der Christen. So impliziert die Gemeinschaft der Glaubenden immer auch eine Veränderung der Kultur.

c) Mit der zunehmenden Ausbreitung des Evangeliums und der wachsenden Zahl der Glaubenden kommt es dann zu tiefgreifenden Umgestaltungen der vorhandenen Kulturen, zu neuen Strukturen der Gesellschaft und somit zu einer gewissen Verchristlichung der Kultur.

Beachtlich ist, daß sich im Neuen Testament kein Interesse an der Umgestaltung als solcher findet. Das Interesse ist konzentriert auf die Gewinnung der Menschen für den Glauben. Dies aber hat dann faktisch unausweichliche Folgen für die Kultur.

IV. *Verschiedene Grade der christlichen Veränderung und Durchdringung der Kultur*

Aufgrund der zahlreichen eindrucksvollen Berichte, die wir in den Sektionen aus den verschiedensten Ländern gehört haben, seien hier drei Typen unterschieden. Damit soll nicht bestritten werden, daß eine differenziertere Typologie möglich und auch durchaus erstrebenswert ist:

a) Bei starkem Widerstand der Umwelt, bei Verhinderung der missionarischen Tätigkeit und des Einflusses auf das öffentliche Leben, bei aufgezwungener Beschränkung des kirchlichen Lebens auf den Kultus bleiben die kulturellen Auswirkungen des Glaubens in der Regel auf die christlichen Gemeinschaften selbst beschränkt.

b) In einer toleranten Umwelt oder in einer pluralistischen Gesellschaft sind mannigfache Auswirkungen über die christlichen Gemeinschaften hinaus möglich und notwendig, auch wenn diese Auswirkungen nicht die Kultur als ganze zu durchdringen und zu wandeln vermögen.

c) Je mehr aber ein Volk vom wirklichen Glauben ergriffen wird, desto mehr ergibt sich auch eine Durchdringung und Veränderung der ganzen Kultur — z. B. der staatlichen Ordnung, der Gesetzgebung, des Unterrichtswesens usw.

Im Hinblick auf die unterschiedlichen Kulturen bleibt eine wichtige Frage zu erörtern, ob die geschichtlich gewachsenen Kulturen leichter christlich zu durchdringen sind als eine technologische Kultur. Mit anderen Worten: Sind heidnische Kulturen für den Anspruch des Evangeliums weniger verschlossen als nachchristliche Kulturen? Nachchristliche Kulturen sind jedenfalls insofern ein besonderes Problem, als hier durch das Evangelium eine Freiheit des Denkens und Wollens erschlossen wurde, die auch nach der Ablehnung des Glaubens an Jesus Christus noch in gewisser Hinsicht bleibt — eine Freiheit, die den heid-

nischen Kulturen in ihren kultischen und ethnischen Bindungen so nicht zugänglich war.

V. *Die Gefährdungen der Kirche durch die christliche Kultur*

Die Kirche hat den Menschen in allen Kulturen zu dienen. Sie hat mit dem Evangelium in alle Kulturen hereinzubrechen. Aber sie kann sich mit keiner Kultur identifizieren, weder mit einer geschichtlich gewachsenen noch mit der wissenschaftlich-technischen. Denn alle diese Kulturen sind partikular, die Kirche aber ist universal. Sie alle gehören zur vergehenden Welt, die Kirche aber ist die Voranzeige des himmlischen Jerusalem, der neuen ewigen polis, der verborgene Anbruch der neuen Schöpfung. Auch eine christlich gewandelte Kultur bleibt eine geschichtlich konkrete, partikulare Kultur mit ihrer besonderen Sprache, Kunst, Sitte etc. Manche der in unserer Sektion gegebenen Berichte machen deutlich, daß ganz nüchtern mit der Gefahr gerechnet werden muß, daß die Dynamik der missionarischen Bewegung hinein in die Welt, zu allen Völkern, in besonderer Weise durch sogenannte christliche Kulturen gehindert wird. Auch hier können drei Typen unterschieden werden:

a) Die Pseudomorphose der Übernahme einer fremden Kultur zusammen mit dem Evangelium, ohne daß die eigene Kultur aufgebrochen und umgestaltet worden wäre. Die Missionierten sind nicht zu Subjekten authentischen eigenen missionarischen Handelns in ihrer Umwelt geworden.

b) Die Resignation und kastenhafte Selbstabschließung kleiner christlicher Gemeinschaften in der Diaspora. Hier entsteht die Gefahr der Selbstgenügsamkeit und des Verzichtes auf das Zeugnis vor der Welt.

c) Die Identifikation von Kirche und Kultur, von Kirche und Staat, von Staatsbürger und Glied der Kirche. Hier wird die Mission zu einem Akt politischer Unterwerfung, und Mittel der Mission ist nicht nur das Evangelium, sondern auch das Schwert, — die Schande der Kreuzzüge.

Zwischen b) und c) besteht trotz des großen soziologischen Unterschiedes insofern kein Unterschied, als in beiden Fällen die Bewegung des Evangeliums hinein in die Welt infolge des Verschlossenseins der Glaubenden in einer kulturellen Abschließung stockt.

Darüber hinaus ist grundsätzlich zu sagen, daß jede christliche Umformung einer Kultur ein geschichtliches Ereignis ist, das nicht für alle Zeiten dem Lauf des Evangeliums und der Entstehung des Glaubens förderlich bleiben wird. So war zum Beispiel die Indienstnahme der aristotelischen Philosophie durch Thomas von Aquin eine mutige, geradezu missionarische Tat angesichts der Bedrohung der abendländischen Theologie durch den arabisch-jüdischen Aristotelismus. Thomas hat die christliche Theologie damals nicht an den Aristotelismus preisgegeben, sondern geradezu umgekehrt den Aristotelismus aufgebrochen, korrigiert und in den Dienst der kirchlichen Lehre gestellt. Aber seit dem 16. Jahrhundert ist die thomistische Theologie zunehmend zu einem der wichtigsten Gründe für die Entfremdung zwischen dem christlichen Glauben und den Naturwissenschaften geworden.

VI. *Die Gefährdung der Einheit der Kirche durch die christliche Durchdringung der verschiedenen Kulturen*

Diese Gefährdung ist eine doppelte:

a) Durch das Erlahmen der missionarischen Dynamik, besonders durch die Identifikation der Kirche mit einer Kultur. Wir sehen heute klarer als noch in der Dogmengeschichte vor hundert Jahren, daß z. B. die Spaltung zwischen der byzantinischen und der koptischen Kirche in hohem Maße durch die Verklammerung mit verschiedenen Kulturen bedingt war. Entsprechendes gilt auch von der Spaltung zwischen der orthodoxen Kirche des Ostens und der lateinischen Kirche des Westens. Darüber hinaus aber ist in unserer Sektion auf Schwierigkeiten hingewiesen worden, die selbst für die Vereinigung von gleichen Kirchen aus verschiedenen Kulturbereichen bestehen. Dies wurde von den orthodoxen Kirchen in Amerika berichtet, gilt aber ebenso von den lutherischen Kirchen aus verschiedenen Ländern und Kulturen, die in Amerika lange Zeit fast beziehungslos nebeneinander hergelebt haben.

b) Aber auch beim Fortschreiten der missionarischen Durchdringung der Kulturen entstehen immer größere Unterschiede konkreter Prägung der Theologie und des kirchlichen Lebens, — auch wenn man nicht der Gefahr der Identifikation von Kirche und Kultur erliegt.

Die Aufgabe der Christenheit ist somit heute nicht nur das Eingehen in die verschiedenen Kulturen, sondern die Wahrung der Einheit. Diese Aufgabe wird um so schwieriger, je mehr das Evangelium Menschen in ganz verschiedenen Kulturen gewinnt.

VII. *Die Einheit der Kirche in Anerkennung des grundlegenden Durchbruchs des apostolischen Christuszeugnisses hinein in die jüdische und hellenistische Kultur*

So wie in den neutestamentlichen Schriften die Christusbotschaft in der Sprache und in den Vorstellungen der jüdischen und hellenistischen Kultur laut wurde, so müssen wir diese Botschaft in der Sprache und in den Vorstellungen der jeweiligen heutigen Kultur verkündigen. Es wurde darauf hingewiesen, daß die neutestamentlichen Aussagen heute weithin fremd sind, und es wurde nach dem hinter diesen Aussagen liegenden „Wesen" der Christusbotschaft, nach dem Unaufgebbaren und Unwandelbaren, gefragt. Auf diese Frage wurde geantwortet:

a) In den neutestamentlichen Aussagen ist die jüdische und hellenistische Vorstellungswelt transzendiert, d. h. durchbrochen und in Dienst genommen. Die neutestamentlichen Aussagen sind nicht Produkte der jüdischen und hellenistischen Kultur, sondern im Lautwerden der Christusbotschaft in Vorstellungen der Umwelt ist etwas Analoges geschehen, wie in der Fleischwerdung des Wortes Gottes.

b) Die neutestamentlichen christologischen Aussagen haben als die Aussagen der berufenen Augenzeugen des Auferstandenen und ihrer Mitarbeiter einen bleibenden normativen Vorrang vor allen anderen christologischen Aussagen, vor aller späteren Transzendierung. Mit Recht hat die Kirche durch die Jahrhunderte hindurch keine neuen christologischen Hoheitstitel geschaffen. Die neutestamentlichen christologischen Aussagen können nicht ersetzt werden, sondern sind zu interpretieren. Mit Recht hat die Kirche *biblische Texte* als gottesdienstliche Lesungen, als Predigttexte und als Begründung kirchlicher Lehre zu allen Zeiten festgehalten.

c) Verpflichtend ist nicht nur der *Inhalt* der neutestamentlichen christologischen Aussagen, sondern auch der historische *Akt des Aussagens*. Was die Apostel und die anderen urchristlichen Zeugen in der Durchbrechung und Aufnahme jüdischer, hellenistischer, gnostischer Begriffe getan haben, haben wir in Durchbrechung und Aufnahme der Begriffe und Vorstellungen unserer Kultur nachzuvollziehen. Dabei ist der Akt der urchristlichen Durchbrechung und Aufnahme der Begriffe der damaligen Umwelt weitgehend wissenschaftlich exakt zu erfassen durch die Erhebung der Bedeutung derselben Worte im Alten Testament, im Judentum, im Hellenismus und der besonderen neuen Bedeutung dieser Worte in den neutestamentlichen Zeugnissen.

VIII. *Die notwendige Sichtbarmachung der Einheit der Kirche vor der Welt*

Wir haben vor Augen die Mannigfaltigkeit der neutestamentlichen Christuszeugnisse. Wir sehen ferner die Mannigfaltigkeit der Interpretationen dieser Zeugnisse in den verschiedenen kulturellen Situationen: die Mannigfaltigkeit der Christusbotschaft, der Liturgien, der Theologien, der Kirchenordnungen usw. Von der Dynamik des Evangeliums geht eine legitime zentrifugale Kraft hin zu einer konkreten Mannigfaltigkeit aus. Darum besteht die dringende Notwendigkeit, die Einheit der Kirche deutlich erkennbar werden zu lassen, und zwar diese Einheit auch für die Welt sichtbar zu machen.

Ich kann es für keine geschichtliche Zufälligkeit halten, daß es in der alten Kirche zunehmend als notwendig empfunden wurde, inmitten der Mannigfaltigkeit dem elementaren Konsensus des Glaubens Ausdruck zu verleihen. Dabei steht das christologische Bekenntnis in der Mitte. Wenn in unserer Sektion gesagt wurde, daß das Chalcedonense eine vereinfachende Bezeugung der Mitte der neutestamentlichen Christuszeugnisse ist, so halte ich das für richtig. Es scheint mir auch nicht eine geschichtliche Zufälligkeit, daß man in der alten Kirche nicht bei den sehr verschiedenartigen Ämterordnungen der urchristlichen Zeit stehengeblieben ist, sondern zu einer Angleichung in der Ämterordnung gekommen ist. Denn mit dem zunehmenden Vorstoßen der Christusbotschaft in neue Länder und Kulturen mußte nicht nur die Konkretion in der geschichtlichen Mannigfaltigkeit, sondern auch die Wahrung der Einheit in der Mannigfaltigkeit ernstgenommen werden.

So halte ich es auch für eine dringende Notwendigkeit heute, die Einheit des Christusglaubens in der Mannigfaltigkeit klar und deutlich zum Ausdruck zu bringen. Die Basis des Ökumenischen Rates allein genügt nicht, sie muß präzisiert werden. Es genügen auch nicht bloße Erlebnisse der Einheit oder die bloße Erklärung: Wir sind ja eins, sondern der christliche Glaube muß in einem aussagbaren Konsensus des Bekenntnisses laut werden. Dieses Christusbekenntnis braucht nicht uniform zu lauten. Aber es muß auch für den Außenstehenden klar erkennbar sein die Gleichheit, ja die *inhaltliche Identität* der zentralen Glaubensaussagen. Ebensowenig ist eine Uniformität der kirchlichen Ordnung anzustreben. Wohl aber sind die *identischen Grundstrukturen* des Gottesdienstes und der Zuordnung von allgemeinem Priestertum und Amt herauszuarbeiten. Diese Grundstrukturen müssen deutlich erkennen lassen, sowohl die Übereinstimmung unter den gleichzeitig lebenden Brüdern wie auch die Übereinstimmung mit den Vätern. Dies herauszuarbeiten ist das eigentliche, besondere Thema und die überaus dringliche Aufgabe der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung.

Edmund Schlink

Technologie und die Zukunft von Mensch und Gesellschaft

Über die gegenwärtige Studienarbeit der Abteilung „Kirche und Gesellschaft" des ÖRK

Hat die Abteilung Kirche und Gesellschaft des Ökumenischen Rates in ihren Arbeiten eine totale Wende vollzogen? Diese Frage wird gelegentlich angesichts des neuen Programms der Abteilung gestellt. Hatte die Genfer Konferenz von 1966 sich mit den Problemen raschen sozialen Umbruchs beschäftigt und die Verantwortung der Christen und der Kirchen unter dem Leitbegriff einer „Theologie der Revolution" diskutiert, so wandte sich die Abteilung nach der Vollversammlung von 1968 der Frage zu, welche Konsequenzen Naturwissenschaft und Technik für die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft haben. Die totale Wende wird häufig darin gesehen, daß das Interesse an sozialer Gerechtigkeit nun abgelöst werde durch die Frage nach der technologischen Entwicklung der Welt. Doch dieser Schein trügt: den raschen sozialen Umbruch, in dem wir leben, vermag man erst dann zu verstehen, wenn man die Konsequenzen der technologischen Entwicklung für das gesellschaftliche wie für das individuelle Leben der Menschen erkennt. Insofern war der Schritt, der im ökumenischen Sozialdenken mit dem Beginn dieses Programms vollzogen wurde, notwendig — wenn es auch gelegentlich schwierig zu sein scheint, die Impulse, die von der Genfer Konferenz von 1966 ausgegangen sind, in diesem neuen Programm aufzunehmen und durchzuhalten, und wenn auch immer wieder der Eindruck entsteht, hier wende sich der Ökumenische Rat in einseitiger Weise Problemen der hochindustrialisierten Länder der westlichen Welt zu.

Die große Konferenz über „Technologie und die Zukunft von Mensch und Gesellschaft", die im Sommer 1971 in Genf durchgeführt wurde, bedeutet also deshalb einen Durchbruch im ökumenischen Sozialdenken, weil sie die Probleme der modernen Naturwissenschaft und Technik mit Nachdruck und öffentlicher Resonanz in die Diskussion eingeführt hat. Zu lösen vermochte sie diese Probleme freilich nicht; auch gelang es ihr nicht, Prioritäten für die Studienarbeit und das praktische Handeln des Ökumenischen Rates zu formulieren. Vielmehr zeigten sich in aller Schärfe die methodischen Schwierigkeiten, die einer intensiven Kommunikation und Kooperation zwischen Theologen und Sozialwissenschaftlern einerseits, Naturwissenschaftlern andererseits insbesondere dann gegenüberstehen, wenn die Barrieren der unterschiedlichen kulturellen Traditionen und der verschiedenen Sprachen noch hinzukommen.

Die Aufgabe, für die Weiterarbeit Prioritäten zu setzen, war deshalb in erster Linie den Stabsmitgliedern der Abteilung Kirche und Gesellschaft, Paul Abrecht und David Gill, sowie den beiden Vorsitzenden des Arbeitsausschusses, dem indischen Nationalökonomen Samuel Parmar und dem australischen Biologen Charles Birch, gestellt. Sie schlugen — nach Rücksprache mit dem Arbeitsausschuß — dem Zentralausschuß des Ökumenischen Rates bei seiner Tagung in Addis Abeba vor, der ökumenischen Studie über „Technologie und die Zukunft von Mensch und Gesellschaft" drei Schwerpunkte zu geben:

1. Wissenschaft und die Qualität menschlichen Lebens — mit besonderem Gewicht auf der Frage nach den ethischen Implikationen biologischer und ökologischer Forschung;

2. Politische und ökonomische Entscheidungen in einem technologischen Zeitalter — unter Bezug auf die Frage nach der Expansion und dem sinnvollen Gebrauch neuer Technologien, nach den richtigen Wegen der Zukunftsplanung und der Veränderung sozioökonomischer Systeme und Strukturen;

3. „Bilder der Zukunft" — bezogen auf die Frage, welche neuen Visionen aus kulturellem und künstlerischem Symbolismus oder aus religiöser Überlieferung in der technischen Welt auftreten und welche Relevanz sie für deren Veränderung haben.

Hinzu kam 4. der Auftrag des Zentralausschusses an die Abteilung Kirche und Gesellschaft, eine Studie über „Gewalt, Gewaltlosigkeit und raschen sozialen Umbruch" durchzuführen; für diese Studie, die auf die kritischen Anfragen zum Antirassismus-Programm des Ökumenischen Rates zurückgeht, ist im Stab von Kirche und Gesellschaft David Gill zuständig.

Die Tagung des Arbeitsausschusses von Kirche und Gesellschaft, die vom 20. bis 26. Juni dieses Jahres in Nemi stattfand, hatte die Aufgabe, diese vier Themenbereiche zu diskutieren und für die weitere Studienarbeit Empfehlungen auszusprechen. An der Tagung nahmen etwa 20 Mitglieder des Arbeitsausschusses, etwa 30 zusätzliche Experten sowie eine Reihe von Stabsmitgliedern des ÖRK teil, insgesamt also 50 bis 60 Personen. Es handelte sich demnach weniger um eine Tagung des Arbeitsausschusses — er beschränkte sich im wesentlichen darauf, in einigen freien Stunden Einzelfragen aus seinem Aufgabenbereich zu entscheiden —, als vielmehr um eine Expertenkonferenz von beträchtlichem Umfang. Sie wurde methodisch gemäß dem Stil der meisten ökumenischen Konferenzen durchgeführt. Am Anfang stand eine Fülle von Referaten zu den verschiedenen Sachproblemen, die in ihrer Vielfalt kaum aufgenommen, geschweige denn angemessen diskutiert werden konnten; dann folgte die Arbeit in einzelnen Arbeitsgruppen; am Ende stand die Vorlage und Diskussion der Arbeitsberichte im Plenum.

Bei dieser Arbeitsmethode vollziehen sich die produktiven Erkenntnisprozesse vorwiegend in den Diskussionen der Arbeitsgruppen; das aber hat zur Folge, daß jeder Teilnehmer eigentlich nur vom Arbeitsvollzug in seiner eigenen Arbeitsgruppe einen zureichenden Eindruck hat.

Gleichwohl soll im folgenden versucht werden, ein Resümee aus den Ergebnissen aller Arbeitsgruppen zu ziehen:

1. Die Arbeitsgruppe über „Wissenschaft und die Qualität menschlichen Lebens" war bereits vor der Tagung in Nemi zusammengetreten und hatte ihre Arbeit abgeschlossen. Dazu gehörte einerseits ein von einer kleinen Expertenkonferenz vorbereiteter Bericht über „menschliche Umwelt und verantwortliche Wahl", der darauf abzielt, den Beitrag des Ökumenischen Rates zu der Konferenz der Vereinten Nationen über die Umweltproblematik, die 1972 in Stockholm stattfinden soll, vorzubereiten. In der Tat wird manches davon abhängen, ob und wie es dem Ökumenischen Rat gelingen wird, seinen Beitrag zu dieser Konferenz zu leisten. Dieser Beitrag wird, so scheint mir, folgende Aufgaben erfüllen müssen: zu einer nicht von vornherein durch politische Interessen verstellten Einsicht in das Ausmaß der ökologischen Problematik zu verhelfen; den Zusammenhang von Maßnahmen auf dem Gebiet

der Umweltpolitik innerhalb der Industrienationen und den Problemen der Entwicklungsländer zu verdeutlichen; die ethischen Entscheidungen zu klären, die sich für das Verhältnis des Menschen zur Natur, für die Verantwortung der gegenwärtig lebenden Menschen für künftige Generationen, für die Bevölkerungspolitik wie für die Struktur unseres Wirtschaftssystems aus der gegenwärtigen ökologischen Krise ergeben. Diese Krise wird nur gemeistert werden, wenn ein Wandel in den Wertvorstellungen eintritt, die das gegenwärtige sozioökonomische System der Industrienationen bestimmen. Dazu, daß diese Einsicht nicht durch technokratische Lösungsvorschläge verdrängt wird, wird der Ökumenische Rat beitragen müssen.

Es hängt mit diesen Problemen unmittelbar zusammen, wenn die Arbeitsgruppe über „Wissenschaft und die Qualität menschlichen Lebens" besonderes Gewicht auf das Stichwort „Verantwortung der Wissenschaft" gelegt und eine intensive Diskussion dieses Stichworts in den nächsten Jahren angeregt hat. Sie hat die ethischen Probleme, die mit den Erkenntnissen der modernen Genetik entstehen, als Gegenstand einer „Pilot Study" gewählt und eine Neuorientierung des Ökumenischen Rats und der Mitgliedskirchen in Fragen der genetischen Beratung der Eltern, der Aufdeckung genetischer Schäden am Embryo und der Abtreibung aufgrund genetischer Indikation sowie in Fragen der Eugenik angeregt. Diese Anregungen können in ihrer differenzierten Begründung hier nicht im einzelnen dargestellt werden; ebenso wie die Vorschläge der anderen Arbeitsgruppen werden sie bald in „Study Encounter" und später auch in einer selbständigen Broschüre zugänglich sein. Auf diese Veröffentlichungen sei heute schon nachdrücklich aufmerksam gemacht.

2. Die Arbeitsgruppe über „politische und ökonomische Entscheidungen in einem technologischen Zeitalter" hat ihre Empfehlungen auf folgende Punkte konzentriert:

a) Durch weitere Untersuchungen muß die Frage geklärt werden, welche Konsequenzen die Einsicht in die Begrenztheit der natürlichen Ressourcen der Erde und in die fortschreitende Verschmutzung und Zerstörung der Biosphäre für die politischen und ökonomischen Entscheidungen der Industrienationen hat. Zwingt diese Einsicht, vor allem wenn man die Problematik der Entwicklungsländer mit bedenkt, zu einer drastischen Reduktion der ökonomischen Steigerungsraten in den hochindustrialisierten Ländern — oder sogar, wie manche vermuten, zu einer Beendigung des wirtschaftlichen Wachstums? Welche Konsequenzen hätte dies für das politische System dieser Länder? Welche Folgen hätte es für die politische Verantwortung der Kirchen in der dann erforderlichen fundamentalen Veränderung ökonomischer und politischer Strukturen?

b) Wirtschaftliches Wachstum als solches, ohne die Umverteilung von Macht und Ressourcen, bringt keine Gerechtigkeit. Neuere Anzeichen dafür, daß schwächere Länder, wenn sie sich gemeinsam darum bemühen, höhere Preise für ihre Produkte fordern können — wie etwa das Beispiel der Ölpreise zeigt —, sind immer noch spärlich, aber doch ermutigende Hinweise für einen Wandel in einer günstigen Richtung. Christen in allen Ländern werden aufgefordert, diese Bemühungen politisch und ökonomisch zu unterstützen; damit ihre Aktionen effektiv werden, sollen sie mit christlichen wie nicht-christlichen Organisationen und Personen in dieser Frage kooperieren.

c) Die Urbanisierung ist eine globale Erscheinung. Für Christen stellt sich

die Frage, wie die städtische Umwelt eine menschliche Umwelt werden kann. Die Arbeitsgruppe empfiehlt eine vergleichende Studie über sieben oder acht urbane Regionen. Die lokalen Kirchen sollen prüfen, wie sie ihre Mittel dazu einsetzen können, in den armen Teilen der Städte zu einer Besserung der Lebensverhältnisse beizutragen. Der Ökumenische Rat soll prüfen, ob er ein breitgestreutes Publikationsprogramm insbesondere zu Fragen der Urbanisierung in die Wege leiten kann.

d) Schon die Genfer Konferenz von 1970 hatte das Problem der Partizipation als ein Zentralproblem der gegenwärtigen Entwicklung herausgestellt. Auch in Nemi wurden nachdrücklich Studien über die Probleme und Möglichkeiten effektiver Partizipation am Entscheidungsprozeß in politischen und wirtschaftlichen Systemen gefordert. Zugleich wurden Studien über die Möglichkeiten des Transfers von *Macht* (und nicht allein des Transfers von Technologie) aus den entwickelten in die unterentwickelten Länder angeregt.

e) Die Arbeitsgruppe weist die Kirchen nachdrücklich auf das Studienprogramm von SODEPAX über „Armut 2000" hin. Besonders bemerkenswert an diesem Programm ist, daß es die Armut nicht nur am Pro-Kopf-Einkommen, sondern an den sechs Indikatoren: Einkommen, Beschäftigung, Urbanisierung, Bildung, Gesundheitsvorsorge, Wohnung messen will.

Aus der Vielfalt der Gesichtspunkte sei nur einer abschließend nochmals hervorgehoben: Das Stichwort „Umverteilung von Macht" (redistribution of power), das in der deutschen Diskussion über das Antirassismus-Programm des ÖRK solches Aufsehen und solchen Widerspruch erregt hat, erweist sich auch dann als ein Schlüsselbegriff, wenn man die Verantwortung der Christen für die anstehenden ökonomischen Entscheidungen diskutiert.

3. Mit dem Thema „Bilder der Zukunft" ist ein neues Moment in die ökumenische sozialethische Diskussion gekommen: die Aufforderung nämlich, in dieser Diskusison auf die Phänomene der wachsenden psychischen Unsicherheit, der als Protest gegen Technokratie und Wohlstand entwickelten Formen der Gegenkultur (counter-culture), des neuen Symbolismus in der Kunst, der neuen Formen von Religiosität zu achten und diese Phänomene zu den Impulsen christlicher Hoffnung und zu Prognose, Utopie und Planung als den drei Schritten einer reflektierten Antizipation von Zukunft in Beziehung zu setzen. Dies erfordert auch eine neue Prüfung des Verhältnisses zwischen dem christlichen Glauben und den Ideologien. Dieser Zugang zu den Problemen ist in der ökumenischen Diskussion noch ungewohnt; dementsprechend hat der Bericht über diese Fragen experimentellen Charakter und fordert den Ökumenischen Rat zu Experimenten auf: auf die Visionen der Zukunft bei Kindern, Jugendlichen und Künstlern zu achten und diesen Gelegenheit zu geben, ihren Visionen in der Gestalt von Happenings Ausdruck zu verleihen; eine filmische Aufnahme und Verbreitung dieser Experimente; ein lokales Seminar in Genf über Wissenschaft, Technik und die Kirchen, an dem der Stab des ÖRK, die Genfer Kirchen und in Genf lebende Wissenschaftler beteiligt werden sollen — als Experiment dafür, wie das ökumenische Denken in diesen Fragen christlichen Kirchen und Gruppen vermittelt werden kann; schließlich eine Kooperation zwischen Kirche und Gesellschaft und der neuen Abteilung des ÖRK für den Dialog mit anderen Religionen und Ideologien in den genannten Fragen.

4. Die Studie über die Probleme von Gewalt und Gewaltlosigkeit soll nun

den Titel tragen: „Gewalt, Gewaltlosigkeit und der Kampf für soziale Gerechtigkeit. Untersuchung der Strategien für raschen sozialen Umbruch". Sie sieht einerseits die Reflexion über konkrete Situationen, in denen um soziale Gerechtigkeit mit oder ohne Gewalt gekämpft wird, vor — und zwar insbesondere mit Personen, die an diesem Kampf beteiligt sind. Sie soll andererseits einen Prozeß der prinzipiellen Reflexion über die Vielfalt möglicher Strategien, über die Möglichkeiten der Minimierung von Gewalt im Kampf um soziale Gerechtigkeit und über die Rolle der Christen einschließen. Zu dem Plan gehört schließlich ein Bündel von Publikationsmaßnahmen, durch die die Bewußtseinsbildung in den Mitgliedskirchen des ÖRK verbreitert und vertieft werden soll. Dieses Studienprogramm ist darauf angelegt, daß regionale Studienarbeiten in den einzelnen Mitgliedskirchen Beiträge zu einer wirklich ökumenischen Klärung der Frage nach gewaltlosen und gewaltsamen Methoden im Kampf um soziale Gerechtigkeit liefern sollen (dt. Text s. S. 438 ff.).

Der Umfang der Probleme, mit denen sich die Studienarbeit der Abteilung Kirche und Gesellschaft in den nächsten Jahren wird beschäftigen müssen, ist wohl aus diesem — an sich allzu knappen — Bericht bereits deutlich geworden. Eine derartige Studienarbeit steht, so scheint mir, gegenwärtig vor allem vor zwei Problemen: 1. Wie kann es gelingen, in einem solchen Programm angesichts immer neuer Fragestellungen die Kontinuität und damit auch die Intensität einer anhaltenden Bemühung um eine zureichende ökumenische Antwort zu wahren? 2. Wie kann es gelingen, einen intensiven und kontinuierlichen Kommunikationsprozeß zwischen verschiedenen, an dem Programm beteiligten Aktions-, Arbeits- und Forschungsgruppen in der ganzen Welt herzustellen? Die Probleme, mit denen sich diese Studienarbeit zu beschäftigen hat, sind so schwierig und so gewichtig, daß diese Kommunikation nicht auf gelegentliche Konferenzen beschränkt bleiben kann, sondern in einem internationalen Verbundsystem institutionelle Gestalt gewinnen muß; dann erst läßt sich auch eine Arbeitsteilung zwischen verschiedenen regionalen Studiengruppen durchführen. Durch eine solche kontinuierliche Kooperation könnten die vielfältigen Anregungen, die auch von der diesjährigen Tagung in dem gastlichen Studienhaus der Missionari Verbiti hoch über dem Lago di Nemi in den Albaner Bergen ausgegangen sind, eine nachhaltige Wirkung auf die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates ausüben.

Wolfgang Huber

Gewalt, Gewaltlosigkeit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit

Auf der Suche nach Strategien für den radikalen sozialen Wandel

Probleme und Möglichkeiten von Gewalt und Gewaltlosigkeit in sozialen Konfliktsituationen werden heute in vielen Kirchen, zuweilen mehr hitzig als klärend, diskutiert. Der ÖRK-Zentralausschuß beauftragte das Referat für Kirche und Gesellschaft, durch ein Studien- und Forschungsprogramm auf diesem Gebiet einen Beitrag zu leisten. Nachfolgend wird in großen Zügen das neue Programm dargestellt, dem der Arbeitsausschuß des Referats für Kirche und Gesellschaft im Juni 1971 zustimmte.

1. Die Kirche hat immer deutlicher erkannt, daß sie aufgefordert ist, mit den Armen und Unterdrückten solidarisch zu sein; das verstärkte in den vergangenen Jahren den Ruf nach einer klareren Konzeption der Aktionsweisen, die das christliche Engagement im Sozialkonflikt verwirklichen können, und insbesondere der Möglichkeiten und Probleme von Gewalt und Gewaltlosigkeit.

2. Deshalb beauftragte der ÖRK-Zentralausschuß (Addis Abeba, Januar 1971) das Referat für Kirche und Gesellschaft, ein Zwei-Jahresprogramm durchzuführen mit dem Ziel,

a) die *Reflexion der Kirchen über die ethische Problematik* von Gewalt und Gewaltlosigkeit im Kampf um soziale Gerechtigkeit voranzutreiben; und

b) zur *Entwicklung von Aktionsstrategien beizutragen,* die die Gesamtsumme von Gewalt in Konfliktsituationen auf ein Minimum reduzieren.

So ging es auf dieser Ausschußtagung wesentlich darum, das neue Programm im einzelnen zu entwickeln und Prioritäten innerhalb dieses Programms zu setzen.

Die Entwicklung ökumenischen Denkens über Gewalt und Gewaltlosigkeit

3. Der leidenschaftliche Wunsch, ein besseres Verständnis von der christlichen Verantwortung in einer Welt der Gewalt zu erarbeiten und verbreiten, bestimmte die frühen Jahre der modernen ökumenischen Bewegung. So bereitete Erzbischof Söderblom der Bewegung für Praktisches Christentum den Weg, andere christliche Organisationen mit internationaler Mitgliedschaft und ökumenischer Ausrichtung entstanden, und die Tagesordnungen der beiden großen Weltkonferenzen für Praktisches Christentum 1925 und 1937 waren in diesem Sinne konzipiert. Es kann also nicht gesagt werden, daß die ökumenische Bewegung das Gewalt-Problem außer acht gelassen habe.

