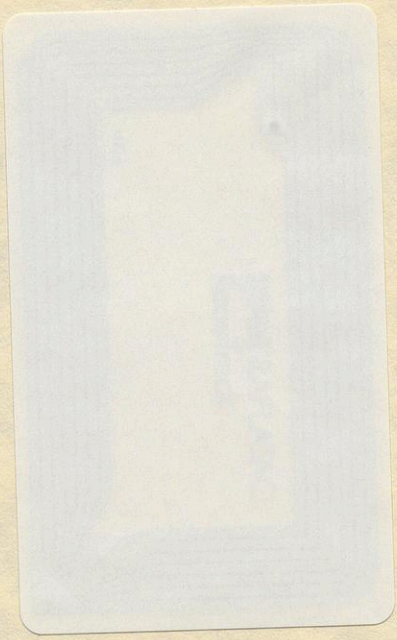
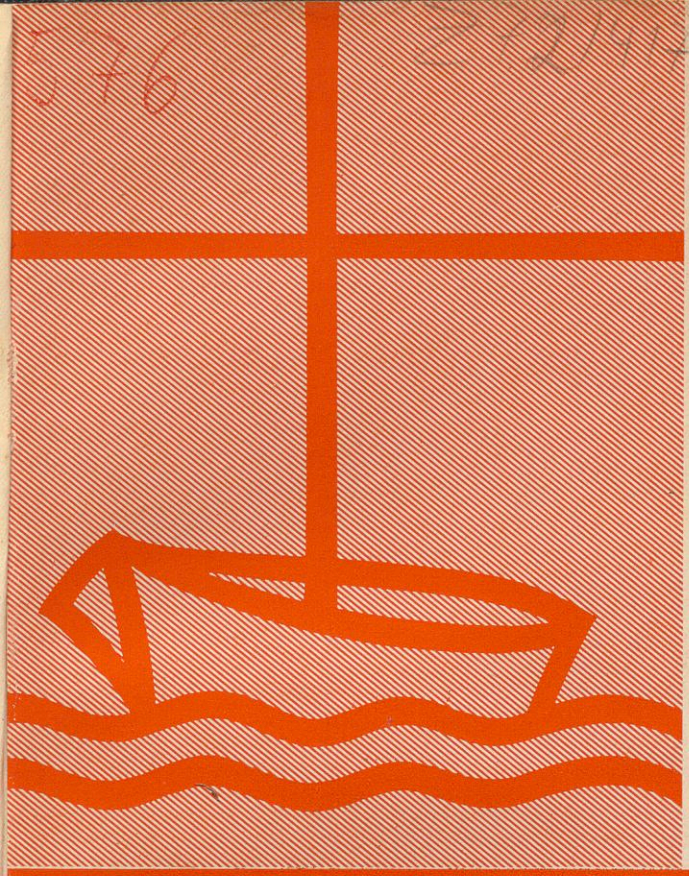


N11< 30146334 021

UB Tübingen

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

E 21472 F



21. JAHRGANG
HEFT 1
JANUAR 1972

EVANGELISCHER
MISSIONSVERLAG
STUTTGART

Ökumenische Rundschau

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU

Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß herausgegeben von Direktor D. Gerhard Brennecke; Prof. Dr. Heinrich Fries; Bischof D. Hans Heinrich Harms; Prof. Dr. Werner Küppers; Landesbischof i. R. 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 140 Seiten. Jahresbezugspreis 17,80 DM, für Studenten 15,80 DM zuzüglich 1,60 DM Porto; Ausland 20,— DM zuzüglich 1,60 DM Porto. Einzelstück 6,80 DM.
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

W. A. Visser 't Hooft, Martin Niemöller und die Ökumene 1
Kurt Stalder/Gerhard Traxel/Günter Wagner, „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit" (Löwen 1971) 4
Ervin Vályi-Nagy, Die Bedeutung der Theologie für die ökumenische Bewegung 23
Michael Mildenberger, Dialogfähige Theologie 37
Heinrich Fries, Evangelisation und Dialog 50
Richard Boeckler, Zwischen Ökumenismus und Identitätskrise 64
Heinrich-Hermann Ulrich, Das Heil der Welt heute 79
Raymond L. Whitehead, Eine Begegnung mit der revolutionären Weltanschauung Chinas 99

Dokumente und Berichte

Der Christliche Studentenweltbund heute (Milan Opočenský) 109
Arbeitsbericht der 10. Vollversammlung der Consultation on Church Union (Hermann Dembowski/Hartmut Eigenmann) 115
Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher 120
Nachwort der Schriftleitung 140

Einem Teil der Auflage liegt der neue Prospekt über Erfolgsbücher „Report Bücher 71" bei, auf den wir empfehlend hinweisen.

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1972 21. JAHRGANG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
ZA 4521

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Boeckler, Richard	Zwischen Ökumenismus und Identitätskrise	64
Dantine, Wilhelm	Gedanken über Sinn und Funktion der Leuenberger Konkordie	202
Fries, Heinrich	Evangelisation und Dialog	50
Gatu, John	Stellungnahme zu dem Vortrag von Prof. Meyendorff	178
Löffler, Paul	Die Gegenwart der Kirchen im Orient von heute	481
Martin, Gerhard	Religionslehre: konfessionell-kooperativ	568
Meeking, Basil	Römische Katholiken und Christenräte	358
Meyendorff, John	Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit	160
Miguez-Bonino, José	Stellungnahme zu dem Vortrag von Prof. Meyendorff	182
Mildenberger, Michael	Dialogfähige Theologie	37
Mühlen, Heribert	Konvergenz als Strukturprinzip eines kommenden universalen Konzils aller Christen	289
Müller-Römheld, Walter	Zur Gemeinschaft verpflichtet. Utrecht 1972	506
Nikolaou, Theodoros	Die Grenzen der Kirche in der Sicht der Orthodoxen Katholischen Kirche	316
Pellens, Karl	Religionsunterricht im ökumenischen Zeitalter	457
Reitz, Rüdiger	Jesus befiehl — wir folgen! Was steht hinter dem Glauben der Jesus People?	370
Satterwhite, John H.	Soziale und personale Motive der Ethik. Eine Stimme der „Schwarzen Theologie" aus den USA	212
Schaeder, Hildegard	Motive und Kräfte ostkirchlicher Weltmission in Mittelalter und Neuzeit	493
Schlink, Edmund	Die Bedeutung von „Faith and Order" für die ökumenische Bewegung und die Evangelische Kirche in Deutschland	145
Slenczka, Reinhard	Abendmahlspraxis — Abendmahlslehre — Abendmahlsgemeinschaft	186
Stalder, Kurt/*Traxel*, Gerhard/*Wagner*, Günter	Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit. Löwen 1971	4
Ulrich, Heinrich-Hermann	Das Heil der Welt heute	79
Vályi-Nagy, Ervin	Die Bedeutung der Theologie für die ökumenische Bewegung	23
Visser't Hooft, W. A.	Martin Niemöller und die Ökumene	1
Weber, Hans-Ruedi	Die Verheißung des Landes. Bibelinterpretation und gegenwärtige Situation im Nahen Osten	333
Whitehead, Raymond L.	Eine Begegnung mit der revolutionären Weltanschauung Chinas	99

Dokumente und Berichte

Seite

Der Christliche Studentenweltbund heute (Milan Opočenský) 109

Arbeitsbericht der 10. Vollversammlung der Consultation on Church Union (Hermann Dembowski/Hartmut Eigenmann) 115

Löwen 1971 — im Spiegel der kirchlichen Presse (Hans-Beat Motel) 221

Einführung in die Anglikanisch/Römisch-katholische Erklärung über die Eucharistie (Günther Gaßmann) 225

Anglikanisch/Römisch-katholische Internationale Kommission. Gemeinsame Erklärung über die Lehre von der Eucharistie 227

Ökumenischer Rat der Kirchen und Siebenten-Tages-Adventisten — eine Gewissenssymbiose (B. B. Beach) 230

Gespräche zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und den Siebenten-Tages-Adventisten 232

Die Rolle der Frau in Afrika (Brigalia Bam) 244

Kirche und Gesellschaft in Europa (Irmgard Kees) 249

Die britischen Kirchen heute (Kenneth Slack) 251

Über die ökumenischen und politischen Aufgaben der Kirchen in Neuseeland und Australien. Ein Bericht (Dietrich Ritschl) 378

Katholische Synode zwischen Tradition und Progression (Aloys Klein) 389

Formale Kirchenunion und kirchliche Einheit (Hermann Vogt) 394

Die UN-Konferenz für Handel und Entwicklung und die Kirchen (Klaus Lefringhausen) 398

Wortlaut und Stellungnahmen zur Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa 402

Bericht über die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK (Lukas Vischer) 521

Strukturen der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK 528

Das Evangelium und die Kirche. Das sog. „Malta-Papier" (Albert Brandenburg) 562

Athenagoras I. (Karl Christian Felmy) 570

Jerusalem-Tantur 1972. Ökumenisches Institut für höhere theologische Ausbildung (Werner Küppers) 573

Buchbesprechungen

Verfasser	Titel	Seite
de Achútegui, P.	Cardinal Bea Studies, Bd. 1: Mission and Development	446
Althausen, Johannes (Hrsg.)	Christen Afrikas auf dem Wege zur Freiheit	602
Apel, Karl Werner (Hrsg.)	Dialog mit der jungen Generation. Bd. 2	605
Axelson, Sigbert	Culture Confrontation in the Lower Congo	279
von Balthasar, Hans Urs	Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister	133
Bautz, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.)	Biographisch-Bibliographisches Lexikon, 3. und 4. Lieferung	607
Beckmann, Joachim (Hrsg.)	Kirchliches Jahrbuch für die EKD 1970	608
Benz, Ernst	Neue Religionen	601
Bieler, André	Eine Politik der Hoffnung	434
Blum, Georg Günter	Offenbarung und Überlieferung	443
Buchmüller, Maria (Hrsg.)	Augustin Kardinal Bea. Wegbereiter der Einheit	599
Casper, Bernhard	Friedrich Pilgram	598
Dessecker, Kl./*Martin*, G./*Meyer zu Uptrup*, Kl.	Religionspädagogische Projektforschung	139
Dierkes, Karl-Michael	Anglikanische Frömmigkeit und Lehre im Kirchenlied	271
Dombois, Hans	Hierarchie	129
—	Dritte Welt Bd. 1 Kirche und Entwicklung in Lateinamerika Bd. 2 Christliche Revolution? Bd. 3 Entwicklungsprogramme der Ökumene Bd. 4 Mission und Entwicklung Bd. 5 Zur zweiten Entwicklungsdekade	280
Epting, Karl-Christoph	Ein Gespräch beginnt. Glauben und Kirchenverfassung 1910—1920	591
Exeler, Adolf/*Scherer*, Georg	Glaubensinformation	432
Feil, Ernst	Die Theologie Dietrich Bonhoeffers	273
Fiolet, H. A. M.	Die zweite Reformation	592
Fragoso, Antonio	Evangelium und soziale Revolution	280
Friedmann, Edgar Herbert	Christologie und Anthropologie	586
von Galli, Mario	Gelebte Zukunft. Franz von Assisi	132
Galtung, Johan	Modelle zum Frieden	447
Gaybba, Brian	The Tradition: An Ecumenical Breakthrough	594
Gensichen, Hans Werner	Glaube für die Welt	445
Gerling, A. U./*Scholl*, E.	Kirche der Armen? Neue Tendenzen in Lateinamerika	602
Gerlitz, Peter	Die Religionen und die neue Moral	276
Geyer, H.-G./*Janowski*, H. N./*Schmidt*, A.	Theologie und Soziologie	430
Groscurth, Reinhard (Hrsg.)	Kirchenunionen und Kirchengemeinschaft	266