4. Allerdings wurde Gewalt bis 1960 fast ausschließlich im Sinne internationaler Konflikte zwischen souveränen Staaten verstanden. Zwar waren die Schriften von Marx schon Jahrzehnte alt, zwar hätte die russische Revolution 1917 schwerwiegende Fragen über die Anwendung von Gewalt als Mittel zur Herbeiführung von mehr sozialer Gerechtigkeit aufwenden müssen, doch wurde diese gesamte Dimension des Problems gemeinhin vernachlässigt.

5. Ökumenische Zusammentreffen damals bedauerten, daß Gewalt das Verhältnis zwischen den Staaten bestimme, konnten jedoch keine großen Orientierungshilfen geben in der Frage, ob Christen legitim an Gewalt beteiligt sein dürften oder nicht. „Kann der Krieg heute noch ein Akt der Gerechtigkeit sein?" fragte die Gründungsversammlung des ÖRK 1948 und kam zögernd zu dem Schluß, daß man keine einmütige Antwort auf diese Frage geben könne. Die Zweite Vollversammlung in Evanston erklärte, daß die Christen Wege zum Frieden suchen und „dabei beides in Rechnung setzen (müssen), christlichen Pazifismus als eine Möglichkeit des Zeugnisses und die Überzeugung anderer Christen, daß unter besonderen Umständen militärisches Eingreifen zu rechtfertigen ist". Vor diesem Hintergrund — nämlich eines christlichen Pazifismus, der eine entscheidende, aber nicht vorherrschende Rolle spielt — begann die Kirche in den 60er Jahren schließlich, die Bedeutung der Gewalt im Kampf für soziale, wirtschaftliche und politische Gerechtigkeit ernsthaft zu überlegen.

6. Erste Anzeichen für eine neue Diskussion finden sich in einem offiziellen ökumenischen Dokument in dem Bericht von der Dritten Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi 1961; hier werden in schriftlicher Form die Mächtigen dringend aufgefordert, auf die Anwendung von Gewalt zu verzichten und ihre Provokation zu vermeiden. Wie in Vorwegnahme von Uppsalas Martin-Luther-King-Entschließung, schlug die Vollversammlung vor, das Referat für Kirche und Gesellschaft möge eine Studie über gewaltloses Handeln durchführen und dabei z. B. auf die Frage eingehen, ob Gewaltlosigkeit sowohl geistig-sittlichen als auch strukturellen Wandel in der Gesellschaft herbeiführen kann.

7. Die ÖRK-Konsultation über Rassenbeziehungen in Kitwe (Sambia) 1964 stellte bestürzt fest, daß sich der Kampf für rassische Gerechtigkeit in Afrika unaufhaltsam von Gewaltlosigkeit auf Gewalt hin verlagere. Diese Verlagerung schien ihr in der Enttäuschung der angeblichen Reformer über die offensichtliche Unwirksamkeit gewaltloser Methoden begründet. Die Konsultation wies zwar darauf hin, daß Gewalt als letztes Mittel angewendet werden könne, kam jedoch zu keiner Übereinstimmung darüber, ob sie eine Alternative für den Christen sei oder nicht.

8. Deutlicher Stellung bezieht die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 in Genf. Ihre sorgfältig abgewogenen Worte verdienen alle Aufmerksamkeit:

„Aber Gewalt ist eine sehr starke Wirklichkeit unserer Welt sowohl in der Form der offenen Gewaltanwendung zur Unterdrückung als auch der unsichtbaren Gewalt, die auf Menschen ausgeübt wird, die zu Millionen Opfer der Unterdrückung und ungerechter Gesellschaftssysteme waren oder noch immer sind. Darum erhebt sich heute oftmals die Frage, ob die Gewalt, durch die in einer geplanten Revolution Blut vergossen wird, nicht ein geringeres Übel sein könnte als die Gewalt, durch die zwar kein Blut vergossen wird, die aber die gesamte Bevölkerung zu ewiger Verzweiflung verdammt. Tatsächlich haben sich Christen an revolutionären Prozessen beteiligt, welche Gewalt und Mißachtung des Rechts nach sich zogen, und diese Christen warten mit einem unruhigen Gewissen auf das Verständnis und die Führung der Kirche. Andere Christen widersetzen sich mit einem unruhigen Gewissen derartigen Aktionen. Andere wiederum geben sich so lange zufrieden, wie ‚Recht und Ordnung' gewahrt sind."

„Es kann nicht erklärt werden, daß absolute Gewaltlosigkeit die einzig mögliche Position für Christen ist. Es gibt Situationen, in denen Christen zur Gewaltanwendung getrieben werden könnten. Wann immer jedoch Gewalt angewandt wird, muß sie als eine ‚letzte Möglichkeit' betrachtet werden, die nur in außergewöhnlichen Situationen gerechtfertigt ist. Anwendung von Gewalt erfordert eine genaue Bestimmung der Ziele, für die sie angewandt wird, und eine klare Erkenntnis der in ihr liegenden Übel und das Bemühen, sie immer durch Barmherzigkeit zu mildern. Es muß auch erkannt werden, daß es keine Garantie gibt, daß die tatsächlichen Ergebnisse der Gewaltanwendung den erstrebten Ergebnissen entsprechen und daß die Gewalt, wenn sie einmal freigesetzt wird, von ihrem Initiatoren kontrolliert werden kann. Wie dem auch sei, es gibt bestimmte ethische Grundprinzipien, die schöpferisch auf die spezifischen Situationen bezogen werden müssen, in denen sich ein Christ befindet, und die letzte Entscheidung muß sich aus einer Synthese dieser beiden Elemente ergeben."

9. Zwei Jahre später formulierte eine Zusammenkunft von Theologen und Sozialethikern „Überlegungen zu Theologie und Revolution" und hatte kaum Zweifel, daß Gewalt eine echte christliche Alternative darstellte. „Christen in der revolutionären Situation müssen", so heißt es dort, „alles in ihrer Macht Stehende tun, um das Amt der Versöhnung auszuüben, damit der revolutionäre Wandel gewaltlos oder, wenn das nicht möglich ist, mit einem Minimum an Gewalt stattfinden kann. Wir dürfen uns jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß einige Christen in Situationen stehen, in denen sie in aller Verantwortung an der Revolution und der mit ihr unvermeidbaren Gewalt teilnehmen müssen."

10. Zu etwa derselben Zeit beginnt man auch in römisch-katholischen Dokumenten, sich mit diesem Thema auseinanderzusetzen. *Gaudium et Spes*, das nach dem Zweiten Vatikanum entstand, sprach jenen seine Anerkennung aus, die in dem Einsatz für soziale Gerechtigkeit „darauf verzichten, Gewalt anzuwenden". *Populorum Progressio* weist 1967 auf „Versuchungen zu Gewalt" hin und warnt davor, daß revolutionäre Unruhen im allgemeinen mehr Übel als Gutes bringen.

11. Die Beirut-Konferenz für Weltweite Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen (1968), die vom Gemeinsamen ÖRK/RKK Ausschuß für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden, SODEPAX, getragen wurde, sah sich mit dem Problem der Veränderung der Sozialstrukturen konfrontiert. Die Konferenz sprach sich eindeutig zugunsten gewaltloser Strategien aus und forderte die Nachahmung des Beispiels von Menschen wie Gandhi, Johannes XXIII. und Martin Luther King, räumte jedoch (ohne ein Werturteil zu fällen) ein, daß „das Gewissen der Menschen als letzter Ausweg sie in voller und klar erkannter Verantwortung ohne Haß oder Erbitterung zur gewaltsamen Revolution führen (kann)".

12. Die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala 1968 war sich in der Frage der Gewalt nicht schlüssig. Die vor der Vollversammlung vorbereiteten *Sektionsentwürfe* waren in der Frage der Gewalt als einer christlichen Alternative im allgemeinen positiver gehalten als die Sektionsberichte, die die Vollversammlung selbst schließlich verabschiedete. Sektion II stellte fest, daß in vielen Teilen der Welt Revolutionen stattfänden und einige Christen sich für revolutionäre Aktion entscheiden würden. Könnte die christliche Gemein-

schaft ihnen Unterstützung leisten? So fragte man, ohne eine Antwort finden zu können. Sektion III erklärte, daß „Gesetz und Ordnung“ selber eine Form der Gewalt sein und gewaltsame Revolution hervorbringen können, die „moralisch gesehen zweideutig“ ist. Sektion IV räumte ein, daß einige Christen in ihrem Kampf um wirtschaftliche Gerechtigkeit Zuflucht zur Gewalt nähmen, und kam zu dem eher hilflosen Schluß, daß Gewalt und passives Nichthandeln gleichermaßen unter Gottes Gericht fielen. Sektion VI appelliert an jene, die alle Christen, welche die „Gefahr und Schuld des Blutvergießens“ auf sich genommen haben, verurteilen wollen, sie mögen das „Blutvergießen“ durch den Status quo nicht vergessen. In allen diesen Sektionen kommt, ebenso wie in der Martin-Luther-King-Entschließung[1], deutlich zum Ausdruck, daß man gewaltlose Methoden bevorzugt und der Überzeugung ist, die Kirchen seien in besonderer Weise verantwortlich für die Entwicklung wirksamer gewaltloser Strategien. Rückblickend kann man sagen, daß Uppsala das Problem zwar deutlich erkannte, sich jedoch zurückhaltender als Genf 1966 verhält, wo es darum geht, eine Antwort zu geben.

13. Derartiges Zögern war der Notting-Hill-Konsultation im Mai 1969 fremd; sie machte Schlagzeilen, als sie den Ökumenischen Rat aufforderte, „wenn alle anderen Versuche fehlschlagen, sollen die Kirche und die Kirchen Widerstandsbewegungen, einschließlich Revolutionen, unterstützen, die das Ziel verfolgen, politische und wirtschaftliche Tyrannei, die den Rassismus erst ermöglicht, zu stürzen“. Die Konsultation beschäftigte sich besonders mit der Bedeutung von Macht und Machtlosigkeit für das Fortbestehen des Rassismus. Kernpunkt des Problems war daher auch für viele Teilnehmer „nicht einfach Gewalt gegen Gewaltlosigkeit, sondern die Anwendung von Macht für die Mächtigen und die Notwendigkeit der Macht für die Machtlosen“.

14. Eine noch nie dagewesene Diskussion dieses Gegenstands wurde innerhalb der Kirchen und über sie hinaus ausgelöst, als der ÖRK-Exekutivausschuß im September 1970 die Vergabe erster Zuwendungen aus dem Sonderfonds zur Bekämpfung des Rassismus billigte, darunter auch Gelder zur humanitären Unterstützung von Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika. Bemerkenswert an dieser Diskussion war u. a., daß viele Pazifisten glaubten, den ÖRK-Beschluß unterstützen zu können, während die heftigsten Proteste aus den traditionsgemäß nichtpazifistischen Kirchen kamen. Auffallend war auch, daß die traditionelle Doktrin vom „gerechten Krieg“ weitgehend in Frage gestellt wurde und man sich gleichzeitig intensiver mit der „gerechten Revolution“ auseinandersetzte.

15. Das ökumenische soziale Denken der jüngsten Vergangenheit zeigt also deutlich, daß der Auftrag der Kirche, mit den Armen und Unterdrückten in ihrem Kampf um Gerechtigkeit und Befreiung solidarisch zu sein, allgemein bejaht wird. Diese ganz wesentliche Übereinstimmung dürfen wir nicht verges-

---

[1] In dieser Entschließung drückt die Vollversammlung den tiefen Verlust aus, den die Ermordung von Martin Luther King bedeutete. Dr. King sollte während des Eröffnungsgottesdienstes in der Kathedrale von Uppsala predigen. Die Vollversammlung forderte die Kirchen auf, sein Beispiel ihren Mitgliedern vor Augen zu halten, und beauftragte den Zentralausschuß des Ökumenischen Rates, nach Wegen zu suchen, wie der Ökumenische Rat Studien über gewaltlose Methoden zur Herbeiführung des sozialen Wandels fördern könne.

sen, wenn wir überlegen, welche Meinungsverschiedenheiten unter den Christen darüber fortbestehen, wie diese Solidarität in bestimmten Situationen möglichst angemessen konkretisiert werden kann. Die Diskussion von Strategien muß das dringende Erfordernis eines weniger ambivalenten und mutigeren Engagements der Christen für eine menschlichere Welt herausstellen und nicht etwa verschleiern. Die Kirche kann dieses Engagement auf viele verschiedene Weisen zu verwirklichen suchen — mit einer Ausnahme: Verzicht auf Engagement stellt sicherlich keine Alternative dar.

Konzipierung der vor uns liegenden Aufgabe

16. Alle weiteren Studien- und Forschungsarbeiten zu diesem Thema sollten den Schwerpunkt auf die Reflexion konkreter Situationen legen, in denen Christen am sozialen und politischen Kampf beteiligt sind und bei der Entwicklung von Aktionsformen unterstützt werden müssen, die treues Zeugnis ablegen für das richtende und erlösende Werk Gottes in der menschlichen Gesellschaft. Das Wort Gottes, aus dem wir Erkenntnis schöpfen — seine Führung des Volkes Israel, seine Inkarnation in Jesus Christus und das Werk seines Geistes in der frühen Kirche —, wird im geschichtlichen Handeln und durch geschichtliches Handeln konkretisiert. Die allgemein ethischen Richtlinien, die die Kirche durch die Jahrhunderte hindurch entwickelt hat, mögen uns helfen, wenn wir der eigenen Verantwortung und der der anderen auf den Grund gehen wollen; aber nur aus dem umfassenden Verständnis der menschlichen sozialen Konflikte, in denen wir leben, heraus ist es möglich, den Richtlinien eine spezifische Bedeutung zu geben, und innerhalb dieser Richtlinien zu differenzieren. Es wird deshalb vorgeschlagen, daß die Studie sich zunächst auf die lebendige Erfahrung von Christen und anderen, die sich Gott ihrem Kampf für Gerechtigkeit und Freiheit verpflichtet wissen, konzentriert, um dann die Formulierung gemeinsamer Überzeugungen zu versuchen, die uns allen als Richtlinien dienen mögen.

Auf diese Weise sollte die Studie ein dreifaches Ziel verfolgen:

a) sie sollte Christen in bestimmten Gesellschaften, in denen Gewalt und Ungerechtigkeit akut sind, Hilfe leisten;
b) sie sollte Christen in anderen Gesellschaften Richtlinien geben, wie sie das Zeugnis ihrer Brüder unterstützen können;
c) sie sollte dem Ökumenischen Rat der Kirchen und anderen Ausdrucksformen der ökumenischen Bewegung Richtlinien geben, wie die Kirche, die ökumenische Kirche, Ungerechtigkeit bekämpfen und Freiheit unterstützen kann.

17. Es wird vorgeschlagen, die Problematik von Gewalt und Gewaltlosigkeit[1] im Rahmen der allgemeinen Frage des legitimen und illegitimen Gebrauchs von politischen und sonstigen Formen sozialer Macht sowie der Frage

[1] Hier tritt, wie bereits vom ÖRK-Zentralausschuß (Addis Abeba 1971) festgestellt, erschwerend hinzu, daß die Bedeutung von Termini wie „Gewalt", „Gewaltlosigkeit", „Macht", „Befreiung" und „Revolution" je nach sozialem und linguistischem Kontext nicht scharf voneinander getrennt werden. Tiefe, wesentliche Unterschiede kommen oft in abweichenden Definitionen zum Ausdruck oder werden durch die Verwendung desselben Terminus verschleiert. Angesichts der verschiedenen Erfahrungen, die die Bedeutung der Termini ausmachen, müssen wir versuchen, sie so klar wie möglich zu gebrauchen. Dieser Vorschlag will dem Rechnung tragen.

nach dem rechten Gebrauch der Macht für den Wandel der Gesellschaft in Richtung menschlicher Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden zu behandeln. In den bisherigen ökumenischen Diskussionen gibt es folgende Übereinstimmungen, Meinungsverschiedenheiten und weiter zu behandelnde Fragestellungen:

a) Es besteht allgemeine Übereinstimmung darüber, daß die Regierungsmacht legitim funktioniert, wenn das Wohl des Staates und die Freiheit des einzelnen gefördert und vor der Bedrohung durch einzelne und Gruppen geschützt werden. Niemand würde alle öffentlichen Kontrollen der Macht der Starken im Umgang mit den Schwachen abschaffen wollen. Der christliche Glaube gibt sich keinesfalls der Illusion hin, daß die Menschen ohne jede Regierung in Frieden und Freiheit leben würden. Wenn eine Regierung mit Macht versucht, die Macht des einzelnen im Interesse des öffentlichen Wohls und der individuellen Freiheit einzuschränken, dann sagen wir, sie besitzt Autorität.

Es besteht auch allgemeine Übereinstimmung darüber, daß die Regierungsmacht oft auf verschiedene Weise und verschieden stark mißbraucht wird, um das öffentliche Wohl und die Freiheit der einzelnen zu untergraben, und daß es einen Punkt gibt, an dem dies zum gewaltsamen Gebrauch politischer Macht wird, selbst wenn die Ordnung aufrechterhalten ist. Wenn wir herausfinden wollen, wo Gewalt in der menschlichen Gesellschaft ihren Ursprung nimmt, wenn wir auch herausfinden wollen, welche Mittel zur Verfügung stehen, um Gewalt entgegenzutreten, dann müssen wir bestimmte Regierungen im einzelnen untersuchen, um zu erkennen, wann und wo ihre Macht Ausdruck von Autorität — starker Autorität vielleicht — einerseits und Gewalt andererseits ist.

b) Es besteht Übereinstimmung darüber, daß zahlreiche Formen der Macht, insbesondere auf wirtschaftlichem, technologischem und wissenschaftlichem Gebiet, nur unzureichend von irgendeiner öffentlichen Einrichtung kontrolliert werden und Elemente der Kreativität für eine größere Fülle menschlichen Lebens, aber auch der Gewalt gegenüber den einen im Interesse der anderen in sich vereinigen. Konkrete Situationsanalysen sind erforderlich, um zu erkennen, was befreit und was gewaltsam ist.

c) Es besteht Übereinstimmung über die Grundfrage, die sich christlicher Aktion und Verantwortung stellt: Wie können Macht oder Machtlosigkeit eingesetzt werden, um „die Summe von Gewalt in der Welt zu verringern und Menschen für gerechte und friedliche Beziehungen zueinander zu befreien" (*Frieden — Imperativ unserer Zeit*; SODEPAX-Bericht über die Badener Studientagung). Ziel des sozialen Wandels ist eine Gesellschaft, in der alle Menschen an den Früchten und Entscheidungsprozessen teilhaben können, in der die Machtzentren genau determiniert sind und sich verantworten müssen, in der die Menschenrechte für alle tatsächlich verwirklicht werden und die verantwortungsbewußt gegenüber der gesamten Menschheit und den kommenden Generationen handelt.

18. Bei der Analyse jeder der drei oben genannten Bereiche mag es sehr wohl zu Meinungsverschiedenheiten unter den Christen kommen, die in bezug auf den dritten Fragenbereich besonders evident werden. Eine Möglichkeit, diese Unterschiede aufzuzeigen, wäre, sie je nach Oppositionsstärke gegenüber der Regierungsmacht und den übrigen von ihr getragenen Mächten auf einer Skala einzuordnen:

Strategien für den Ausbau der Partizipation innerhalb relativ gerechter Machtstrukturen	Strategien für die Zerschlagung grundlegend ungerechter Machtstrukturen

Unberücksichtigt bleibt dabei allerdings der qualitative Unterschied, den viele zwischen verschiedenen Möglichkeiten, den sozialen Wandel und die Verlagerung der Macht herbeizuführen, gemacht wissen wollen:

i) Nutzung der Macht- und Einflußsphären, die im Rahmen der bestehenden Regierungs-, Industrie-, Technologie- usw. -strukturen dem Wandel offenstehen;

ii) gewaltlose Strategien für die Ausübung von Pressionen auf die bestehenden Strukturen;

iii) Schaffung neuer Sozialstrukturen als Alternativen zu den bestehenden;

iv) Strategien für den gewaltsamen Kampf gegen bestehende Strukturen.

19. Jede dieser Alternativen stellt grundlegende Fragen an alle anderen. Wie das geschieht, sollte Gegenstand der von uns empfohlenen Studie sein. Nachfolgendes ist daher nur im Sinne einiger Beispiele zu verstehen.

Wenn man sich ausschließlich für die erste Alternative entscheidet, nimmt man dann die hartnäckige und tief verwurzelte strukturelle Gewalt ernst genug? Wird dadurch nicht manchen Gruppen in der Gesellschaft Stimme und Einfluß permanent verwehrt? Begünstigt eine scheinbar demokratische Gerechtigkeit nicht tatsächlich die Reichen und Mächtigen? Ist es möglich, in einer sündigen Welt Gerechtigkeit zu schaffen, ohne eine wirkliche soziale Verschiebung der bestehenden Machtzentren vorzunehmen?

Wenn man sich für die zweite Alternative entscheidet, wie wird dann Gewaltlosigkeit als eine konstruktive Aktionsform in konkreten Situationen verstanden? Welche legitimen und illegitimen Zwänge übt sie aus? Umgekehrt, inwieweit wird die Regierungsstruktur durch bestimmte Akte bürgerlichen Ungehorsams bestätigt oder in Frage gestellt?

Wenn man sich in erster Linie für die dritte Alternative entscheidet (die natürlich mit einer der übrigen drei kombiniert werden kann), welche Beziehung besteht dann zwischen diesen neuen Strukturen und der maßgeblichen Umgestaltung der gesamten Gesellschaft? Wird dieser Weg als eine Hoffnung für die ganze Welt oder als Alternative zu dieser Hoffnung eingeschlagen?

Wenn man sich für die vierte Alternative entscheidet, wie ist dann Gewalt definiert, determiniert und kontrolliert? Welche Struktur soll die Anwendung von Gewalt herbeiführen? Wie sieht das Zusammenspiel von konstruktiven und destruktiven Kräften bei der Gestaltung der Zukunft aus?

Schließlich gibt es Fragen, die sich an alle diese Alternativen richten. Hier seien nur zwei, den Extremfall darstellende Fragen genannt:

Wie sehen christliche Hoffnung und Verantwortung aus, wo es keine politisch absehbare Möglichkeit des Wandels oder der Zerschlagung gewaltsamer und ungerechter Macht zu geben scheint? Kann das Kreuz Christi in diesem Fall als eine Quelle der Hoffnung und Orientierung des christlichen Lebens angesehen werden oder aber als Element in weniger extremen Situationen? Welche Relation besteht zwischen der Aktion und dem Leiden in christlicher Antwort auf Gott in der menschlichen Gesellschaft?

Wie kann andererseits menschliche Strategie für den sozialen Wandel vor Selbstgerechtigkeit bewahrt und auf die neue Schöpfung bezogen werden, in der Feindschaft überwunden ist und alle Menschen neu sind? Wie verhält sich

göttliche Versöhnung mit ihren Dimensionen Urteil und Vergebung für alle Menschen zu menschlicher Aktion für Gerechtigkeit und Freiheit?

20. Das Projekt sollte in Zusammenarbeit mit mindestens drei Personenkategorien innerhalb und außerhalb der Kirchen durchgeführt werden:

— diejenigen, die sich ihres Engagements in Konfliktsituationen bewußt sind und täglich mit der Problematik sozialer Gewalt konfrontiert sind; denen ein ökumenischer Studienprozeß aus breiterer Perspektive und größerer Distanz von unmittelbaren Zwängen vielleicht helfen kann;
— diejenigen, die sich nicht in derartige Konfliktsituationen verstrickt wähnen und beständig geneigt sind, allzu einfache Lösungen zu wählen; die ihr Verständnis und Verstehen vertiefen und sich aktiv engagieren müssen;
— diejenigen, die sich in Regierungen, politischen Gruppen, Befreiungsbewegungen, akademischen Instituten usw. mit derartigen Fragen auseinandersetzen und den Beitrag der Kirchen zu ihrem Denken und Handeln begrüßen.

21. Diese Studie sollte sich auf mehrere spezifische Konfliktsituationen — etwa das südliche Afrika, Brasilien, Nordirland, Ostpakistan, den Kampf der Schwarzen und anderer Minderheitsgruppen in den USA — konzentrieren, und zwar durch Kontakte der Mitarbeiter, Zusammenstellung der Verbreitung von Schriftmaterial und, soweit möglich, das Zusammenbringen von Menschen, die aktiv in derartigen Situationen engagiert sind, um deren jeweilige Strategien zu analysieren und bewerten und über mögliche Alternativen „realistisch zu träumen". Berücksichtigt werden sollten auch potentielle Konfliktsituationen in anscheinend stabilen Gesellschaften, z. B. Teile Westeuropas. Dies müßte vor dem Hintergrund einer gleichzeitigen Analyse der aktiven sozialen Mechanismen geschehen, es müßten auch Kontakte zu entsprechenden Studienzentren, Instituten und Aktionsgruppen in verschiedenen Teilen der Welt aufgenommen werden, um festzustellen, welche Fragen hier von lebenswichtiger Bedeutung sind, wo entscheidende Durchbrüche erfolgen und welche Schlüsselgedanken aufgegriffen werden sollten.

22. Im Verlauf dieser Untersuchung sollten folgende Punkte mit besonderer Aufmerksamkeit behandelt werden: präzise Definitionen der angestrebten Ziele; in welchem Maß diese Ziele den gewählten Mitteln inhärent sind; das Verständnis von Gewalt und Gewaltlosigkeit; die Existenz und Dauer eines kohärenten sozialen Trägers des Wandels; die ethischen Kriterien für Entscheidungsbildung und Handeln; die christliche Motivation bestimmter Entscheidungen und Aktionen.

23. Im besonderen werden folgende Möglichkeiten bereits erprobt oder bieten sich an:

a) Verschiedene Kirchenführer und Theologen sind gebeten worden, die in ihren Augen wichtigen theologischen Fragestellungen, die weitere ökumenische Studien auf diesem Gebiet erfordern, auszumachen. Das aus ihren Antworten zusammengestellte Material wird sich von Nutzen erweisen für jegliche Tagung, die mit Vertretern der ÖRK-Mitgliedskirchen in Südafrika zustande kommen mag, aber auch für die Zukunft dieser spezifischen Studie.

b) Es wird Verbindung aufgenommen mit Kirchen, Christenräten, theologischen Fakultäten usw., um festzustellen, welche Studien schon auf diesem Gebiet durchgeführt, welche gegebenenfalls geplant sind. Um dieses Material auszuwerten und an einen größeren Personenkreis zu vermitteln, müßte irgendein System gefunden werden.

c) Im Anfangsstadium der Untersuchung sollte eine kurze, annotierte Bibliographie maßgeblicher Literatur zusammengestellt sowie eine Liste bestehender Studienzentren angelegt und für die Kirchen, aber auch das Projekt selbst zur Verfügung stehen.

d) Der Stab sollte eine Reihe von Studienblättern veröffentlichen, die u.a. über den jeweiligen Stand des Projekts, laufende Studien an anderen Instituten und Zentren und Material zur Unterstützung von Diskussion und Engagement der Kirchen auf diesem Gebiet informieren würden. Studienblätter, die direkt aus dem Studienprozeß hervorgehen, sollten gesondert in den bestehenden ökumenischen Veröffentlichungen erscheinen.

e) Man sollte irgend etwas Schriftliches planen. Ein Historiker oder mehrere Historiker könnten beauftragt werden, sich mit Menschen und Situationen zu beschäftigen, wo die christliche Gemeinschaft in der Vergangenheit einen besonders schöpferischen Beitrag zu diesen Fragen geleistet hat, und dabei vor allem den tragenden theologischen und ethischen Voraussetzungen Aufmerksamkeit schenken. Mehrere Ethiker und Theologen könnten dann gebeten werden, diese Voraussetzungen auf ihren heutigen Wert zu prüfen. Andererseits wäre eine Serie biographischer (oder wenn möglich autobiographischer) Darstellungen denkbar, um zu zeigen, wie bestimmte Menschen in bestimmten Situationen sich auf der Grundlage des christlichen Glaubens mit der Problematik der sozialen Gewalt auseinandergesetzt haben.

f) Drei Arten von Konsultationen könnten sich bei der Durchführung des Projekts von Nutzen erweisen: eine Konsultation, die über den gegenwärtigen Forschungs- und Erfahrungsstand einen Überblick gibt und eine Bewertung versucht; eine Konsultation, die sich mit einer oder mehreren der in der Diskussion aufgeworfenen langfristigen theologisch-ethischen Fragen auseinandersetzt; und eine dritte Konsultation, die das Projekt insgesamt noch einmal überprüft, bevor dem ÖRK-Zentralausschuß auf seiner Tagung im August 1973 ein Schlußbericht vorgelegt wird.

24. Angesichts der kritischen Finanzsituation, mit der der Ökumenische Rat in unmittelbarer Zukunft konfrontiert ist, müssen die erforderlichen Projektmittel größtenteils außerhalb des Allgemeinen ÖRK-Haushalts gefunden werden. Von der Mobilisierung dieser Mittel hängt es ab, inwieweit die oben dargestellten Pläne verwirklicht werden können.

25. Kirchen, sonstige Gruppen und Einzelpersonen, die sich über die Entwicklung des Projekts informieren oder an der Diskussion teilnehmen möchten, sind gebeten, mit dem ÖRK-Referat für Kirche und Gesellschaft Verbindung aufzunehmen.

Zum Anti-Rassismus-Programm des ÖRK

Wir bringen im folgenden vier Äußerungen, die unter verschiedenen Aspekten in den Diskussionsrahmen des Anti-Rassismus-Programms des ÖRK gehören. Pastor Dr. Albert van den Heuvel, Leiter des Genfer Kommunikationsreferats, gibt einen Kommentar zu den kürzlichen Beschlüssen des Exekutivausschusses des ÖRK in Sofia. Aus südafrikanischer Sicht nimmt der Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrats, John Rees (Meth.), zum Gesamtproblem Stellung. Zu einer unterschiedlichen Wertung kommt der anglikanische Bischof Colin O'Brien Winter, Windhoek (Südwestafrika). Schließlich steuert Dr. Peter Manns einen Beitrag aus römisch-katholischer Sicht bei. Da die ÖR sich als Gesprächsforum versteht, geben wir auch voneinander abweichenden Standpunkten Raum, um unseren Lesern zu einer eigenen Meinungsbildung zu verhelfen. *Die Schriftleitung*

Erklärung zum Beschluß des Exekutivausschusses des ÖRK in Sofia

Mit seiner Entscheidung, weitere 200 000 Dollar an 24 anti-rassistische Organisationen zu verteilen, die hauptsächlich im südlichen Afrika sowie in Nord- und Südamerika tätig sind, hat der Exekutivausschuß gezeigt, daß er den Kampf gegen den weißen Rassismus nicht nur fortsetzen, sondern sogar noch erweitern will.

Eine Reihe wichtiger Aspekte dieser Entscheidung fallen sofort ins Auge:

1. Erst die Beiträge von Kirchen, Organisationen und Privatpersonen haben eine Fortsetzung dieses kontroversen Programms ermöglicht. Sie sind der Beweis dafür, daß sich weite Kreise der Christenheit für eine Politik einsetzen, die es den Opfern des Rassismus ermöglicht, in zunehmendem Maße humanitäre Programme für ihr eigenes Volk zu verwirklichen. Die ersten Unterstützungen waren noch zum größten Teil aus Rücklagen des ÖRK finanziert worden; diesmal kommen 100 Prozent der Beiträge von den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates selbst.

2. Die erregten Diskussionen, die als Reaktion auf die ursprüngliche Entscheidung hauptsächlich in Südafrika und Europa ausgetragen wurden, haben dazu geführt, daß sich die Kirchen heute in weitaus größerem Maße für das Programm engagieren. Die vom Zentralausschuß abgegebene Erklärung, daß diese Zuwendungen als ein Zeichen des uneingeschränkten Engagements für die humanitären Programme der in Frage kommenden Organisationen gewährt würden, ohne daß sich die Kirchen dabei ebenso uneingeschränkt für die Organisationen an sich engagierten, hat das Programm eher gestärkt als geschwächt.

3. Der unerbittliche Widerstand politischer Gruppen, die die rassistische Politik Südafrikas unterstützen, hat dazu beigetragen, daß sich die Kirchen besser der Unmenschlichkeit dieser Politik bewußt wurden.

4. Die Entscheidung, Nordamerika in ein internationales Programm zur Bekämpfung des Rassismus einzuschließen, vereint die Kirchen innerhalb und außerhalb des Landes in einem gemeinsamen Kampf. Damit wird engagierten Amerikanern gezeigt, daß die Unterstützung amerikanischer Minderheiten in gleichem Maße wie die ihrer Leidensgenossen in weniger wohlhabenden Ländern kein nationales Problem, sondern das Anliegen der Menschen aller Nationen ist.

5. Das im letzten Jahr begonnene Programm hat zumindest die Führungsschicht der Kirchen gezwungen, einen klaren Standpunkt einzunehmen. Die zweite Verteilung von Geldern stützt sich auf umfangreichere Konsultationen mit und Unterstützung aus den Reihen der Kirche, als dies beim ersten Mal möglich war.

Die finanzielle Seite ist jedoch nicht die wichtigste Seite des ÖRK-Programms. Die Kirchen hatten sich mit dem Problem ihrer Beziehungen zu den Machtlosen und Armen im allgemeinen auseinanderzusetzen, und zwar nicht auf intellektuellem Wege — das hatte man ja schon getan —, sondern in Form spezifischer Programme, sowohl im Hinblick auf ihre Beziehungen zu Organisationen der Opfer des weißen Rassismus an sich als auch in bezug auf ihren eigenen Anteil an der Unterstützung von Rassisten und an rassistischen Strukturen, wo immer sie gerade leben mögen.

Man sollte jedoch auch die finanzielle Seite nicht unterschätzen; eine kleine Summe, an richtiger Stelle angebracht, kann von großer Bedeutung sein — man muß jedoch immer wieder die Tatsache unterstreichen, daß dieses finanzielle Engagement nur den Übergang in eine Epoche bedeutet, in der die ganze christliche Gemeinschaft ihre eigenen Erklärungen über soziale Gerechtigkeit neu durchdenken und dabei weit über mündliche Erklärungen hinausgehen muß.

Genf, 20. 9. 1971

Albert H. van den Heuvel

Gedanken aus südafrikanischer Sicht zum Programm der Bekämpfung des Rassismus

Im September 1970 traf der Ökumenische Rat der Kirchen seinen folgenschweren Beschluß, nicht nur ein Programm zur Bekämpfung des Rassismus in Angriff zu nehmen, sondern auch Organisationen, die ihrer eigenen Meinung nach wirksam den Rassismus bekämpfen — besonders den weißen Rassismus —, in verschiedenen Teilen der Welt bestimmte Geldmittel zur Verfügung zu stellen. Drei der gewährten Zuwendungen standen in besonderer Weise mit der Lage in Südafrika in Beziehung. Meines Erachtens ließen sich, was die Bevölkerung Südafrikas betrifft, fünf wesentliche Reaktionen auf diesen Beschluß ausmachen.

(1) Die Mehrheit der weißen Bevölkerung in Südafrika reagierte emotional und verwarf den Beschluß;

(2) Eine Handvoll Weißer und Schwarzer zeigte sich von dem Beschluß ganz offen begeistert;

(3) Eine bedeutende Mehrheit der schwarzen Bevölkerung schwieg zu dem ganzen Problem;
(4) Eine erhebliche Zahl Schwarzer, besonders solche, die zu einigen der unabhängigen afrikanischen Kirchen gehören, erklärten ihren Rassegenossen, der Weiße sei eben in seinem Innersten ein „Kriegsgewinnler" und trachte danach, sie in einen weiteren Krieg hineinzuziehen;
(5) Die fünfte Reaktion vollzog sich auf seiten der radikalen Schwarzen, die im Ganzen gesehen die Entscheidung als Beleidigung empfanden und sie als liberale weiße Geste zurückwiesen. Sie wollen, was sie sich vorgenommen haben, mit oder ohne Hilfe von Außenstehenden erreichen — unabhängig von den Plänen, die Genf im Schilde führt.

Die Kirchen, und ganz besonders die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates, distanzierten sich von dem Beschluß und faßten im Ganzen sich gleichende Resolutionen, aus denen sich folgende vier Punkte herauskristallisierten.
(1) Alle entschieden sich, weiterhin Mitglied im ÖRK zu bleiben — das war die Hauptfrage, die auf dem Spiel stand;
(2) Alle kritisierten den ÖRK für seine implizite Unterstützung von Gewalt, indem er „Befreiungsbewegungen" finanzielle Hilfe gewährte;
(3) Alle kritisierten gleicherweise den Rassismus in unserem Land und verlangten nach positiven Maßnahmen, um durch friedliche Mittel Versöhnung im Bereich der rassischen Gerechtigkeit herbeizuführen;
(4) Die meisten baten um eine Konsultation zwischen dem ÖRK und führenden Persönlichkeiten der südafrikanischen Kirchen zu diesem Fragenkomplex. Einige hielten ihre jährlichen Beiträge an den ÖRK zurück, weil sie auf den Ausgang eines solchen Gespräches warten wollten.

Man bemühte sich, ein Gespräch mit dem Ökumenischen Rat zustande zu bringen, und hoffte, ein gemeinsames Treffen arrangieren zu können. Aber nach langwierigen Verhandlungen über Einzelfragen, die inzwischen in aller Breite veröffentlicht worden sind, wurde das geplante Treffen schließlich doch abgesagt, und zwar in Anbetracht der Tatsache, daß der Premierminister von Südafrika für die Einreise der ÖRK-Delegation nach Südafrika zusätzliche Bedingungen auferlegte, die sich als unannehmbar erwiesen.

Es trifft zu, daß der ÖRK hier in Südafrika, aber ebenso auch in der übrigen Welt ein internationales Problem bloßlegte — nämlich das der rassischen Diskriminierung — und daß er durch die Aufnahme eines solchen Programms die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit auch auf eine ganz ausgezeichnete Studienarbeit gelenkt hat, die er über gewaltsame und gewaltlose Mittel zum Erreichen eines sozialen Umbruchs unternimmt.

Ich persönlich stehe dem gefaßten Beschluß immer noch kritisch gegenüber, und zwar bedeutete er für mich einen Schritt in die Richtung, Organisationen zu unterstützen, deren Ziel u. a. darin besteht, einen Wandel durch gewaltsame Methoden herbeizuführen. Zwar könnte ich den ÖRK niemals beschuldigen, Gewalt direkt unterstützt zu haben, aber es wäre doch naiv zu glauben, daß Geldmittel, die auf diese Weise irgendwelchen Organisationen irgendwo in der Welt zugeleitet werden, einfach zwangsläufig in Übereinstimmung mit einer neuen Strategie ausgegeben werden, die von einer Weltorganisation festgelegt wurde. Ich erkenne an, daß der ÖRK diesen Beschluß offensichtlich als Antwort auf eine ungerechte rassische Situation in Südafrika gefaßt hat, aber gerade hier taucht die eigentliche Frage auf.

Viele Leute sind einmütig in der Beurteilung der Probleme in Südafrika, aber hinsichtlich der Mittel, wie diese Probleme in Angriff genommen werden können, ergeben sich große Schwierigkeiten. Eine der natürlichen Folgen der getrennten Entwicklungspolitik (Apartheid) ist die Black-Power-Bewegung, und man kann beobachten, wie die Black-Power oder das „Schwarze Bewußtsein" in Südafrika Konturen gewinnt dadurch, daß Schwarze beginnen, von der Macht, die ihnen unter dem derzeitigen Regierungssystem eingeräumt wird, Gebrauch zu machen. In zunehmendem Maße ist man sich dessen bewußt, daß ein Wechsel in Südafrika kommen muß, und zwar schnell. Dieser Standpunkt wurde nicht nur von Leuten vertreten, die seit vielen Jahren über die Situation in Südafrika berichteten, sondern in jüngster Zeit auch von Beamten in Regierungskreisen.

Eine der vielleicht bedeutsamsten Beiträge über die Analyse der Situation und die Auswirkung der Apartheidspolitik war das gemeinsam geförderte Programm von SPROCAS (Study Project on Christianity in an Apartheid Society), das vom Christlichen Institut und dem Südafrikanischen Rat der Kirchen durchgeführt wurde. In dieser Studienarbeit wurden die Auswirkungen der Apartheidspolitik in allen Lebensbereichen Südafrikas gründlich untersucht. Das Stadium der Untersuchung und der Veröffentlichung kommt nun zu einem Ende, und man hat jetzt eine neue Seite des Programms in Angriff genommen: gewisse Empfehlungen sollen mit Hilfe eines fortlaufenden Programmes, das den Namen SPROCAS II erhielt, in die Tat umgesetzt werden.

Auf der anderen Seite beschlossen die Kirchen als Antwort auf die Entscheidung des ÖRK, ihre eigenen ökumenischen Programme für Gerechtigkeit und Versöhnung aufzustellen, und man erwartet, daß mit diesem Programm in Kürze in Südafrika begonnen wird, wenn die Kirchen damit anfangen, ihre eigenen Strukturen und Bildungsprogramme zu durchleuchten.

Es sollte meiner Meinung nach klar sein, daß ungeachtet der Entscheidungen, die außerhalb Südafrikas über die dortige Situation getroffen wurden und die von vielen Teilen der Welt als allgemein gültig angesehen werden mögen, sie doch faktisch auf die südafrikanische Situation nur geringe Wirkung ausüben. Das Problem bleibt immer noch: in welcher Weise sind die Menschen in Südafrika darauf vorbereitet, etwas für ihre Lage zu tun? Sind denn die Menschen in der ganzen Welt bereit, sie nicht nur durch Gebet, sondern auch finanziell zu unterstützen, was immer sie für Vorhaben in Gang zu setzen suchen, um eine friedliche, gewaltlose Änderung in Südafrika herbeizuführen?

Auf diesem Hintergrund möchte ich noch etwas zu dem Vorrecht sagen, was mir vor kurzem zuteil wurde, als ich durch Kontinentaleuropa und Großbritannien reiste und wo ich natürlich immer sehr direkt auf die ganze Situation in Südafrika und besonders auf die Reaktion gegenüber dem Beschluß des ÖRK angesprochen wurde. Zu meiner Überraschung stellte ich fest, daß sich dieser Beschluß gar nicht einmütiger Unterstützung in Kontinentaleuropa und Großbritannien erfreute. In Wirklichkeit traf ich hier auf tiefe Meinungsverschiedenheiten, und zwar nicht so sehr im Blick auf eine grundsätzliche Ablehnung der Apartheidspolitik, sondern in der Frage der finanziellen Unterstützung bestimmter Organisationen. Ich möchte dies noch präzisieren. Ich traf keine Kirche oder kirchliche Organisation an, die sich positiv zur Apartheidspolitik äußerte. Faktisch lehnte die Mehrheit der von mir besuchten Kirchen sie rigoros ab. Während sie jedoch die Tatsache, daß der ÖRK das Problem des Rassismus

in Angriff nahm, positiv anerkannten, verwarf eine große und gewichtige Zahl den Gedanken völlig, gewisse Organisationen zu unterstützen, die — in unserem Fall — besonders in Südafrika arbeiten. Das bedeutet, daß sie aus eigenem Interesse begonnen hatten, nach Alternativmöglichkeiten Ausschau zu halten, wie man der Situation besonders in Südafrika begegnen könne. Mir sagten die Reaktionen doch einiges, da verschiedene Leute aus ihrer Überzeugung heraus den vom ÖRK eingeschlagenen Weg nicht unterstützen wollten. Allerdings war ich mir auch der Tatsache bewußt, daß einige Organisationen Menschen in Südafrika als Alibi benutzen wollten, um sich nicht dem gesamten Fragenkomplex der rassischen Diskriminierung stellen zu müssen, und zwar eben nicht nur im südlichen Afrika, sondern in ihren eigenen Ländern —, aber so beruhigten sie ihr Gewissen ein wenig durch Geldspenden.

In meinen Augen betrifft die ganze Akzentsetzung des ÖRK-Beschlusses jeden einzelnen Christen in der Welt, und es ist so sehr bedauerlich an der ganzen Sache, daß sich die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit zu einem großen Maß vor allem auf das südliche Afrika konzentrierte und damit in einigen Fällen Menschen ein Alibi lieferte, den in ihren eigenen Ländern vorhandenen Rassismus zu übersehen. Ich sage dies nicht aus einer defensiven Haltung heraus, aber es fällt schwer, die Worte gewisser Leute anzunehmen, wenn sie noch nicht einmal den Balken aus ihrem eigenen Auge entfernt haben. Ich möchte damit keiner Kirche das Recht streitig machen, zu Brüdern überall in der Welt prophetisch zu reden, aber wenn eine bestimmte Sachlage zu einem Prügelknaben für jedermann wird, dann ist daran etwas hoffnungslos falsch.

Die Kirchen in Kontinentaleuropa und Großbritannien haben offensichtlich noch eine Menge Bewußtseinsbildung zu leisten, denn der Beschluß des ÖRK wird von Personen in höheren kirchlichen Verwaltungsstellungen gutgeheißen und gebilligt, während das „Fußvolk" der Kirche weit zurückgelassen wurde. Praktisch bilden sie eine schweigende Mehrheit, die in vieler Hinsicht die Zuwendungen, die bestimmten Organisationen gewährt wurden, ablehnt.

Was wird die Zukunft bringen? Ich glaube, daß die Unterstützung solcher Organisationen Zukunft hat, die für eine friedliche und gewaltlose Änderung in Südafrika eintreten, und vor allem auch solcher Organisationen, bei denen schwarze Christen an der Spitze stehen.

Ich bin überzeugt, daß wir dann eine Änderung sehen, wenn wir die Menschen dazu befähigen, ihre Angelegenheiten selbst in die Hand zu nehmen und sie auch dazu instandsetzen, prophetisch in eine bestimmte Situation hinein zu sprechen. Wie jedermann haben auch wir in Südafrika gegen einen gewissen Druck nichts einzuwenden, und Veränderungen wurden ja auch durch den Druck außenstehender Organisationen und Kirchen herbeigeführt, aber die Lösung der Hauptaufgabe wird immer innerhalb der Grenzen Südafrikas liegen. Es hat keinen Sinn, mit einem Anflug von Romantik von Terroristen- oder Befreiungsarmeen zu reden. Sie sind innerhalb des südafrikanischen Lebensbereiches unbekannt, und besonders im Blick auf eine so starke und gut ausgerüstete Armee ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß sie für viele Südafrikaner zum Brennpunkt des Interesses werden. Aber die Dinge im Land sind im Fluß, und die Kirchen werden sich diesem Tatbestand hoffentlich entsprechend verhalten und ihren Dienst danach ausrichten. Wir brauchen weiterhin die Unterstützung der deutschen Kirchen, besonders in der Weise, in der sie großzügige

Hilfe Organisationen zuteil werden ließen, deren Ziele darin bestehen, Gerechtigkeit und Versöhnung durch friedliche Mittel im südlichen Afrika herbeizuführen.

John Rees
Generalsekretär des
Südafrikanischen Kirchenrates

Risse in der Granitwand

Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Staat in Südwestafrika

Ein Salut mit 21 Schuß, blinkende schwarze Limousinen, Diners von „goldenen Tellern", Hotelunterkunft 1. Klasse, das alles wurde geboten, um Dr. Hastings Banda, Präsident von Malawi, einen königlichen Willkomm in Südafrika zu geben. Er gewann alle Herzen, drang in das Allerheiligste der Universität Stellenbosch ein, rief winkenden Menschenmengen von Schwarzen und Weißen „Uhuru" zu, und nach seiner Abreise versuchen nun die politischen Kommentatoren unseres Landes, die Folgerungen aus dem Besuch zu veranschlagen. Alle sind sich darin einig, daß es sich hier um ein Stück einer von Mr. Vorster in Gang gebrachten massiven Kampagne handelt, mit der die Welt überzeugt werden soll, daß sich Südafrika von der Ochsenwagen-Lager-Mentalität löst und bereit ist, seinen Platz als führende politische Macht dieses Kontinentes einzunehmen. „Südafrikas nach außen blickende Politik erntet Beifall . . .", diesen Tenor hatten die aktuellen Schlagzeilen der Zeitungen. Wie aber ist es um Südafrikas nach innen blickende Politik bestellt? Wie sehen die 15 Millionen Schwarzen in Südafrika dies alles?

Im Inneren hat sich nicht viel geändert. Ein anglikanischer Dekan kämpft um das Recht, nach dem christlichen Evangelium zu leben, wie er es sieht. Ein anglikanischer Politiker, Häuptling Buthelezi von Zululand, hat versprochen, daß diesem Lande eine vielrassische Gesellschaft gegeben werden wird, bei der Rassismus als ungesetzlich gilt und Weiße wie Brüder der Schwarzen behandelt werden. Indem er dies tat, hat er das Konzept der getrennten Entwicklung völlig verworfen. Der Weltgerichtshof hat Südafrikas Treuhänderschaft über Südwestafrika für illegal erklärt, und trotz Mr. Vorsters Ausspruch, daß Südafrika auch weiterhin das Territorium zum Wohle aller seiner Völker entwickeln wird, wurde seine vielgerühmte Politik der getrennten Entwicklung von der Mehrheit in Südwestafrika total abgelehnt. Ein afrikanischer Führer war nötig, um das zu tun. Bischof Leonard Auala von der Lutherischen Kirche ist das Unmögliche gelungen. Er traf den Premierminister als ein Christ auf christlichem Boden und sagte ihm in einem vierstündigen Gespräch, daß die überwiegende Mehrheit der Schwarzen in diesem Territorium nicht länger von Südafrika regiert werden möchte. Bischof Aualas „offener Brief an den Ministerpräsidenten" und das darauffolgende Treffen waren der Höhepunkt von Gerüchten, die man einst hinter verschlossenen Türen hörte, die aber jetzt furchtlos in der Öffentlichkeit verkündet werden — und das in einem Land, in dem die Sicherheitspolizei „jeden Beliebigen in Einzelhaft in einer Zelle beliebigen Ausmaßes festhalten kann, isoliert von seiner Familie und der Kirche, ohne Anspruch auf Rechtshilfe oder medizinische Hilfe, ohne Anspruch auf Lesestoff oder Schreib-

material, und jeder Befragung zu jeder Zeit und für jede beliebige Zeitspanne unterworfen, bis er eine für die Polizei befriedigende Antwort gibt." Mr. Vorster war Justizminister, bevor er Ministerpräsident wurde, er ist als ein Mann von Granit bekannt; aber die granitene Wand zeigt Risse. Welches ist die Rolle der Kirche in all diesem?

Die afrikanische Kirche und die Menschenrechtserklärung

Als die Entscheidung des Weltgerichtshofes gemeldet wurde, traten die Behörden an Bischof Auala, den Leiter der Ovambokavango-Kirche, heran mit der Frage, was seine Kirche über diesen Beschluß dächte. Dies geschah zu einer Zeit, als die allgemeine Meinung glaubte, daß im Falle einer Volksabstimmung das Ovamboland für die Fortführung südafrikanischer Herrschaft votieren würde. Der Bischof sagte, er würde herausfinden, was seine Kirche fühlte. Das Ergebnis kam wie eine Bombe. Weiße im Territorium waren sichtlich erschüttert, als das Ergebnis in der Form dieses sorgfältig formulierten Dokumentes erschien. Der Bischof stellte fünf Punkte heraus, die später in der Zusammenkunft gründlich behandelt wurden. Es handelte sich um folgende Punkte:

1) Schwarze sind in diesem Land keine freien Menschen;
2) freie Bewegungsmöglichkeit wird den Schwarzen verwehrt;
3) Schwarze fürchten sich, ihrer Meinung offen Ausdruck zu geben, aus Furcht vor Repressalien;
4) schwarzen Menschen wird das Wahlrecht verwehrt;
5) die Arbeitsplatzbeschränkung (job reservation) behindert die Entwicklung der schwarzen Völker und zerstört das Familienleben.

Es war das erste Mal, daß die Weißen hier und jene, die uns von Pretoria aus regieren, in offenen, furchtlosen und kompromißlosen Worten zu hören bekamen, was die Schwarzen wirklich über die sogenannte getrennte Entwicklung denken. Das Dokument ist nichts weniger als eine totale Ablehnung des Apartheidsystems. Dies ist die Kirche, die als Stimme eines der Stimme beraubten Volkes handelt. Sie wird selbst nicht die Apartheid, die Bantustans, Paßgesetze, Kontraktarbeit und all die anderen, den Schwarzen auferlegten täglichen Unwürdigkeiten beseitigen können. Diese werden weitergehen: denn die Tragödie dieses Landes ist die fast völlige Unfähigkeit der Weißen zuzuhören, wenn Afrikaner über ihre Leiden sprechen. Bestimmte Zeitungen griffen die Kirche an, weil sie es gewagt habe, das Feld der Politik zu betreten. Diejenigen, die etwas über die jüngere europäische Geschichte wissen, wissen auch, daß Hitler auf diese Weise die Kirchen Deutschlands bedrohte und sie zum Schweigen brachte.

Aber nicht nur die Kirchen ziehen sich derartige Behandlungsmethoden zu. Südafrika kann auf seine höheren Gerichtshöfe stolz sein. Kürzlich sprach sich ein Richter im Ostkap dagegen aus, daß Staatsbeamte zu Richtern ernannt würden, und ihm wurde daraufhin bedeutet, sich aus der Politik herauszuhalten. Ein junger Advokat in dieser Stadt sprach von dem tiefsitzenden Unbehagen bei vielen erstklassigen Rechtsanwälten über die Art und Weise, in der Gewaltverbrechen, die von Weißen begangen werden, gegenüber solchen, die von Schwarzen begangen werden, in den Polizeigerichtshöfen nur minimale Strafen nach sich ziehen, während von Schwarzen begangene Viehdiebstähle gesetzlich mit schweren Strafen belegt sind. Ein Weißer tötete einen Schwarzen mit Preßluft und erhielt dafür eine Geldstrafe von Rand 20 (DM 104,—), und kürzlich hielt ein Mann den Arbeitslohn für seine afrikanischen Arbeiter 18 Mo-

nate lang zurück, obwohl dies ungesetzlich ist, und sprach sich dann noch offen dafür aus, daß dies der Idealweg zur Förderung guter Arbeitsverhältnisse sei!

Die Stimme des Propheten: die Stimme des Gerichts

Die Anglikanische Kirche ist in diesem Lande eine Minderheit. Dennoch obliegt ihr ein seelsorgerlicher Dienst für alle Rassen. Ihre kleine Kathedrale steht offen für Männer und Frauen jeder rassischen Gruppe. Die Kirche setzt sich für Toleranz, Partnerschaft unter den Rassen und Dialog zu einer Zeit ein, in der die Welle der weißen öffentlichen Meinung sich nicht nur dagegen äußert, sondern bedrohlich und feindlich eingestellt ist. „Euer Bischof soll besser vor seiner eigenen Tür kehren oder er wird sehr bald wie seine Vorgänger des Landes verwiesen werden", so lautete eine hingeworfene typische Bemerkung, als die Glocken der Kathedrale aus Protest gegen die Verhaftung des Dekans von Johannesburg ohne Gerichtverhandlung läuteten. Diese Haltung des „der große Bruder sieht alles" ist die Wurzel der Krankheit dieses Landes. Wir haben durch unser Schweigen der Tyrannei zugestimmt. Wie Totenglocken erschallen Lincolns Worte über das Land hin: „Es gibt eine besondere Art von Hölle für diejenigen, die in einer sittlichen Krise neutral bleiben." Entsprechend sagt Martin Luther King: „Wir werden in dieser Generation nicht nur für die bissigen Worte und entsprechenden Taten der schlechten Menschen büßen müssen, sondern für das empörende Schweigen der guten Menschen." Diese Worte fanden ihren Widerhall, als die Bischöfe der römisch-katholischen Kirche in Unterstützung für Bischof Auala schrieben. Ihre gemeinsame Erklärung besagte:

„Als Christen wagen wir es nicht, angesichts der Ungerechtigkeiten, die dem Gliedern unterprivilegierter rassischer Gruppen auferlegt werden, zu schweigen und untätig zu bleiben. Hautfarbe darf niemals als Entschuldigung oder Vorwand zur Ungerechtigkeit dienen dürfen. Wir müssen jedes gesetzliche Mittel benutzen, das unser christliches Gewissen uns nahelegt, um der Ungerechtigkeit zu begegnen und sie zu überwinden, die unterprivilegierte Gruppen bedrückt, dadurch, daß wir Arbeitslöhne dulden, die sich auf dem Hungerniveau bewegen, dadurch, daß wir die Arbeitsplatzbeschränkung dulden oder die Übel, die sich aus der zwangsweisen Wanderarbeit ergeben, besonders, wenn den Menschen, die diesen Gruppen angehören, das elementare Recht verweigert wird, sich zur Wahrnehmung ihrer gesetzlichen Interessen zu organisieren."

Sie haben Ohren und hören nicht

Aber wer hört? Es ist die Tragödie Südafrikas, daß das, was auf den weißen Durchschnittsbürger zutrifft, unwidersprochen auch für die Regierung gilt. „Wir wissen, was die Schwarzen brauchen, auch ohne sie zu fragen." Das folgende war ein Interview mit dem Herero-Häuptling und dem Himba-Häuptling des Kaokovelds:

Bischof: Was möchten Sie für Kaokoveld?

Häuptling Nr. 1: Freiheit.

Bischof: Möchten Sie von Südafrika regiert werden?

Häuptling Nr. 2: Ihre Frage läßt uns laut aufschreien. Sie haben von den Pässen gehört. Wir dürfen bestimmte Gebiete im Kaokoveld nicht betreten. Wenn ein Verwandter von mir oder mein Häuptling innerhalb der Polizeizone stirbt, darf ich nicht zur Beerdigung. Ich muß erst einen Antrag stellen.

Pater Hayes: Wie stehen Sie zu dem Vorschlag der Regierung über ein unabhängiges Heimatgebiet (homeland) in Kaokoveld?
Häuptling Nr. 2: Südwestafrika ist ein Land von einem Ende bis zum anderen.
Pater Hayes: Hat die Regierung Sie danach gefragt, ob Sie ein unabhängiges Heimatgebiet werden wollen?
Häuptling Nr. 2: Diese Frage läßt uns auch laut aufschreien. Die Regierung versucht, das Kaokoveld von dem übrigen Land zu trennen, und sagt, dies Land (ehi ndi) gehört Euch, es ist anders als der Rest des Landes (ehi ndo). Wir sagen ihnen, daß die Gräber der Vorfahren der Menschen in der „Polizeizone" im Kaokoveld liegen. Die Regierung versucht, ein Kind von der Brust seiner Mutter zu trennen. Wenn eines weißen Mannes Vater oder Verwandter stirbt, kann er ohne jede Beschränkung zur Beerdigung nach Pretoria fahren, aber Schwarze müssen erst einen Antrag stellen, damit sie an einer Beerdigung ihrer Verwandten teilnehmen können.
Bischof: Die südafrikanische Regierung erzählt der Außenwelt, daß Ovambos und Hereros sich bekämpfen würden, wenn die südafrikanische Regierung nicht hier wäre, um sie auseinanderzuhalten.
Häuptling Nr. 2: Nicht wir, sondern die südafrikanische Regierung schafft Feindseligkeit. Vor langer Zeit bewegten wir uns frei zwischen Kaokoveld und Ovambo hin und her, wir trieben Handel mit den Ovambo und sie trieben Handel mit uns. Es gab keine Feindschaft, bevor diese Regierung kam.
Häuptling Nr. 3: Diese Regierung unterdrückt uns. Wir leiden unter der Unterdrückung (Ondatumise).
Pater Hayes: In welcher Weise werden Sie unterdrückt?
Häuptling Nr. 3: Die Regierung sagt uns, was sie tun möchte. Wenn uns das nicht gefällt, sagen wir das der Regierung. Dann tut die Regierung es in jedem Fall trotzdem.

Der Glaube, eine gewisse Zuversicht des, das man hofft ...

Die Anglikanische Kirche wird auch weiterhin für den Dialog zwischen den Rassen arbeiten und sich um ihn bemühen. Sie handelt noch als eine Plattform, wo Meinungen zum Ausdruck gebracht und Hoffnungen geäußert werden können. Sie glaubt, daß alle Rassen dazu benötigt werden, um eine Zukunft aufzubauen, die hier durch Partnerschaft den Frieden sichern wird. Wenn sie solche Dinge, wie die Bantustans und die erzwungene Rassentrennung verwirft, tut sie das, weil sie den Schrei der hungrigen afrikanischen Witwe in „den Heimatgebieten" und die brennenden Hoffnungen der allmählich heraufkommenden afrikanischen Studenten gehört hat, die einen Anteil an den unermeßlichen Schätzen des Landes haben wollen. Die Kirche weigert sich, Prophet des Jüngsten Gerichtes zu sein, weil sie in ihrem eigenen Herzen glaubt, daß Schwarz und Weiß in diesem Land eines Tages sich zusammensetzen müssen und gemeinsame Anstrengungen zum Wohl aller unternehmen müssen. Sie sieht rassische Partnerschaft als das *Wesen des Evangeliums* und trotz der Aufschreie „Verräter", „Kommunist", „Anti-Südafrikaner" wird sie ruhig vorangehen in ihrer Arbeit und in ihrem Zeugnis für dieses wesentliche biblische Thema.

Windhoek, 10. September 1971

Colin O'Brien Winter
Bischof von Damaraland, Südwestafrika

Randbemerkungen eines römisch-katholischen Christen zum Anti-Rassismus-Programm

Nach der Annahme des Beschlusses durch den Zentralausschuß des ÖRK vom 18. 1. 1971 in Addis Abeba — die Annahme erfolgte „ohne Gegenstimmen und ohne zu Protokoll gegebene Stimmenthaltungen" — ist es um das Anti-Rassismus-Programm (= PCR nach der offiziellen Abkürzung) merklich ruhiger geworden. Freilich ist allen Beteiligten bewußt, daß das Abflauen der Diskussion nicht auf der Klärung der strittigen Sachfragen oder der fundamentalen Standpunktverschiedenheiten religiöser und theologischer Art beruht. *A. H. van den Heuvel* hat darum die Entscheidung von Addis Abeba treffend als das „Ende der ersten Runde"[1] in einer Auseinandersetzung bezeichnet, die bisher erhebliche Verwirrung stiftete, obgleich gemeinsame Ansätze durchaus nicht fehlen. Es bedarf keiner prophetischen Gabe, um weitere Runden einer emotional geführten Debatte vorauszusehen. Alle verantwortlichen Christen werden daher gut daran tun, die gegenwärtige „Zwischenrunde" zu einer Denkpause zu benützen, um nach Möglichkeit die Diskussion zu versachlichen, die Betrachtungsweise zu vertiefen und die geheimen Fronten zu klären. Daß der Grundtenor der nachstehenden Bemerkungen durchweg kritisch ist, widerspricht dabei keineswegs der guten und positiven Absicht. Um Mißverständnisse zu vermeiden, scheint jedoch der Hinweis angebracht, daß ich den Rassismus mit den Promotoren des PCR ohne Vorbehalt als Sünde und Häresie betrachte, die eine gemeinsame Stellungnahme und ein gemeinsames Vorgehen der Kirchen notwendig machen. Die Kritik bewegt sich daher innerhalb jener Stellungnahme, die *van den Heuvel*[2] schon jetzt als gemeinsame Position der Kirchen herausstellt. Nichtsdestoweniger fragt sie innerhalb dieses Rahmens nach den Prinzipien des kirchlichen Einsatzes und warnt vor den Gefahren eines Kampfes gegen den Rassismus, der nur die himmelschreiende Not der Menschen, nicht aber ihre Ursachen und die fundamentalen Bedingungen einer wirksamen kirchlichen Hilfe im Auge hat.

Der Verfasser ist sich außerdem der Grenzen bewußt, die sich im Blick auf das Vorhaben aus seinem konfessionellen Status ergeben. Dies bedeutet nicht, daß die Bemerkungen bloß vom Standpunkt des röm.-katholischen „Beobachters" geschrieben wären, der als „Neutraler" das ökumenische Programm vorurteilslos würdigt und gleichsam seine guten Dienste bei der Vermittlung im Widerstreit der Meinungen anbietet. Eine solche Schiedsrichter-Rolle wäre ebenso anmaßend wie sachlich verfehlt. Denn der Rassismus ist eine Herausforderung für alle, die an Christus glauben, und betrifft darum grundsätzlich die röm.-katholische Kirche nicht weniger als die Gliedkirchen des ÖRK. Dennoch hat eine katholische Kritik der Tatsache Rechnung zu tragen, daß sich die eigene Kirche noch nicht in Gestalt eines konkreten Programms den Problemen des Rassismus widmet oder unmittelbar am ökumenischen PCR beteiligt. Eine Grenze liegt aber für den katholischen Betrachter auch in der Eigenart der innerkirchlichen Diskussion des Problems. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Frage des Rassis-

mus alle Schichten des Katholizismus — von den römischen Behörden und Kommissionen, dem vorsichtigen Episkopat, der Bischofssynode und den Bischofskonferenzen über die Theologie und ihre progressiven Schulen bis hin zu den sozial engagierten kirchlichen Verbänden und freien Gruppierungen[3] — längst erfaßt hat. Eben dieses Stadium des Aufbruchs erschwert jedoch ein objektives Urteil über den katholischen Standpunkt. Darüber hinaus besteht die begründete Vermutung, daß die katholische Rassismus-Diskussion der ökumenischen Debatte aufs Haar gleichen oder sie vielleicht an Heftigkeit und Verwirrung sogar übertreffen wird. Hier liegen die Gründe, warum eine thematische und erschöpfende Darstellung der katholischen Position im Augenblick kaum zu leisten ist. Um so wichtiger und fruchtbarer ist es jedoch, daß die katholischen Partner — von der Freiheit eines Christenmenschen Gebrauch machend — sich auf der Basis ihrer Glaubensüberzeugung und der geschichtlichen Erfahrung ihrer Kirche zum Problem des Rassismus äußern und so ihren zwar vorläufigen, aber keineswegs unverbindlichen Gesprächsbeitrag erbringen. In diesem Sinn wollen die nachstehenden Bedenken verstanden sein. Es entspricht dabei dem Stil des Gesprächsbeitrages, wenn ich sie ungeschützt und ohne die Rüstung gelehrter Belege einfach als Anmerkungen zu den einschlägigen Papieren von Addis Abeba[4] formuliere.