Verfasser	Titel	Seite
Groscurth, Reinhard (Hrsg.)	Katholizität und Apostolizität	595
Hartl, Friedrich	Franz von Baader	598
Hasselhoff, Friedrich/*Krüger*, Hanfried (Hrsg.)	Ökumene in Schule und Gemeinde	138
Hauptmann, Peter	Die Katechismen der russisch-orthodoxen Kirche	596
Heidermann, Ingrid	Aus afrikanischer Sicht	278
Heiler, Friedrich	Die Ostkirchen	134
Heiler, Friedrich	Der Katholizismus	131
Herbert, Karl (Hrsg.)	Christliche Freiheit im Dienst am Menschen	448
Heussi, Karl	Kompendium der Kirchengeschichte	129
Höfer, J./*Lehmann*, L./*Pannenberg*, W./*Schlink*, E.	Evangelisch-katholische Abendmahlsgemeinschaft?	265
Hoffmann, Klaus	Das Kreuz und die Revolution Gottes	435
Höfliger, Hildegar	Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte	441
Hollenweger, Walter	Kirche, Benzin und Bohnensuppe	451
Honecker, Martin	Christlicher Beitrag zur Weltverantwortung	432
Hromádka, Josef L.	Mein Leben zwischen Ost und West	270
Hughes, John Jay	Absolut Null und Nichtig	271
—	Internationale Ökumenische Bibliographie, Bd. 5	607
—	Jahrbuch der Evangelischen Mission 1972	608
Jaspert, Bernd (Hrsg.)	Karl Barth — Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1922	128
Jedin, Hubert (Hrsg.)	Handbuch der Kirchengeschichte	270
—	Jesus People Report	283
Jockwig, Franz	Der Weg der Laien auf das Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche Moskau 1917/18	440
Jüngel, Eberhard/*Rahner*, Karl	Was ist ein Sakrament?	438
Keller-Hüschemenger, Max	Die Lehre der Kirche im frühreformatorischen Anglikanismus	598
Kemper, Claus (Hrsg.)	Experiment: Glaube	437
Kirschbaum, Engelbert †	Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 3	606
Kotsonis, Jérôme	Problèmes de l'économie ecclésiastique	597
Küng, Hans	Priester, wozu? Eine Hilfe	444
Kuhn, Annette	Theorie und Praxis historischer Friedensforschung	281
Lanczkowski, Günter	Begegnung und Wandel der Religionen	275
Lengsfeld, Peter	Ökumenisch handeln — mit halber Kraft?	265
Lessing, Erich	Der Mann aus Galiläa	126
von Lojewski, Wolf (Hrsg.)	Jesus People oder die Religion der Kinder	283
Lücker, Maria Alberta (Hrsg.)	Religionen — Frieden — Menschenrechte	277
Lüthi, Kurt	Theologie als Dialog mit der Welt von heute	428
Lyttkens, Carl Henrik	The Growth of Swedish-Anglican Intercommunion between 1833 and 1922	127
Margull, H. J./*Samartha*, St. J.	Dialog mit anderen Religionen	600
Maron, Gottfried	Die römisch-katholische Kirche von 1870 bis 1970	442

Verfasser	Titel	Seite
Marquardt, Friedrich-Wilhelm	Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths	588
Metz, Johann/*Rendtorff*, Trutz	Die Theologie in der interdisziplinären Forschung	430
—	Neues Testament: Die Gute Nachricht	263
Papaderos, Alexandros	Metakenosis	135
Pöhlmann, Horst Georg	Rechtfertigung	585
Pokorný, Petr	Kirchenstruktur und Weltverantwortung	436
Publik (Hrsg.)	Christen wollen das eine Abendmahl	451
Pütz, Augustin	Interkommunion und Einheit	271
Rahner, Karl (Hrsg.)	Zum Problem Unfehlbarkeit	264
Reckman, Wim	Allende — Chiles neuer Mann	279
Ringeling, Hermann	Kritisches Christentum	434
Ruf, Walther	Weltmission in der Gemeinde. Neue Modelle	138
Ruh, Hans	Sozialethischer Auftrag und Gestalt der Kirche	136
Saltin, Günter (Hrsg.)	Impulse zur Freiheit	133
—	Schalom. Ökumenisches Liederbuch	452
Scharbert, Josef (Hrsg.)	Zum Thema: Eine Kirche — eine Menschheit	130
Schmandt, Walther	Keine Angst vor Ökumene	450
Schmidt, Christian D.	Zeit des Gerichts oder Gericht der Zeit	442
Schmidt, Jürgen	Martin Niemöller im Kirchenkampf	449
Schmitz, Josef	Die Weltzuwendung Gottes	273
Seckler, Max u. a.	Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs	589
Shaull, Richard	Befreiung durch Veränderung	137
Smolik, Josef	Die prophetische Aufgabe der Kirche	436
Snoek, Johan M.	The Grey Book	277
Stallmann, Martin (Hrsg.)	Friedenserziehung und Religionsunterricht	604
Stauffer, Richard	Was weiß ich über die Reformation?	440
Stirnimann, H. (Hrsg.)	Interkommunion	130
Strahm, Rudolf H.	Industrieländer — Entwicklungsländer	446
Stupperich, Robert (Hrsg.)	Kirche im Osten. Bd. 14	268
Suppan, Klaus	Die Ehelehre Martin Luthers	590
Suttner, Ernst Chr.	Taufe und Firmung	439
Tenbruck, Friedrich H. u.a.	Spricht Gott in der Geschichte?	587
Coenen, Lothar u. a. (Hrsg.)	Theologisches Begriffslexikon zum NT	428
Traber, Michael	Rassismus und weiße Vorherrschaft	448
Vischer, Lukas	Ökumenische Skizzen	593
Völker, Alexander u. a.	Ordination heute	438
Vogt, Hermann	Nordirland	603
Walther, Christian (Hrsg.)	Recht und sozialer Umbruch	282
Wiedmann, Franz	Martin Deutinger	598
Wielenga, Bastian	Lenins Weg zur Revolution	269
Wilckens, Ulrich	Neues Testament	428
Williams, Colin W.	Kirche: Tendenzen und Ausblicke	131
Wischmann, Adolf	Bethlehem ist überall	452

Martin Niemöller zum 80. Geburtstag

Martin Niemöller und die Ökumene

VON W. A. VISSER 'T HOOFT

Im Leben Martin Niemöllers ist die Ökumene nicht Nebensache oder Luxus, sondern tägliches Brot. Man hat den Eindruck, daß er sich erst recht wohl fühlt, wenn er ökumenische Luft atmen kann. So würde eine richtige Beschreibung seiner ökumenischen Arbeit, seiner Reisen und Vorträge in allen Kontinenten, seiner Tätigkeit in den ökumenischen Organisationen sehr ausführlich sein müssen. Aber die Zeit für eine solche Würdigung ist noch nicht gekommen, da diese seine Arbeit nicht abgeschlossen ist. Was wir jetzt tun können, ist, einige wichtige Momente in seinem Leben zu nennen, bei denen er die Gelegenheit gehabt hat, einen ganz entscheidenden Anstoß zu geben, so daß die ökumenische Bewegung einen Schritt vorwärts machen konnte, und ihm zu danken, daß er solche Gelegenheiten voll benützt hat.

Es fing an mit dem Kirchenkampf. 1934 und in den folgenden Jahren wurde der Name des bisher außerhalb Deutschlands wenig bekannten Pfarrers von Dahlem in der ganzen Ökumene bekannt. Er hatte diese Berühmtheit nicht gesucht. Ihm ging es um die Treue der Kirche Christi. Aber indem er in vorderster Reihe dafür kämpfte, daß die Kirche gerade in der Zeit der Anfechtung bekennende Kirche sei, wird er zugleich ein Symbol für den Kampf, den die Kirche überall in der Welt, obschon in verschiedener Weise, zu führen hatte. In einer Zeit, in der die Kirchen die Zeichen der Zeit noch nicht verstanden hatten, wirkte sein Vorbild als Aufruf. Und die ökumenische Bewegung, die am Anfang der dreißiger Jahre über ihre Aufgabe unsicher war, entdeckte allmählich, daß das Thema der Bekennenden Kirche auch ihr Thema sein mußte. In dieser Lage hing sehr viel davon ab, ob die Bekennende Kirche fest bleiben würde, und da aus dem Kreis der Männer der Bekennenden Kirche der Name von Niemöller der bekannteste war, hatte er eine besondere ökumenische Verantwortung. Er hat diese Verantwortung übernommen. Es war wie ein Zeichen der ökumenischen Bedeutung des Kirchenkampfes, daß er vierzehn Tage vor Beginn der Oxforder Konferenz über „Kirche, Staat und Volk" definitiv verhaftet wurde. Als die Konferenz in ihrer „Botschaft an die Deutsche Evangelische Kirche" sagte: „Wir beten, es möchte uns in allen Kirchen die Gnade

gegeben werden, in gleicher Klarheit Zeugnis für unseren Herrn abzulegen", gingen die Gedanken der Delegierten natürlich in erster Linie zu Niemöller.

1945 hat Martin Niemöller der ökumenischen Bewegung wieder einen Dienst getan, der für die weitere Entwicklung ganz entscheidende Bedeutung gehabt hat. Vertreter des Weltrats sollten in Stuttgart die erste Begegnung nach dem Krieg mit dem neugebildeten Rat der EKD haben. Am Abend vor der Begegnung predigte Niemöller in der Markuskirche. Er verkündigte mit prophetischer Vollmacht und ganz konkret, daß jetzt die Stunde der Buße gekommen sei. An diesem Abend verstanden wir, die wir vom Weltrat gesandt waren und uns fragten, ob die Gemeinschaft zwischen uns und den Christen in Deutschland wiederhergestellt werden könnte, daß unsere Reise nicht vergeblich sein würde. Niemöller hatte das Klima geschaffen für ein echtes Gespräch. Am nächsten Tage waren Martin Niemöller und Hans Asmussen die Männer, die am deutlichsten aussprachen, daß nur durch ein klares Schuldbekenntnis der Weg für eine wirkliche Erneuerung in Deutschland und in der Ökumene freigemacht werden kann. In den nächsten Monaten entstand ein großer Sturm. Die Stuttgarter Erklärung wurde scharf angegriffen. Niemöller hat das nicht nur ertragen; er hat das Wort von Stuttgart kompromißlos weitergegeben.

Was das für die ökumenische Bewegung bedeutet hat, kann nicht leicht überschätzt werden. Man braucht nur zu fragen, wie die Vollversammlung in Amsterdam 1948 möglich gewesen wäre ohne Stuttgarter Erklärung. Und wir wissen, weil Staatsmänner es uns gesagt haben, daß die Stuttgarter Erklärung auch außerhalb des kirchlichen Bereiches eine beträchtliche Wirkung ausgeübt hat.

1951 ergreift Niemöller die Gelegenheit, um eine erste Brücke zu bauen zwischen den Kirchen im Osten und denen im Westen. Es ist die Zeit des Kalten Krieges. Er weiß bereits, daß es ihm sehr übelgenommen werden wird, wenn er nach Rußland geht. Aber er nimmt die Einladung des Moskauer Patriarchats an und ist bereit, die Konsequenzen zu tragen. Die Reise wird in der Presse natürlich in erster Linie als eine politische Demonstration aufgefaßt. Aber ich erinnere mich gut, daß sein mündlicher Bericht, den er dem Exekutivkomitee des Weltrates in London gab, uns ganz neue Eindrücke von dem kirchlichen Leben in Rußland vermittelte. Er hatte Christen gesucht und gefunden. Und er hatte erreicht, daß die Kirchenführer in Moskau anfingen zu verstehen, was die wirklichen Intentionen des Weltrates waren. So hat er die vorbereitende Arbeit getan für die Gespräche, die nach der Vollversammlung in Evanston 1954 anfingen und 1961 dazu führten, daß die Orthodoxe Kirche von Rußland und andere orthodoxe Kirchen des Ostens Mitglieder des Weltrates wurden.