1. Aus der Sicht des röm.-katholischen Christen richtet sich ein erstes elementares und fundamentales Bedenken gegen die ausgesprochen *aktivistische* Note in Ansatz und Stil des PCR sowie in der Methode, ihm Geltung zu verschaffen.

Sicher ist es wahr, daß das böse Problem des Rassismus nicht erst seit Uppsala (1968) in der Welt ist, daß die kirchliche Lösung der anstehenden Fragen in einer absehbaren und begrenzten Zeit wenigstens stufenweise erfolgen müßte oder daß es eine Prinzipien-Reiterei gibt und geben kann, die unter mißbräuchlicher Berufung auf unantastbare Wahrheiten, Pflichten und Rechte vor der traurigen Wirklichkeit flieht. Auch wird niemand bestreiten, daß es nicht ausreicht, wollten die Kirchen sich in der Auseinandersetzung mit dem Rassismus auf bloße „persönliche Gespräche" und „verbale Deklarationen" oder auf die traditionelle Caritas beschränken. Trotzdem aber ist daran festzuhalten: Selbst das schuldhafte Versagen der Kirchen, das im einzelnen sicher nicht zu bestreiten ist, würde nicht ausreichen, ein Vorgehen zu rechtfertigen, bei dem die Aktion und ihre Wirksamkeit faktisch oder grundsätzlich den Vorrang hätte vor der allseitigen Lösung des Problems als Voraussetzung für die geforderte kirchliche Initiative. Eben diesen Weg aber scheint das PCR der Tendenz nach beschreiten zu wollen, wenn es unter ständiger Berufung auf die „Priorität" und „Dringlichkeit" trotz ungelöster Grundfragen einseitig die politische, wirtschaftliche und soziale „Tat", den entsprechenden finanziellen „Einsatz", das Entwickeln multipler „Strategien" und „aktionsorientierter Forschungsprogramme", — kurz den aktiven „*Kampf*" in Gestalt möglichst wirksamer Sofortmaßnahmen fordert.

Ich bin mir dabei durchaus der Tatsache bewußt, daß ein solches Bedenken von der hohen Warte eines modernen Theorie-Verständnisses aus als naives und simplifizierendes Argument zurückgewiesen werden wird. Dennoch scheint mir die ernste Warnung vollauf gerechtfertigt. Denn es liegt in der Natur der geplanten Aktionen, daß ihre fortschreitende Realisierung wichtigste Grundfragen vorentscheidet oder doch auf den Weg einer Entscheidung bringt, die „post fac-

tum“ kaum mehr zu korrigieren sein dürfte. Es mag modern sein, große Prozesse durch gezielte Aktionen in Gang zu bringen. Dennoch sollten die Verantwortlichen bedenken, daß das beruhigende Wort vom „kalkulierten Risiko“ im schwer übersehbaren Felde des Rassenproblems kaum eine Berechtigung haben kann. Auch der Begriff des Erfolges — sonst eine Art Fremdwort in der Theologie — gewinnt immer da eine maßgebende Bedeutung, wo es um Schicksal und Leben von Millionen geht. Denn mag der Erfolg auch als solcher die Aktion nicht rechtfertigen, in der Gestalt des Mißerfolges wird er leicht zur schuldhaften Ursache unsagbarer Leiden.

2. Dem monierten Aktivismus entsprechen sodann Zielsetzung und Inhalt der geplanten Aktivitäten. Nach den in Canterbury formulierten Fixpunkten will man zunächst den „institutionalisierten Rassismus“, als dessen „gefährlichste Form“ sicher nicht zu Unrecht der weiße Rassismus genannt wird, in seinen tragenden sozialen, wirtschaftlichen und politischen „Machtstrukturen“ in Frage stellen. Daß das „in Frage-Stellen“ keineswegs als vornehmlich kirchliche und theologische Aktivität gemeint ist, geht unmißverständlich aus dem nächsten Fixpunkt hervor. Denn er definiert die zu unternehmende Anstrengung klar als „*Kampf* gegen den Rassismus“, und zwar als „Kampf“, der kein geringeres Ziel verfolgt als die „Neuverteilung“ bzw. die Umverteilung der „sozialen, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen *Macht* weg „von den Mächtigen auf die Machtlosen“[5]. Man wird die erklärte Zielsetzung des PCR nicht unterschätzen dürfen, obgleich ihre Verwirklichung trotz des viel diskutierten „Sonderfonds“ erst im Stadium entfernter Vorbereitungen steckt. Dies gilt zunächst für die „Schwerpunkte“ des anlaufenden Programms zur „Befreiung (im weitesten Sinn) rassisch unterdrückter Völker“ durch verschiedene Projekte der „Conscientization“ (Bewußtseinsbildung), des Wandels „rassischer Strukturen“ und eines „Sofortprogramms für rassisch Unterdrückte“. Dies gilt in anderer Hinsicht für die Planung gelehrter Symposien, über das Indianerproblem in Lateinamerika, über die Probleme der australischen Urbevölkerung, über das Projekt des Kunene-Staudamms in Südangola sowie über die Eigentumsrechte an Grund und Boden[6]. Dies gilt schließlich vom Aufruf an Stab, Ausschüsse und Mitgliedskirchen des ÖRK, unverzüglich jedes rassistische Verhalten im kirchlichen Bereich, aber auch im Bereich der militärischen, politischen, industriellen und finanziellen Strukturen der jeweiligen Länder zu überprüfen und zu revidieren[7]. Die konkreten Aktivitäten des PCR lassen also kaum eine hochbrisante oder gar revolutionäre Auswirkung erwarten. Dennoch sollte die symptomatische Gefahr des Ansatzes und der Anfänge gesehen und nach Möglichkeit korrigiert werden. Sie liegt meiner Überzeugung nach in der Grundtendenz, das Problem des Rassismus vornehmlich mit Mitteln lösen zu wollen, die nicht in den eigentlichen Kompetenzbereich der Kirchen fallen und deren Einsatz darum die permanente Gefahr einer Grenzüberschreitung mit all ihren Folgen für die Kirche und ihre Sendung in sich birgt.

Sicher, die Kirchen werden die frohe Botschaft des Magnificat — „Deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles“ — immer wieder als eine Verheißung zu verkünden haben, die als Grundgesetz der anbrechenden Gottesherrschaft schon jetzt unser Leben bestimmt und die uns darum verbietet, die aus der Sünde resultierende innerweltliche Not und Machtlosigkeit der Menschen einfach hinzunehmen oder sie gar als eine praktisch wirksame Voraussetzung für

eine rückhaltlosere Annahme der göttlichen Verheißung gleichsam zu kultivieren. Andererseits wird man sich aber auch fragen müssen, ob sich aus der göttlichen Verheißung für die Kirchen umgekehrt der Auftrag ergibt, die gegenwärtig Machtlosen und Entmachteten zu den Mächtigen dieser Erde zu machen, und dies im Sinne der erstrebten Umverteilung sozialer, wirtschaftlicher, politischer und kultureller Macht? Kann die Kirche überhaupt innerweltlich verteilen, was sie selbst nur als eschatologische Verheißung Gottes besitzt?

Man schämt sich fast, innerhalb eines so paradoxalen Sachverhalts eine solch primitive Frage zu stellen. Dennoch scheint gerade die Primitivität der Frage geeignet, eine Simplifikation zu signalisieren, die in den nur schwer zu überschauenden Diskussionen des schwierigen Problems sich allzu leicht einschleicht. Denn wo die Kirchenmänner und Theologen wegen des mangelnden Sachverstandes weitgehend auf das Urteil fremder Spezialisten angewiesen sind, da wird die Gefahr einer Säkularisierung kirchlicher Hilfe schon aus rein technischen Gründen sehr schnell akut.

Der Primat dieser Einstellung zum Problem garantiert im übrigen nicht, daß alle innerweltlichen Aspekte des Rassismus mit der gleichen Akribie und Eindringlichkeit behandelt würden. Die Frage nach der biologischen und menschlichen Eigenart der verschiedenen Rassen scheint als rassistisch empfunden zu werden, so daß sie nicht oder doch nur am Rande behandelt wird. Die These von den zu bekämpfenden Machtstrukturen des Rassismus führt zu einer Art Verdrängung der Frage nach der unvermeidlichen Eigengesetzlichkeit wirtschaftlicher und politischer Macht. Die massive Bedrohung der dringend zu schützenden „rassisch-kulturellen Identität" durch den nachweislich nivellierenden und uniformierenden Sog der modernen Einheits-Zivilisation wird nicht oder kaum als Problem gesehen. Wer diese Fragen einer traurigen Wirklichkeit offen stellt, sollte nicht durch den Vorwurf rassistischen Denkens mundtot gemacht oder gar in das Lager der Feinde des PCR abgedrängt werden. Denn die Gefahr, den ohnedies schwer zu stimulierenden Elan einer müden Christenheit durch kritische Bedenken zu hemmen, ist nicht zu vergleichen mit den gefährlichen Folgen, die ein Unterschätzen der immensen Schwierigkeiten oder gar ein Übersehen struktureller Grenzen für die Realisierung des Programms und die notleidenden Menschen nach sich ziehen würde.

3. Die monierte Einseitigkeit des PCR wird jedoch vor allem deutlich, wenn man sich die Dürftigkeit der theologischen Fragestellung und Ansätze verdeutlicht. Sicher, unter den „Schwerpunkten" des anlaufenden Programms wird an erster Stelle eine „Untersuchung der Bibel-Aussagen über Rasse" gefordert. Aber welches konkrete Ergebnis ist wohl von dieser Untersuchung eines an sich bibelfremden Begriffes („Rasse" verstanden im Sinne des „Rassismus") zu erwarten? Sicher, die Evidenz der Schuldhaftigkeit des Rassismus als rassen-stolze Selbstüberheblichkeit sowie als Sünde gegen die Liebe und Gerechtigkeit erübrigt scheinbar weitere Erörterungen. Dennoch präsentiert sich die Sünde des Rassismus in den seltensten Fällen in dieser konkreten und personalen Gestalt. Die theologische Analyse muß also, wie es das PCR auch versucht, in die soziale und geschichtliche Dimension des Rassismus vorstoßen, wobei jedoch die pauschale Vorstellung einer Kollektiv-Schuld mit der Konsequenz kollektiver Wiedergutmachung ebenso zu vermeiden ist wie eine vorschnelle Dämonisierung des Versagens unter Berufung auf die unaufhebbare Bosheit dieser Welt. Zweifellos hat

die Sünde des Rassismus in entscheidender Weise mit der gesellschaftskritischen Funktion der Kirchen zu tun. Aber diese Funktion hat ihre normative Basis im Evangelium und nicht in Formulierungen der UNESCO, wie sie offenbar der Rassismus-Definition von Uppsala[8] zugrunde liegen. Nicht zuletzt konstatiert der katholische Christ mit einiger Verwunderung den Optimismus und forschen Aktivismus eines Kampfes gegen die Sünde, die man nur als solche zu erkennen und zu brandmarken braucht, um sie dann durch geeignete Maßnahmen aus der Welt zu schaffen. Ist den Christen wirklich ein solcher Sieg über die Sünde verheißen? Sicher, die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung[9] vergißt neben der *„prophetischen* Mission" der Kirche im Kampf gegen das Böse und die Sünde nicht die *„priesterliche* Mission, unter den Menschen Versöhnung zu wirken" und sie spricht ausdrücklich von der „qualvollen Spannung", die aus der doppelten Sendung für das Leben der Kirche resultiert. Aber wird diese „Spannung" zu ertragen sein und fruchtbar werden, wenn sich der prophetische Kampf gegen die Sünde nicht von dem innerweltlichen und gesellschaftlichen Engagement unterscheiden läßt? Eine ähnliche Unklarheit lastet theologisch auch auf der ständig geforderten „Solidarität" mit den rassisch unterdrückten und um ihre Befreiung kämpfenden Menschen. Dabei ist es selbstverständlich, daß die Kirchen auf der Seite der Freiheit, des Rechts und der menschlichen Grundrechte zu stehen haben, sofern diese als Zugang, Konsequenz und Ausdruck der eschatologisch geschenkten Freiheit und Gerechtigkeit zu verstehen sind. Daraus folgt aber doch mit aller Deutlichkeit, daß etwa die Charta der Menschenrechte — unbeschadet ihrer hohen sittlichen Bedeutung — nicht identisch ist mit der „Gerechtigkeit" der anbrechenden Gottesherrschaft, die nach Matth. 6, 33 den Einsatz der Kirche in seinem Wesen allein bestimmt. Der entsprechende Passus des PCR[10] zeigt zwar, daß die Gliedkirchen des ÖRK diesen Unterschied nicht ohne weiteres preisgeben wollen. Wer jedoch diesbezüglich nach heftigen Kämpfen um die Formulierung schließlich nur erklärt, daß er sich in seinem Engagement „auf der Seite der Befreiung der Unterdrückten" „nicht *vollständig* mit einer politischen Bewegung *identifizieren*" wolle, der räumt damit zugleich ein, daß die Abgrenzung der Bereiche ins Schwimmen geraten ist oder zu geraten droht.

Ein abschließendes Urteil über die Theologie des PCR wird freilich die kritische Auswertung der diesjährigen Löwener Tagung von Faith and Order abwarten müssen. Das programmatische Wort vom „säkularen Ökumenismus"[11] rechtfertigt jedoch leider die vorsichtige Vermutung, daß die Unklarheit in dieser Grundfrage durch die theologischen Erwägungen eher größer als kleiner geworden sein dürfte.

4. Der katholische Christ — und auch dies soll nicht verschwiegen werden — reagiert auf die monierte Gefahr einer drohenden Konfusion des kirchlichen und weltlichen Engagements nicht zuletzt deswegen mit besonderer Verwunderung, weil die Reformation eben diese Vermischung der „Reichs"- und „Papst"-Kirche des Mittelalters — und sicher nicht zu Unrecht — als symptomatischen Grundfehler vorwarf. Ein konfessionalistisch argumentierender Katholik könnte daher im Blick auf das PCR versucht sein zu folgern, daß militärische Unternehmen der Christenheit sowie der kirchliche Machtanspruch im Sinne der „Zwei-Schwerter"-Lehre und der direkten, indirekten oder direktiven „potestas in temporalibus" im Grunde nicht so abwegig waren, wie sie uns heute erscheinen.

Er könnte darüber hinaus Vergleiche anstellen und darauf verweisen, daß die mächtige Kirche des Mittelalters sich der Welt gegenüber nicht zutraute, was die geschwächten, in ihrem Glauben verunsicherten Kirchen der Gegenwart programmatisch fordern, obgleich sie doch nicht einmal mit den Problemen im eigenen Haus — man denke an Nord-Irland, Amerika oder Südafrika — fertig zu werden vermögen. Anders argumentiert und reagiert freilich der katholische Christ, der im ökumenischen Umgang mit den Brüdern und im lebendigen Kontakt mit den Quellen der Reformation gelernt hat, zwischen „Theologia Crucis" und „Theologia Gloriae" zu unterscheiden. Ihn quält vor allem die Frage, warum man für die *Zukunft* und den sicher zu leistenden Dienst der Kirche an der Welt programmatisch fordert oder doch als kalkuliertes Risiko eingeht, was man für die *Vergangenheit* als Grundübel und Ursünde brandmarkt.

Ich bin mir bewußt, wie viele sicher gewichtige, wahrscheinlich aber auch polemisch-entrüstete Gegenargumente mir diese in Frageform formulierte Überzeugung einbringen wird. Dennoch äußere ich meine Überzeugungen und bitte alle, die sie nicht teilen, wenigstens die darin liegende Frage ernst zu nehmen und zu bedenken.

5. Um ein naheliegendes Mißverständnis auszuschließen, sei in einer letzten Bemerkung wenigstens mit Nachdruck angedeutet, daß sich die kritischen Argumente keineswegs grundsätzlich gegen die gesellschaftskritische Funktion der Kirchen und ein entsprechendes weltweites Engagement richten. Denn die immer wieder geforderte Unterscheidung von Kirche und Welt zielt nicht auf die Trennung der beiden Bereiche (im Sinne einer falsch verstandenen „Zwei-Reiche"-Lehre), sondern sie erstrebt umgekehrt deren sachgerechte Zuordnung, — und zwar als Voraussetzung eines koordinierten Einsatzes aller Kräfte, ohne den in der Tat das beschämende und gravierende Problem des Rassismus nicht zu lösen ist. Die positive Darstellung dieser Beziehung und des in ihr gründenden Dienstes der Kirche an der Welt ist in dem gewählten Rahmen mehr aphoristischer Bemerkungen zu dem großen Thema nicht möglich. Nichtsdestoweniger ergibt sich aus den Erwägungen für die gestellte Aufgabe eine fundamentale Einsicht:

Eine Kirche, die der Versuchung des modernen Säkularismus erliegend, sich lediglich als Dienerin des „Humanum" begriffe, müßte sich klar darüber sein, daß sie der Menschheit nur das zu bieten hat, was ohnedies im Machtbereich des Menschen liegt und doch erfahrungsgemäß nicht ausreicht, die erstrebte „bessere Welt" zu schaffen.

Zugegeben, die Kirche von gestern ist im Bündnis mit den etablierten Mächten oder einfach gewöhnt an ihr Regiment schuldig geworden, weil sie die Welt nicht genügend vom Evangelium her gestaltete und so die Verheißung mißbrauchte als angeblich tröstenden Hinweis auf ein „Jenseits", das den Unterdrückten aus dem Unrecht und der Not des „Diesseits" mehr und mehr unglaubwürdig wurde. Die Kirche von heute aber steht vor einer schlimmeren Gefahr und einer größeren Schuld. Denn sie scheint bereit, im radikalen Dienst am Menschen eine Botschaft zu verfälschen, die nur als göttliche Verheißung die Kraft hat, schon jetzt die Welt und ihre Menschen auf die „neue Schöpfung" hin zu verändern.

Peter Manns

ANMERKUNGEN

[1] Ökumenische Rundschau, 20. Jg. (1971), S. 113.

[2] Ebd. S. 124.

[3] Die gegenwärtige Bischofssynode, aber auch die päpstliche Kommission „Iustitia et Pax" dürften sich wenigstens indirekt mit dem Problem des Rassismus beschäftigen. Für die Stellungnahme der kathol. Verbände und freien Gruppen sind die Beschlüsse des Augsburger Pfingsttreffens recht aufschlußreich.

[4] Die Überlegungen beziehen sich vornehmlich auf die Dokumente Nr. 10 und Nr. 55 der Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK in Addis Abeba vom 10.—21. Januar 1971.

[5] Dok. Nr. 10, 1 c.

[6] Ebd. S. 3 f.

[7] Dok. Nr. 55, S. 3.

[8] Vgl. Kl. M. *Beckmann,* Rasse, Entwicklung und Revolution, Beiheft zur Ökumen. Rundschau 14/15, S. 14.

[9] Anhang zu Dok. Nr. 10, Ic/Id.

[10] Dok. Nr. 55, S. 1, A. 2.

[11] Vgl. die einschlägigen Äußerungen von H. H. *Wolf,* in: Ökumenisch handeln — mit halber Kraft?, Freiburg i. Br. 1971, S. 65—76.

Chronik

Die erste Weltkonsultation der Nationalen Christenräte vom 28. Juni bis 7. Juli in Genf war von etwa 100 Teilnehmern besucht. Berichte und Arbeitsergebnisse der Tagung sind im Materialdienst der Ökumenischen Centrale Nr. 16—18 (September 1971) veröffentlicht worden.

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung trat vom 3. bis 14. August in Löwen (Belgien) zusammen. Eine Auswertung von Prof. Günter Wagner erscheint in Heft 1/1972 dieser Zeitschrift. Das Konferenzmaterial wird demnächst als Beiheft Nr. 18/19 der ÖR veröffentlicht. Ein Beitrag von Prof. Schlink in Sektion V der Konferenz findet sich auf S. 426 ff. dieses Heftes.

Die V. Vollversammlung des ÖRK wird im Sommer 1975 in der indonesischen Hauptstadt Djakarta stattfinden, wie der Exekutivausschuß des ÖRK Anfang September in Sofia beschloß. Auf der gleichen Sitzung wurden im Rahmen des Anti-Rassismus-Programms aus Spendenmitteln des Sonderfonds weitere 200 000 Dollar für 24 Organisationen bewilligt, die sich für rassische Gleichberechtigung einsetzen (vgl. S. 447 f.).

Für eine radikale Reform der christlichen Bildungsarbeit, ihrer Ziele, ihres Inhalts und ihrer Methoden, sprachen sich 376 Delegierte aller Denominationen und Kontinente auf der letzten Vollversammlung des Weltrats für Christliche Erziehung vom 13. bis 21. Juli in Lima (Peru) aus. Der Weltrat beschloß mit überwältigender Mehrheit seinen vom Zentralausschuß des ÖRK bereits gebilligten Zusammenschluß mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen.

Einen Vierjahresplan zur Erweiterung seiner Evangelisation, die möglichst in ökumenischem Rahmen durchgeführt werden soll, beschloß der Weltrat der Methodisten auf seiner im August in Denver (USA) abgehaltenen Tagung, an der 2500 Delegierte aus 87 Ländern teilnahmen. Der Plan wird zur Ratifizierung und Durchführung an die 55 Mitgliedskirchen weitergeleitet.

Zum ersten Mal seit dem Konzil von Chalcedon (451) sind in Wien Theologen der römisch-katholischen Kirche und der alten orientalischen Kirchen (Koptische Kirche, Syrische Kirche, Armenische Kirche, Äthiopische Orthodoxe Kirche und Syrisch-Orthodoxe Kirche von Indien) auf Einladung des Wiener Erzbischofs Kardinal König zu einer „systematischen theologischen Diskussion" zusammengetreten.

Zu einer Einigung in der Frage der Eucharistie ist die anglikanisch-römische Kommission gekommen, die 1968 von Papst Paul VI. und dem Erzbischof von Canterbury, A. M. Ramsey, gegründet wurde. Der Inhalt der Vereinbarung, der im einzelnen noch nicht bekannt ist, wird nunmehr den Kirchenbehörden beider Konfessionen vorgelegt werden.

Die protestantische Gemeinschaft von Taizé wird künftig durch einen persönlichen Beauftragten beim Heiligen Stuhl verteten sein.

Gründe für die „durch Vorsicht und manchmal sogar durch Mißtrauen" gekennzeichnete Haltung der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen gegenüber dem römisch-katholischen Ökumenismus werden in 15 Thesen genannt, die das polnische Nationalkomi-

tee des Lutherischen Weltbundes ausgearbeitet hat.

An der Theologischen Fakultät in Athen ist ein Orthodoxes Studienzentrum für missionarische Praxis eingerichtet worden, das von Prof. Anastasios Yannoulatos (bis Ende vorigen Jahres Referent in der Abteilung für Weltmission und Evangelisation des ÖRK) geleitet wird. Die orthodoxe Kirche von Griechenland steht in missionarischer Zusammenarbeit mit den Kirchen in Ost- und Zentralafrika, Südkorea, Japan und Mittelamerika.

In Basel konstituierte sich am 21. Juni die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz. Mitglieder sind die evangelisch-reformierten Kirchen der Schweiz, die römisch-katholische und die christkatholische Kirche, die Evangelisch-methodistische Kirche, der Bund der Baptistengemeinden und die Heilsarmee in der Schweiz.

Von Personen

Als neuer Patriarch der Bulgarischen Orthodoxen Kirche wurde am 4. Juli in Sofia Metropolit Maxim von Lovetz inthronisiert.

Prof. John Meyendorff vom Orthodoxen St. Vladimir-Seminar (New York) wurde in Löwen zum neuen Vorsitzenden der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gewählt.

Zum Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der DDR wurde Superintendent Tröger (Zittau) von der Ev.-methodistischen Kirche, zu seinem Stellvertreter Superintendent Nasdala (Görlitz) von der Ev. Kirche des Görlitzer Kirchengebiets gewählt.

Zum Nachfolger von Frau Prof. Dr. Schaeder wurde Pfarrer Dr. Karl-Christian Felmy als Referent für orthodoxe Fragen in das Kirchliche Außenamt der EKD berufen.

Der Gründer und langjährige Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentages, Dr. Reinold von Thadden-Trieglaff, von 1948 bis 1961 Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK, vollendete am 13. August sein 80. Lebensjahr.

Der frühere Erzbischof der Evangelisch-lutherischen Kirche in Estland, Jaan Kiivit, starb am 3. August im Alter von 65 Jahren.

Der emeritierte Professor für Systematische Theologie an der Universität Göttingen, Ernst Wolf, jahrelanges Mitglied im Deutschen Ökumenischen Studienausschuß und der Gesprächskommission zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche, starb am 11. September im Alter von 69 Jahren.

Professor Dr. Karl-Heinz Pfeffer (Münster), der als Experte für Fragen der Entwicklungshilfe sich auch in ökumenischen Kreisen einen Namen gemacht hat, starb am 13. September im Alter von 63 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 10. 9. 71)

Jung Young Lee, „The Yin-Yang Way of Thinking: a Possible Method for Ecumenical Theology", International Review of Mission, Nr. 239, Juli 1971, S. 363—370.

Jung Young Lee liefert einen ungewöhnlichen, aber gerade deshalb interessanten Beitrag zum Dialog über eine mögliche (im weitesten Sinne!) ökumenische Theologie. Der Asiate Lee unterzieht das schablonenhafte „Entweder/Oder-Denken" in der europäischen Theologie einer scharfen Kritik: Diese in der griechischen Philosophie wurzelnde Denkweise mußte zur Verabsolutierung Gottes und des Christentums führen; sie ist für die Polarisierung des Geistigen und Stofflichen und somit zwar für die Entwicklung der Technik, aber auch für die Verschmutzung der Umwelt verantwortlich, da es bis jetzt nicht gelang, eine eigentliche Beziehung zwischen beiden Bereichen herzustellen. In der heutigen Weltsituation muß es darum gehen, diese Verabsolutierungstendenzen nicht auszuschalten, aber sie doch in ihre Schranken zu verweisen: Der eigentlich universalen Ausrichtung der christlichen Theologie entspricht nicht eine „exklusive", sondern eine „inklusive" Denkweise. Als Modell bietet sich hier die chinesische Yin-Yang-Philosophie an, deren Weltbild nicht in letztlich beziehungslose Teile zerfällt, sondern sich aus dem Verhältnis aller Teile untereinander ergibt. Der Absolutheit wird demnach die Relativität aller Dinge gegenübergestellt; es geht nicht mehr um das „entweder/oder", sondern um das „sowohl/als auch". Konkret angewandt bedeutet dies: Westlichem Denken fällt es schwer, die göttliche Transzendenz und Immanenz zu begreifen. Nach der Yin-Yang-Philosophie kann Gott aber nicht als transzendentes oder immanentes Wesen gedacht werden — er ist beides gleichzeitig. Ebensowenig verursacht die Gottessohnschaft Jesu Denkschwierigkeiten. Lee empfiehlt — gewissermaßen getreu der Yin-Yang-Methode — eine Verschmelzung beider Denkweisen. Der Aufsatz, der auf einen Dialog der Weltreligionen abzielt, enthält Berührungspunkte mit dem Referat von Metropolit Khodre in Addis-Abeba, der bekanntlich die Ansicht vertrat, daß Spuren Christi in allen Weltreligionen zu finden seien.

Konrad Raiser, „Für die ganze Menschheit. Ein universales Konzil als Leitbild für die ökumenische Bewegung?", Evangelische Kommentare, Nr. 6, Juni 1971, S. 308—313.

Der Aufsatz befaßt sich mit einer zentralen ökumenischen Frage der letzten Jahre: dem Plan eines universalen Konzils. Zwei völlig verschiedene Konzilsmodelle aus jüngster Zeit nähren die Hoffnung auf ein universales Kirchenkonzil — das Zweite Vaticanum und das von Taizé geplante Konzil der Jugend. Beide hatten mit der Phantasie des Glaubens gewagt, „das Unwahrscheinliche zu denken" und ein „geistliches Erbe der christlichen Kirche" anzutreten. Im Verlauf der Geschichte der ökumenischen Bewegung wurden auf den verschiedensten Konferenzen immer wieder Anregungen für ein universales Konzil vermittelt. Eine neue Besinnung auf den konziliaren Prozeß in der alten Kirche kann diese „faszinierende Idee" auch für die gegenwärtige ökumenische Bewegung fruchtbar werden lassen. Da die Autorität eines Konzils ausschließlich auf der Überzeugungskraft seiner Aussagen beruht, hängt demnach alles von der Aufnahme, der „Rezeption" der Konzilsbeschlüsse ab — ein im Kern geistlicher Vorgang, da es dabei ja darum geht, den Glauben in einer jeweils veränderten Welt neu auszusagen.

Bedeutet ein universales Konzil aber nur einen Schritt auf dem Weg zur Einheit oder kann es erst dann stattfinden, wenn die volle Einheit in Lehre und Leben erreicht worden ist? Beide Positionen dürfen — wie in der Frage der Interkommunion — nicht in einen Gegensatz ausmünden, sondern sie bedingen einander. Auf alle Fälle muß ein solches Konzil zur Versöhnung beitragen und damit Fragen der Vergangenheit aufarbeiten. Auch das konziliare Leben findet nur dann eine Berechtigung, wenn es zur Erneuerung der Kirche beiträgt.

Sigurd Martin Daecke, „Ausbruch aus dem Getto?", Evangelische Kommentare, Nr. 9/1971, S. 495.

In zweifacher Hinsicht gelang es der Konferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, bisher bestehende Grenzen zu überschreiten: Erstens tagte zum erstenmal Faith and Order an einem katholischen Ort, dem Jesuitenkolleg zu Löwen, und zwar mit elf römisch-katholischen Kommissions-Mitgliedern; zweitens vermochte man die „längst überholte" Trennung zwischen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und der Kommission für Kirche und Gesellschaft aufzuheben, die bislang dazu beitrug, „... daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung für dogmatische, vor allem ekklesiologische, d. h. die Kirche betreffende Fragen zuständig sei, dagegen für die weltliche, besonders die soziale Wirklichkeit die Kommission für Kirche und Gesellschaft. Man kann hoffen, daß diese Brücke zwischen den beiden Genfer Kommissionen sich bewährt und ausgebaut wird ...".

Freilich wurde an der Arbeit mit dem Thema „Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit" auch offenkundig, daß die kirchliche Einheit nicht weiter vorangeschritten ist als die Einheit der Menschheit.

Einen interessanten Einblick, vor allem in den Verlauf der Löwener Tagung und die Mitarbeit der Katholiken und Orthodoxen, bietet das im gleichen Heft auf den Seiten 516—518 abgedruckte Gespräch mit Professor Wilhelm Dantine, Wien, „Erstmals mit Katholiken".

Jan Willebrands „Ökumenischer Situationsbericht 1970", Katholische Nachrichten-Agentur (KNA), Ausgabe Kritischer Ökumenischer Informationsdienst, Nummern 24—27, 1971.

Der holländische Kardinal geht zunächst von einigen grundsätzlichen Beobachtungen aus: Der ökumenischen Bewegung wird Stillstand vorgeworfen, gleichzeitig erhebt sich der Anspruch immer lauter, der Wille zur Einheit und die Verwirklichung der Einheit selbst komme nur von „unten".

Die weiter ausgebauten Beziehungen zu den „hierarchisch voll konstituierten Kirchen" des Ostens müssen sich notwendigerweise anders gestalten als die zu den reformatorischen Kirchen. Mit den orthodoxen Kirchen bestehen eine ganze Reihe enger und auch sehr verschiedenartiger Verbindungen, die sich bis hin zur kulturellen Zusammenarbeit (Studentenaustausch) auswirken. Papst Paul VI. äußerte, daß zwar „keine vollkommene, aber doch eine fast volle Gemeinschaft" zwischen Rom und den Ostkirchen bestehe.

Nach einer Schilderung der ebenfalls vielfältigen Zusammenarbeit zwischen Rom und Genf wird auch die Frage erörtert, ob Rom Mitglied im Ökumenischen Rat werden könne. Zu diesem Punkt müßte u. a. folgendes zunächst geklärt werden: „Stellt die entsprechende Kandidatur der katholischen Kirche für die Katholiken in der Welt auf lokaler und nationaler Ebene ein reales Anliegen dar? Würde sie einen positiven Beitrag zum pastoralen Leben und zur Tätigkeit der Pfarreien und Diözesen darstellen?

Zuletzt: Welchen Platz und welche Rolle nimmt inmitten der vielfältigen Tätigkeit des ÖRK die Suche nach der sichtbaren Einheit aller Christen in einer einzigen Kirche ein?" Sicher aber ist: „Es wird von katholischer Seite kein Tor geschlossen."

Schließlich geht Willebrands noch auf die ökumenische Arbeit in der eigenen Kirche ein: In allen Diözesen sollen ökumenische Sekretariate und Kommissionen gegründet werden, die ihrerseits das Einheitssekretariat von ihrer Arbeit informieren sollen. Bedeutsame Schritte waren die Veröffentlichung des zweiten Teils des Ökumenischen Direktoriums (ökumenische Aufgaben der Hochschulbildung) und eines Dokumentes des Einheitssekretariats über den ökumenischen Dialog.

Willebrands schließt mit einigen Gedanken zum Geheimnis der Kirche, „die nicht durch Kirchenrecht, Theologie oder Organisation, sondern durch den Geist Christi eins wird".

Hans Dombois, „Die ökumenische Tragweite der Kodex-Reform. Zum Entwurf eines Grundgesetzes der katholischen Kirche", Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Heft 3 — Mai/Juni 1971, S. 50—55.

Der Verfasser kommt bei der Beurteilung des Gesamtertrags des umstrittenen Grundgesetzentwurfs zu drei Schlußfolgerungen: Einmal deckt das den Entwurf bestimmende Leitschema *communitas-societas* nicht die Intention der Konzilsdokumente. Freilich muß gefragt werden, ob die Konzilsaussagen an dieser Stelle wirklich präzise genug sind. Zum zweiten erfüllt der Entwurf die Aufgabe einer Verfassungsgebung nur formal, weil er von der bischöflich geordneten Kirche ausgeht und den sich überall entwickelnden konziliaren Formen keinen Platz bietet. Und drittens zieht der Entwurf, auch wenn er nicht gegen die Ökumene gewandt ist, keine Folgerungen aus den bestehenden Verbindungen zwischen Genf und Rom. Diese konstruktiven Mängel lassen sich auf eine gemeinsame Wurzel zurückführen. Einem individualistischen und spiritualistischen Verständnis des Heils entspricht zugleich auch eine institutionelle Isolierung der Hierarchie und eine einseitige Objektivierung der kirchenrechtlichen Struktur.

Zu einer ähnlichen Beurteilung gelangt auch *Johannes Neumann* in Publik, Nr. 25, S. 15, nach der dieser Entwurf „in klarem Gegensatz zum Zweiten Vaticanum ... die synodale Tradition der Kirche" verleugnet. Es bleibt theologisch illegitim, Gottes Heilsangebot in gesetzliche Normen zu fassen.

„Treten wir ökumenisch zu kurz?", Herder Korrespondenz, Heft 6, Juni 1971, S. 257—261.

Hier wird eine kritische Bestandsaufnahme der Ökumene in Deutschland aus katholischer Sicht vorgelegt. Es verwundert nicht, daß die Ergebnisse nahezu gleichlauteten, wenn sie aus einem protestantischen Blickwinkel gekommen wären: „Die (ökumenische) Praxis eilt dem Gesetz voraus"; „die Spannbreite zwischen Kirchenleitungen und spontaner Ökumene ist groß ..." Im ganzen aber wird im Bereich der gemeinsamen Arbeit doch einiges erreicht. Aber gerade daraus müßten sich weitere Konsequenzen ergeben: „Die amtlichen Stellen in der Kirche dürfen nicht nur bremsen, sondern müssen fördern und im echten Sinne des Wortes führen: durch mehr Information, durch mehr Auseinandersetzung und durch Profilierung der kirchenamtlichen ökumenischen Einrichtungen." Auch der Status der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen soll aufgewertet werden — sie müßte sich zu einem Nationalen Christenrat der Bundesrepublik mit „Initiativvollmachten" entwickeln, dem dann eine gewisse moralische Autorität nicht abgesprochen

werden könne. Auch der im theologischen Gespräch noch herrschende „Einbahnverkehr“ muß aufgegeben werden. Der Hauptweg zur Einheit führt eben über die gemeinsame Vertiefung der theologischen Grundfragen.

Antikommunismus, „christlich“ + gewöhnlich, Internationale Dialog Zeitschrift, Nr. 3/1971.

Hier wird ein besonders für christliche Kreise äußerst notwendiger Diskussionsbeitrag geliefert — herrscht doch gerade in den Kirchen eine oft kaum zu verkraftende antikommunistische Haltung. Nach einigen einführenden Artikeln zum Dialog allgemein befassen sich mehrere Hauptaufsätze mit dem Phänomen des Antikommunismus.

Robert Steigerwald geht in seiner Studie ausführlich auf die dem Antikommunismus innewohnenden Mechanismen ein (z. B. den des Machtwillens und der Fremdeinwirkung).

Ans J. van der Bent nimmt zum „schwierigen Weg“ des Verhältnisses des Ökumenischen Rates der Kirchen zum Antikommunismus Stellung: „Die Gespräche werden auf dem richtigen Wege sein, sobald die Kommunisten wissen, daß viele Christen seit langem ihre liberalbürgerliche Hoffnung aufgegeben haben, die Gesellschaft bewege sich mehr oder weniger automatisch harmonisch, und hauptsächlich innerhalb des gegebenen Rahmens institutioneller Kontinuität auf größere Gerechtigkeit und ein erfüllteres Menschenleben hin, und daß diese Christen eine Ideologie befürworten, die dazu dienen kann, verkalkte politische und soziale Institutionen“ von Grund auf „umzuformen“ (Seite 259).

Albert H. van den Heuvel erläutert den „christlichen“ Antikommunismus konkret am Exempel Wurmbrand.

Johannes Degen, „Zur Phänomenologie und Theorie der Gewalt“, Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, Heft 6, Juni 1971, S. 238—249.

Degen entwickelt in seinem Aufsatz an Hand des Falles Bachmann (des Dutschke-Attentäters) verschiedene Aspekte der Gewalt und tritt von daher für einen differenzierten Gewaltbegriff ein, denn: individueller Terror, staatliche Gewaltanwendung, gesellschaftliche Gewalt, Gewalt von unten (Gegengewalt) und etwa auch ein von gewaltsamem Druck von außen verursachter Selbstmord (Gewalt gegen sich selbst) fallen alle unter denselben Begriff. Der Verfasser geht von der These aus, daß in der Art und Weise, wie sich das Gewaltproblem zeigt, immer der aktuelle Stand der gesellschaftlichen Entwicklung sichtbar wird. Diesen Zusammenhang gilt es bewußt zu machen und aufzudecken; es kommt heute darauf an, „gegenüber der vielfältigen gesellschaftlichen Gewalt Sensibilität und Widerstandsbereitschaft zu wecken. Theologisch sollten wir nicht zuerst Kain, den Bösen, zur Gewalt neigenden einzelnen apostrophieren (was den herrschenden Gewalten schon immer eine Legitimation zur Eindämmung befreiender Gewalt von unten verschaffte), sondern in Solidarität mit Abel handeln“ (S. 249).

Die Fülle der zum Ökumenischen Pfingsttreffen erschienenen Berichte ist nahezu unüberschaubar geworden (die Ökumenische Centrale hat in ihrem Materialdienst Nr. 21 die wichtigsten Pressestimmen zusammengestellt). Herausgegriffen seien hier nur die folgenden, die eingehend auch über die Ergebnisse der einzelnen Arbeitsgruppen informieren:

„Das Ökumenische Pfingsttreffen in Augsburg 1971“, Herder Korrespondenz, Nr. 7, Juli 1971, S. 332 bis 342.

„Arbeitsgruppen in Augsburg“, Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bens-

heim, Nr. 3, Mai/Juni 1971, S. 44 u. 45.

„Ökumenisches Pfingsttreffen", Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Nr. 24 vom 13. 6. 1971, S. 16 bis 22.

„Augsburg 1971", Deutsche Zeitung, Christ und Welt, Nr. 24/1971, S. 31—44.

Weitere beachtenswerte Beiträge

Richard Blackett, „British Groups Against Racism", Study Encounter, No. 2/1971, S. 1—16.

Ulrich Duchrow, „Im Dialog mit der Basis. Die Studienabteilung des LWB hat ihre Arbeit begonnen", Lutherische Monatshefte, Nr. 6/1971, S. 283—288.

Hildegard Goss-Mayr, „Koordinierung der gewaltlosen Aktion in Lateinamerika", Junge Kirche, Nr. 8/1971, S. 407—409.

Matthäus Kaiser, „Katholisches Eheverständnis und staatliches Scheidungsrecht", Stimmen der Zeit, Nr. 6/1971, S. 361—371.

Grant Maxwell, „Civil Crisis and Christian Response", the ecumenist, Nr. 1/1970 (Nov.-Dez.) und Nr. 2/1971 (Jan.-Febr.), S. 5—7.

Oswald von Nell-Breuning, „Politik frei von Ideologie", Publik, Nr. 23/1971, S. 18.

Dieter Stoodt, „Demokratisierung der Kirche", Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, Heft 6/1971, Juni 1970.

Michael Traber, „Kirche und Staat in Rhodesien", Evangelisches Missions Magazin, Heft 2/1971, S. 64—89.

„Die innerkirchliche Krise in der Sowjetunion", Herder Korrespondenz, Heft Nr. 8/August 1971, S. 374—378.

„Money in a Village World", SODEPAX, Genf, Februar 1970.

Neue Bücher

UM DIE ÖKUMENISCHE GEMEINSCHAFT

Wolfgang Günther, Von Edinburgh nach Mexico City. Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen (1910—1963). Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart 1970. 280 Seiten. Paperback DM 14,80.

Es ist eine beachtliche Leistung, auf 154 Seiten Text die sechs Weltmissions-Konferenzen darzustellen und deren Ergebnisse auf das Problem der Zuordnung von Kirche und Mission hin zu befragen. Der zeitlich lange und theologisch mühsame Marsch von Mission und Kirche aufeinander zu (Edinburgh 1910, Jerusalem 1928, Tambaram/Indien 1938, Whitby/Kanada 1947, Willingen 1952, Achimota/Ghana 1957/58), bis zur organisatorischen Integration auf Weltebene (Neu-Delhi 1961) und ein Stück darüber hinaus (Mexico City 1963), wird eindrücklich dargestellt. Die Beurteilung der einzelnen Konferenzen ist zuverlässig, ebenso wie die Darstellung der inneren Entwicklung der theologischen Diskussion — nicht ohne Berücksichtigung der äußeren Geschehnisse — in den langen zeitlichen Zwischenräumen gesehen wird.

Auf die historische Darstellung folgt im 9. Kapitel ein systematischer Überblick zur Identität von Mission und Kirche, der in zwei Hauptteilen auf rund 20 Seiten abgehandelt wird. Der theologische

Teil ist überschrieben mit „Ursprung und Anteil der Kirche in und an der missio dei". Im zweiten Teil geht es um „Folgerungen für die Praxis". Zu Lasten der rund 100 Seiten Anmerkungen hätte man sich eine etwas ausführlichere Gestaltung des gesamten 9. Kapitels gewünscht. So vermittelt dieses Kapitel mehr Thesen als eine einsichtige theologische Argumentation. Spätestens hier wäre eine ausführliche Diskussion der offenen Fragen, z. B. nach dem Handeln Gottes in der Geschichte, nach der Bedeutsamkeit der Einheit von Zeugnis und Dienst für den Dialog mit der Religion und dem Säkularismus zu erwarten gewesen. Spätestens hier hätte man asiatische, afrikanische und lateinamerikanische Theologen und Laien zu Worte kommen lassen können, eben diejenigen, die man über 130 Seiten fast ganz vermißt. Vielleicht wäre der Verfasser auch dann auf eine kritische Haltung gegenüber einer überakzentuierten Ekklesiologie gestoßen, die doch auch zur Geschichte der Weltmissionskonferenzen gehört. Wir denken dabei insbesondere an die japanische Nicht-Kirche-Bewegung einerseits und andererseits an die Absetzbewegung von Gruppen, die mit der theologischen und organisatorischen Entwicklung von Kirche und Mission nicht einverstanden sind.

Wir möchten mit diesen Bemerkungen zum 9. Kapitel den Stellenwert dieser Veröffentlichung als eines Nachschlagewerks für Theologen und Laien nicht schmälern, sondern jedem, „der die Kirche liebt", Mut machen, sich durch den Verfasser in die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen einführen zu lassen. Ein sorgfältig zusammengestelltes Literaturverzeichnis zum Thema Mission und Kirche ermöglicht Interessierten eine vertiefende Weiterarbeit.

W. Schmidt

Albert Brandenburg, Gott und die Ökumene. Von der Zukunft des Christentums. (Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum", Band 62). Verlag A. Fromm, Osnabrück 1971. 164 Seiten. DM 7,80.

Professor Albert Brandenburg, als führender Mitarbeiter des Johann Adam Möhler-Instituts in Paderborn und Schriftleiter der Vierteljahrszeitschrift für Ökumenik „Catholica" einer der ersten und engagiertesten ökumenischen Gesprächspartner aus dem deutschen Katholizismus, unternimmt in diesem Buch eine „Neubegründung der Ökumenik": „Unser Ziel ist der Nachweis, daß die beiden, Zukunft und Welt, im geeinten Parallelogramm der Kräfte eine Herausforderung an die Kirche darstellen, auf die nur noch die konzentrierte Christenheit in Geist, Wahrheit und Leben des Herrn antworten kann, nicht aber einzelne, in Konflikten zerstrittene Teile" (S. 15). Dabei bleibt er jedoch fest orientiert an der Kirche, „die in der Nachfolge von Petrus und den Aposteln in Treue zu ihrer eigenen Identität steht bis zu Paul VI. und dem Bischofskollegium, die weiß, wie Paul VI. es im Schreiben an die Bischöfe genannt hat, daß sie nicht Herrin des Wortes vom Heil ist, sondern sich beurteilt und gerichtet weiß" (S. 158). Es kann sich aber heute nicht darum handeln, alte Lehrdifferenzen hochzuspielen (sowenig andererseits damit gedient wäre, „eilfertig Gemeinsamkeiten zu konstruieren", S. 104). Denn: „Die Differenzen zwischen den Kirchen sind angesichts der Bedrohung durch die radikale Gottlosigkeit eine Angelegenheit zweiter Ordnung geworden" (S. 44). Die Gemeinsamkeit der Aufgabe führt die Christen zu einer Einheit „in der gleichen Verantwortung, die christliche Botschaft vor der Welt zu bezeugen", wobei der Verfasser freilich aus Gründen der unterschiedlichen Interpretation des Wortes Gottes das Wort „Einheit" lieber vermeiden, sondern „eher von einer Solidarität sprechen" möchte (S. 50).

Die Solidarität der gegenwärtigen Stunde erfordert nach Brandenburg — ge-

rade als Gegengewicht und im Sinne einer recht verstandenen Weltverantwortung— „die Betonung des *ganz anderen*, der Überwelt" (S. 60). Diese Tiefendimension ökumenischer Gemeinschaft — seit Uppsala die „vertikale" christliche Existenz genannt — läßt ihn darum auch zu der Feststellung kommen, es sollte „vordringlichstes Gebot der ökumenischen Bewegung sein, gemeinsame Gebetsveranstaltungen zu fördern" (S. 79). Nur so kann das „Hochziel ökumenischer Theologie" erreicht werden, „Gott neu zu sehen und im Lichte Gottes alle Lehren, die von daher ein anderes Gewicht bekommen" (S. 87). Dadurch wird der Weg der Ökumene dann vorgezeichnet sein: „Das Stadium des Dialogs muß unmerklich übergehen in das Stadium der Allianz, der Koalition, der Bekenntnisse, der Kooperation einer *Zeugniseinheit* vor aller Welt, in der Gott mit aller Entschlossenheit und dem Einsatz aller Potenzen bekannt wird. Ökumene heißt heute, Gottes Herrschaft in dieser Welt zu proklamieren" (S. 105).

Der Verfasser verbindet seine Betrachtungen mit einem kritischen Gang durch die gegenwärtige theologische Diskussion über die Gottesfrage, denn dieses zentrale Thema ist letztlich Ausgangs- und Zielpunkt ökumenischer Gemeinschaft. Indem er mit Sorge und Nachdruck hieran erinnert, erweist er der ökumenischen Bewegung einen heute mehr denn je notwendigen und heilsamen Dienst. Kg.

Erwin Kleine, Ökumene auf dem Prüfstand. Ein Bericht über die VI. Plenarsitzung des Pastoralkonzils der niederländischen Kirche. (Pfeiffer-Werkbücher Nr. 96). Verlag J. Pfeiffer, München 1971. 244 Seiten. Paperback DM 16,80.

Der Verfasser, einst evangelischer Theologe, heute engagierter Vorkämpfer der Erneuerung in der katholischen Kirche und wohlinformierter Berichterstatter über die niederländischen Pastoralkonzile, gibt wieder einen packenden und anschaulichen, im guten Sinne persönlich gefärbten Bericht über die VI. Session des Konzils. Neben den offiziellen Texten — Entwürfen, Vorlagen, Beschlüssen — stehen zahlreiche Interviews, die das Bild abrunden. Der Verfasser hält, m. E. mit Recht, das Geschehen in den Niederlanden für einen Präzedenzfall, der alle katholischen Partikularkirchen betrifft. Hier ist Vorarbeit und Beispiel für alle. Die ganze ungeheure und umfassende Größe des Umbruchs in der katholischen Kirche wird beim Lesen eindrucksvoll erkennbar. Für den evangelischen Leser ist es mehr als ein befriedigtes Schauen über den Zaun; es ist beunruhigende Herausforderung im Sinne des englischen *challenge*. Gegenüber den großen Fragen, die dort zur Diskussion stehen, erschöpfen wir uns oft in Querelen. Und das Wort Karl Barths, daß eines Tages sie (die Katholiken) „in der Schrift sitzen" könnten und wir daneben, gewinnt alarmierende Aktualität.

Der Verfasser hat alle Sitzungen des holländischen Pastoralkonzils mit seinen Kommentaren begleitet und damit so etwas wie ein Kompendium neuester Kirchengeschichte auf diesem Gebiet geschaffen.

Eine letzte Frage sei nach dem Gesamteindruck des Bandes gestattet: Weicht nicht der erste Schwung des Aufbruchs einer größeren Bereitschaft zum Kompromiß, weil eben Rom die stärkeren Bataillone hat und man es letztlich doch nicht auf einen Bruch der Kirchengemeinschaft ankommen lassen will? Eine Frage nur. Nubicula est, praeteribit. Das Neue ist so stark vom Evangelium selbst her ins Leben gerufen, daß ein Zurückweichen im Kern der Sache kaum vorstellbar wäre. Hans Günther Schweigart

Taufe — Neues Leben — Dienst. Das Leningrader Gespräch über die Verantwortung der Christen für die Welt zwischen Vertretern der Evangelischen

Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche. Studienheft 6. Herausgegeben vom Außenamt der EKD. Luther-Verlag, Witten 1970. 244 Seiten. Kart. DM 20,—.

Zum vierten Mal wurde eine schon in den frühen 50er Jahren pionierhaft als christliche Versöhnungsbemühung begonnene russisch-orthodox/deutsch-evangelische Theologenbegegnung offiziell fortgesetzt. Gegenstand war 1969 in Leningrad das schon vielfach als Grundlage des ökumenischen Einheitsstrebens bewährte Gespräch über die gemeinsam anerkannte Taufe in ihrer Beziehung zur aktuellen Weltverantwortung. Die starke Besetzung der russischen Seite mit sehr aktiver Beteiligung von Metropolit Nikodim machte erneut den Stellenwert dieser Kontakte deutlich. Das gleiche gilt für die bundesdeutsche Seite unter Leitung von Präsident Wischmann.

Der Bericht bietet neben einigen Bildern alle 16 Referate mit ergänzenden Berichten und Aussprache-Zusammenfassungen. War schon die zugespitzte Themastellung nach „Tradition" (1969), „Hl. Geist" (1963) und „Versöhnung" (1964) sehr zeitnah und liegt in der Behandlung des Themas durch maßgebende russisch-orthodoxe Theologen darüber hinaus ein erregendes Moment, so gilt dies noch mehr für die Aussprachen, die von Prof. Slenczka auf immerhin 40 Seiten nach den Bandaufnahmen gerafft wiedergegeben werden. So gewiß immer noch manches ungesagt oder ungefragt blieb, zeigt sich im Tenor der Aussprachen eine wachsende gegenseitige Vertrautheit und erstaunliche beiderseitige Offenheit in der Angabe von Fakten wie im Berühren empfindlicher Punkte. Besonders spannend wird die Lektüre, wenn Metropolit Nikodim mit ruhiger Umsicht und zutreffender Direktheit selbst eingreift, wobei die Erklärungen vor allem eindringlich sind durch das prinzipielle Zurückgehen auf gut gewählte Bibelworte, durch gesunden Menschenverstand und sichere Handhabung theologischen Wissens. So erschließt sich dokumentarisch ein gutes Stück des Selbstverständnisses der Kirche im Sowjetreich von innen her. Dies gilt besonders in Fragen der Friedensarbeit, der religiösen Kindererziehung oder des Atheismus. Noch erscheinen diese erstaunlichen Kontakte wie Laboratoriumsversuche — doch könnten sie im Laufe der Zeit zu nicht weniger erstaunlichen praktischen Folgerungen führen und sollten deshalb schon jetzt breite Aufmerksamkeit finden. Werner Küppers

Vilmos Vajta (Hrsg.), Einheit und Evangelium. Bilanz und Perspektiven ökumenischer Bemühungen. Band I. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971. 206 Seiten. Paperback DM 24,—/ Subskriptionspreis DM 21,60.

Das Straßburger Institut für konfessionskundliche Forschungen bedarf keiner Empfehlung mehr — die alljährlich erscheinenden Jahrbücher sprechen für sich selbst. Sie orientierten sich am Auftrag, eine Konfessionskunde im ökumenischen Horizont zu entwerfen. Nunmehr unternimmt es Vilmos Vajta mit seinen Mitarbeitern, die lutherische Theologie in eine Beziehung zu ihrer eigenen Geschichte angesichts der gegenwärtigen Fragen zu setzen. Denn so sehr die Kirche heute von aktuellen Fragen und Aufgaben herausgefordert ist, kann sie doch nicht übersehen, daß sie eine Geschichte hat und daß diese Geschichte sich in unterschiedlicher Dichte zu Worte meldet. Den gleichen Vorgang haben wir auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und den Folgeerscheinungen beobachtet: Wie bringt eine Kirche ihre Tradition mit den Forderungen der Gegenwart in Einklang?

Vilmos Vajta selber gibt als Autor auf diese Frage eine erste Teilantwort: Theologie kann nur dialogisch sein, oder sie ist keine Theologie. Was Buber und Rosenzweig schon in den zwanziger Jahren lehrten, kommt nun auch in der ökume-

nischen Theologie mit wünschenswerter Deutlichkeit zum Tragen. Dabei geraten wir freilich — wie Harding Meyer in seinem Beitrag über ökumenische Motivationen zeigt — in die Spannung zwischen dem „Schon jetzt" und „Noch nicht", und manche Kirchen erliegen der Gefahr, im Hier und Heute schon vorwegnehmen zu wollen, was als eschatologisches Ereignis nur erwartet und geglaubt werden darf. Eine notwendige Warnung vor jeder ökumenischen Schwärmerei, die ihre Grundlage aus der Dogmatik und nicht aus der aktuellen Kirchenkunde bezieht. Auch eine andere Frage wird relevant: Die Spannung zwischen ersehnter Einheit und notwendiger Pluralität. Leonhard Goppelt behandelt sie auf dem Hintergrund neutestamentlicher Theologie.

Die Beiträge von Quanbeck, Gaßmann und Rogness sind hingegen mehr praxisorientiert: Welche Möglichkeiten gelebter Ökumene gibt es, besonders angesichts der Herausforderung der modernen Welt? Wer in ökumenischen Fragen auf dem Laufenden bleiben will, kann an diesem Buch nicht vorbeigehen; man erwartet schon mit Spannung die nächsten angekündigten Bände dieser Reihe.

Hans Weißgerber

Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen. Auf dem Weg II. Herausgegeben vom Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung. (Polis 41, Evangelische Zeitbuchreihe). Theologischer Verlag, Zürich 1971. 176 Seiten. Kart. DM 8,80.

Seit längeren Jahren sind nicht nur in der EKD, sondern auch auf internationaler Ebene Gespräche zwischen Lutheranern und Reformierten mit dem Ziel einer vollen Kirchengemeinschaft im Gang. Eine gemeinsame Kommission des Lutherischen und des Reformierten Weltbundes hat den beteiligten Kirchen einen Bericht vorgelegt, der leider nicht die notwendige Resonanz in der kirchlichen Öffentlichkeit gefunden hat. Um so wichtiger ist eine Information über Inhalt und Stand der lutherisch-reformierten Einigungsversuche, wie sie in diesem Band geboten wird. Denn nur auf dem Hintergrund der theologischen Debatten läßt sich ermessen, was die sogenannte Leuenberger Konkordie wirklich beinhaltet und wie sie in den interkonfessionellen Dialogen nationaler Kirchen beurteilt wird. Das Problem der Überwindung lutherisch-reformierter Gegensätze reduziert sich alsbald — entläßt man die Bekenntnisaussagen einmal aus ihrer zeitgeschichtlichen Verklammerung — auf die Frage, wie die damals gegebenen Antworten heute zu beurteilen seien. Und ferner — noch einmal eingeengt — wird die Frage zu beantworten sein, wie sich die Vertreter des lutherischen und reformierten Protestantismus heute zu den seinerzeit ausgesprochenen gegenseitigen Verwerfungen stellten. Ein Blick auf die in diesem Band abgedruckten Dokumente zeigt, daß die beiden Konfessionen in der Tat auf dem Wege zur Einheit sind, aber aus Gründen, die man respektieren muß, den letzten entscheidenden Schritt noch nicht zu gehen vermochten. Denn die entscheidenden Fragen harren noch der Antwort.

Die beiden Grundsatzreferate von H. G. Geyer und Marc Lienhard versuchen, eine Teilanwort auf diese Fragen zu geben und — wie die ebenfalls abgedruckten „Thesen zur Kirchengemeinschaft" — herauszuarbeiten, daß die historischen Lehrdifferenzen im Lichte des gewonnenen Konsensus nicht mehr kirchentrennend sind.

Hans Weißgerber

Liebje Kuylman-Hoekendijk, Christen nach Maß? Plädoyer für die Vielfalt. Nachwort von Walter J. Hollenweger. J. G. Oncken-Verlag, Kassel 1970. 128 Seiten. Brosch. DM 7,80.

Liebje Kuylman-Hoekendijk, Tochter des Missionars der Pfingstgemeinden Karel Hoekendijk, Nichte des New Yorker Professors Dr. J. C. Hoekendijk und Frau eines reformierten Pfarrers, die

selbst in der Erwachsenenbildung tätig ist, beschert uns hier ein (längst fälliges) „Plädoyer für die Vielfalt", eine aus gründlicher Kenntnis ihrer Mitchristen verständnisvoll — beinahe möchte man sagen: geradezu liebevoll — und doch nicht unkritisch geschriebene Typologie christlicher Spiritualität. „Querschichten" nennt sie die Haupterscheinungsformen sehr unterschiedlicher zeitgenössischer Frömmigkeit.

Querschicht 1: Eine treffliche Beschreibung jener Leute, die man im ökumenischen Raum „konservative Evangelikale" zu nennen pflegt: Pfingstler, Leute der Freien evangelischen Gemeinden, der landeskirchlichen Gemeinschaftskreise, aber wohl auch Gruppen von Baptisten und Methodisten würden sich in dem hier entworfenen Spiegel wiederentdecken. Vielleicht wäre das für einige dieser Gruppen eine heilsame Konfrontation mit ihren Anfängen!

Hilfreich und interessant: die jeder Querschicht beigegebene Zusammenfassung samt Verweisen auf kennzeichnende Schlagworte und Etiketts.

Querschicht 2: Wesentlich schwerer zu beschreiben: die Gruppe der (meist ökumenisch eingestellten) Erneuerer, deren Namen man meist mit dem von J. C. Hoekendijk in einem Atemzug nennt. Diese Schicht ist ebenso treffend charakterisiert wie die dritte — die ich abkürzend „hochkirchlich" nennen würde — und die vierte — die Schicht der „verknöcherten" Reformierten (und hierzulande sicher auch der „verknöcherten" Lutheraner!).

Die Analyse in Querschichten ist nicht Selbstzweck. Sie soll ohne harmonisierende Negierung von Spannungen der Verständigung dienen; sie will Möglichkeit und Notwendigkeit „pluralistischer" (besser wäre: „pluriformer"!) Gemeinden aufweisen.

Man kann sein Urteil wohl kaum besser zusammenfassen, als es der bekannte holländische Theologe Hendrikus Berkhof in seinem Vorwort zu diesem Buch getan hat: „Man kann dieses Buch sehr fruchtbringend für sich allein lesen. Aber ich meine, daß es seinen Zweck erst dann voll erfüllt, wenn es den Anstoß zur Bildung von Gruppen aus den verschiedenen hier beschriebenen Typen gibt."

Otmar Schulz

Nairobi. Vereinigende Generalversammlung des Reformierten Weltbundes und des Internationalen Kongregationalistischen Rats. Autorisierter Bericht. Bearbeitet von Karl Halaski und Walter Müller-Römheld, mit einer Einführung von Edmond Perret. (epd-Dokumentation Band 4). Eckart-Verlag, Witten - Frankfurt - Berlin 1971. 118 Seiten. Paperback DM 9,80.

Vielleicht hat die 20. Generalversammlung des RWB vom 20. bis 30. 8. 1970 in Nairobi nicht so im Rampenlicht gestanden wie die kurz zuvor abgehaltene Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Evian oder wie Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen. Ihr äußerer Ablauf mag sich nicht grundsätzlich von dem anderer weltweiter Kirchenversammlungen unterschieden haben. Aber ein Jahr danach zeigt sich beim Studium der hier veröffentlichten Dokumente, daß vieles bedacht und gesagt wurde, was später von ganz anderer Seite her ins Bewußtsein der Öffentlichkeit drang. Als Beispiele sollen hier nur genannt werden die Rassenfrage (S. 82 und 106), der Umweltschutz (S. 61ff.), Säkularisierung und Säkularismus (S. 67), Weltarmut und Entwicklungshilfe (S. 74ff.). Diese und viele andere Fragenkreise wurden in Nairobi in betonter Konsequenz vom Konferenzthema „Gott versöhnt und macht frei" beherrscht und zusammengehalten. Ausdruck hierfür sind vor allem das Hauptreferat von Jürgen Moltmann (S. 19ff.) und der Abschnitt „Akt der Vereinigung und Predigten" (S. 45ff.). Eine Einführung des neuen Generalsekre-

tärs des RWB stellt die einzelnen Dokumente in den Zusammenhang der Geschichte beider Weltbünde und der gegenwärtigen Arbeit des neuen Bundes mit der gesamten ökumenischen Bewegung (S. 9ff.). Im Anhang findet der Leser die gültige Verfassung des RWB sowie Mitglieds- und Namenslisten. So kann der vorliegende Dokumentenband seinen Zweck erfüllen „für die Nacharbeit, für die Weiterführung der Überlegungen von Nairobi und für die Vorbereitung auf die nächste Vollversammlung" des RWB (S. 5).

Claus Kemper

DIALOG MIT MENSCHEN ANDEREN GLAUBENS

Attitudes toward other Religions. Some Christian Interpretations. Edited by Owen C. Thomas. SCM Press Ltd., London 1969. 236 Seiten. Snolin 25 s.

Angesichts der ständig wachsenden religiösen Pluralität auf allen gesellschaftlichen Ebenen wird ein neuer Versuch, die Haltung des christlichen Glaubens gegenüber anderen Religionen zu bestimmen, zur unausweichlichen Aufgabe. Die Position der dialektischen Theologie, welche explizit oder implizit bis heute entsprechende Entwürfe in Dogmatik und Missionstheologie prägt, kann nicht mehr befriedigen. Das Programm des ÖRK „Dialog mit Menschen anderen Glaubens" (vgl. die „vorläufige Grundsatzerklärung" von Addis Abeba Januar 1971) bedarf weiterer theologischer Klärung.

Im Rahmen dieser Aufgabenstellung ist das von Owen C. Thomas herausgegebene Textbuch ein willkommenes Hilfsmittel. Eine allgemeine Einführung in die gegenwärtige Problemstellung und eine schematisierende Analyse des theologiegeschichtlichen Befundes stellen in knappen Zügen einige Maßstäbe und Verstehenshilfen bereit. Auf ca. 200 Seiten werden im Hauptteil des Buches — ebenfalls kurz und treffend eingeleitet — ausgewählte Texte christlicher Autoren abgedruckt, die jeweils eine spezifische Haltung gegenüber anderen Religionen dokumentieren. Die Reihe beginnt mit dem englischen Deisten Herbert von Cherbury, führt dann aber über das 19. Jahrhundert (Fr. Schleiermacher, E. Troeltsch) weg vor allem in zeitgenössische Konzeptionen ein (K. Barth, E. Brunner, W. E. Hocking, A. Toynbee, P. Tillich, H. Küng, M. A. C. Warren und J. Taylor). Die sachliche Spanne reicht von der exklusiven Entgegensetzung der Offenbarung Gottes gegen alle menschliche Religion bei K. Barth über P. Tillichs Gedanken einer dialogischen Begegnung des Christentums mit den anderen Religionen bis zum umstrittenen Programm christlicher „Präsenz" unter Menschen anderen Glaubens (M. A. C. Warren und J. Taylor).