Bei der Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 wurde Niemöller Mitglied des Präsidiums des Weltrates der Kirchen. Die Wahl der Präsidenten des Welt-

Gd 1408

rats ist manchmal eine schwierige Sache und gibt Anlaß zu langen Diskussionen. Aber in diesem Fall waren alle einig. Nicht nur, weil Niemöller Pionierarbeit getan hatte für das Zusammenbringen der Kirchen im Osten und im Westen, das jetzt in Neu-Delhi sichtbar wurde, sondern auch weil wir in den vielen Jahren, in denen er im Exekutivkomitee und im Zentralausschuß mitgearbeitet hatte, entdeckt hatten, daß er nicht nur eine prophetische Gabe besaß, sondern auch die Gabe der Kirchenführung. Wir waren manchmal erstaunt, wenn er uns an frühere Beschlüsse erinnerte, die wir vergessen hatten. Er war wie wenige andere Mitglieder in der esoterischen Welt der organisatorischen Probleme zu Hause. Und so geschah das für die Außenseiter Erstaunliche, daß ausgerechnet der Prophet Niemöller Vorsitzender des Finanzausschusses des Weltrates wurde. Er hat auch an dieser Stelle dem Weltrat einen großen Dienst geleistet.

Das war aber nur ein Teil seines Wirkens als Präsident. Wenige andere Präsidenten haben ihre Aufgabe so ernst genommen. Er war bei allen Sitzungen in allen Teilen der Welt anwesend und aktiv und hat mit seinen Besuchsreisen die Anliegen des Weltrates in den Mitgliedskirchen der verschiedensten Konfessionen vertreten.

Wir sind ihm dankbar, daß er der Ökumene so viel gegeben hat, und besonders dankbar dafür, daß er in seinem Leben gezeigt hat, daß es in der Ökumene um die gemeinsame Substanz und nicht nur um eine neue Form des Zusammenlebens der Kirchen geht. Wir hoffen, daß der Herr ihm auch in den nächsten Jahren noch Kraft geben wird, als treuer Zeuge in und für die Una Sancta seinen Dienst zu tun.

„Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit"

Bericht über die Ergebnisse der Konferenz der Kommission des ÖRK für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen/Belgien, 2.—12. August 1971

VON KURT STALDER — GERHARD TRAXEL — GÜNTER WAGNER

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung tagte vom 2. bis zum 12. August 1971 im flämischen Jesuitenkolleg von Heverlee bei Löwen in Belgien. Zum erstenmal in der Geschichte der Kommission traf man sich auf katholischem Boden; zum erstenmal beteiligten sich katholische Theologen als Mitglieder der Kommission an den Gesprächen. Es war auch das erste Mal, daß sich die Kommission direkt mit Fragen befaßte, die über den üblichen Themenkreis, für den man „Glauben und Kirchenverfassung" traditionellerweise zuständig hielt, hinausgingen. Die meisten von uns sind wohl auch mit einer gewissen Neugier nach Löwen gefahren; die einen mit der hochgespannten Hoffnung, es werde der Kommission gelingen, den in Uppsala 1968 erlebten Aufbruch zum sozialen Engagement der Kirche theologisch durchzureflektieren, die andern in der Erwartung, Faith and Order werde sich wieder als stabilisierende Kraft erweisen und die ökumenische Bewegung vor möglichen „Fehlentwicklungen" bewahren. Auf jeden Fall ergab sich durch die Wahl des Hauptthemas „EINHEIT DER KIRCHE — EINHEIT DER MENSCHHEIT" ein breiter Spannungsbogen in den Diskussionen, und daraus wird sich auch die unterschiedliche Beurteilung der Konferenz erklären, die ihr die Teilnehmer selber geben. Nicht selten hörte man in und nach Löwen Stimmen, die beklagten, daß „Faith and Order" drauf und dran sei, seiner ureigensten Aufgabe den Rücken zuzukehren und sich mit Dingen zu beschäftigen, die zu „Church and Society" gehörten, während andere Kommissionsmitglieder allein schon das Insistieren auf die Weiterarbeit an herkömmlichen Fragen kirchlicher Einheit als retardierendes, bremsendes Moment abklassifizierten. Vielleicht braucht es einige Zeit — wenn auch die Umstrukturierung des Ökumenischen Rates „Glauben und Kirchenverfassung" zur engeren Zusammenarbeit mit der „Kommission für Weltmission und Evangelisation", mit der „Arbeitsgruppe Kirche und Gesellschaft" und der „Arbeitsgruppe für den Dialog mit Vertretern anderer Religionen und Ideologien" veranlaßt —, bis man allgemein akzeptiert, daß wir das eine tun und das andere nicht lassen sollten. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gefährdet sich selbst bis zum Verlust ihrer

Identität, wenn sie sich den Problemen der Einheit im Blick auf die kirchlichen Strukturen nicht mehr stellt. Sie steht aber ebensosehr in der Gefahr, auf ein Abstellgleis geschoben zu werden, wenn in der Besinnung über den „Glauben" der Aspekt der Weltverantwortung des Glaubens nicht höchst energisch untersucht wird.

Das Programm der Konferenz machte deutlich, daß sich die Kommission eine doppelte Aufgabe gestellt hatte: Einmal ging es um die Behandlung des Themas „Einheit der Menschheit", und zweitens ging es um die Besprechung und kritische Aufnahme von elf Studienarbeiten. Aus beiden Arbeitsgängen, die in sogenannten „Sektionen" und „Ausschüssen" nebeneinander herliefen und denen etwa gleich viel Zeit eingeräumt wurde, ergaben sich Überlegungen zur heutigen Standortbestimmung wie auch zur künftigen Marschrichtung von „Glauben und Kirchenverfassung". Dementsprechend läßt sich über die Konferenz in drei Schritten berichten: erstens, über die Aufnahme der Studienarbeiten; zweitens, über das Gespräch zum Hauptthema; und drittens und zusammenfassend, über die sich abzeichnenden Schwerpunkte theologischer Arbeit.

I. *Die Aufnahme der Studienarbeiten*

Das Studienmaterial lag in einer eindrücklichen Masse von etwa 250 Schreibmaschinenseiten vor. Jede Studienarbeit für sich war das Ergebnis einer Konferenz, eine geraffte Zusammenfassung vieler Einzeluntersuchungen oder gar das Endresultat eines sich über drei bis vier Jahre erstreckenden Arbeitsprozesses einer Studiengruppe, die gleichzeitig Stellungnahmen aus verschiedenen Ländern und Kontinenten zu integrieren suchte.

Fünf „Ausschüsse" befaßten sich mit folgenden Studienarbeiten:

1. Die Autorität der Bibel
2. Gottesdienst heute; Katholizität und Apostolizität
3. Taufe und Konfirmation; Ordination; Interkommunion oder Gemeinschaft?
4. Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus; Chalcedon
5. Bilaterale Gespräche; Unionsverhandlungen.

Jedes Komitee beschloß seine Diskussionen mit einer schriftlichen Stellungnahme zu den ihm zugeteilten Dokumenten, und zwar nach dem Schema: positive Würdigung, kritische Anmerkungen, Vorschläge für die Weiterarbeit.

Aus dem Bericht des *1. Ausschusses* der sich mit der *„Autorität der Bibel"* befaßte, wäre hervorzuheben, daß sich nun auch auf breiter ökumenischer Ebene die „historisch-kritische Methode" der Schriftauslegung Anerkennung verschafft. Damit ist nicht gesagt, daß sich eine bestimmte „Schule" durchzusetzen scheint, wohl aber, daß die durch die historisch-kritische Methode überhaupt aufgeworfene theologische Problematik in den Blick kommt. Dazu ge-

hört, daß ein mechanistisches Inspirationsverständnis abgelehnt und ein statischer Begriff von Autorität durchbrochen wird. Die bewußte Reflexion des Zusammenhanges zwischen Ereignis und Interpretation — und damit auch die Anerkennung der „Traditionsgeschichte" innerhalb der Schrift — wurde als sachlich weiterführend gewürdigt. Die innere Legitimation der Schrift sei in der Autorität Gottes selbst begründet, „der sich *damals* in Jesus Christus geoffenbart und durch das Zeugnis der Urkirche bezeugt hat und der *heute* in Auslegung und Verkündigung am Werk ist". Die kritischen Überlegungen, die einerseits darauf anspielen, daß die historische Problematik noch nicht in ihrer ganzen Schärfe gesehen wird, und andererseits zu erkennen geben, daß die Bedeutung der „Apostolizität" für die neutestamentlichen Schriften einer Klärung bedarf und neue Fragen zum Verhältnis zwischen innerneutestamentlicher und nachneutestamentlicher Traditionsgeschichte entstehen, stellen vor allen Dingen fest, daß die Frage nach der „Sachmitte" oder „Beziehungsmitte" der neutestamentlichen Zeugnisse entscheidend ist. Deshalb wird empfohlen, daß die Weiterarbeit am Thema sich auf die Frage nach der Einheit innerhalb der Vielfalt der Interpretationen im Neuen Testament, auf das Problem von Wandel und Identität wie auch auf die Bedeutung des Alten Testamentes konzentriert. (Ausschuß I befaßte sich auch mit dem Thema der „Rechenschaft von der Hoffnung, die in uns ist" — aber dazu soll später noch etwas gesagt werden.)

Der 2. *Ausschuß* befaßte sich mit den Studiendokumenten über *Katholizität und Apostolizität* und den *Gottesdienst heute*. Als Nebenaufgabe beschäftigte er sich mit der *Arbeitsmethodik* von Glauben und Kirchenverfassung und mit der *Gebetswoche* für die christliche Einheit. Auch auf diese Dinge soll später noch zurückgekommen werden. Hier sei erwähnt, daß das Dokument *„Katholizität und Apostolizität"* von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des Ökumenischen Rates und der Römisch-katholischen Kirche ausgearbeitet worden war. Die Vorschläge für die Weiterarbeit zeigen, daß die Mitgliedschaft katholischer Theologen bestimmte Themen belebt, ähnlich wie seinerzeit die verstärkte Mitarbeit der Orthodoxen neue Akzente setzte und neue Fragen aufwarf. Was jetzt in den Vordergrund rückt, ist das Verhältnis von universaler und örtlicher Kirche (und dabei besonders der Beitrag der Vielfalt zur Katholizität) und zweitens die Frage nach der Identität der Kirche, angedeutet durch die Stichwörter „Amt/Episkopat", „Identität/Norm und Wandel", „Katholizität und moderne charismatische Entwicklungen". Besonders hoffnungsvoll scheint dabei der Gedanke zu sein, daß Katholizität in der Gemeinschaft zwischen Christus und seiner Kirche gründet, daß sie zugleich eine eschatologische Wirklichkeit sei, die sich im Wirken des Heiligen Geistes manifestiert, und daß die Apostolizität mit verstärktem Nachdruck als Teilnahme an der Sendung Christi interpretiert wird.

Der diskutierte Bericht über den „*Gottesdienst heute*" stammte aus dem Jahre 1969. Ebenso wie die Stellungnahme in Uppsala wich der Bericht insofern von der bisherigen Faith and Order-Tradition ab, als er nicht verschiedene Gottesdiensttraditionen zu vergleichen und zu harmonisieren suchte, sondern sich der Frage zuwandte, wie echter Gottesdienst in der Welt von heute möglich ist. Zwei Passagen aus dem Dokument mögen das illustrieren:

„Immer wieder im Laufe der Diskussionen wurde darauf hingewiesen, daß Gottesdienst auf alle Fälle nicht mit dem identifiziert werden dürfe, was sich in Kirchen vollzieht. Echter Gottesdienst hat sich von jeher in allen möglichen Situationen — unter Christen und erklärten Nicht-Christen — ereignet. Gottesdienst muß in diesem weiteren Sinne ins Auge gefaßt werden. Die gegenwärtige Krise läßt diese Feststellung noch wichtiger erscheinen. Vielen ist der Gottesdienst in seiner überlieferten Form fremd geworden. Wenn sie aber auch keine Kirchgänger mehr sind, sind sie darum nicht dem Gottesdienst als solchem verschlossen. Diejenigen, die am Rande des gestalteten Gottesdienstes stehen, mögen für die Zukunft von besonderer Bedeutung sein."