Die Auswahl, wie sie ein solches Quellenbuch zu treffen hat, bleibt immer anfechtbar. Man könnte einwenden, Stimmen aus dem Bereich der „Jungen Kirchen" oder aus der Missionstheologie seien zu kurz gekommen gegenüber einer europäischen Schultheologie, die allzuleicht in der Abstraktion dogmatischer Deduktionen hängenbleibt.

Durch die Konzentration auf die Bedingungen der gegenwärtigen geschichtlichen Situation und durch das breite Spektrum des gebotenen Materials ist — aufs Ganze gesehen — trotzdem eine repräsentative Sammlung zustande gekommen. Eine deutsche Ausgabe wäre ihr zu wünschen — zumal die Mehrheit der Texte von deutschen Autoren stammt.

M. Mildenberger

CHRISTLICH-JÜDISCHES GESPRÄCH

Walter Strolz (Hrsg.), Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube. Mit Beiträgen von Erwin I. J. Rosenthal, Friedrich-Wilhelm Marquardt, Josef

Blank, Gabriele Dietrich, Willehad Paul Eckert. Verlag Herder, Freiburg — Barcelona — London 1971. 278 Seiten. Kart. DM 28,—.

Dieses Buch, herausgegeben von dem katholischen Publizisten Walter Strolz, ist sowohl wegen seiner Konzeption als auch wegen seines Inhalts für die jüdisch-christliche Begegnung wesentlich. Ohne das Alte Testament, aber auch ohne das heutige jüdische Volk, mit dem Gott einen Bund geschlossen hat, ist ökumenisches Denken unvollständig. Diese Tatsache will das Buch verdeutlichen. Schon der Titel sagt aus, daß die Kraft des Judentums in seiner starken Hoffnung liegt, während die Kirche sich lange Zeit im Besitz des Heiles wähnte. Diese noch heute lebendige Hoffnungskraft wird entfaltet in ihren verschiedenen Aspekten und auf den christlichen Glauben sowie die revolutionären Bewegungen unserer Zeit bezogen. Wir Christen müssen als Nachkommen Abrahams „die jüdische Hoffnungskraft wieder entdecken", wenn unser Glaube geschichtliche Lebendigkeit ausstrahlen soll. Auschwitz und die Glaubenskrise unserer Zeit gehören zusammen. Wir werden die Glaubenskrise nur meistern, wenn wir Auschwitz in allen seinen Dimensionen durchleuchten. Deshalb durchzieht das Stichwort Auschwitz das ganze Buch nicht als Bewältigung der Vergangenheit oder gar Gräberkult, sondern als Aufgabe für die Zukunft (S. 8, 138, 255, 274 u. ö.). Welche Neubesinnung muß Auschwitz im Judentum und Christentum bewirken?

Der Bogen spannt sich vom „Geschichtlichen Fortleben des Judentums" (durch den jüdischen Historiker I. J. Rosenthal, Cambridge) über „Gottes Bundestreue und die biblischen Landverheißungen" (durch den protestantischen Theologen F. W. Marquardt, Schüler Gollwitzers) zum „Mysterium Israel" (durch den katholischen Neutestamentler Josef Blank) und dem „Jüdisch-prophetischen Erbe in den neueren revolutionären Bewegungen" (durch die Schriftstellerin Gabriele Dietrich). Alle Beiträge nehmen das Judentum einschließlich der Landverheißungen und des Staates Israel mit seinen Problemen theologisch ernst und bedenken auf dem Hintergrund der Judenerklärung des Konzils das jüdisch-christliche Zu- oder Miteinander, ohne die ungeheuren Schwierigkeiten zu verschweigen. Der letzte Beitrag des Dominikaners Willehad Paul Eckert (Mitherausgeber der Zeitschrift Emuna-Horizonte) beschäftigt sich mit den Aufgaben des „Jüdisch-christlichen Dialogs heute", der auch mit den atheistischen Juden und den säkularen Israelis geführt werden muß. Jüdische Denker wie Isaac Deutscher („The Non-Jewish Jew . . .") oder Kurt Tucholsky beginnen bei uns erst richtig zu wirken.

Durch das ganze Buch zieht sich wie ein roter Faden das Denken und Handeln Martin Bubers, den auch der Herausgeber Walter Strolz in seinem Vorwort programmatisch zitiert: „Euch und uns, jedem geziemt es, den eignen Wahrheitsglauben, das heißt: das eigne Realverhältnis zur Wahrheit, unverbrüchlich festzuhalten; und euch und uns, jedem geziemt die gläubige Ehrfurcht vor dem Wahrheitsglauben des andern."

Franz von Hammerstein

Robert Raphael Geis, Gottes Minorität. Beiträge zur jüdischen Theologie und zur Geschichte der Juden in Deutschland. Kösel-Verlag, München 1971. 246 Seiten. Paperback DM 36,—.

Der Christ muß dieses Buch von hinten lesen, um das Engagement von Rabbiner Geis für das jüdisch-christliche Gespräch als ökumenische Begegnung zu begreifen. Er muß mit Teil III beginnen: Geschichte des christlich-jüdischen Religionsgespräches, der Auftrag Israels an die Völker (Kirchentag Berlin 1961), Juden und Christen, ihr biblischer Friedensauftrag (Kirchentag Hannover 1967), Juden und

Christen vor der Bergpredigt (Kirchentag Stuttgart 1969). Wer diese Beiträge neu oder wieder liest, begleitet Geis auf dem Wege von der Feindschaft oder gegenseitigen Gleichgültigkeit zum gemeinsamen Auftrag. Dieser gemeinsame Auftrag wird am deutlichsten da, wo Juden sich der Botschaft Jesu öffnen, wie das immer häufiger geschieht, und wo Christen das Alte Testament nicht nur lesen, sondern sich seinen ethischen Forderungen, seiner Botschaft stellen, wo das Evangelium als jüdische Botschaft verstanden wird.

Der zweite Teil des Buches beschäftigt sich mit „Deutschlands Juden", mit der Familie Mendelssohn und der Emanzipation, mit Heinrich Heine und seiner jüdischen Bestimmung als Dichter, mit Hermann Cohen und der Reformation, mit Leo Baeck, dem Lehrer des Verfassers. Am Schluß dieses Teiles steht eine Gedenkrede für die jüdischen Opfer des Nationalsozialismus. Das deutsche Judentum ist vernichtet, aber „in der Stunde höchster Gefährdung wuchs in den christlichen Kirchen ein neues Verständnis für die Sendung Israels, für das gemeinsame Erbe des Alten Testamentes" (S. 161).

Der erste Teil des Buches behandelt nun die Grundlagen des modernen Judentums „Bund und Erwählung", die nachbiblische Religionsgeschichte und überraschenderweise den „Gottesdienst der Synagoge", weil sie nach der Zerstörung schon des ersten und vor allem des zweiten Tempels das Judentum gerettet hat. Das babylonische Exil und die späteren Judenverfolgungen der Syrer, Perser, Römer und Christen haben diesem Gottesdienst starke Impulse gegeben. Mit seinen Gebeten und seiner Lehre hat er das Judentum in der Diaspora, der Zerstreuung erhalten und zusammengehalten.

Gottes Minorität — Juden und Christen! („Die Segnungen einer kämpfenden Minorität stehen den Kirchen plötzlich offen" S. 194) — garantiert nach der Lehre des Talmud den Fortbestand der Welt (S. 198). Jüdisches und christliches Pfingstfest sind aufeinander bezogen (vgl. S. 196ff.). Beide haben ökumenische Bedeutung, und wir Christen dürfen einen Satz von Rabbiner Geis sicher nicht vergessen: „Wo immer Feindschaft gegen das Judentum im Christentum seine blutigen Siege feiert, begegnen wir dem Heidentum im Christentum, nicht der frohen Botschaft Jesu" (S. 202). Ökumenische Gemeinschaft ohne Juden führt zum Mord und Selbstmord.

Franz von Hammerstein

KIRCHE UND GESELLSCHAFT

Arend Th. van Leeuwen, Revolution als Hoffnung. Strategie des sozialen Wandels. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1970. 246 Seiten. Leinen DM 29,80.

Trutz Rendtorff, Christentum zwischen Revolution und Restauration. Politische Wirkungen neuzeitlicher Theologie. Claudius-Verlag, München 1970. 138 Seiten. Paperback DM 7,—.

Van Leeuwen versucht eine Analyse der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Weltsituation, indem er die Vertreter antagonistischer Strömungen vorstellt, zum Sprechen bringt und damit eine dramaturgisch geschickt angelegte Darstellung und Interpretation globaler Trends leistet. Er setzt ein bei dem ökonomistisch und technokratisch geprägten Entwicklungsmythos, für das er W. W. Rostows Wachstumsstufenmodell und die daraus abgeleitete Theorie sozialer Evolution für repräsentativ hält, um ihm dann den Inder Parmar gegenüberzustellen, der sich auf der ökumenischen Konferenz in Montreux von der Vorstellung abgesetzt hat, die Entwicklungsländer sollten die Industrienationen ökonomisch einholen. Ein solches Ziel, so Parmar, von dem wir im Jahre 2000 weiter noch entfernt sein werden als heute, raubt den zurückgebliebe-

nen Völkern die Möglichkeit der Selbstachtung. Nicht die Partizipation am Wohlstand der Industrienationen, sondern an ihrer politischen Macht, die verhindert, daß der Norden den Wohlstand als Waffe gegen den Süden verwendet, ist ihr eigentliches Ziel. Weltpolitische Mitbestimmung der Armen kann nicht im Sinne einer allmählichen technischen Evolution erfolgen, weil technischer Fortschritt immer die bereits Starken stärkt, sondern ist das Ergebnis eines „gigantischen sozialen Erdbebens" (S. 43). Die weltpolitische Mitbestimmung zeigt die Spannung an, in die die am Status quo und an gemeinsamer Weltregierung interessierten USA und die UdSSR im Gegensatz zu den an Veränderung des Status quo interessierten Entwicklungsländer gebracht werden.

Der Welt „bleibt die Wahl zwischen zwei Alternativen: entweder den Status quo zu akzeptieren oder seine tiefsten Grundlagen zu revolutionieren" (S. 203). Um diese Alternative wird in der Theologie spätestens seit der ökumenischen Konferenz 1966 in Genf gerungen, und in diesem Zusammenhang bestätigt die gegenwärtige Auseinandersetzung das Zitat von Teilhard de Chardin, der sagt: „Um uns her findet der wahre Kampf nicht statt zwischen Gläubigen und Ungläubigen, sondern zwischen zwei Arten von Gläubigen, zwei Idealen, zwei Konzeptionen von Gott" (S. 68). Diese Spannung durchzieht das ganze Buch in den Kapiteln Entwicklung, Revolution, Krieg bis zum Schlußteil, den er „Revolution in einer nachchristlichen Welt — Christentum in einer nachrevolutionären Welt" nennt. Dabei zeichnet er — ähnlich wie Trutz Rendtorff es tut — die Wirkungsgeschichte des Christentums bis in die nachchristliche Gegenwart nach. Zu jeder Entwicklungsphase, so weist Rendtorff nach, war die Äußerungsform des Christentums politisch folgenreich. Das beginnt bei der Individualisierung und Demokratisierung im Pietismus, gilt für Aufklärung und die ihr folgende Phase der Unkirchlichkeit und die politisch gegenläufige Reaktion der Kirche, die dann zur kirchlichen und politischen Restauration führt, und endet schließlich in der Gegenwart, in der „das Christentum ... in sein weltgeschichtliches Zeitalter eingetreten" (S. 138) ist.

Während van Leeuwen die Situation des Christentums als zwischen den weltpolitischen Alternativen von Restauration und Revolution definiert, zeigt Rendtorff die politischen Wirkungen von Theologie und Kirche mit ihren revolutionären und restaurativen Elementen historisch auf, bis hin zu der weltpolitischen Fragestellung, die van Leeuwen systematisch dargestellt hat. So ergänzen sich beide, und beide sind eine unverzichtbare Lektüre für den, der die weltgeschichtliche Position des Christentums begreifen und mitverantworten will.

Klaus Lefringhausen

Ernst Lange, Leben im Wandel. Überlegungen zu einer zeitgemäßen Moral. Burckhardthaus Verlag, Gelnhausen — Berlin 1971. 111 Seiten. Kart. DM 8,50.

Mit der vorliegenden Studie ist für jedermann das zur Zeit laufende ökumenische Studienvorhaben „Mit dem Wandel leben" in deutscher und englischer Fassung leicht zugänglich geworden. Die 1969 unter dem Titel „Conscientious Living in a World of Change" von Ernst Lange angeregte und in Zusammenarbeit mit vielen in Gang gebrachte Erkundung, wie Christen in den alltäglichen Konflikten einer Welt ständiger Veränderungen verantwortlich zu leben haben, liegt nun mit einführenden und kommentierenden Notizen in einer handlichen Ausgabe für einzelne Interessenten und Arbeitsgruppen, für Akademietagungen und Unterrichtseinheiten vor.

„Auf der Suche nach neuen Lebensstilen" (Uppsala 1968, Sektion VI) werden die Konflikte, die aus der Spannung und Kluft zwischen den Forderungen der

traditionellen Spielregeln und den Anforderungen des verantwortlichen Zusammenlebens in einer werdenden Weltgesellschaft entstehen, aufgezeigt, um die moralischen Herausforderungen, die sich daraus für die Erziehung und die Aktion ergeben, wahrzunehmen. Es sind praktische Ziele, die die Studie auf diese Weise verfolgt, „sie will notwendige Veränderungen aufzeigen und, soweit möglich, selbst einleiten oder doch fördern".

Ein Fragebogen, der im Januar 1970 von der Abteilung für Ökumenische Aktivität an ausgewählte Laien-Institute, Studienzentren und -gruppen, Akademien und einzelne Fachleute versandt worden ist und seither an vielen Stellen auf der ganzen Welt bearbeitet wird, ist mitveröffentlicht, da jeder Leser eingeladen ist, an dem ökumenischen Studienvorhaben mitzuarbeiten, denn in diesem Fall ist „‚Jedermann' in seinen alltäglichen Konflikten ... der entscheidende ‚Fachmann' ".

Die Veröffentlichung ist im besten Sinne des Wortes ein Arbeitsbuch: Sie bietet das vom Verfasser notierte Zwischenergebnis eines schon lange währenden Prozesses ökumenischer Meinungsbildung und sucht zugleich als Teil eines organisierten weltweiten Studienvorhabens die ökumenische Meinungsbildung in einem breiten Studienprozeß zu fördern. Es vereinigt die Vorzüge eines ökumenischen Studienvorhabens mit dem Vorteil einer persönlich verantworteten, engagierten Redaktion: die Fülle ökumenischer Erfahrungen und Einsichten ist in ein übersichtlich konzipiertes und klar formuliertes Arbeitsvorhaben eingebracht worden.

Hans P. Schmidt

Den Frieden erjagen. Beiträge zur Theologie und Verkündigung des Friedens. Paulinus-Verlag, Trier 1970. 237 Seiten. Kart. DM 21,80.

Das Buch enthält mehr eine Bestandsaufnahme als neue Anregungen zur Friedensverkündigung und -praktizierung und ist deshalb für die aktuelle ökumenische Diskussion wenig ergiebig. Die quer durch die meisten christlichen Konfessionen gehende theologische und politische Friedensdiskussion wird durch die konfessionell-einseitige, auf acht kath. und einen ev. Autoren beschränkte Auswahl der Mitarbeiter stillschweigend übergangen, bzw. die ökumenische Breite dieser Diskussion wird nicht wahrgenommen. Peter Meinholds grundlegender Bericht über „Neuere Friedenskundgebungen der Kirchen" vom Ersten Weltkrieg bis 1970 wiegt diesen Mangel des Buches auch nicht auf, weil er sich nur auf einige wenige Kirchen und Kirchenbünde bezieht. Das Niveau der Einzelbeiträge ist sehr unterschiedlich. Während der Aufsatz von Benedikt Hilgefort OP „Es ist ja doch alles zwecklos ...? Anregungen zur praktischen Auswertung und Weitergabe der Friedensbotschaft" glattweg am Thema vorbeigeht, können die 10 Thesen von Dieter Emeis über „Erziehung zum Frieden als Aufgabe der Glaubensverkündigung" uneingeschränkt auch von vielen nicht-kath. Kirchen übernommen werden, da sie auf einer sehr ausgewogenen gründlichen biblischen Exegese beruhen. Der für den Druck kaum geeignete, aber mit einer Vorauserläuterung des Verlages dann doch abgedruckte Vortrag von Manfred Hörhammer OFMCap „‚Ich bin so frei'. Reflexionen über eine Geschichte von Weißen — ohne weiße Weste" zeigt zwar ein großes Engagement für den Frieden, enthält aber, ganz abgesehen von dem Ungenügen des sprachlichen Ausdrucks, neben theologischem Tiefsinn leider auch kaum noch zu überbietende journalistische Leichtfertigkeiten. Nur ein Beispiel: Hörhammer begründet seinen Appell, sich den Fragen der Zeit zu öffnen, mit dem Hinweis auf das höchst banale Wort Kardinal Faulhabers von 1920 (zwei Jahre nach dem Ersten Weltkrieg!): „Die Stimme der Zeit ist die Stimme Gottes." Außer Werner Dommershausens exege-

tisch gründlichem Aufsatz „Der šalôm Deuterojesajas“ und Ekkart Sausers „Gedanken zum Frieden in der Theologie des hl. Augustinus“ mit der aufschlußreichen Feststellung, Augustin habe „colligere“ und „unitas“ als Synonymbegriffe für „pax“ gebraucht, enthält der Band noch zwei Beiträge von Wilhelm Breuning und Helmut Weber, die vor allem Gedanken des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Frieden aufgreifen: „Sacramentum unionis. Der Friede im Gottesvolk“ und „Schritte auf dem Weg zu einer Ethik des Friedens. Neue Aspekte im moraltheologischen Urteil über Krieg und Frieden.“

Bernd Jaspert

Stichwörter zur Entwicklungshilfe. Heft 1, *Technische Zwischenlösungen,* herausgegeben von E. F. Schuhmacher. 48 Seiten. Kart. DM 3,—; Heft 2, *Entwicklungspolitik — Begriffsbestimmungen.* 96 Seiten. Kart. DM 4,50; Heft 3, *An die Arbeiter der elften Stunde.* Stichwörter zur Shalomarbeit, herausgegeben von Piet Reckman. 68 Seiten. Kart. DM 3,—. Laetare Verlag, Stein 1970.

Die vorliegenden Taschenbändchen sind eine gute Möglichkeit, in Gemeindeseminaren eine leicht verständliche und gut lesbare Diskussionsgrundlage zu haben. Politisch bedeutsam ist der Band von E. F. Schumacher, weil er genau in einen erheblichen, innenpolitisch auszutragenden Konflikt gehört. Schumacher fordert eine an die Entwicklungssituation angepaßte Technik, die einfach zu bedienen und nicht kapital-, sondern arbeitsintensiv ist. Das ist die einzige Möglichkeit, der Bevölkerungsexplosion eine gleich große Explosion an Arbeitsplätzen folgen zu lassen und bis 1980 einen Teil der erforderlichen 300 Mill. Arbeitsplätze zu schaffen. Stellen wir aber einen Teil unserer technologischen Kapazität darauf ein, werden wir uns dem anderen Ziel, die amerikanische Herausforderung anzunehmen, nicht nähern können. Dieser Konflikt wird in naher Zukunft politisch zu entscheiden sein.

Piet Reckman berichtet über die Arbeit der niederländischen Schalom-Gruppe, die nicht den tierischen Ernst und den Fanatismus deutscher Aktionen zur Bewußtseinsbildung entwickelt. Sie gibt mehr Hilfe zur Selbstaufklärung, statt imperativen Meinungsdruck auszuüben.

Die Begriffsbestimmungen sind ein Nachdruck aus dem umfangreichen Handbuch und Lexikon zur Entwicklungspolitik, das im Kreuz-Verlag erschienen ist. So begrüßenswert es ist, diese sonst nicht weitgestreuten Grundsatzarbeiten einem größeren Publikum zugänglich zu machen, so fragt es sich, ob man nicht beim Übergang zur zweiten Dekade Material gefunden hätte, das einer mittlerweile verschobenen Fragestellung entsprochen hätte. Doch es wäre zu wünschen, daß diese Bändchen nun zu einer intensiven Arbeit entwicklungspolitisch engagierter Gruppen führen.

Klaus Lefringhausen

Kirchlicher Entwicklungsdienst. Erste Bilanz/Loccumer Konferenz. Berichte und andere Texte zusammengestellt und eingeleitet von Günter Linnenbrink, mit einem Geleitwort von Rudolf Weeber. (epd-Dokumentation Band 2). Eckart-Verlag, Witten — Frankfurt — Berlin 1970. 160 Seiten. Paperback DM 6,80.

Dieser Bericht über die Loccumer Konferenz für Kirchlichen Entwicklungsdienst vom Februar 1970 will „eine Art erste Rechenschaftslegung der bisherigen Ergebnisse in Theorie und Praxis des kirchlichen Entwicklungsdienstes sein“ (S. 10). In Loccum wurde in Aufnahme der von der Spandauer Synode 1968 gegebenen Intention als Koordinierungsorgan eine Arbeitsgemeinschaft „Kirchlicher Entwicklungsdienst“ gegründet, die alle mit

Entwicklungsaufgaben befaßten Einrichtungen der EKD, die ihre Struktur und Arbeit in einem besonderen Abschnitt selbst darstellen, zu gemeinsamem Planen und Handeln führen soll. Hineingestellt in den ökumenischen und staatlichen Kontext (z. B. Konferenz des ÖRK in Montreux 1970, Pearson-Bericht usw.) werden Begründung, Selbstverständnis und Zielsetzung des kirchlichen Entwicklungsdienstes in mehreren Grundsatzbeiträgen untersucht (Günter Linnenbrink, Jürgen Ritter, Klaus Lefringhausen, Hans Thimme) und die „Überlegungen für die Strategie kirchlicher Entwicklungsprogramme" der Kammer der EKD für Entwicklungsdienst mit einem zusammenfassenden Diskussionsbericht (Helmut Giesecke) wiedergegeben.

Die umfassende Dokumentation — sie nimmt mehr als die Hälfte des Buches in Anspruch — enthält u. a. Dokumente von Montreux, die kirchlichen Stellungnahmen in dem Hearing des Bundestagsausschusses für wirtschaftliche Zusammenarbeit vom April 1970, eine Übersicht über die kirchlichen Haushaltsmittel für den Kirchlichen Entwicklungsdienst und den römisch-katholischen Entwicklungsbeitrag — wie denn überhaupt die wachsende Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche auf diesem Gebiet zu den bemerkenswertesten Feststellungen dieses Buches gehört. Den Abschluß bilden Dokumente über die Entwicklungspolitik der BRD.

Diese verdienstvolle Materialsammlung leitet einen sicher nicht leichten und noch langwierigen Informations- und Lernprozeß ein, von dem des öfteren in dem Buch die Rede ist. Wir können ihn aber unseren Gemeinden nicht ersparen, wenn sie ihre Weltverantwortung heute bewußt wahrnehmen wollen. Dankbar wird man deshalb für die auf den letzten Seiten dargebotenen Literaturangaben sein, die eigens für den Gebrauch in Gemeinde- und Jugendarbeit ausgewählt sind.

Kg.

Anti-Rassismus-Programm der Ökumene. Dokumentation einer Auseinandersetzung. Zusammengestellt und kommentiert von Klaus-Martin Beckmann. Mit einem Nachwort von Hans Thimme. (epd-Dokumentation Band 5). Eckart-Verlag, Witten — Frankfurt — Berlin 1971. 264 Seiten. Paperback DM 12,80.

Klaus-Martin Beckmann, Die Rassenfrage als Weltproblem. Das Anti-Rassismus-Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen. Schriftenmissions-Verlag, Gladbeck 1971. 112 Seiten. Brosch. DM 5,80.

Wenn es nach dem Beschluß über das „Ökumenische Programm zur Bekämpfung des Rassismus" in Canterbury 1969 zunächst an Informationen und Interpretationen im deutschen Bereich gefehlt zu haben scheint, so wird dies offenbar jetzt doppelt und dreifach nachgeholt. Fast gleichzeitig sind — nach dem Beiheft 14/15 dieser Zeitschrift „Rasse Entwicklung und Revolution", das auch von K.-M. Beckmann herausgegeben ist und inzwischen in vierter Auflage vorliegt, und der Sammlung von Christian Walther „Rassismus. Eine Dokumentation zum ökumenischen Antirassismusprogramm" — zwei weitere Veröffentlichungen zu diesem Thema von K.-M. Beckmann erschienen.

Die epd-Dokumentation zentriert sich auf den Arnoldshainer Beschluß vom 2. September 1970 und die dadurch in den deutschen Kirchen ausgelöste Diskussion, nachdem eingangs nochmals die offiziellen Texte des ÖRK und dazu auch des Lutherischen bzw. Reformierten Weltbundes dargeboten sind. Zusätzlich werden einige wichtige Stimmen aus dem außerdeutschen Raum zu Gehör gebracht (leider fehlt die theologisch und sachlich gewichtige Stellungnahme der norwegischen Kirche, veröffentlicht im Materialdienst der Ökumenischen Centrale Nr. 2/1971). Die mit der Zentralausschußsitzung des ÖRK in Addis Abeba verbundenen Stellungnahmen bis hin zu dem

Beschluß der EKD-Synode vom Februar 1971 bilden den Abschluß.

Hatte K.-M. Beckmann die Dokumentation sachkundig eingeleitet und kommentiert, so faßt Hans Thimme die Problematik am Ende noch einmal in ihren entscheidenden Schwerpunkten zusammen, wobei freilich gerade diese beiden Beiträge hervortreten lassen, wie vieles in Deutung und Verständnis des Antirassismus-Programms immer noch der Klärung und Präzisierung bedarf. Doch gerade hierzu will die Dokumentation ja auch anregen.

Noch mehr möchte das zweite Büchlein eine „engagierte Information" sein, „die zur Stellungnahme herausfordert". Zwar werden nochmals die wichtigsten Dokumente gebracht, aber der eigentliche Akzent liegt auf den „Fragen und Thesen", denen der einleitende Abschnitt gewidmet ist. Auch die wechselvolle Vorgeschichte der Rassenfrage in der ökumenischen Bewegung seit Stockholm 1925 bis Uppsala 1968 wird skizziert. Nicht zu Unrecht weist der Verfasser übrigens darauf hin, daß die Rassenfrage und das Gastarbeiterproblem nicht ohne weiteres identisch sind („Sind die ‚Gastarbeiter' unsere ‚Neger'?" S. 85 ff.).

Alles in allem eine instruktive Einführung in ein Thema, dessen Tragweite und Brisanz auch heute noch nicht in vollem Umfange erkannt, geschweige denn durchdacht sein dürften.

Kg.

LATEINAMERIKA

Rolf Italiaander, Terra dolorosa. Wandlungen in Lateinamerika. F. A. Brockhaus Verlag, Wiesbaden 1969. 427 Seiten, 62 Abbildungen auf Kunstdrucktafeln, 47 Textabbildungen und 3 Übersichtskarten. Leinen DM 28,—.

„Seit vierzig Jahren bereise ich studienhalber die Welt. Ich wollte erfahren, wie andere leben, fühlen, denken usw. Zunächst galt meine Aufmerksamkeit Afrika und Asien. Dann wendete ich mich den Amerikas zu. Die Reihenfolge war logisch. Die Bewohner der Amerikas wanderten vor Jahrtausenden aus Asien ein. Dann kamen meine Landsleute, die Europäer, und brachten vielen Bewohnern der Amerikas Elend und Tod. Das war nicht allein kriminell, sondern zu ihrem eigenen Schaden" (S. 390).

Italiaander, der sich gern als ein „Escritor" bezeichnet, will auch mit seinem Lateinamerikabuch den Phänomenen dieses unruhigen, widersprüchlichen, weithin unbekannten Kontinents auf die Spur und der Seele seiner Bewohner auf den Grund kommen. Dazu sucht er die Indianer von den kanadischen Eskimos bis zu den peruanischen Inkas auf, spricht mit dem Präsidenten der ersten Negerrepublik der Welt, François Duvalier (Papa Doc) in Port au Prince, Haiti (S. 285) und der Macumba-Priesterin Dona Otilia in Rio (S. 188), geht den Spuren der sephardischen Juden nach, die 1669 nach Surinam kamen, entdeckt die Nachkommen weißer Sklaven auf Barbados (S. 130 ff.), nimmt an Umbanda-Sitzungen in Salvador und einem afrikanischen Tieropfer zur Abwendung eines Hurrikans in Cuba teil.

Das Buch ist klar gegliedert. Es will nicht einfach erzählen, sondern den Prozeß der Integration der Rassen und Kulturen Lateinamerikas aus der Geschichte für Gegenwart und Zukunft deuten. Darum werden im ersten Teil einige Zusammenhänge auf ihre historischen Ursachen befragt: die Indianerfrage, die Rolle der weißen Konquistadoren und Mönche, der Juden, der Neger. Im zweiten Teil zeigt der Autor die Problematik des Zusammenlebens verschiedener Rassen und Kulturen, Sprachen und Religionen an drei besonders aussagekräftigen Beispielen: Surinam, Haiti und Cuba. Im Schlußkapitel — Gedanken eines Europäers über Amerika — reflektiert er auch über die Schuld der Kirche an der

Krisis des Kontinents. Hier wird seine Kritik den neueren Bewegungen in der katholischen (CELAM) und den evangelischen Kirchen (UNELAM) nicht voll gerecht. Zweifellos ein lesenswertes, hilfreiches Buch, das nicht zuletzt durch sorgfältige Arbeit mit den Quellen, durch die reichhaltige Bibliographie und gute Illustration über den aktuellen Bericht hinaus seinen Wert behält.

Reinhart Müller

THEOLOGISCHE STUDIEN

Frido Mann, Das Abendmahl beim jungen Luther. (Beiträge zur Ökumenischen Theologie, Band 5). Max Hueber Verlag, München 1971. 146 Seiten. Brosch. DM 12,—.

Der Verfasser, ein verheirateter katholischer Theologe, legt mit der vorliegenden Arbeit seine von Professor Heinrich Fries betreute Münchener Dissertation vor. Im Unterschied zur Mehrzahl der Arbeiten über die Abendmahlslehre Luthers, die sich mit deren zweitem Stadium befassen, beschäftigt sich unsere Arbeit mit dem ersten Stadium bis zur Bulle Leos X. „Exsurge Domine" von 1520, worin Luthers Auffassungen bereits zum Teil verurteilt wurden. Entgegen der verbreiteten katholischen Sicht, die Luthers „Subjektivismus" überbetont, zeigt F. Mann auf dem Hintergrund der augustinischen und scholastischen Abendmahlsauffassungen, wie sehr Luther bei aller Wahrung traditioneller Elemente doch über die Tradition der damaligen abendländisch-katholischen Eucharistielehre hinausgeht.

Nach zwei Hauptteilen (1. Teil: Die Bedeutung des Abendmahls für das Heil des einzelnen; 2. Teil: Abendmahl und Kirche) und einem kurzen Ausblick auf Luthers Abendmahlslehre nach 1521 stellt der Verfasser sich und seiner Kirche die Frage, „ob und inwieweit in die heutige katholische Sakramentenlehre, die seit dem Zeitalter der Reformation nicht nur ihre Terminologie erheblich geändert hat, sondern auch inhaltlich bedeutende Akzentverschiebungen vorgenommen hat" (besonders durch das II. Vatikanische Konzil), „einige entscheidende Impulse der Theologie des jungen Luther aufgenommen werden könnten oder inzwischen schon aufgenommen worden sind". Die „Rekatholisierung" Luthers bedeutet nach dem Verfasser nicht eine „Heimholung" in den Schoß der Kirche, sondern „eine Erweiterung katholischen Denkens auf das grundchristliche Anliegen Luthers hin, das mehr und mehr als eine Möglichkeit wahrhaft katholischen Denkens begriffen wird". Das vorliegende Buch kann eine Hilfe sein in den seit dem ökumenischen Augsburger Pfingsttreffen mit neuer Leidenschaft aufgebrochenen Interkommunionsdebatten.

Ulrich Valeske

Martin Bogdahn, Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie. Möglichkeiten und Tendenzen der katholischen Lutherdeutung in evangelischer Sicht, (Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Band 17). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971. 296 Seiten. Kart. DM 35,—.