Von einer an der Ausarbeitung des vorliegenden Berichtes beteiligten Gruppe heißt es, daß sie Momente im menschlichen Leben aufzählte,

„die insofern gottesdienstlichen Akten nahekommen, als sie Ausdruck gegenseitiger menschlicher Hingabe sind: gemeinsames Engagement im Kampf um soziale Gerechtigkeit, gemeinsames Essen und Trinken, Diskussion, in der es wirklich um die Wahrheit geht, gemeinsames Schweigen usw. Sie kam aufgrund solcher Beobachtungen zum Ergebnis, daß die folgenden Merkmale zum echten Gottesdienst gehörten: gegenseitige Offenheit, Schweigen, Feier, Gemeinschaftlichkeit, Freiheit zu spontanem Ausdruck, Wiederherstellung menschlicher Integrität, Engagement, die Atmosphäre des Sich-Wunderns, physische Aktivität usw. Diese Merkmale haben selbstverständlich weder dasselbe Gewicht noch müssen sie in jedem einzelnen Gottesdienst Berücksichtigung finden. Die Aufzählung verfolgt vielmehr die Absicht zu zeigen, daß Gottesdienst im Leben des heutigen Menschen eine Grundlage hat und dementsprechend gestaltet werden muß. Die ‚kulturellen Brücken' können gefunden werden, wenn man sorgfältig prüft, wo im heutigen Leben de facto gottesdienstliche Akte stattfinden."

Ausschuß II nun empfahl u. a., daß künftige Studien besonders die soziale Bedeutung der Eucharistie untersuchen. Vom Faith and Order-Sekretariat wird erwartet, daß es aus möglichst vielen Kirchen und verschiedenen geographischen Gebieten Beispiele für Gottesdienstformen und -arten sammelt, „die sich als besonders schöpferisch und bereichernd für das Leben und Handeln der Kirche in der heutigen Welt erweisen". Dieses Material sollte gesichtet und sowohl dem Ökumenischen Rat als Ganzes wie auch den Ortsgemeinden dienstbar gemacht werden.

Der *3. Ausschuß* hatte außerordentlich viel Stoff zu verarbeiten. Das Doku-

ment zum Thema „*Taufe, Konfirmation und Eucharistie*" wurde als echter Fortschritt im ökumenischen Dialog akzeptiert. Es anerkannte, daß die „eine Taufe" wohl Teil unseres Bekenntnisses, aber noch nicht kirchliche Wirklichkeit ist. Übereinstimmung wurde erreicht im Gedanken der christlichen Initiation als eines einzigen Prozesses, dessen Teilaspekte wohl zeitlich verschieden angesetzt sein können, von ihrem Wesen her aber sachlich zusammengehören. Besonderes Gewicht wurde auf die Erneuerung des Taufversprechens und auf das persönliche Glaubensbekenntnis gelegt. Hingegen wurde im Blick auf den Ritus der Konfirmation allgemeine Ratlosigkeit konstatiert. Bedenken ergaben sich hinsichtlich einer unterschiedslos gewährten Taufe. Durch den Säkularismus und Atheismus unserer Zeit ergebe sich die Frage, wer getauft werden dürfe. Gesucht werden angemessene Formen des katechetischen Unterrichtes nach der Taufe als kontinuierlicher Prozeß für Erwachsene und Kinder unter den Bedingungen der modernen Welt. Aus dem vorliegenden Konsensus über die Taufe und über die Eucharistie seien Folgerungen für die Seelsorge und die Kirchenzucht zu ziehen. Im Blick auf die *Eucharistie* wurden beide Gesichtspunkte als legitim anerkannt, nämlich daß sie einerseits als Ziel der Einheit gesehen und andererseits als Mittel zur Herstellung der Einheit der Kirche verstanden werden kann. Ein nach langem Hin und Her formulierter Abschnitt der Stellungnahme verdient wörtlich zitiert zu werden:

> „Im Lichte dieser theologischen Arbeit bitten wir die Kirchenleitungen dringend, in ihrer je eigenen Art und Weise und in Übereinstimmung mit ihren eigenen ökumenischen Verpflichtungen auf die volle eucharistische Gemeinschaft hinzuarbeiten und inzwischen ihre eucharistischen Vorschriften zu überarbeiten, damit der dieser Zeit angemessene ökumenische Fortschritt erreicht werden kann — z. B. durch die Zulassung zum Abendmahl unter bestimmten Voraussetzungen."

Inzwischen ist dem Ökumenischen Pressedienst vom 16. September zu entnehmen, daß das Exekutivkomitee des ÖRK (Sofia, 5.—9. September 1971) in den Berichten über Taufe und Abendmahl einen beachtlichen Fortschritt sieht und die Empfehlung der Kommission unterstützt, diese Berichte den Mitgliedskirchen zum Studium und zur entsprechenden Verwirklichung zuzuleiten. — Aus dem Bericht und der Stellungnahme zum „*ordinierten Amt*" sei nur dies erwähnt: 1. Der Gedankengang des Dokumentes ist nicht der frühere „Christus-Amt-Sakramente-Kirche", sondern „Christus-Kirche-Amt-Sakramente". (Dieser Sicht der Dinge, die das Amt in der Existenz des Volkes Gottes eingebettet sein läßt, ist nun allerdings nach dem Bericht von Dr. Helbling in der „Neuen Zürcher Zeitung" vom 7. Oktober, I, S. 2, auf der Bischofssynode in Rom nicht entsprochen worden: Die Konzeption, daß das priesterliche Amt aus der Gemeinde herzuleiten sei, hat sich in Rom nicht durchgesetzt.) 2. Die charismatischen „Dienste" von Nicht-Ordinierten werden anerkannt. 3. Die

Bedeutung der Halbtagsarbeit von ordinierten und nicht ordinierten Personen wurde positiv gewürdigt. 4. Die Ordination von Frauen wurde erneut befürwortet. Für die Weiterarbeit wurde festgehalten, daß (a) die Verbindung zwischen dem Amt des ganzen Volkes Gottes und dem ordinierten Amt und (b) das Ausmaß, in dem die einzelnen Kirchen die Ämter der anderen anerkennen, noch weiterer Überlegungen bedürfen.

Der *4. Ausschuß* empfahl der Kommission — und darüber hinaus den Kirchen —, den von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirche entgegengenommenen *„Bericht über gemeinsames Zeugnis und Proselytismus"* zu billigen, anzunehmen und als wertvolles Instrument für den weiteren Dialog und entsprechendes Handeln zu empfehlen. „Das Dokument wird besonders als Grundlage für Dialog und Aktion auf lokaler, nationaler und regionaler Ebene zwischen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates und zwischen Mitglieds- und Nicht-Mitgliedskirchen sowie in Seminarien und theologischen Instituten empfohlen." Hinzuweisen ist besonders auf die pastoralen Ratschläge für den Umgang der Kirchen miteinander in heiklen Fragen des Kirchenübertrittes, der erneuten Taufe, der Mischehe, der Existenz der mit Rom verbundenen Ostkirchen usw. — Zweitens befaßte sich Ausschuß IV mit der *Studie über das Konzil von Chalcedon* und darüber hinaus mit der Frage der Konziliarität überhaupt. Das vom Ausschuß vorgelegte „statement", *„Die Konziliarität und die Zukunft der ökumenischen Bewegung"*, soll dem Zentralausschuß unterbreitet werden. Inzwischen ist es vom Exekutivkomitee „warm begrüßt" worden. Unter „Konziliarität" versteht die Kommission „das Zusammenkommen von Christen — örtlich, regional oder weltweit — zu gemeinsamem Gebet, zu Beratung und Entscheidung, zu gemeinsamem kirchlichen Leben in dem Glauben, daß der Heilige Geist solche Zusammenkunft für seine eigenen Zwecke der Versöhnung, Erneuerung und Umgestaltung der Kirche benützen kann, indem er sie zur Fülle der Wahrheit und der Liebe führt". Das Dokument stellt die Frage nach den Vor-Bedingungen für ein echtes Konzil, nach dem ständigen Prozeß der „Wieder-Rezeption" der früheren Konzile, nach der Bedeutung, die der ÖRK selbst seit der Toronto-Erklärung von 1950 gewonnen hat. „Bestimmte Elemente wahrer Katholizität haben im Leben des Rates begonnen, in Erscheinung zu treten ..." Und schließlich stellt das Dokument dar, wie die Verbundenheit im ÖRK und das Leben der Mitgliedskirchen selbst hinführen können und sollen zu der „völlig verpflichteten Gemeinschaft", von der die Neu-Delhi-Erklärung spricht.

Der *5. Ausschuß* schließlich nahm Stellung zum Bericht über die Konferenz von Limuru/Kenya (1970) und zu einer Studie über *„Bilaterale Gespräche zwischen den konfessionellen Weltbünden"*. Letztere war auf Wunsch der

Weltbünde und im Auftrag des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung entworfen worden und soll in Kürze als ein umfangreicheres Dokument vorgelegt werden. Während es hier besonders um Vor- und Nachteile bilateraler und multilateraler Gespräche geht und sich die Frage von verschiedenen Modellen kirchlicher Einheit aufdrängt, wurde die Problematik von Einheit und Mannigfaltigkeit auf der Limuru-Konferenz über *„Kirchenunionsverhandlungen"* höchst aktuell. Es scheint an der Zeit zu sein, daß wir vergleichend und kritisch sichtend traditionelle (z. B. römisch-katholische und orthodoxe) und neu auftauchende Einheitskonzepte untersuchen, sie historisch beleuchten, den regionalen Gegebenheiten, in denen sie auftreten, Rechnung tragen und die Dialektik von theologisch begründeten Konzeptionen einerseits und gesellschaftlichen Strukturen andererseits verarbeiten. Ein Tauglichkeitstest für eine solche neue Untersuchung der Einheit, die wir suchen, wäre der Beitrag, den sie für die ökumenische Bildungsarbeit auf örtlich begrenztem Raum leisten könnte.

II. *Das Gespräch über das Hauptthema*

Sowohl auf der Konferenz „Kirche und Gesellschaft" als auch in Uppsala wurde sehr häufig von „Einheit der Kirche" und „Einheit der Menschheit" gesprochen, als ob das einfach bruchlos zusammengehörte, ineinander überginge oder überhaupt dasselbe wäre. Von daher nötigte sich die Aufgabe auf, diese Frage einmal zum Hauptthema zu machen und sorgfältig zu bedenken. Verschiedene Gruppen in der Welt arbeiteten Stellungnahmen und Studien aus. Auf deren Hintergrund wurde dann die Frage auf der Konferenz selber behandelt. Das Ziel der Konferenz bestand aber nicht darin, einen Text oder auch nur einen Bericht mit Empfehlungen an die Kirchen auszuarbeiten, zu dem die Kirchen Stellung nehmen müßten, sondern nur, die Tauglichkeit der Fragestellung für die Aufgabe von „Glauben und Kirchenverfassung" zu überprüfen und zu untersuchen, ob und in welcher Weise die Thematik weiterzuverfolgen sei.

Die Arbeit wurde auf 5 Sektionen verteilt:

a) Die Einheit der Kirche und der Kampf um Gerechtigkeit in der Gesellschaft
b) Die Einheit der Kirche und die Begegnung mit andern Religionen
c) Die Einheit der Kirche und der Kampf gegen den Rassismus
d) Die Einheit der Kirche und die Behinderten in der Gesellschaft
e) Die Einheit der Kirche und die Verschiedenheit der Kulturen.

Die Sektionsarbeiten wurden also nach Gesichtspunkten aufgeteilt, die in den vorausgehenden Diskussionen bereits eine Rolle gespielt und so die neue Thematik veranlaßt hatten, während andere, sehr wichtige Fragestellungen nicht

behandelt wurden. So fehlte vor allem ein Problem, das in der ersten Studie zum Thema, die zur Anregung der Diskussion herausgegeben worden war, deutlich hervortrat, die Frage nämlich, inwiefern die „Einheit der Menschheit" in der allen Menschen gemeinsamen Natur, im Wesen des Menschen begründet sei und ob es überhaupt eine solche durch alle Zeiten konstante Menschennatur gebe und worin sie bestehe. M. a. W. die im engsten Sinn anthropologische Frage ist unter den Sektionsthemen nicht zu finden und kam in keiner Sektion ausdrücklich zur Sprache. Sie dürfte erst im Rahmen der „Humanum-Studien" zur direkten Behandlung kommen.

Zunächst soll einiges darüber gesagt werden, wie die Tauglichkeit und Fruchtbarkeit des neuen Themas „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit" für die Aufgabe von „Glauben und Kirchenverfassung" beurteilt wurde, um dann noch mit den Gesprächen in drei Sektionen Details der Diskussionen zu illustrieren.

A. *Allgemeine Beurteilung der Tauglichkeit des Themas*

Es wurde zwar nicht übersehen, daß mit dem neuen Thema die Gefahr verbunden sein könnte, daß die Aufgaben, für deren Lösung „Glauben und Kirchenverfassung" gegründet wurde, an den Rand gedrängt würden. Durchgehend wurde aber das neue Thema als hilfreich und fruchtbar für die alten Fragestellungen erfahren und beurteilt. Dies hauptsächlich darum, weil es die alten Fragen in einem neuen und verschärften Licht sehen läßt, ihr Gewicht nicht etwa vermindert, sondern verstärkt.

Das läßt sich an einigen Beispielen zeigen:

Zuerst wurde deutlich, daß Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit weder identisch sind, noch selbständig und beziehungslos nebeneinander stehen, sondern in tiefer Weise ineinander übergreifen, ob man nun Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit als Tatbestände oder — und dann erst recht — als Aufgabe versteht. — Die Frage nach der Einheit der Menschheit bringt der Kirche zum Bewußtsein, daß sie ihre Sendung *in* die ganze und *für* die ganze Menschheit verstehen und erfüllen muß; sie muß also die Bedrohtheit der ganzen Menschheit und die Bedrohtheit ihrer Einheit vor Augen haben.

Dadurch fällt ein ganz neues Gewicht auf die Frage nach den Strukturen der Kirche, z. B. auf die Frage nach dem Amt: Soll die Kirche die vorhin genannte Aufgabe erfüllen, muß sie ein aktionsfähiger Körper sein. Dazu bedarf sie funktionsfähiger Strukturen. Und zu diesen Strukturen gehört auch das Amt. Während bei uns eher eine Tendenz besteht, die Frage des Amtes hinunterzuspielen, ergab das neue Thema eine neue Betonung seiner Bedeutung, allerdings aber auch eine neue Sicht auf seine Aufgaben und damit die Frage, ob das, was wir jetzt herkömmlich als Amt kennen, diesen Aufgaben genüge.

Auch die Bedeutung der Eucharistie trat damit in ein neues Licht; denn bei der Eucharistie als der Mitte des Lebens der Gemeinde stoßen alle diese Fragen konkret zusammen. So entstand z. B. das Problem: wie kann der Kampf gegen den Rassismus glaubwürdig geführt und zugleich in der Feier der Eucharistie die Gegensätze wieder überwunden werden, die durch die Rassismusfrage in der Kirche selbst entstehen? In jeder Eucharistiefeier geht es also auch um die Einheit der Menschheit und ihre Bedrohung.

Die Frage nach den Benachteiligten in der Gesellschaft (Kranke, Alte, irgendwie Behinderte, Arme) führte die Sektion IV zur Frage nach der Heiligkeit der Kirche. „Heiligkeit" wurde dabei darin gesehen, daß die Kirche Christus in der Welt repräsentiert, Christus aber ist der für die Welt leidende, so muß die Kirche Gemeinschaft der Leidenden sein, was ihr besonders durch die Benachteiligten der Gesellschaft bewußt gemacht wird.

In derselben Sektion IV, also veranlaßt durch die Frage nach den Benachteiligten in der Gesellschaft, wurde auch folgendes bewußt: Wenn zur Verwirklichung der Gerechtigkeit auch das Problem der gerechten Verteilung der Macht gehört, so darf nicht übersehen werden, daß gar nicht jeder Mensch Macht zu besitzen und auszuüben vermag. Es müssen ganz bestimmte Bedingungen erfüllt sein (kulturelle, wirtschaftliche, menschliche), damit ein Mensch überhaupt Macht in Gebrauch nehmen und verwalten kann. Und es wurde die Frage gestellt, welches diese Bedingungen seien und was die Kirche zu ihrer Erfüllung zu tun habe und tun könne.

Dieser kritische Zug auf Grund der Erkenntnis, daß es mit dem Aufstellen von Postulaten nicht getan ist, machte sich weithin bemerkbar. So wurde in verschiedenen Zusammenhängen nach Kriterien und Bedingungen gefragt, nicht, um vom politisch-sozialen Engagement zurückzublasen, sondern um es zu Ergebnissen führen zu können; in diesem Sinne nicht Verabschiedung, sondern Intensivierung der theologischen Reflexion.

B. *Die Diskussion in den Sektionen*

1. *Aus Sektion I: Die Einheit der Kirche und der Kampf um Gerechtigkeit in der Gesellschaft*

Das Schwergewicht der Diskussionen in Sektion I lag deutlich bei der Aufgabe, den *ekklesiologischen* Aspekt der Frage nach dem christlichen Gesellschafts-Engagement in den Blick zu nehmen. Das gab diesen Gesprächen ihr Recht und ihre Bedeutung im Rahmen der Arbeit von *Faith and Order*. Die Fragen der Gerechtigkeit in der Gesellschaft wurden nicht als sozialethische Sonderprobleme, sondern als fundamentale Dimensionen einer Lehre vom Sein und Handeln der Kirche diskutiert. — Die Haupttendenz der Diskussionen

ging in die Richtung einer Einheitsschau des im Sakrament wie im sozialen Leiden bzw. Engagement gegenwärtigen Christus. Ein soziales Verständnis der Heilswirklichkeit in der Eucharistie wurde auf seine Konsequenzen für das soziale und gesellschaftskritische Engagement der Christen und Kirchen hin befragt. Wenngleich in einigen Beiträgen das Denkmodell eines nur ethisch-karitativen „Überschrittes" vom Sakrament zur Sozialität bestimmend zu sein schien, zeigte sich doch im Gesamtverlauf der Diskussion ein wachsendes Verständnis des öffentlich-„politischen" Charakters des Heils (salut publique) und damit auch der sakramentalen Gemeinschaft und Einheit.

Zwar lag der Schwerpunkt der Argumentationen auf den sozialen Konsequenzen dieses Heils- und Eucharistieverständnisses. Es wurde aber auch nach den Auswirkungen jener theologischen Sicht auf die Art und Weise der kirchlichen Eucharistiefeiern gefragt. Muß nicht die Erkenntnis des fundamentalen Sozialbezuges der Eucharistie die Kirchen heute zu einer „entprivatisierten, öffentlich-sozialen" Praxis ihrer Abendmahlsfeier veranlassen? Auch auf die bisherige ökumenische Diskussion über Interkommunion fiel von hier aus neues Licht. Wenn sich gegenwärtig eine wachsende Einigkeit im Verständnis der fundamentalen Sozialdimension der Eucharistie zeigt (exemplifiziert am Miteinander so verschiedenartiger politisch-gesellschaftlicher Gruppen wie „Pharisäer" und „Zöllner" in der Tischgemeinschaft Jesu), so stellt sich auch von daher mit zunehmender Dringlichkeit die Frage nach der sozial-realen Lebensgemeinschaft bisher getrennter Kirchen in einer derart sozial verstandenen Eucharistie.

Die Diskussion beschäftigte sich auch intensiv mit dem Verhältnis von lokalem (nicht einfach identisch mit: parochialem) Charakter der Kirche in der Eucharistie und translokaler Öffentlichkeit gegenwärtiger Weltprobleme. In welcher Weise können und müssen diese translokalen Probleme die lokale Abendmahlsfeier bestimmen? Welchen ekklesialen Charakter hat die auf solche Weltprobleme bezogene kirchliche Struktur im Verhältnis zur Lokalität der eucharistischen Gemeinschaft? Die Vertreter der orthodoxen Kirchen mit ihrem ausgeprägten ekklesiologisch-sakramentalen Lokaldenken waren an diesen Fragestellungen besonders engagiert.

Schließlich seien noch zwei Fragenkreise aus der Diskussion in Sektion I genannt, die im Blick auf unsere eigene kirchliche Situation von besonderer Bedeutung sind. Eine Frage lautete: Wie kann die Kirche heute einerseits eine wirklich offene Gemeinschaft sein, welche Menschen verschiedener sozialer und politischer Gruppen und Richtungen umfaßt und damit einen Beitrag zur Einheit der Menschheit leistet? Wie kann dieselbe Kirche andererseits eine prophetische Gemeinschaft sein, welche auf Grund des Evangeliums pointiert Stellung nimmt in konkreten politisch-gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um Recht und Freiheit des Menschen? Konzentriert auf das Abendmahl als Zen-

trum christlicher Gemeinschaft heißt diese Frage dann: Wie kann dieses Mahl zugleich als das „priesterliche" Geschehen der Versöhnung voneinander getrennter Menschen und Gruppen und als das „prophetische" Geschehen des Protestes und Engagements für die Unterdrückten gefeiert werden? Wie verhalten sich Versöhnungsaufgabe und Konflikt in der Kirche zueinander? Dies sind hochaktuelle theologische Fragen angesichts der Auseinandersetzung um politisch engagierte christliche Gruppen, politische Gottesdienste usw. — Die folgende Frage, welche in der Sektion aufgeworfen wurde, hängt mit der vorher genannten zusammen: Welches ist der kirchliche (ekklesiologische) Status von Bewegungen charismatischer oder sozial-politisch engagierter Gruppen innerhalb und am Rande der offiziellen Kirchen? Oder, mit dem Text des Vorbereitungsdokumentes von Löwen gefragt: „Wo finden wir ‚die' Kirche in Situationen, wo die in vielen dieser Gruppen zum Ausdruck kommenden prophetischen Elemente konfrontiert werden mit der in vielen Gemeinden und Kirchenleitungen anzutreffenden Tendenz, die etablierte Ordnung zu unterstützen?" Wie verhält sich der Heilige Geist zu Veränderung und Protest einerseits und Kontinuität und Ordnung andererseits? Diese Fragen wurden in Löwen bewußt in Angriff genommen, jedoch keineswegs schlüssig beantwortet. Sie werden unseren Kirchen und ihrer Theologie unausweichlich gestellt. Es sind Fragen, die aus der christlichen Praxis heute kommen.

In der gesamten Arbeit der Sektion I machte sich eine Spannung zwischen verschiedenen methodischen Ansätzen des theologischen Denkens bemerkbar. Der noch überwiegend geübten Denkweise, aus theologischen Prämissen praktische Konsequenzen zu ziehen und Postulate zu erheben, traten Argumentationen entgegen, welche stärker aus einer theologischen Reflexion ekklesial-sozialer Praxis kamen und vor allem von solchen Theologen vertreten wurden, die selbst auf neuen kirchlich-gesellschaftlichen Praxisfeldern engagiert sind.