Diese in einer etwas anderen Fassung im Jahre 1967 vorgelegte Erlanger Dissertation konnte bei ihrer Drucklegung Anfang 1971 bereits das Referat des Präsidenten des vatikanischen Sekretariats für die Einheit der Christen, Jan Kardinal Willebrands, vor der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes im Juli 1970 zitieren, der darin Martin Luther hinsichtlich seiner Rechtfertigungslehre einen „gemeinsamen Lehrer" genannt hatte. Er hat damit nur kirchenamtlich und in großer Öffentlichkeit den

großen Wandel bestätigt, der sich seit der Qualifizierung von Luthers Rechtfertigungslehre als „Häresie" bis zur heutigen Anerkennung vollzogen hat. Der Verfasser zeigt die theologiegeschichtlichen Hintergründe für diesen immer stärker sich anbahnenden Wandel in fünf Abschnitten. Zwar gäbe es noch heute eine strikte und manchmal unsachliche Ablehnung Luthers, jedoch dominierten die Versuche, besonders im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils, mit Luther ins Gespräch zu kommen, sofern er „katholisch möglich" sei. Der Arbeit des Dominikaners O. H. Pesch wird die höchste Anerkennung für eine in die Zukunft weisende Verständigung über Luther ausgesprochen. Dem Verfasser erscheint es als wenig sinnvoll, immer wieder von evangelischer Seite aus zu warnen. Vielmehr sei es an der Zeit, sich mit der katholischen Theologie gemeinsam über die Entdeckung Luthers zu freuen. In zwölf Thesen als einer Basis für eine gemeinsame evangelisch-katholische Begegnung mit Luther schließt das Buch. Darin werden nicht die Person oder Einzelheiten des Lebens oder Werkes Martin Luthers in den Mittelpunkt gestellt, sondern die von ihm vertretene Sache. Die kirchenkritische Funktion der von Luther erkannten Schriftmitte gebe die Möglichkeit zur Kritik an der eigenen (= lutherischen) Kirche, wie in ihr die Hoffnung für die Reformation der ganzen (= katholischen) Kirche beschlossen sei.

Ulrich Valeske

Gerhard Bellinger, Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die katechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, hrsg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Band XXVII). Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1970. 312 Seiten. Leinen DM 22,—.

Der Verfasser, Inhaber des Lehrstuhls für katholische Theologie an der PH Hagen, stellt die Aussagen des auf Veranlassung des Trienter Konzils geschriebenen und erstmals 1566 erschienenen „Catechismus ex Decreto Concilii ad Parochos Pii Quinti Pont. Max. iussu editus" als autoritative Antwort den wichtigsten Katechismen der Reformation gegenüber. Die Untersuchung, in ihrer ursprünglichen Fassung als Dissertation verfaßt (Münster 1966), vermeidet es, die Inhalte des Catechismus Romanus (CR) von der kontroverstheologischen Auseinandersetzung her zu interpretieren: die zunächst erhobene tridentinische Antwort wird der reformatorischen Frage- und Infragestellung konfrontiert. Der zeit- und dogmengeschichtliche Kontext ist in dieser Gegenüberstellung berücksichtigt.

Das Buch skizziert die Entstehungsgeschichte des CR wie auch der inoffiziellen Katechismen der katholischen „Restauration" (Canisius, Augerius) und der Haupt-Katechismen der Reformation (Luther, Calvin, Heidelberger). Die Erhebung der Lehrausgaben des CR folgt dann der Gliederung: Symbolum, Sakramente, Gebote, Gebet. Bellinger zeigt, wie der Katechismus die Linien des Tridentinums auszieht, das ja — abgesehen von den wenigen Lehrkapiteln etwa über Eucharistie, Meßopfer, Buße — die Abgrenzung zur Reformation hin nur negativ ausgesprochen hat. Der CR, der als Handbuch der Pfarrer für die Unterweisung gedacht war, entfaltet — wie Bellinger eindrucksvoll zu zeigen vermag — positiv die katholische Lehre. Die Aussagen implizieren die Zurückweisung der reformatorischen Lehren, nicht aber in polemischer Auseinandersetzung. Bellinger hebt hervor, daß den Reformatoren gegenüber kein verletzendes Wort zu finden sei, der CR sei nicht polemisch, sondern kerygmatisch orientiert. Daß der CR von der Scholastik bestimmt sei, wie nicht selten behauptet wurde, wird von Bellinger widerlegt. Der CR sei vielmehr gekenn-

zeichnet durch das Bemühen um biblische Begründung für seine Aussagen. Eben dadurch und durch seine irenische Darstellungsweise habe er das Gespräch zwischen den Konfessionen offengelassen. Die Häretiker würden im CR bei der Unterscheidung zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen ausdrücklich zu den ersteren gezählt: Häretiker sind *im* Glauben getrennt; im Begriff Christenheit sind sie als Getaufte eingeschlossen. Der CR bilde also ebensowenig wie die Katechismen der Reformatoren ein Hindernis, „die im 16. Jahrundert aufgeworfenen Fragen immer wieder neu zu durchdenken".

Für die evangelisch-katholischen Gespräche, die gegenwärtig auf verschiedenen Ebenen stattfinden, könnte dieser Befund in der Tat eine Rolle spielen, sofern nämlich für ökumenische Annäherungen in der Theologie die Aufarbeitung klassischer Kontroversfragen die Voraussetzung bildet. Zwar erhält der Versuch einer solchen Aufarbeitung gerade durch die „Festschreibungen" des Tridentinums und die daraus folgenden Lehren des Catechismus Romanus seine Zuspitzung; doch jene Lehrgespräche und die ökumenischen Bemühungen insgesamt (nicht zuletzt auch gerade die innerprotestantischen) zeigen, daß aller Drang zur gemeinsamen aktuellen Interpretation des christlichen Glaubens die klassischen Positionen nicht ungestraft übergehen kann.

Ernst-Albert Ortmann

German Schwenzer, Die großen Taten Gottes und die Kirche. Zur Ekklesiologie Edmund Schlinks. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. Herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut. Band XXII). Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1969. 208 Seiten. Leinen DM 16,—.

Die vorliegende Dissertation eines römisch-katholischen Theologen besteht aus drei Hauptteilen. Der erste Teil behandelt die Lehre von der Rechtfertigung, wie sie in den Schriften des Heidelberger Dogmatikers Edmund Schlink und von anderen lutherischen Theologen entfaltet worden ist. Hier kann sich der Verfasser vor allem auf die intensive Beschäftigung Schlinks mit der theologischen Anthropologie und mit der rechten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium stützen. Dieser Teil ist dem Hauptteil, der Darstellung von Schlinks Ekklesiologie in der rechten Erkenntnis vorangestellt worden, daß jede der reformatorischen Tradition verpflichtete Ekklesiologie bei der Überordnung des Evangeliums (und all dessen, was damit trinitarisch und vor allem christologisch impliziert ist) über die Kirche einsetzen muß und von hier aus ihre Kriterien empfängt.

Der Hauptteil behandelt die verschiedenen Aspekte der Ekklesiologie Schlinks, wobei hier auch dessen wichtige Arbeiten zur Struktur der dogmatischen Aussage und vor allem die ökumenischen Perspektiven seines gesamten Denkens gewürdigt werden. Der Abschnitt über das geistliche Amt ist verhältnismäßig ausführlich und läßt somit auf das besondere Interesse des katholischen Betrachters schließen.

Der dritte Teil versucht, eine Beurteilung des Dargelegten in katholischer Sicht zu geben. Weitgehende Übereinstimmungen — wenngleich bei unterschiedlichen Ansatzpunkten, Terminologien und Schwerpunkten — in den Grundlagen der Ekklesiologie werden festgestellt. Die „kritischen Anfragen" konzentrieren sich weitgehend auf den Bereich des Amtes (und damit auch implizit der Gnadenmittel).

Dieser kritische Vergleich weist einige schwache Punkte auf. An einigen Stellen bleibt der Verfasser bei Andeutungen stehen, die deutlicher entfaltet werden müßten. An anderen Stellen erhebt er kritische Einwände von einer Position aus, die von vielen römisch-katholischen Theologen nicht mehr vertreten wird. Dies gilt vor allem für seine Interpretation des priesterlichen Charakters des Amtes, ohne

den es in der Kirche kein gültiges Herrenmahl (und ohne das es keine Kirche) gäbe. Diese Auffassung bleibt hinter den Aussagen des Ökumenismus-Dekrets und den weiterführenden Überlegungen katholischer Theologen, von denen her eine Anerkennung des Amtes und der Sakramente in den lutherischen Kirchen befürwortet wird, zurück. Auch hat der Verfasser im Zusammenhang seiner letztlich doch eher negativen Stellungnahme zur Möglichkeit außerordentlicher Wege ins kirchliche Amt nicht die katholische Diskussion über eine Berufung „praeter ordinem" berücksichtigt.

Nachdem Schlink in einem Brief an den Verfasser seiner Freude darüber Ausdruck gegeben hat, „von Ihnen in einem so umfassenden Sinn verstanden zu sein", bleibt für den Rezensenten nur die Feststellung, daß German Schwenzer sich in der Tat derart intensiv mit den Ausführungen und der Denkweise Schlinks beschäftigt hat, daß man aus seinen eigenen Sätzen häufig die systematisch durchreflektierte präzise Sprache Schlinks herauszuhören meint. Schwenzer hat, auf der Grundlage des gemeinsamen Ringens um die Einheit der Kirche, eine klar gegliederte, gute Zusammenfassung der Ekklesiologie Schlinks samt deren Voraussetzungen und ökumenischen Konsequenzen vorgelegt, für die viele dankbar sein werden.

Günther Gaßmann

Georges Hourdin, Bonhoeffer, une église pour demain. (Collection Essais). Les Editions du Cerf, Paris 1971. 188 Seiten. **Paperback F 19,—.**

Der Verfasser, Jurist und Publizist, Begründer von „La Vie catholique illustrée", gehört schon der älteren Generation an (geb. 1899). Trotzdem gelingt es ihm als erstem, Leben und Werk Dietrich Bonhoeffers einem größeren französischen Leserkreis zugänglich zu machen. (Das umfassende Werk des Jesuiten Marlé 1968 wandte sich eher an Theologen oder theologisch interessierte Intellektuelle.)

Es ist bewundernswert, wie Hourdin in diesem relativ kurz gefaßten Bericht die entscheidenden Daten von Bonhoeffers Leben (1. Teil: „Der Mann, seine Familie, seine Zeit, sein Volk") und die prophetischen Gedanken seiner Theologie (2. Teil: „Eine Botschaft für die Christen von 1971") in ihrer Aktualität herauszuheben und auch dem schlichten Leser einsichtig zu machen weiß. Die Kapitel des 1. Teils: I. Ein junger deutscher Bürger. II. Der Kampf der Bekennenden Kirche. III. Das politische Engagement in der „Abwehr" und der Tod. Die Kapitel des 2. Teils: I. Die politische Freiheit des Christen. II. Tod Gottes oder Gottesfinsternis? III. Die unvermeidliche „sichtbare Kirche". IV. Die Kirche einer neuen Zeit.

Bonhoeffer wird in der „Conclusion" im Zusammenhang mit dem französischen Renouveau catholique verstanden — nicht als abhängig von ihm, den er kaum in größerer Breite gekannt haben wird, wohl aber im Sinne einer providentiell spirituellen Parallelität. Das macht den besonderen Reiz des Buches für den deutschen Leser aus. Ja, der Verfasser sieht in Bonhoeffer einen der bestimmenden Faktoren für das II. Vatikanische Konzil.

Natürlich muß manches gesagt und breiter ausgeführt werden, was unter uns den meisten durch die Gesamtausgabe der Werke Bonhoeffers und die Biographie aus der Hand Eberhard Bethges geläufig ist. Für viele Franzosen ist es ja eine Einführung in eine neue, ihnen aber gar nicht so fremde oder schwerverständliche Gedankenwelt. Die zahlreichen Zitate sind sorgfältig und treffend ausgewählt und übersetzt, vor allem aus den Tegeler Briefen. Bonhoeffer sei nicht nur ein Glaubender bis ans Ende und ein Prophet gewesen, sondern auch von einer einzigartigen Spiritualität, die ihn für den Katholizismus bedeutsam mache.

Angesichts des Streites um Bonhoeffers Erbe, dem es ja nicht vergönnt war, schwierige Formulierungen des Augenblicks präziser zu fassen und gegen Mißdeutung abzugrenzen, bedeutet das Buch Hourdins eine erfreuliche Klarstellung. „Der Glaube will sich im Bau einer menschlicheren Stadt und einer evangelischeren Kirche engagieren." Beides gehört für Bonhoeffer untrennbar zusammen.

Hans Günther Schweigart

GOTTESDIENST UND ABENDMAHL

Gottesdienst in einem säkularisierten Zeitalter. Eine Konsultation der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen mit einem Bericht von Lukas Vischer herausgegeben von Karl Ferdinand Müller. Johannes Stauda Verlag, Kassel/Paulinus-Verlag, Trier 1971. 216 Seiten. Kart. DM 19,80.

Eine Konsultation der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK, mit 7 Referaten, die vom 8.—13. 9. 1969 in Genf gehalten wurden, und einem Bericht von Lukas Vischer (ref.), der im Sommer 1971 der Versammlung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vorgelegt wurde. Angeregt war die Tagung durch die 4. Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968.

Erkennbar wird der Abschied von der bisherigen Methode des Vergleichs verschiedener Gottesdienstordnungen und der Suche nach „gemeinsamen Gottesdiensten". Alle Kirchen stehen mehr oder weniger vor einer Grundlagenkrise des Gottesdienstes. So unterschiedlich die 40 Teilnehmer der Konsultation über Wesen und Formen des Gottesdienstes (worship, culte) denken und so verschieden sie die Begriffe „säkular", „säkularisiert" usw. verwenden und bewerten, so ergaben sich doch einige gemeinsame Erkenntnisse:

Notwendig ist eine Analyse der Gegenwart, in der eine „Verschiebung der Werte" eingetreten ist und eine „Bezogenheit auf Transzendenz" als fremd empfunden wird. Gottesdienst muß ein „authentischer Akt" sein, wenn er seiner Aufgabe gerecht werden will. Darum sind Umgestaltungen unumgehbar: Er darf nie losgelöst von der Welt geschehen, das „Gegenüber" muß eine „dialogische Gestalt" finden, er muß mehr als bisher „Koinonia" ermöglichen, den Menschen die Erfahrung höherer Gewißheit vermitteln, durch größere „Spontaneität" bzw. „Kreativität" gekennzeichnet sein und missionarischen Charakter haben. Ob dies mehr durch Anpassung oder radikale Neuformung geschehen soll, blieb kontrovers. Steht die Christenheit wirklich vor der Alternative, im „Ghetto" einer „Gegengemeinschaft" zur herrschenden Kultur — oder in der „Wüste" zu leben, in der sich jeweils „persönliche Glaubensgemeinschaften neu gruppieren" und „zusammen Gottesdienst feiern", aber „keine Liturgie schaffen" (Charles Davis, r. kath.)?

Was ist Gottesdienst? Ausgehend von Untersuchungen einiger deutscher Exegeten folgert Will Adam (luth.): „Schuldig sind wir ihnen solidarisches Handeln." Da wir nicht in der „Drehtür zwischen dem Museum der Antiquitäten und der säkularen Welt" stehenbleiben könnten, sollten wir „überlegen, ob nicht der Dienst an einer sozialen Sicht ... gerade den Gottesdienst ausmacht, den die Welt so notwendig braucht" (Paul M. van Buren, Episcopal Church). „Es geht heute im Gespräch über den Gottesdienst nicht um diese oder jene Liturgie, sondern um die Ganzheit des Lebens mit Christus" (K. F. Müller, luth.). Raymundo Panikkar (r. kath.) nennt Gottesdienst „jenen menschlichen und theandrischen Akt", dessen Grundstrukturen bhakti (Hingabe), jnâna (Erkenntnis) und karma (Handeln) sind, und fordert als neue „Rubriken" Spontaneität, Universalität und Konkretheit. Der russisch-orthodoxe Bischof An-

thony Bloom betont: „Wir werden uns begegnen, ... wenn wir Gott den Zelebranten, den Heiligen Geist die wirkende Kraft, die Stille die Form sein lassen können." Vilmos Vajta (luth.) erinnert: „Eines darf jedoch nicht geschehen, daß wir der Welt die Kirche zeigen, als hätte sie kein Sakrament." Diese habe die Aufgabe, „das Heil Jesu Christi gerade auch in den Gestalten von Brot und Wein als Leib und Blut Christi zu sich zu nehmen. An diesem einzigen Ort ist nämlich die neue Welt in diese Welt eingebrochen. Christen können keine neue Welt ohne diesen Gottesdienst bauen."

Man legt den Berichtsband in der Hoffnung aus der Hand, daß die neuen Gegensätzlichkeiten quer durch die Kirchen wirklich „durch die Leidenschaft der Erwartung des Neuen, das Gott tun will und tun wird, zusammengehalten werden können".

Helmut Kühne

Abendmahl in der Tischgemeinschaft. Neue Möglichkeiten zur Feier der Eucharistie. (Reihe „Kirche zwischen Planen und Hoffen" Band 4). Johannes Stauda Verlag, Kassel 1971. 104 Seiten. Kart. DM 8,—.

Fünf sehr unterschiedliche Verfasser verweisen auf die Wiederentdeckung des urchristlichen Mahles „hin und her in den Häusern", das eine eucharistische Feier der Großkirche keineswegs ausschließt. Sie geben der Tischmesse für die zukünftige Entwicklung der Christenheit in kleinen überschaubaren Gruppen mit Familiencharakter große Chancen inmitten der urbanisierten Massengesellschaft. Alle halten daran fest, daß der Kultus als Selbstdarstellung und Einübung der Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen die ureigenste Aufgabe der Kirche sei, fordern aber im Interesse der „vom Traditionsstreik Betroffenen" den Mut „zu sehr einfachen, sehr deutlich sprechenden Zeichen".

H. Löwe nennt als die eine „Wurzel des Abendmahls die Tischgemeinschaft Jesu", warnt aber: Keine Agape ohne gleichzeitige Verwurzelung im Opfer Christi! J. Lütticken untersucht die Entwicklung der „Feier der Messe im kleinen Kreis", wie sie seit dem letzten Konzil praktiziert wurde. Unter Hinweis auf die paulinische Gemeindestruktur wird die Möglichkeit anvisiert, daß der Amtspriester seine Aufgaben an die Gesamtgruppe abgibt. Chr. Zippert untersucht die bisher nur spärlich vorliegenden Entwürfe „zur Gestaltung des Abendmahls um den Tisch". Die überzeugendsten Vorschläge (aus dem holländischen Raum) halten die Möglichkeit einer Weiterentwicklung offen. W. Stökl nennt aufgrund von Erfahrungen bruderschaftlichen Lebens als Merkmale einer zukünftigen Kirche die liturgische Aktivität der Laien, den Mahlcharakter der Feier, ihr eucharistisches Gepräge durch eine gelöste Atmosphäre, ihr Wesen als Agape, in der Spannungen überwunden werden, ihre diakonischen Möglichkeiten, auch Krüppel und Entfremdete mit einzubeziehen, und ihre Chancen, die Konfessionsenge zu überwinden. J. Boeckh befürwortet die „Tischmesse in Kirche und Gemeinde", um den Christen in der Volkskirche die Wiederentdeckung der Communio in der Abendmahlsfrömmigkeit zu erleichtern, als Fremdkörper empfundene Traditionsstücke in unsern Lebensstil zu übersetzen und die Symbole erkennbar zu machen, freilich unter der Voraussetzung, daß auch die Tischmesse das Mahl des H e r r n bleibt (1. Kor. 11, 20).

Die Schrift kann jeder verantwortlichen Gruppe, die sich um moderne Gestaltung christlicher Gemeinde müht, eine weiterführende Hilfe sein.

Helmut Kühne

Alfons Kirchgässner/Horst Bühler, Interkommunion in Diskussion und Praxis. Eine Dokumentation. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1971. 164 Seiten. Kart. DM 10,80.

Die Zusammenstellung dieser Presseberichte, Aufsätze, Erklärungen und Briefe über die seit einigen Jahren mehr und mehr geübten Interkommunionen vor allem ev. und kath. Gruppen und Gemeinden gibt einen guten Einblick in die theologischen und praktischen Probleme gemeinsamer Abendmahlsfeiern. Der Band enthält: Meldungen aus der Praxis, Stimmen der offiziellen Kirchen, Stimmen der Theologen, ein deutsches Beispiel (aus der kath. Pfarrgemeinde St. Michael und der ev.-luth. Epiphaniasgemeinde, Frankfurt/Main, deren Pfarrer die Herausgeber dieses Buches sind) sowie ausgewählte Literatur zum Thema. Im Literaturverzeichnis vermißt man allerdings einen Hinweis auf die „Internationale Ökumenische Bibliographie", die sich um möglichst vollständige Erfassung der Quellen- und Sekundärliteratur auch zum Thema Interkommunion bemüht. Die Dokumentation verfährt in der Wiedergabe der Pro- und Contra-Stimmen durchaus nicht einseitig, zeigt aber klar, daß die augenblicklichen Gegner der Interkommunion — und das sind im wesentlichen die ev. und kath. Kirchenleitungen — ihre theologisch und seelsorgerlich-praktisch schwächere Position auf die Dauer nicht werden halten können. — Druckfehler, S. 6, IV/10: Crönert!

Bernd Jaspert

ÖKUMENISCHE PRAXIS

Ökumene im bruderschaftlichen Leben. Herausgegeben von Reinhard Mumm mit Beiträgen von Reinhard Mumm, Laurentius Klein, Hans Eisenberg, Maria Pfister, Walter Stökl und einem Geleitwort von Bischof Hans Heinrich Harms. (Reihe „Kirche zwischen Planen und Hoffen" Band 3). Johannes Stauda Verlag, Kassel 1971. 80 Seiten. Kart. DM 7,—.

Nachdem die christliche Öffentlichkeit vor einigen Jahren durch Lydia Prägers umfassende Darstellung „Frei für Gott und die Menschen" sowie durch Schrifttum einzelner Kommunitäten auf den überraschenden monastischen Frühling im Protestantismus seit Kriegsende aufmerksam geworden ist, gehen in dem vorliegenden Heft 3 evangelische und ein katholischer Vertreter solcher Gemeinschaften der Frage ihrer Beziehung zur Ökumene nach. Einigung der Kirchen geschieht nicht ohne ihre Erneuerung. Aus dieser Erkenntnis ziehen Kreise „engagierter Christen in der Mitte" zwischen Radikalen und Mitläufern Folgerungen. Sie wissen sich von Gott zu revolutionären Schritten, zur Ausrichtung ihres täglichen Lebens von der Mitte des Gottesdienstes her gerufen. Gebunden an ihre geistliche Heimat sind sie geöffnet für Christen anderer Spiritualität. Bei aller Treue zu ihren Gründern fragen sie stets nach dem „Heute" Gottes. Ihre Überzeugung ist, daß Ökumene „primär auf den Knien, nicht am Konferenztisch" vollzogen wird. Sie entdecken die bruderschaftliche Struktur des Leibes Christi, seine sakramentale Dimension, die Unausweichlichkeit leiblicher Gestaltung und verbindlichen Lebens und erfahren als Herzschlag kommunitären Seins, daß die Kirche immer größer ist als die eigene Konfession. Sie beschränken sich wie der Herr auf das „Zunächst" ihrer Umgebung und der Aufgaben vor der Tür, erfahren aber, daß die Frucht solchen Gehorsams unbeabsichtigte Weiten öffnet. Sie üben die Erziehung zur „Beziehungsfähigkeit schlechthin". Sie bezeugen, daß fürbittendes Eintreten füreinander einen Brückenschlag in einer tieferen Seinsschicht begründet. So entsteht ein ökumenisches Netz von persönlichen Verbindungen, die vielleicht ein neues Instrument für die Aufgabe wird, die Jesus als „Menschenfangen" kennzeichnete. Um der Gefahr sektiererischer Züge zu entgehen, besinnen sie sich darauf, daß die Taufe

sie der Gesamtkirche verpflichtet, deren Funktionen sie ergänzen, nicht ersetzen wollen. Ohne Zweifel sind von dem gelebten Zeugnis dieser Gemeinschaften bereits jetzt viele Impulse in die Ortsgemeinden eingeströmt, um auch in ihnen Zellen kommunitären Lebens auf ökumenischer Basis werden zu lassen, Zonen der Geborgenheit und gleichzeitig vollmächtiger Sendung.

Helmut Kühne

Ökumene in der Gemeinde. Eine Untersuchung zur evangelisch-katholischen Zusammenarbeit. Im Auftrag des Limburger Kreises herausgegeben von Karl Wilhelm Dahm und Herman de Bruin. Claudius-Verlag, München 1971. 238 Seiten. Paperback DM 10,—.

Unsere Gemeinden haben die Ökumene entdeckt. Diese Erfahrung kennzeichnet die gegenwärtige ökumenische Situation. Doch über das Ausmaß dieser Entwicklung fehlt es noch an Überblicken, Statistiken und empirischen Untersuchungen. Was geschieht — z. B. in einem Gebiet wie Rhein—Main — tatsächlich in ökumenischer Kooperation? Wo liegen die Grenzen dieser Zusammenarbeit, wo ihre großen Möglichkeiten?

Der Limburger Kreis, eine freie ökumenische Gruppe von katholischen, protestantischen und freikirchlichen Theologen und Laien, legt — auf Grund einer Fragebogenaktion im Rhein-Main-Gebiet — eine beispielhafte Untersuchung dieser Art vor. Einige Themen der Einzelstudien: ökumenischer Aufbruch und Ökumene-Forschung, ökumenische Aktivitäten, Schwierigkeiten und Chancen ökumenischer Kooperation, theologische Kontroversen, Kurzformeln des Glaubens, Ökumene zwischen Kerngemeinde und Gesellschaft, Bauen im ökumenischen Geist, Nächstenliebe ohne Konfessionsgrenzen.

Aufschlußreich ist die kirchensoziologische Trendanalyse zur gegenwärtigen Situation der ökumenischen Zusammenarbeit (S. 159—172). Allgemein ist die Bereitschaft zur Ökumene: „Die Progressiven halten ökumenische Zusammenarbeit für progressiv, die Orthodoxen für rechtgläubig." Der tatsächliche Umfang dieser Zusammenarbeit ist jedoch von Gemeinde zu Gemeinde unterschiedlich, und oft beschränkt sich die ökumenische Aktivität auf die Kerngemeinde. Das theologisch-dogmatische Bewußtsein vermag sich längst nicht immer mit den ökumenischen Impulsen zu verschmelzen. Neue Kurzfassungen des Glaubens können hier bedeutungsvoll werden. — Wer Ökumene am Ort treibt, sollte sich in diesem wichtigen Buch informieren.

Richard Boeckler

Normann Hepp (Hrsg.), Neue Gemeindemodelle. Theologie konkret. Herder-Verlag, Freiburg—Basel—Wien 1971. 310 Seiten. Kart. DM 24,—.

Einer wissenschaftlichen Untersuchung zufolge verstehen ganze vier Prozent der Gottesdienstbesucher den Inhalt der Sonntagspredigt; in Großstadtgemeinden nimmt die Zahl der Teilnehmer an der sonntäglichen Morgenveranstaltung jährlich um jeweils 10 Prozent ab — das ist die alarmierende Wirklichkeit, aus der dieses Buch mit einer „bunten Palette der Erfahrungsberichte" herauszuführen versucht.

Der Kirchenhistoriker Peter Stockmeier unterstreicht in seinem einleitenden Aufsatz, „daß vom Ursprung her Variabilität herrscht, obwohl gewisse Grundelemente aus der Urgemeinde bewahrt werden" (S. 43). Er liefert den Maßstab, der an die Brauchbarkeit und Gültigkeit neuer Gemeindemodelle gelegt werden muß: Offenheit und Anpassung an die jeweilige Gesellschaft unter Wahrung des Zusammenhangs mit dem Anfang der Kirche. So besteht denn die Grundtendenz der Sammlung nicht darin, ausgesprochene Experimente oder futuristische Modelle vorzustellen, sondern aufzuzeigen, welche

Veränderungsmöglichkeiten die herkömmlichen Gemeindestrukturen enthalten. Team-Pfarramt, aufgabenorientierte Gemeindeaktivitäten, Gemeinden in Neubaugebieten, Studenten- und Betriebsgemeinden — teils Altbekanntes, teils wirklich Neues wird hier diesen Erfahrungsberichten entnommen, die den großen Vorzug aufweisen, daß sie nicht nur die positiven, sondern auch die negativen Auswirkungen der Modelle ungeschminkt schildern. Besonders interessieren dürfte der Beitrag des bekannten Priesters Don Mazzi über seine Industriegemeinde Isolotto bei Florenz. Wirklich neue Wege aber weist der Bericht über die sogenannte „integrierte Gemeinde" in München; hier scheint stückweise das verwirklicht, wonach heute ein starkes Bedürfnis besteht: eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft. „Was heute fehlt, ist nicht Theologie — davon gibt es eine ganze Unmenge, aber es fehlt ihr der Ort, die lebendige Gemeinde. So heißt denn unsere ganze Theologie: Gott will einen Ort, er will Raum bei uns, wo er sich zu Gehör bringen kann" (S. 254).

Die Beispiele sind vorwiegend dem katholischen Bereich entnommen, was insofern bedeutungslos ist, als die Erneuerung der Gemeindestrukturen eine alle Konfessionen bedrängende Frage darstellen sollte. So klingt die ökumenische Dimension explizit nur recht selten an. Das spricht aber letztlich für die Sammlung, denn oft — leider doch nicht immer! — versteht sich bei diesen Modellen die ökumenische Ausrichtung von selbst. Zwar wird die wichtige Frage etwa der Hausgemeinden gar nicht angeschnitten, aber das Buch bedeutet doch für den, der alte Strukturen zu erneuern sucht, eine wertvolle Hilfe.

Hans-Beat Motel

Wolfgang Beinert/Konrad Hoffmann/Herwarth von Schade, Glaubensbekenntnis und Gotteslob der Kirche. Apostolisches und Nizänisches Glaubensbekenntnis — Gloria — Sanctus — Agnus Dei — Gloria Patri. Eine Handreichung zu den ökumenischen Neuübersetzungen. Herausgegeben von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich. Mit der Erklärung zur Einführung von Präses Joachim Beckmann und Bischof Hermann Volk. Benziger, Einsiedeln — Zürich/Herder, Freiburg—Wien 1971. 81 Seiten. Kart. DM 7,80 (für Bezieher der Zeitschrift „Gottesdienst" DM 6,80).

Nach der Neuübersetzung des Vaterunsers (1966/67) hat die *Arbeitsgemeinschaft für gemeinsame liturgische Texte der Kirchen des deutschen Sprachgebietes* (ALT) in mehrjähriger Arbeit (1968/70) eine Neuübersetzung zweier altkirchlicher Glaubensbekenntnisse und mehrerer alter hymnischer Texte geschaffen: Apostolicum und Nicaeno-Constantinopolitanum, Gloria in excelsis, Sanctus, Agnus Dei, Gloria Patri. Die Neufassung der Texte wurde auf katholischer Seite erforderlich durch die Herausgabe des neuen deutschen Meßbuches und des sogenannten Einheitsgesangbuches. Auf evangelischer Seite meinte man, der stetige Sprachwandel der letzten 400 Jahre verlange eine Überprüfung und teilweise Neuformulierung der in der Reformationszeit entstandenen Übersetzungen aus dem Griechischen und Lateinischen.

Die im vorliegenden Bändchen abgedruckten Neuübersetzungen wurden inzwischen von der Deutschen und Österreichischen Bischofskonferenz sowie vom Bischof von Luxemburg für die liturgische Verwendung approbiert (warum nicht von der Schweizerischen Bischofskonferenz?), ebenso vom Bischof des Kath. Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland. Außerdem haben Rat und Kirchenkonferenz der EKD der Textfassung zugestimmt und ihren Gliedkirchen die Freigabe der Texte zur Erprobung in den Gemeinden vorgeschlagen. Das Apostolicum sollte speziell in ökumenischen Gottesdiensten erprobt werden. Es ist jetzt also Sache

der verschiedenen ev. Gemeinden und Kirchenleitungen, möglichst bald die Texte in die Gottesdienste aufzunehmen. Dieser Entschluß braucht nicht lange auf sich warten zu lassen, da die Neufassung teilweise auch auf einer direkten Gemeindebefragung beruht, die etwa 3000 Voten erbrachte. Das vorliegende Büchlein erleichtert die Aneignung der Texte besonders durch die kundigen, prägnanten Erläuterungen zur Geschichte und zum Verständnis der Texte: Beinert (Assistent an der Kath.-Theol. Fakultät in Regensburg) schrieb den historisch, theologisch und katechetisch ausgezeichneten Kommentar zu den Glaubensbekenntnissen, Hoffmann (Assistent am Liturgischen Institut in Trier) verfaßte den ebenfalls vorzüglichen Kommentar zu den hymnischen Texten. Von Schade (Oberkirchenrat in Hamburg, Vorsitzender des Liturgischen Ausschusses der VELKD) stellte abschließend „Die Bedeutung der neu übersetzten liturgischen Texte im evangelischen Gottesdienst" dar, mehr eine historische Reminiszenz als eine Besinnung auf ihre Bedeutung im Rahmen neuer Gottesdienstgestalten. Leider berücksichtigt von Schade die eigenständige gottesdienstliche Praxis in den reformierten Kirchen zu wenig.

Schmerzlich vermißt habe ich an dem für Gemeindeseminare sonst vorzüglichen Büchlein nur zweierlei: den Beitrag eines Alt-Katholiken und einen Vorschlag, wie diese Texte nun auch in ökumenischen Gottesdiensten ihren angemessenen Platz finden können, also gerade jenen Vorschlag, auf den es doch jetzt ankommt, da man mit der gemeinsamen Textform des Vaterunsers und dieser Bekenntnisse und Hymnen die bisher breiteste *textliche* Basis für ein gemeinsames Gotteslob von Katholiken, Alt-Katholiken und Protestanten im deutschen Sprachbereich geschaffen hat. Daß aber neben diesen Texten aus alter Zeit in Zukunft auch Bekenntnisse und Hymnen aus unseren Tagen in den ökumenischen Gottesdiensten gebraucht werden (müssen), um das Evangelium heute zu verstehen, dürfte wohl auch jenen klar sein, die diese alten Texte für unüberholbar halten.

Bernd Jaspert

KIRCHENKUNDE

Friedrich Heyer, Die Kirche Äthiopiens. Eine Bestandsaufnahme. (Theol. Bibliothek Töpelmann Band 22). W. de Gruyter, Berlin—New-York 1971. XVIII, 360 Seiten. Leinen DM 58,—.

Stellt Äthiopien schon geographisch, ethnologisch, historisch und politisch einen Sonderfall dar, so gilt dies ganz besonders im Blick auf seine Kirche. Wie nirgends sonst hat sich hier durch mehr als ein Jahrtausend fast vollständiger Isolierung älteste Christenheit in seltsamer Mischung von Treue und Verformung erhalten und das „Reich des Priesterkönigs Johannes" seit der Kreuzfahrerzeit zum christlichen Fabelland werden lassen. Längst ist nun schon der Schleier gefallen, doch auch heute noch gelingt es nur wenigen, der kirchlichen Sphinx Äthiopiens ins Herz zu schauen. Gerade dies aber scheint Friedrich Heyer, dem Heidelberger Ordinarius für Konfessionskunde, in seiner „Bestandsaufnahme" in bemerkenswertem Maße gelungen zu sein. Das in seinen 10 Kapiteln umfassend orientierende Buch versteht sich nicht im eigentlichen Sinne als Beitrag zur spezialwissenschaftlichen Äthiopistik, wie sie in Deutschland besonders durch die Untersuchungen Ernst Hammerschmidts bekannt ist. Im Vorwort heißt es vielmehr: Diese Arbeit „hat nur ein einziges Thema, das gegenwärtige lebendige Wesen der orthodoxen Kirche Äthiopiens, unserer Schwesterkirche, der wir uns als Glied der Ökumene zu nähern suchen".

Weithin liest das Buch sich wie ein Reisebericht mit Reflexionen und Doku-

mentationen, wie es auch ganz wesentlich aus den Reisenotizen des Verfassers erwachsen ist. Dabei werden überall die historischen, konfessionell-theologischen und sozialen Fragen gesehen, in ihrem aktuellen Gewicht skizziert und durch Literaturhinweise markiert. Vor allem aber kommen in beeindruckender Unmittelbarkeit die Stimmen der äthiopischen Gesprächspartner, Priester, Mönche und einfache Gläubige, zu Gehör. Damit wird auch dem Fernstehenden eine Berührung mit einer Geisteswelt und mit Lebensformen vermittelt, in denen archaische Elemente, vorchristliche Antike, Mittelalter und Barock unter dem Zeichen altkirchlicher Orthodoxie zu einer Einheit verbunden wurden, die sich jetzt vielfach noch völlig unvermittelt mit der Welt des 20. Jahrhunderts konfrontiert sieht. Der Verfasser kennzeichnet am Schluß seines Berichtes den dadurch bedingten, noch unausgetragenen Konflikt mit großer Deutlichkeit. Dabei ist es ihm gelungen, eine Basis christlichen Verstehens aufzuzeigen und so einem weitverbreiteten Vorurteil entgegenzuwirken, das lange in der Christenheit Äthiopiens mehr ein Missionsobjekt als eine Schwesterkirche zu sehen gestattete.

Werner Küppers

Hans-Jürgen Goertz (Hrsg.), Die Mennoniten. (Die Kirchen der Welt, Reihe A, Band VIII). Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1971. 286 Seiten. Leinen DM 32,—.

Donald F. Durnbaugh (Hrsg.), Die Kirche der Brüder. (Die Kirchen der Welt, Reihe A, Band IX). 236 Seiten. Leinen DM 30,—.

Walter J. Hollenweger (Hrsg.), Die Pfingstkirchen. (Die Kirchen der Welt, Reihe A, Band VII). 380 Seiten. Leinen DM 35,—.

Die Reihe „Kirchen der Welt" hat sich längst schon vor ihrer Vervollständigung einen festen Platz in der konfessionskundlichen Literatur der Gegenwart gesichert. Bis jetzt liegen insgesamt neun Bände vor, die sich entsprechend der Konzeption dieser Reihe vor allem dadurch profilieren, daß sie ausschließlich Selbstdarstellungen enthalten, die von Angehörigen der betreffenden Kirchen geschrieben wurden. Hinzu kommt regelmäßig ein Anhang mit Dokumenten, Zahlen und Anschriften, so daß der Leser nicht nur ein lebendiges, sondern auch ein umfassendes Bild der jeweiligen Denomination in Händen hat.

Der Band über die Mennoniten, der ersten protestantischen Freikirche, zeichnet sich vor allem durch ein recht anspruchsvolles theologisches Niveau einiger wichtiger Beiträge aus. Das betrifft besonders die Darlegung des Taufverständnisses durch H. J. Goertz, eines der Kernstücke der mennonitischen Glaubenslehre. In diesem Jahrhundert scheint sich eine Verständigung hinsichtlich der unterschiedlichen Taufauffassungen unter den Kirchen anzubahnen, ohne daß damit die mennonitische Position aufgegeben würde: „Das neue Verständnis indessen, das die Taufe vor allem und zuerst als ein Handeln Gottes begreift, nähert sich ganz erheblich der Lehre in den Großkirchen, so daß eine Einigung in Sicht käme, wenn die Bereitschaft in den Großkirchen wüchse, die *Praxis* vielseitiger zu gestalten oder gar zu ändern, und wenn die die Glaubenstaufe übenden Freikirchen sich entschieden, was gelegentlich schon geschehen ist, endgültig die Wiedertaufe aufzugeben" (S. 99). Der Band schließt mit der Frage nach der Zukunft der Mennonitengemeinden, deren Vereinigung ja mit 10 700 Mitgliedern zu den kleineren Freikirchen in Deutschland zählt: Der Fortbestand der Mennoniten ist dann gerechtfertigt und gesichert, wenn es ihnen gelingt, die reiche Tradition jeweils für die Gegenwart fruchtbar zu machen.

Der Band über die „Kirche der Brüder" beweist, daß gerade kleinere Kir-

chen beweglich genug sein können, notwendige Wandlungsprozesse durchzustehen. Die in Amerika beheimatete Kirche europäischen Ursprungs entwickelte sich im Laufe von zwei Jahrhunderten von einer Denomination mit isolationistischen Tendenzen zu einer ökumenischen Kontakten gegenüber aufgeschlossenen Glaubensgemeinschaft. Auch der Wandel im Bereich des sozialen Engagements fällt auf — aus einem sektiererischen Rückzug in die Sphäre der verinnerlichten Frömmigkeit im 18. Jahrhundert erwuchs eine ausgesprochene Hinwendung zur „Welt". In einem kleinen Diagramm ist zu lesen, was von den „Brethren" erwartet wird (S. 54): „Mut, zur eigenen Überzeugung zu stehen; Wertmaßstab gemäß dem Evangelium und nicht der Gesellschaft entsprechend; Achtung vor dem Gewissen, keine Furcht davor, als sonderlich zu gelten."

Immer stärker rücken die Pfingstbewegungen, der „dritte Strom christlicher Tradition", im letzten Jahrzehnt ins Blickfeld auch der europäischen kirchlichen Öffentlichkeit. Deshalb kann nur begrüßt werden, daß der Beitrag über die Pfingstkirchen mit Abstand der umfangreichste der drei vorliegenden Bände geworden ist. Faszinierend wirkt hier die Fülle der Länderberichte (zahlreich vertreten auch der Ostblock), vor allem aber hinterläßt die teilweise selbstkritische Behandlung „typisch" pfingstkirchlicher Fragen wie die Geisttaufe, das Zungenreden, aber auch die Abgrenzung gegen das Sektierertum einen außerordentlich positiven Eindruck. Es ist alles andere als selbstverständlich, daß Mitglieder der Pfingstkirchen selbst etwa das Phänomen der Zungenrede mit Hilfe neuer psychologischer Erkenntnisse zu entschlüsseln suchen (vgl. den Aufsatz „Pfingstbewegung und Psychologie"). Der Anhang bietet neben Schaubildern und anderem Material eine auf den neuesten Stand gebrachte, ihrem Umfang (70 S.) nach sicher einmalige Bibliographie, die das Bild eines außerordentlich brauchbaren und gut gelungenen Handbuchs über die Pfingstkirchen abrundet.

Hans-Beat Motel

LEXIKA

Taschenlexikon Religion und Theologie, herausgegeben von Erwin Fahlbusch, Redaktion Eberhard Herdieckerhoff und Jochen Tolk. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971. 4 Bände glanzkaschiert in Kassette, 379, 285, 301, 282 Seiten. DM 39,—.

Dieses Nachschlagewerk ist völlig neu konzipiert, es bewegt sich nicht in den ausgetretenen Bahnen von Neubearbeitungen. Aktuelle Stichworte und sorgfältige Auswahl der fast ausschließlich deutschsprachigen Autoren fallen auf. Die 140, vorwiegend jüngeren Mitarbeiter sind offensichtlich nicht aufgrund ihrer kirchenamtlichen Dienststellung, sondern ihrer Sachkenntnis entsprechend beteiligt. Die Darstellung ist laiengerecht, andererseits aber durch die Literaturangaben jüngsten Datums gut zur Weiterarbeit geeignet. Vor allem für das Gespräch mit anderen Religionen sind die Angaben erschöpfend, stellenweise beinahe allzu ausführlich (z. B. Ajivikas, Dalai-Lama, Kapuismus, Om mani padme hum als besondere Stichworte). Besonders der Buddhismus ist reich bedacht. Gut berücksichtigt sind auch die römisch-katholische Kirche mit dem Zweiten Vaticanum, die Ideologien und die Randthemen fachtheologischer Diskussion, wie Beruf, Erwachsenenbildung, Kirchensteuer, Kybernetik, Massenmedien. Beiträge im Bereich der institutionalisierten Ökumene sind zuverlässig, gegenüber den religions- und konfessionskundlichen Themen aber zu wenig zahlreich. Zwar wird zwischen Luthertum und Lutherischem Weltbund, zwischen Reformierten Kirchen und Reformiertem Weltbund unterschieden, das Stichwort Ökumenischer Rat der Kirchen

aber gibt es nicht. Die Tätigkeit der Genfer Büros wird in diesem Fall unter Ökumenische Bewegung abgehandelt. Neben der beiläufigen Erwähnung in dem historisch und theologisch soliden Beitrag Junge Kirchen hätten die Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz und die Ostasiatische Christliche Konferenz bestimmt einen besonderen Abschnitt verdient, vielleicht auch die theologisch interessanten Kimbanguisten. Für ein entsprechendes ökumenisches Handbuch läßt dieses sonst durchaus erfreuliche vierbändige Werk immer noch genügend Spielraum und ist deshalb auch in dieser Hinsicht ein treuer Spiegel der deutschen theologischen Gesprächslage.

Walter Müller-Römheld

Lothar Coenen/Erich Beyreuther/Hans Bietenhard (Hrsg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. 10. Lieferung: Presbyter bis Segen; 11. Lieferung: Segen bis Taufe. Theologischer Verlag R. Brockhaus, Wuppertal 1969 f. Seiten 1009 bis 1216. Subskriptionspreis pro Lieferung DM 16,80.

Die beiden vorliegenden Lieferungen enthalten so wichtige Stichwörter wie „Prophet", „Schöpfung", „Schuld", „Sünde" und „Taufe", wobei als besonders verdienstvoll angemerkt werden sollte, daß die Herausgeber für das letztgenannte Stichwort einen führenden baptistischen Theologen Großbritanniens, Dr. G. R. Beasley-Murray, gewonnen haben, der — neben Karl Barth — wohl die wichtigsten Anstöße in der internationalen Taufdiskussion der letzten Jahre vermittelt haben dürfte. Sein Beitrag wird wirkungsvoll ergänzt durch systematische und praktische Erwägungen von Hans-Christoph Hahn, der auch die ökumenische Dimension der Tauffrage zu ihrem Recht kommen läßt. (Nur eine winzige Randbemerkung: Ob man nicht auf S. 1205 die mehrfach vorkommenden Begriffe „Lustration" und „Ablution" auch hätte übersetzen sollen? Dabei macht sich „Lustration" im Deutschen besonders schlecht; „Reinigungsopfer" und „Waschung" wären sicher die verständlicheren Vokabeln gewesen).

Für beide Lieferungen und ihre praktische Verwendbarkeit gelten die bereits früher in dieser Zeitschrift gemachten positiven Anmerkungen.

Otmar Schulz

JAHRBÜCHER

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1969. Herausgegeben von Joachim Beckmann. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1971. 458 Seiten. Leinen DM 64,—.

Der Bericht über die „Kirchliche Zeitgeschichte 1969" dürfte seine bleibende historische Bedeutung durch die in dieses Jahr fallende Gründung des Kirchenbundes in der DDR erhalten, die Erwin Wilkens an Hand einer ausführlichen und durch sachkundige Kommentare verbundenen Dokumentation darstellt. Doch auch in den westdeutschen Kirchen, über die Gottfried Niemeier umfassend und sorgfältig berichtet, fehlte es nicht an inneren und äußeren Auseinandersetzungen, die jene Schwierigkeiten verdeutlichen, mit denen es die EKD auf dem Wege zu ihrer Kirchwerdung zu tun hat. Hier sei nur auf die Fragenkreise Abendmahls- und Kirchengemeinschaft, Taufgespräch, Theologie und Verkündigung, Kirchenmitgliedschaft, Kirchensteuerdiskussion, Friedensdienst der Christen, Zukunft des Religionsunterrichts u. a. m. hingewiesen.

Die Ereignisse und Vorgänge in der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zwischen 1960—1970, von Hugo Schnell, Johann Frank und Jürgen Jeziorowski übersichtlich zusammengestellt und dokumentiert, setzen

einen dritten Schwerpunkt in diesem Jahrbuch. Kirchliche Statistiken bilden wie immer den Abschluß.

Das Kirchliche Jahrbuch hätte als eine unschätzbare Fundgrube zeit- und kirchengeschichtlichen Materials eine weit größere Verbreitung verdient, als es der heute unvermeidlich hohe Preis wahrscheinlich zuläßt. Es sollte jedoch in keiner zentralen kirchlichen oder ökumenischen Bücherei fehlen.

Kg.

Evangelische Mission, Jahrbuch 1971. Herausgegeben vom Verband deutscher evangelischer Missionskonferenzen. Verlag der Deutschen Evangelischen Missions-Hilfe, Hamburg 1971. 223 Seiten. Kart. DM 3,—.

Die theologischen Beiträge dieses Jahrbuchs beschäftigen sich mit der „Grundlagenkrise der Mission" (ergänzt durch eine ausführliche Dokumentation im Anhang S. 120—143), „Das Evangelium und die Situation" (Niels-Peter Moritzen) und „Die Krise der Weltmission" (Referat von Gerhard Hoffmann auf dem Deutschen Evangelischen Missionstag 1970 in Berlin-Spandau). P. Johannes Bettray, Dozent am Missionspriesterseminar St. Augustin, wirft in seinem sehr beeindruckenden Beitrag „Die Epochen der Missionsgeschichte Chinas" die Frage auf, inwieweit die Uneinigkeit der Christen Ursache des tragischen Schicksals der christlichen Kirchen in China gewesen sein könnte. Eine verständnisvolle Würdigung erfährt W. A. Visser 't Hooft in dem Artikel von Rolf Italiaander „Gemeinsamer Markt der Gnadengaben".

Weitere Kapitel befassen sich mit dem „Heimatdienst" (hier wird als nachahmenswertes Beispiel das Modell eines Stadtjugendgottesdienstes in Bremerhaven geboten) und der Tätigkeit der deutschen Missionskonferenzen.

Aus den Dokumenten, die auch den LWB einschließen, sei der Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus" (abgedruckt auch in ÖR 2/1971 S. 176 ff.) hervorgehoben. Die Abschnitte Literatur, Statistik (diesmal erfährt Indonesien eine eingehende Darstellung) und Anschriften beschließen das auch diesmal wieder umfassend unterrichtende und anregende Jahrbuch.

Kg.

JOHANNES XXIII.

Johannes XXIII. Briefe an die Familie. Herausgegeben von F. L. Capovilla. Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1969 bzw. 1970. Band I Briefe von 1901—1944, 612 Seiten, DM 38,—; Band II Briefe von 1956—1962, 412 Seiten, DM 30,—.

Vor kurzem erschienen die Briefe Angelo Roncallis an seine Familie in zwei Bänden. Der erste Band umfaßt die Briefe aus Rom, Sofia und Istanbul, der zweite die aus der Pariser Nuntiatur, dem venezianischen Patriarchat und dem Vatikan. Die Briefe sind ausschließlich an seine Familie und nähere Verwandtschaft gerichtet. Sie gehen daher nicht ein auf interessante Ereignisse, Etappen und Tätigkeiten des Schreibenden, sondern befassen sich vielmehr mit den kleinen, alltäglichen Problemen der Roncallis. A. Roncalli geht auf diese ein mit der gleichen Schlichtheit und Einfalt, wie sie an ihn herangetragen werden, und so sind sie im Trost, in der Ermutigung und im guten Rat, den sie zusprechen, nichts anderes als der Ausdruck der Herzlichkeit und der Liebe gegen die Seinen, denen er als Nuntius, Kardinal und Papst nicht anders verbunden ist als in jüngeren Jahren als Seminarist und einfacher Priester. Gerade auf Grund dieses höchst unkomplizierten und herzlichen Verhältnisses, das in ihnen zum Ausdruck kommt, sind diese Briefe ein einzigartiges Zeugnis einer Persönlichkeit,

die wir inzwischen als einmalig zu würdigen gelernt haben. Nur wenig leidet die Herzlichkeit und Wärme durch die durchgehend gute Übersetzung ins Deutsche. Die Anmerkungen bieten einen knappen, aber die Lektüre belebenden Einblick in den Kreis der Adressaten, an die sich die Briefe Johannes XXIII. richten.

Wird heute im theologischen Schrifttum immer häufiger vom „Petrusdienst" in gelehrten Sätzen gesprochen und die „Machtstellung" des Papsttums verworfen, so sind diese zwei Bände mit Briefen von Johannes XXIII. ein ergreifendes und überzeugendes Beispiel für das, was die Theologie hier meint oder meinen sollte. Wohl kann die persönliche Beispielhaftigkeit eines Papstes nicht als alleinige und letzte Lösung der Probleme angesehen werden, die der „Petrusdienst" in Geschichte und Gegenwart aufgeworfen hat und aufwirft. Trotzdem sind diese zwei Briefbände all denen zu empfehlen, die ihren Verstehenshorizont bezüglich des Papsttums an entscheidender Stelle erweitern wollen und bereit sind, Vorurteile radikal abzubauen.

J. G. Urban

Nachwort der Schriftleitung

Daß und wie sich die „Dritte Welt" in der ökumenischen Bewegung durchgesetzt hat, beschreibt der Direktor der Einheit I des ÖRK „Glaube und Zeugnis", Rev. Philip Potter, in seiner Rede anläßlich der Verleihung des theologischen Ehrendoktors durch die Hamburger Universität. Die ekklesiologische Relevanz der Nationalen Kirchenräte untersucht Lukas Vischer in einem Vortrag, den er auf der ersten Weltkonsultation der Nationalen Kirchenräte in Genf hielt (siehe unter „Chronik"). Mit dem römisch-katholischen Eucharistieverständnis befaßt sich Philipp Kaiser — ein Beitrag, der nicht zuletzt im Blick auf die ökumenische Diskussion über die Interkommunion Beachtung verdient.

Besonders zahlreich sind diesmal die „Dokumente und Berichte". In der von Walter Müller-Römheld, dem langjährigen Verlagsreferenten des ÖRK, dankenswerterweise erstellten Übersicht finden sich alle gegenwärtigen Studienprojekte des ÖRK mit der dazugehörigen wichtigsten Literatur dargestellt. Wir hielten eine solche Zusammenfassung einmal für nötig, da der einzelne kaum noch die sich immer mehr verästelnde Genfer Studienarbeit zu überschauen vermag, ungeachtet der Tatsache, daß wir in unserem Rezensionsteil auch schon auf manche der genannten Veröffentlichungen eingegangen sind oder noch eingehen werden.

Pater Laurenz Volken sucht die Frage nach dem bleibenden Ertrag des Augsburger Pfingsttreffens zu beantworten — eine Frage, die sich alle vorlegen müssen, denen die ökumenische Aufgabe Verpflichtung bedeutet.

In die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die Anfang August in Löwen tagte, läßt uns Edmund Schlink Einblick nehmen. Eine zusammenfassende Auswertung erfolgt im Januarheft.

Über die vielseitigen Vorhaben des Genfer Referats für Kirche und Gesellschaft schreibt Wolfgang Huber. Von dem im Anschluß an diesen Bericht abgedruckten Aufriß der Studie „Gewalt, Gewaltlosigkeit und soziale Gerechtigkeit" haben wir Sonderdrucke zum Preise von DM —,50 herstellen lassen, die beim Verlag angefordert werden können. Das genannte Thema, das in der Diskussion über das Anti-Rassismus-Programm eine entscheidende Rolle spielt, sollte von möglichst vielen Studienkreisen aufgegriffen werden! Zur Anti-Rassismusdebatte selbst bringen wir vier Beiträge, zu denen in einer Vorbemerkung bereits das Erforderliche gesagt ist. Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Pfarrer Dr. Richard Boeckler, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Prof. Dr. Günther Gaßmann, 6 rue Gustave Klotz, F-67 Straßburg / Pfarrer Dr. Franz von Hammerstein, 1 Berlin 37, Beerenstr. 49 / Pfarrer Dr. Albert van den Heuvel, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Dr. Wolfgang Huber, 69 Heidelberg, Schmeilweg 5 / Bernd Jaspert, 355 Marburg/Lahn, Calvinstr. 14 / Dozent Dr. Philipp Kaiser, 87 Würzburg, Neubergstr. 9 / OKR Claus Kemper, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Pfarrer Helmut Kühne, 5 Köln 80, Dellbrücker Mauspfad 361 / Prof. Dr. Werner Küppers, 53 Bonn, Arndtstr. 23 / Dr. Klaus Lefringhausen, 53 Bonn, Herwarthstr. 16 / Dr. Peter Manns, 65 Mainz, Alte Universitätsstr. 19 / Pfarrer M. Mildenberger, 7 Stuttgart 1, Hölderlinplatz 2 A / Pfarrer Hans-Beat Motel, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / OKR Reinhart Müller, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Dr. Walter Müller-Römheld, 637 Oberursel, Am Hang 10 / Pfarrer Dr. Ernst-Albert Ortmann, 614 Bensheim/Bergstraße, Eifelstr. 35 / Rev. D. Philip Potter, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / John Rees, South African Council of Churches, P. O. Box 31190 Braamfontein, Johannesburg, S. A. / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, 6904 Ziegelhausen, Am Büchsenackerhang 38 / Prof. Dr. Hans P. Schmidt, 6 Frankfurt/Main, Beethovenstr. 36 / W. Schmidt, Brot für die Welt, 7 Stuttgart 1, Stafflenbergstr. 76 / Pfarrer Otmar Schulz, 6 Frankfurt/Main 90, Praunheimer Landstr. 202 a / Pfarrer Hans-Günther Schweigart, 6079 Buchschlag, Forsthausweg 20 / Dr. J. G. Urban, 65 Mainz, Alte Universitätsstr. 19 / Pfarrer Dr. Ulrich Valeske, 8134 Pöcking, Pixisstr. 2 / Pfarrer Dr. Lukas Vischer, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Pater Dr. Laurenz Volken, 79 Ulm, Baldinger Weg 6 / Pfarrer Dr. Hans Weißgerber, 61 Darmstadt, Kiesstr. 18 / Colin O' Brien Winter, Bischof von Damaraland, P. O. Box 57, Windhoek, S. W. A.

Z 71/412 Ma

Neuerscheinungen - Herbst 71

Wolf-Dieter Marsch · Die Freiheit planen

Christlicher Glaube und demokratisches Bewußtsein
1971. 232 Seiten, Paperback DM 22,–

In den letzten Jahren ist auch in den Kirchen der Ruf nach Demokratisierung laut geworden. Nach Jahrhunderten einer obrigkeitsgetreuen Christlichkeit entdeckt man neu, daß der christliche Glaube die Forderung nach mehr Demokratie unterstüzt. Die Mitarbeiter des Münsterschen Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften haben unter der Leitung von Professor Dr. Wolf-Dieter Marsch diese Synthese von Christentum und Demokratie, aber auch ihre aktuellen Schwierigkeiten, darzustellen versucht. Das Buch ist verständlich geschrieben und eignet sich auch für Arbeitsgemeinschaften und Gemeindeseminare.

Klaus Vondung · Magie und Manipulation

Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus
1971. Etwa 280 Seiten, Paperback etwa DM 26,–

Gegenstand der Untersuchung ist der merkwürdige Kult, den der Nationalsozialismus hervorbrachte, und der nicht mehr oder weniger war als ein Versuch, mit Mitteln der Magie eine neue Welt- und Gesellschaftsordnung zu konstruieren und durch Manipulation der Realität im Bewußtsein gesellschaftliche Macht zu gewinnen. Wie ähnlich ideologische Kulte, etwa der Kult der Vernunft während der Französischen Revolution, ist er als Manifestation einer politischen Religion zu verstehen, der das Bestreben zugrunde liegt, politische und spirituelle Autorität zusammenfallen zu lassen.

John Norman Davidson Kelly
Altchristliche Glaubensbekenntnisse

Geschichte und Theologie
1971. Etwa 415 Seiten, kart. etwa DM 45,–

Dieses Buch, das die Erkenntnisse fast eines Jahrhunderts intensiver Erforschung von Geschichte und Theologie der altchristlichen Glaubensbekenntnisse zusammenfaßt, ermöglicht einen Einblick in den Prozeß der Bekenntnisbildung samt ihren Motiven in der Frühzeit des Christentums, hält aber auch im Gegensatz zur älteren Forschung als gesicherte Erkenntnis fest, daß die Kirche zwar von Anfang an bekennende Kirche war, daß sie sich aber länger als weithin angenommen wird mit einer substantiellen Bekenntniseinheit ohne eine bis in den Wortlaut verbindliche Glaubensformel zufriedengeben konnte.

Vandenhoeck & Ruprecht

Neuerscheinungen - Herbst 71

Axel Denecke
Wahrhaftigkeit

Eine evangelische Kasuistik (Kirche und Konfession, Band 19)
Etwa 272 Seiten, engl. brosch. etwa DM 36,–

Aus dem Inhalt:
Zurückgewinnung einer konkreten Ethik – Nietzsches materiale Ethik des Schaffens – Evangelische Kasuistik im Neuen Testament – Ethischer Formalismus in Philosophie und Theologie – Subjektives Gesinnungsethos der Existenzphilosophie und Theologie – Objektive Gesetzesethik der katholischen Moraltheologie – Zusammenschau: Subjektiver und objektiver Formalismus in Existenzphilosophie und Moraltheologie – Konkretion. Entfaltung einer konkreten Ethik: Die Notlüge als Modell für eine evangelische Kasuistik.

Manfred Köhnlein
Was bringt das Sakrament?

Disputation mit Karl Rahner
Etwa 140 Seiten, kart. etwa DM 16,–

Es handelt sich um die erste deutschsprachige kritische Einführung in Karl Rahners Theologie (bis 1964). Kein anderer katholischer Dogmatiker repräsentiert so wie er die Möglichkeiten und Grenzen moderner römisch-katholischer Theologie. Er war einer der maßgeblichen deutschen katholischen Theologen, die entscheidenden Einfluß auf das II. Vaticanum ausgeübt haben.

Georg-Günther Blum
Offenbarung und Überlieferung

(Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie)
Etwa 220 Seiten, brosch. etwa DM 30,–

Überblickt man die erst jetzt allmählich verebbende Flut der Konzilsliteratur, so läßt sich leicht feststellen, daß es zu einer wirklichen Begegnung zwischen der Vätertheologie und der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung noch nicht gekommen ist. Dieser bisher unerledigten Aufgabe soll die vorliegende Arbeit dienen. Daß sich an bestimmten Schwerpunkten auch eine kritische Auseinandersetzung mit modernen theologischen Konzeptionen zum Thema ergeben hat, kann die Aktualität patristischer Arbeit veranschaulichen.

Vandenhoeck & Ruprecht

Wolfhart Pannenberg / Josef Höfer
Karl Lehmann / Edmund Schlink

Evangelisch-katholische Abendmahlsgemeinschaft?

Richard Krems und Reinhard Mumm. (Hrsg.)

204 Seiten. Kart. etwa DM 17,80
(Gemeinschaftsausgabe mit dem Verlag F. Pustet, Regensburg)

Seit dem zweiten Vatikanischen Konzil ist es selbstverständlich, daß katholische und evangelische Christen in gemeinsamen Gottesdiensten das Wort der Heiligen Schrift hören und miteinander beten. Können Sie auch Gemeinschaft am Tisch des Herrn finden? Dieser Frage geht der ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen nach. Die Antwort, die sich aus den vier Vorträgen und der Aussprache ergibt, ist nicht einmütig. Die neutestamentlichen, dogmatischen und kirchenrechtlichen Fragen werden entfaltet, und der Leser wird bis an die Schwelle der Entscheidung geführt. Die Entscheidung selbst können nur die Kirchen treffen. Als ein möglicher Schritt zeichnet sich die gegenseitige Zulassung aller Christen ab, die an die wahre Gegenwart des Herrn in der Feier des Heiligen Abendmahls glauben.

Vandenhoeck & Ruprecht

Drei neue Beihefte zur Ökumenischen Rundschau

Nr. 16 **(bereits erschienen)**

Experiment: Glaube

Bericht über die dritte theologische Konferenz zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Kirche in England. Bearbeitet von **Claus Kemper.**
62 Seiten, Preis für Bezieher DM 5,–, sonst DM 6,–

In Kürze erscheinen:

Nr. 17

Addis Abeba 1971

Vorträge bei der Tagung Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen. Herausgegeben von **Hanfried Krüger.**
94 Seiten, Preis für Bezieher DM 7,50, sonst DM 9,–

Nr. 18/19

Löwen 1971

Studienberichte und Dokumente der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Herausgegeben von **Konrad Raiser.**
Ca. 210 Seiten, Preis für Bezieher ca. DM 10,–, sonst ca. DM 12,–

EVANG. MISSIONSVERLAG, 7 STUTTGART 1

Ökumene in Schule und Gemeinde

Ein Arbeitsbuch

Herausgegeben von Friedrich Hasselhoff und Hanfried Krüger
mit 44 Mitarbeitern

576 Seiten, bebildert, Leinen DM 28,–

Die ökumenische Bewegung hat eine schwer überschaubare Ausweitung erfahren, daher sind die beiden Herausgeber mit 44 Mitarbeitern – Fachleuten aus pädagogischer und wissenschaftlicher Arbeit – darangegangen, die Vielfalt der Kirchen für den praktischen Unterricht darzustellen und so eine Einführung und Einübung in die Grundfragen der Ökumene zu bieten. Das Buch will helfen, den Gedanken der universalen Kirche bis auf die Ebene von Schule und Gemeinde zu bringen, gleichzeitig lädt es dazu ein, ökumenisch zu denken und zu handeln.
Es richtet sich daher nicht nur an Lehrer und kirchliche Mitarbeiter, sondern auch an alle Laien, die sich auf diesem Gebiet umfassend orientieren möchten. Hierzu dienen auch der umfangreiche Anhang mit den wesentlichen Dokumenten, chronologischer Übersicht, Bildern und Schautafeln.

Rolf Italiaander

Neue Hoffnung für Aussätzige

Weltweite Reihe Nr. 25

100 Seiten, bebildert, Kt. Ln. DM 4,80

Rolf Italiaander, Autor und Völkerkundler von internationalem Rang, ist auf seinen Expeditionen und Weltreisen immer wieder mit den vielfältigen Problemen der Aussätzigen und ihrer Heilung konfrontiert worden.

Walther Ruf

Weltmission in der Gemeinde

Neue Modelle
Weltmission heute Nr. 43/44

80 Seiten, Kt. DM 4,80 (In Zusammenarbeit mit Verlag der Evang-Luth. Mission, Erlangen)

Das Buch bietet eine Hilfe für die vielfältigen Gemeindeveranstaltungen bei missionarischen Anlässen. Entwicklungshilfe, Weltmission und Ökumene sind die großen Themen, die miteinander verbunden sind.

EVANG. MISSIONSVERLAG 7 STUTTGART 1

- 3. MAI 1976
2. 5. 78
4. 02. 82

14.09