2. *Aus Sektion III: Die Einheit der Kirche und der Kampf gegen den Rassismus*

Die Problematik des Rassismus in den Griff zu bekommen ist nicht einfach. Das Phänomen des Rassismus zeigt mancherlei Auswüchse. Seinen Verzweigungen und Verästelungen nachzuspüren, gab Anlaß zu weit ausgreifenden Gesprächen. Die Sektion sollte und wollte nicht versuchen, etwas Abgerundetes darüber zu sagen, welchen *theologischen* Aspekten der Problematik des Rassismus Faith and Order nachgehen muß. Daß aber der Rassismus fundamentale Fragen der Theologie berührt, wurde jedermann offensichtlich.

Am Anfang des Gespräches stand eine fruchtbare Provokation, nämlich die Forderung nach einer „Black Theology", vorgetragen von Professor Satterwhite, einem amerikanischen Neger. Die Theologie der Weißen habe versagt

und nicht vermocht, die „Schwarzen" zu befreien. Deshalb müßten Schwarze für Schwarze eine Theologie der Befreiung schaffen. Die Diskussion offenbarte sowohl die Berechtigung als auch die Gefahr des Vorhabens. Einerseits geht es darum, daß sich die Schwarzen selbst finden und daß ihnen ihre Integrität zugestanden wird. Andererseits muß rassistische Integrität eingebettet werden in die rassische Schranken transzendierende Solidarität mit allen Menschen. Was bewahrt die „Black Theology" davor, eine rassistische Theologie mit umgekehrtem Vorzeichen zu werden? Erliegen die „schwarzen" Theologen nicht der Gefahr, der einst die „Deutschen Christen" erlegen sind? Umgekehrt aber drängt sich die Frage auf, wie wir immer erneut Theologie freihalten können von der Überlagerung mit Ideologien. Sich unschuldig gebende theologische Sätze erwiesen sich in den Diskussionen als „rassistisch" gefärbt.

Afrikanische Delegierte schlossen sich nicht dem Ruf nach einer „schwarzen" Theologie an, sondern entschärften einerseits diese Forderung durch das Suchen nach einer Theologie für alle Unterdrückten (was durchaus im Sinne von Professor Satterwhite lag), während sie andererseits die Frage nach Partikularismus und Universalismus der Theologie in den Vordergrund stellten. In diesem Zusammenhang gab es eine erhellende Debatte über das Judesein Jesu, das ein russischer Bischof mit Berufung auf die Inkarnation des Gottessohnes energisch bestritt. Wer noch immer meinte, daß die Frage des Rassismus keine theologische Relevanz habe, wurde in beunruhigender Weise eines Besseren belehrt.

Einmütigkeit bestand darüber, daß der Rassismus auf einer mythologischen Anthropologie gründet, ein Produkt der Geschichte ist und deshalb überwunden werden kann. Im Leben der Kirchen wirkt der Rassismus trennend und versklavend. Subtiler Rassimsus kann sich dort zeigen, wo Liebe nichts anderes ist als Paternalismus, die Rechtfertigungslehre im Versuch eines oberflächlichen Appeasement mißbraucht wird und die Zwei-Reiche-Lehre zur Zementierung des Status quo dient.

Rassismus geht Hand in Hand mit ökonomischen Strukturen, die ihn zu verewigen drohen. Können die Kirchen zu einem Bekenntnis finden, das sie verbindet und im Raume der Kirche den Ungeist des Rassismus überwindet? Gibt es darüber hinaus Möglichkeiten der Kirchenzucht, die diesem Bekenntnis Nachdruck verleiht? Muß sie nicht vom Bekenntnis der einen Taufe und vom eucharistischen Leben der Kirche her gefordert werden? Die Sektion war sich dessen bewußt, daß dem Ökumenischen Rat die Handhabe zu solchem Vorgehen fehlt, sie anerkannte aber auch die Notwendigkeit der „Bildungsarbeit" in den Gemeinden, die Christen zu geistlichen Entscheidungen nötigt und dem Rassisten in der christlichen Kirche den Boden unter den Füßen zu heiß werden läßt.

3. *Aus Sektion V: Die Einheit der Kirche und kulturelle Unterschiede*

Die Diskussionen waren durch zwei Erlebniskomplexe beherrscht: einerseits die Erfahrung der jungen Kirchen in Indien, Afrika und Südamerika, andererseits die Erfahrung, daß sich über die ganze Welt, über alle bisherigen Kulturen hinweg die durch Naturwissenschaft und Technik bestimmte technologische Kultur der Machbarkeit schiebt.

In verschiedenen Varianten, aber im Grunde einheitlich berichteten die jungen Kirchen, wie die Christen in ihren Ländern durch die Mission aus ihren Kulturen herausgerissen wurden. Sie wurden aber nicht in eine Distanz versetzt, die sie ermächtigt hätte, auf ihre Kultur und die Menschen in ihr einzuwirken. Sie wurden vielmehr in westliche Kultur verpflanzt, die sie der Kultur ihrer Gesellschaft so verfremdete, daß sie nun kaum in der Lage sind, ihre Verantwortung für ihre Gesellschaft und ihre Kultur wahrzunehmen. Sie suchen nun diese Verbindung zu gewinnen. Generelle Richtlinien und Kriterien dafür konnten nicht gegeben werden.

Für uns ist interessant, daß die jungen Kirchen in gewissem Sinn etwas zu gewinnen suchen, was zu europäischen Volkskirchen gehört, nämlich eine Verbindung einheimischer Kultur und christlichen Glaubens zu einem Korpus von Verhaltensmustern, das es ermöglicht, christliche Verantwortung in einem Volk überhaupt zum Ausdruck zu bringen — ein Gesichtspunkt, der bei uns auch immer wieder zu bedenken ist. Das Modell, an dem man sich bei diesen Gesprächen orientierte, bestand in den analogen Vorgängen, die sich im NT zeigen. Das NT spricht im Kontext von Fragestellungen und einer Sprache, die von Judentum und Hellenismus herkommen, aber durch die neue Botschaft transformiert wurden. Dieses Modell gab dann einerseits wieder eine Frage auf: Was ist in dieser von Judentum und Hellenismus herkommenden Sprache das Wesentliche? Ist es von seinem Ursprung ablösbar? Die Tendenz ging mehrheitlich dahin, die Ablösbarkeit zu verneinen, dem NT und seiner Sprache einen normativen Charakter zuzubilligen und die Aufgabe der Theologie und Kirche nicht im *Er*setzen, sondern im *Über*setzen zu sehen.

Diese Aufgabe wurde auch gegenüber der technologischen Weltkultur gesehen, wobei diese Weltkultur weniger als Vorstufe, sondern eher als Bedrohung der Einheit der Menschheit — für die jungen Völker ist sie ja mit der Übermacht des Westens verbunden — und vor allem als Bedrohung der Existenz der Menschheit überhaupt gesehen wurde. — Die junge Generation zeigt in ihren Demonstrationen einmal, daß sie diese Gefahr erkennt, und zum anderen, daß die technologische Kultur nur ein Kultursegment ist, das sehr viele und sehr tiefe Probleme nicht zu bewältigen vermag. Welches aber die Sprache wäre, in welche die neutestamentliche Botschaft übersetzt werden müßte, damit

sie im Bereich der technologischen Kultur verstanden und als tragend erfahren werden könnte, so daß sie auch die Ermächtigung brächte, die technologische Kultur in klare Verantwortung zu nehmen, wurde nur erst als Aufgabe gesehen. — Daß diese Aufgabe nur erst formuliert, für ihre Lösung aber kaum etwas getan werden konnte, hing z. T. damit zusammen, daß die Vertreter der jungen Kirchen für die Darlegung ihrer Probleme ziemlich viel Zeit benötigten und auch erhalten mußten, so daß für jene andere Frage kein Raum mehr blieb. Man wird freilich auch sagen müssen, daß diese Feststellung, so sehr sie äußerlich zutrifft, eine Entstellung bedeutete, wenn sie den Anschein erweckte, als wäre die Frage nach der gegenwartsmächtigen Sprache nur aus Zeitmangel offengelassen worden. Viel wichtiger dürfte der Umstand sein, daß sich niemand zeigte, der schon eine Lösung hätte vorlegen können. Und damit wird zugleich deutlich, daß wir mit diesem Problem vor einer Aufgabe stehen, die auch für unsere Kirchen hier, und nicht nur hier, eine Zentralaufgabe darstellt, was ausführlich zu begründen und zu beteuern kaum nötig sein dürfte.

III. *Schwerpunkte der theologischen Arbeit*

Auf Grund der Erfahrung von Löwen können nun, das bisher Gesagte zusammenfassend, einige Schwerpunkte der theologischen Arbeit bezeichnet werden, die sowohl im Ökumenischen Rat als auch in den Mitgliedskirchen besonderes Gewicht haben und in Zukunft wohl noch vermehrt erhalten werden.

Das Hauptthema „Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit" klingt sehr nach einer abstrakt-theologischen Thematik, und der außenstehende Beobachter könnte leicht den Eindruck gewinnen, daß mit diesem Problem innerhalb des Ökumenischen Rates nun noch eine neue Frage neben allen anderen Problemen zur Diskussion gestellt werden solle. Inzwischen dürfte aber deutlich geworden sein, daß es bei dieser abstrakt-philosophisch anmutenden Thematik darum geht, daß das soziale Engagement des ÖRK und der einzelnen Kirchen für Einheit, Frieden und Gerechtigkeit in der Welt intensiv theologisch reflektiert und in den Kontext der alten ökumenischen Frage nach Wesen und Ziel der Kirche eingeholt wird. Mit diesem Thema wird, wie Dr. Vissert 't Hooft in Sektion I betonte, eine „Life and Work"- bzw. „Church and Society"-Thematik im Rahmen der „Faith and Order"-Arbeit behandelt. Wenn es in Uppsala hieß, die nächste Weltkonferenz müsse theologischer sein, und wenn Professor Tödt nach der Konferenz von Genf 1966 bemerkte, daß wirklich theologische Arbeit innerhalb von „Church and Society" bisher noch zu kurz gekommen sei, so ging es in Löwen darum, diese theologische Aufgabe in Angriff zu nehmen. Mit dieser „theologischen Arbeit" ist hier mehr gemeint als die Ausarbeitung theologischer Stellungnahmen zu einzelnen sozialethischen Problemen. Das Problem, das auf eine Lösung wartet, liegt viel-

mehr in der Zuordnung des sozialen Engagements zum Wesen der Kirche. Dahinter aber steht das gegenwärtige Grundproblem einer neuen Klärung und Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Handeln. Wie verbinden sich kirchliche Handlungsentscheidungen im sozialen Feld mit theologischen Begründungen? Unter den 6 Fragen zur weiteren Untersuchung, welche im sog. „Conspectus" der Löwener Konferenz aufgeführt werden, lautet eine Frage: „Von welchen Prinzipien sollte die Kirche geleitet werden bei ihrer Aufgabe, ihren Glauben in Praxis und Handeln in der Welt zur Rettung der Menschheit zu übersetzen?"

Dies ist nun keineswegs ein spezielles Problem des Ökumenischen Rates, sondern es beschäftigt alle Kirchen, die sich heute intensiv auf ein soziales Engagement einlassen. Innerhalb der ökumenischen Bewegung hat man längst gemerkt, daß die alte Annahme nicht zutrifft, als vereinige das soziale Engagement die Kirchen, während sie allein durch die Lehre getrennt würden. Heute stehen wir eher vor dem Problem, daß durchaus gemeinsam anerkannte christliche und biblische Grundmotive wie „Weltverantwortung" und „Solidarität" zu sehr verschiedenen Konsequenzen und auch Frontbildungen im konkreten gesellschaftlich-politischen Engagement führen können, daß aber auch die Entscheidung zu bestimmten gesellschaftlich-politischen Aktionen, welche unter dem Einfluß von nichttheologischen Fachexperten zustande kommen, sich theologisch nur schwer in eindeutiger Weise mit der Erkenntnis des Wesens der Kirche verbinden lassen (vgl. dazu F. Hahn/G. Sauter: Die Verantwortung für das Evangelium in der Welt). In engem Zusammenhang mit dieser Problematik ist die bedrängende Frage zu sehen, ob sich das Christliche erschöpfe in der Unterstreichung solcher allgemeiner Motive des sozialen Engagements, welche heute Christen mit nichtchristlichen und atheistischen Humanisten verbinden können. Der notwendige Beitrag der Kirchen im säkularen Kampf für Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden, für den sich ein weitreichender ökumenischer Konsensus ergeben hat, führt gegenwärtig immer mehr zur Frage an die Kirchen, worin das Besondere gerade ihres Dienstes in der Welt bestehe und wo sie — über jenen Beitrag zu den großen sozialen Anstrengungen hinaus — ein Spezifikum oder „Proprium" zu vertreten hätten. Verschiedene Phänomene gerade unter der jungen Generation heute unterstreichen die Bedeutung dieser Frage. Der Präsident der „Faith and Order"-Kommission, der orthodoxe Theologe John Meyendorff, sagte in seiner Einführung zum Hauptthema in Löwen: „Ich glaube kaum, daß irgend jemand bestreiten wird, daß die verschiedenen Arten von Gesellschaftsutopien, die den Enthusiasmus der Jungen in den letzten Jahren in ausschließlicher Weise auf sich bezogen haben, inzwischen ihre Durchschlagskraft verloren haben. Das heißt freilich nicht, daß das grundlegende Verlangen nach Gerechtigkeit, Brüderlichkeit und Frieden verschwun-

den sei, vielmehr sind, besonders in der jungen Generation, die umfassenderen und tieferen Dimensionen der Suche nach Gerechtigkeit und Frieden deutlicher bewußt geworden. Dieses Bewußtsein führt überall zu einer neuen Weise religiöser Erfahrung." Aber Pater J. Hamer vom römischen Sekretariat für die Einheit der Christen stellte die Frage nach den neuen charismatischen Bewegungen in der Welt (Pfingstbewegung im Vormarsch, Jesus-Bewegung in den USA) bzw. nach der Verbindung des Anliegens dieser Bewegungen mit dem gesellschaftlich-politischen Engagement. Gewiß kann es nicht um einen einfachen Pendelschlag von der sog. Horizontalität zur Vertikalität in der theologischen Diskussion gehen. Die entscheidende theologische Aufgabe für den Ökumenischen Rat und die Kirchen wird vielmehr darin bestehen, zu klären, wie das sog. Proprium des christlichen Glaubens im Kontext unserer „horizontal"-säkularen Probleme zur Sprache kommt und festgehalten wird und wie auch die religiös-charismatische Intention wirklich mit dem sozial-öffentlichen Engagement zusammengehalten wird. Löwen hat sich diesen Fragen bewußt gestellt. Das wurde z. B. deutlich in der Sektion I („Kampf um Gerechtigkeit in der Gesellschaft"). Hier wurde immer wieder die Frage nach dem Verhältnis von sakramentaler Heilswirklichkeit im Abendmahl und sozial-öffentlichem Engagement der Christen diskutiert.

Diese Frage dürfte sich innerhalb der ökumenisch-theologischen Arbeit in der Zukunft am Problem des *Gottesdienstes* konzentrieren. Bisher wurde die Frage des Gottesdienstes in der Ökumene noch stärker im Horizont der „Gott-ist-tot"-Debatte und des Weltbildproblems erörtert. Eine entscheidende Frage im Blick auf den Gottesdienst wird die sein, ob sich die von R. Altmann (im „Spiegel") beschworene Alternative „Rückzug der Kirche und Bewahrung ihrer Identität in einem liturgischen Ghetto einerseits — Selbstauflösung im unterschiedslosen sozialen Engagement andererseits" zuspitzt, oder ob es den Kirchen gelingt, eine neue Öffentlichkeit ihres Gottesdienstes zu schaffen, in welcher die Frage nach Identität und Proprium der Kirche im Zusammenhang der großen säkularen Fragen und Herausforderungen gestellt und jeweils beantwortet wird. Dieselbe Frage, die wir bisher allgemein wie auch jetzt am Problem des Gottesdienstes aufgezeigt haben, erscheint noch einmal in speziell-ökumenischer Gestalt als Frage nach dem Wesen und Ziel der ökumenischen Bewegung. Man spricht in den letzten Jahren hin und wieder von einem sogenannten säkularen Ökumenismus, d. h. von einem größeren und „weiteren" Ökumenismus des gemeinsamen säkularen Engagements von Christen und Nichtchristen für Gerechtigkeit und Einheit in der Menschheit. Soll und kann sich die ökumenische Bewegung in einen solchen, nicht mehr spezifisch christologisch-theologisch bestimmten Ökumenismus hinein auflösen? Kann sich der Ökumenismus direkt auf die Herstellung einer säkularen Menschheits-Einheit ausrichten, unter

Außerachtlassung der kirchlichen Einheit als der Einheit derer, die an Christus glauben? Wird es zu einem Nebeneinanderher von zwischenkirchlichem Einigungs-Ökumenismus und säkularem Ökumenismus kommen, oder läßt sich das Ziel kirchlich-christlicher Einheit so bestimmen, daß die zwischenkirchliche Gemeinschaft eine tatsächliche Gemeinschaft des Zeugnisses und des Dienstes in der Welt ist? Sektion I von Uppsala hat mit ihrer Bestimmung der Kirche als einer Gemeinschaft der Befreiung schon wesentliche Ansätze zur Beantwortung dieser letzten Frage gebracht. Schon die Themenstellung von Löwen weist hin auf das erhebliche theologische Interesse im Ökumenischen Rat, hier eine falsche und gefährliche Alternative zu überwinden.

Eine entscheidende Zukunftsaufgabe speziell der Abteilung für „Glauben und Kirchenverfassung" wird darin liegen, zu einer gemeinsamen Bezeugung des wesentlichen christlichen Glaubens im Kontext der Anfragen und Herausforderungen der Zeit zu kommen. In Löwen wurde diese Aufgabe mit dem neutestamentlichen Satz von der „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist" (I. Petr.) umschrieben. Diese Aufgabenstellung liegt ganz auf der Linie der neuen Ausrichtung von „Faith and Order", vor allem seit Bristol 1967. Hatte man sich bis Montreal 1963 primär mit ekklesiologischen Fragen und Problemen der traditionellen Konfessionsunterschiede befaßt, so brach sich auf den beiden Konferenzen von Montreal und Bristol die Erkenntnis Bahn, daß man sich nun gemeinsam den zentralen Fragen nach Gott, Christus und christlicher Hoffnung stellen müsse, also den Fragen, in denen man nicht nur durch die gemeinsame Grundlage und Herkunft verbunden ist, sondern zu deren neuer Beantwortung die Kirchen heute von ihrer Umwelt wieder herausgefordert werden. Der Direktor des „Faith and Order"-Sekretariates, Lukas Vischer, formuliert die Notwendigkeit der neuen Aufgabe so: „Die Kirchen haben sich in den vergangenen Jahren fast zu sehr mit sich selbst befaßt, mit der Frage, wie die Kirche zu verstehen sei, wie sie aufgebaut sein müsse, wie sie handeln und sich verhalten müsse." „Die Kirche", sagt Vischer, „kann nicht leben und gehört werden, wenn sie immer wieder ihre strukturellen Probleme vor sich und der Welt ausbreitet. Das Ergebnis ist ein ekklesiologischer Legalismus, der Hoffnung und Freiheit erdrückt. Die Kirche sollte dies, die Kirche sollte jenes ... Die Frage nach der Wahrheit in der Kirche bedarf der Klärung. Die Diskussion darüber muß nicht erst in Gang gebracht werden. Sie ist in beinahe allen Kirchen bereits in Gang gekommen. Das Schlimmste, was der Kirche geschehen kann, wäre der Verlust der Leidenschaft, die Hoffnung auszusagen." Bei dieser Aufgabe geht es auch wieder um das Miteinander folgender zwei Grundmomente: 1. Das Proprium, das Wesentliche des christlichen Glaubens soll gemeinsam ausgesagt werden. 2. Dieses „Wesen des Christlichen" kann nicht abstrakt-theologisch und in diesem Sinne „chemisch-rein" gefunden und

ausgesagt werden. Was unsere Hoffnung und was unser Glaube wirklich ist, das kann nur im Zusammenhang der aktuellen Herausforderungen gesehen und ausgesagt werden. Dabei geht es, was den zweiten Punkt betrifft, nicht zuletzt auch um die Frage, *wie* das geschehen könne, d. h. wie sich der Glaube in Beziehung zur Wissenschaft, zur technologischen Kultur und zu den verschiedenen Weisen des Welt- und Selbstverständnisses des heutigen Menschen so aussprechen könne, daß nicht nur eine tote Gegenüberstellung resultiert, sondern eins ins andere aufgenommen wird und der heutige Mensch sich und seine Fragen im Glauben verstanden sieht und von daher Grundlage und Orientierung für eine umfassende Selbstverantwortung findet (vgl. das Problem der Sprache oben S. 16 f.). Vielleicht gibt es hier keine gemeinsame Antwort, sondern nur verschiedene Modelle, von denen eines hier, das andere dort brauchbar ist. Darum wird zur Bildung möglichst vielfältig zusammengesetzter Gruppen aufgerufen, die solche Modelle erarbeiten und der Studienabteilung von Faith and Order einreichen. Erst auf Grund solch konkreter Vorschläge soll und kann dann weiterberaten werden.

Die Kommission hat sich in Löwen grundsätzlich für diese Aufgabe ausgesprochen. Damit wird der Weg eines „indirekten Ökumenismus" beschritten, wie es der katholische Theologe J. B. Metz ausdrückt. „Indirekt" ist dieser Ökumenismus nicht in dem alten Sinne, daß man meint, über die Beschränkung auf den gemeinsamen sozialen Einsatz zur Einheit zu kommen. Man spricht von „indirektem Ökumenismus" deshalb, weil man den Weg zur Einheit nicht primär über die Erörterung der traditionellen Unterscheidungen beschreiten will, sondern eine wachsende Einheit durch die gemeinsame Verantwortung des Glaubens angesichts der gegenwärtigen Menschheitsfragen erhofft. So könnte man zu einer gemeinsamen neuen Tradition der Kirchen kommen, welche verbindet. Die Aufgabe, traditionelle Differenzen zu überwinden, bleibt gleichwohl bestehen, aber vom gemeinsamen Eingehen auf die neuen Herausforderungen her könnte auch neues Licht auf manche Kontroverspunkte der Vergangenheit fallen.

Von besonderer Bedeutung für die ökumenisch-theologische Arbeit der Zukunft wird wohl die offizielle Mitarbeit römisch-katholischer Theologen in Faith and Order (seit Uppsala 1968) sein. Was scheint sich durch diese Mitarbeit an der ökumenischen Situation zu verändern? Die bisherige ökumenische Bewegung wurde verschiedentlich charakterisiert durch die Polarität eines sog. „katholischen" und eines sog. „protestantischen" Flügels, wobei ersterer in den Jahren seit Neu-Delhi vor allem von der östlichen Orthodoxie bestimmt wurde. Die Diskussion der traditionellen katholisch-protestantischen Lehrdifferenzen über Kirche, Sakramente, Ämter, schien sich in mancher Hinsicht festgefahren zu haben. Welche Bedeutung hat angesichts dieser Situation die römisch-katholische Mitarbeit an diesen Fragen? Führt sie nur zu einer Stärkung

der festliegenden katholischen Front innerhalb der Ökumene? Die Texte, Studienberichte und Diskussionen der Konferenz von Löwen gaben vielmehr den Eindruck, daß die Mitarbeit heutiger katholischer Theologen zu einer befreienden Auflockerung jener Fronten führt. Das zeigte sich vor allem in der Arbeit an den traditionellen Streitpunkten, dem Verständnis der Katholizität und Apostolizität der Kirchen, der apostolischen Sukzession, der Ordination und der Interkommunion. Hier brachten gemischte Arbeitsgruppen mit römisch-katholischen Theologen wesentliche Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung und Impulse einer eschatologischen Neuorientierung der Theologie in diese alten Debatten ein und führten an verschiedenen Punkten zu einer neuen Sicht der Dinge. Die weitere Zusammenarbeit mit der katholischen Theologie könnte daher vielversprechend sein.

Mit Bemerkungen zum Stil der weiteren theologischen Arbeit innerhalb der ökumenischen Bewegung soll dieser Bericht schließen. In Löwen spürte man deutlich die heutige Begrenzung einer theologischen Arbeit, welche mehr oder weniger von akademischen Fachtheologen westlicher Prägung verantwortet und getragen wird. Entbehrt diese Theologie nicht oft des Praxisbezuges, fehlt ihr bisher nicht weithin das reflektierte Eintreten in die Fragen und Herausforderungen, welche von neuen Feldern christlicher Praxis herkommen? Müßten deshalb nicht viel mehr Vertreter sowohl östlich-asiatischer und afrikanischer Theologie als auch neuer Weisen christlicher Engagements in der heutigen Welt, Vertreter charismatischer und sozial-kritischer christlicher Bewegungen mitarbeiten, wenn die theologischen Ergebnisse wirklich relevant sein sollen für die Aufgaben christlicher Praxis in der Welt von heute? Ansätze sind durchaus vorhanden, aber sie müßten wohl noch erheblich verstärkt werden. Das Theorie-Praxis-Problem, welches die akademisch-theologische Arbeit in unseren westlichen Ländern heute zu Gesicht bekommt, ist auch auf der Ebene ökumenischer Studienarbeit noch nicht genügend reflektiert worden.

Die Bedeutung der Theologie für die ökumenische Bewegung

VON ERVIN VÁLYI-NAGY

Konkreten Anlaß zu dieser Themenformulierung gab die Vollversammlung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen (August 1971), in der die ökumenische Bewegung und zugleich — aufgrund der Zusammensetzung der Kommission — die Theologie eine weite Repräsentanz fand. Wie verhalten sie sich zueinander, sollte die Rede von *der* ökumenischen Bewegung und *der* Theologie als von zwei selbständigen Größen überhaupt erlaubt sein? Wird die ökumenische Bewegung von der Theologie durchdrungen, begleitet und geführt? Zieht die in dieser Kommission des ÖRK besonders stark vertretene Theologie die ökumenischen Ereignisse und Bemühungen in ausreichendem Maß in Erwägung?

Generalsekretär Blake hat, wie bereits sein Vorgänger, vor der Gefahr einer destruktiven Polarisierung gewarnt: vor einer Ökumene ohne sachgemäße und kompetente Theologie und vor einer praxislosen Theologie abseits vom täglichen Leben der Kirchen, das zu einem beträchtlichen Teil von der Frage nach der Einheit der Kirche bewegt ist, im Kontext der heutigen Weltlage, deren Problematik im Hauptthema der Versammlung als „die Einheit der Menschheit" anvisiert wurde. Blake unterstrich, daß die Grundfragen der Theologie in diesem Kontext neu durchzureflektieren sind, um die ökumenische Bewegung vor dem Verfall an einen bloßen Aktivismus zu bewahren. Man begegnet den Zeichen dieser Polarisierung ein bißchen überall. „Ohne Theologie geht es besser", meinen die einen und sind überzeugt, die spontane Praxis werde bald realisieren, was von der schwerfälligen Theologie chronisch verzögert wird. Die akademische Theologie auf der anderen Seite hält sich von der ökumenischen Bühne meistens fern; sie nimmt allzu schnell an, die ökumenische Bewegung sei der religiösen Begeisterung und den taktischen Überlegungen der Berufsökumeniker anheimgefallen. In Löwen wurde die ökumenische Bewegung zur Theologie und diese zur Ökumene gerufen. Über die Zukunft der Kirchen innerhalb der ökumenischen Bewegung dürfte die Einstellung entscheiden, ob und wie dieser Ruf Gehör findet. Die nur künstlich isolierbaren Größen „Ökumene" und „Theologie" sind ja in der Wirklichkeit unlösbar verbunden.

1. Das Recht des Singulars

„Die *eine* ökumenische Bewegung", wie der Titel des Büchleins des Direktors der Kommission lautet[1], trachtet nach der sichtbaren Einheit der Kirche.

Die Einheit der Bewegung besteht in dieser stark unterschiedlich interpretierten, ziemlich formalen Zielangabe. Es ist eine vorläufige und gefährdete Einheit, die noch keine echte Gemeinschaft bedeutet. Angesichts der Spannung zwischen formaler Definition und ihrer tatsächlichen Auslegung, des sich verbreiternden Grabens zwischen ökumenischer Vision und Realität (K. Raiser)[2], liegt einerseits die Anfechtung durch malaise (E. Lange)[3] und acedia (L. Vischer)[4] nahe, und wird zugleich das Verlangen nach einer klaren, nichtutopischen Zielangabe, nach erneuter Klärung dessen, was wir wirklich unter der Einheit der Kirche verstehen, immer dringlicher. Die neuesten Versuche in dieser Richtung sind von der Bemühung geleitet, die konkrete Vielfalt und Unterschiedlichkeit in eine Einheitskonzeption hineinzubringen, welche von dem gemeinsamen Glauben und der eucharistischen Gemeinschaft bestimmt ist. Das erneute Interesse an der konziliaren Lebensform der Kirche hat seinen Sitz im Leben in diesem Verlangen nach Konkretisierung der „pluralen Einheit" (Kardinal Suenens)[5].

Läßt sich *die* ökumenische Bewegung in ihrer Krise sowie in ihrer Bemühung, den Weg in die Zukunft zu finden, grob umreißen, so wird die Lage viel schwieriger, wenn es darum geht, *die* Theologie zu bestimmen. In welchem Sinn könnten wir heute von *der* Theologie sprechen? Welche Rede hat das Recht, sich Theologie zu nennen? Gibt es ein eindeutiges Sachkriterium? Gibt es *die* Theologie? Die überwiegende Mehrzahl orthodoxer und katholischer Theologen antwortet hierauf mit Ja. „Wie es nur *eine* menschliche Natur gebe, so letztlich auch nur *eine* Philosophie und *eine* Theologie" (J. Ratzinger)[6]. Diese eine theologische Wissenschaft — verstanden als „der Versuch einer wissenschaftlichen Durchdringung der Gegebenheiten des christlichen Glaubens"[7] oder als „das bemühte Hören des glaubenden Menschen auf die eigentliche, geschichtlich ergangene Wortoffenbarung Gottes, das wissenschaftlich methodische Bemühen um ihre Erkenntnis und die reflektierende Entfaltung des Erkenntnisgegenstandes" (K. Rahner — H. Vorgrimler)[8] — kann höchstens „in verschiedenen Systematisierungen auftreten" (Ratzinger). Die evangelischen Theologen neigen eher zum Nein. Nicht einmal im Neuen Testament selbst gibt es eine einheitliche „Normaltheologie". Was erreichbar ist, ist eine formale, funktionale Bestimmung der Theologie: sie ist eine Funktion der Kirche, ihre Selbstprüfung unter der Wahrheitsfrage (K. Barth)[9] oder eine „diszipliniert denkende Rechenschaft über die Sache des christlichen Glaubens im Ganzen" (G. Ebeling)[10]. Wo man dann zur inhaltlichen Füllung dieses Formalen weiterschreitet — vorausgesetzt, daß man sich darin einigt —, fängt das Reich des Unterschiedlichen an. *Die* Theologie gibt es nur in den Theologien, ohne angeben zu können, worin das konkrete und konstitutive Gemeinsame besteht, welches das Recht auf den Gebrauch des Singulars begründet. Ein flüchtiger Blick auf jene theologischen Konstruktionen des letzten Jahrzehnts, welche

mehr oder weniger weltweit bekanntgeworden sind, erweckt eine Hoffnungslosigkeit hinsichtlich des Unternehmens, in einem einzigen Satz aussagen zu können, was heute als „Theologie" gilt. Die „Theologie des Genetivs", wie „die Struktur der vorherrschenden Fragestellung der sechziger Jahre" von S. M. Daecke bezeichnet wird[11], eine „Theologie für die Zeit" (Fr. Mildenberger)[12], hat sowohl *theos* wie auch *logia* äußerst problematisiert. Was heute für manche *Gott* ist, ist für die anderen eine überholte und unhaltbare Objektivation mit autoritativem Anspruch; ihr Gott hingegen erscheint für das andere Lager als eine unrechtmäßig gebrauchte Vokabel für das Umschreiben der Intention heutigen aufgeklärten Bewußtseins und Willens. Die *Rede* von Gott ist freilich dem jeweiligen Gottesbegriff gemäß in entsprechender Weise polarisiert und problematisiert.

Die Theologie des Genetivs bedeutet „die kompromißlose und radikale ... Weltzuwendung und Gesellschaftszuwendung der Theologie" (Daecke) und ist darum aufs Wesentliche gesehen mit der politischen Theologie identisch. Nichts zeigt klarer die Zweideutigkeit dessen, was heute für Theologie gilt, als die Stellungnahmen zu dieser Entwicklung. Auf der einen Seite sieht man darin einen Gewinn, auf der anderen einen Verlust für die Theologie. Während Daecke dafür plädiert, es gehe in diesen Versuchen um Gott, um die Gottesfrage, sieht E. Grässer, ein Verfechter der „Theologie des Wortes", in ihnen die Gefahr einer völligen „Enttheologisierung" der Theologie[13]. Der „Fortschrittlichkeit" einer politischen Theologie, welche um der Weltverantwortung willen die Rechtfertigungsbotschaft ad acta legen möchte, wird die Behauptung entgegengehalten, sie kehre zu dem konstantinischen Ursprung der klassischen „politischen Theologie" zurück (W. Schmithals)[14] und verzichte in der Tat auf alle Theologie (P. Stuhlmacher)[15]. Der neue Vorsitzende der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, J. Meyendorff, wies gleichfalls auf die Möglichkeit hin, daß viele der heutigen „Säkular"-Theologen in der Tat die Theologie eines Konstantin und Hildebrand vertreten, indem ihr *Haupt*interesse das gleiche ist: das Christentum in einer Weise zu definieren, die darauf zugeschnitten ist, die Probleme dieser Welt zu lösen[16]. *Dieser* Anspruch ist nicht aus dem christlichen Glauben, wie er im Neuen Testament bezeugt ist, entsprungen. Die Möglichkeit, ja sogar die Erwünschtheit dieser Rolle wurde dem sich verbreitenden Christentum von den Repräsentanten des Römischen Reiches herangetragen. Das *Reich* ist zunehmend einer neuen Ideologie bedürftig geworden, nicht aber der christliche Glaube hat sich spontan das Wissen zugemessen, wie die aktuellen Weltprobleme zu lösen sind. Christentum als Lösung in diesem Sinn, also der Wesenszug der konstantinischen politischen Theologie, entstand aus dem Schritt (vorwärts oder zurück?), daß ein beträchtlicher Teil seiner Vertreter auf dieses Angebot eingegangen ist. Im ersten Jahrhundert

könnte dies freilich nicht der Fall gewesen sein, obwohl an der Jahrhundertwende sich bereits Anzeichen eines ganz bewußten „weltpositiven" Willens zeigen, „hinweg von Mythologie und Schwärmerei und damit zur Weltlichkeit der Kirche"[17]. Auf das Ganze gesehen muß jedoch gesagt werden, daß das frühe Christentum die naheliegende Möglichkeit nicht ergriffen hat, sich selbst „den Strukturen eines einheitlichen modernen Staates zu adaptieren". Diese durchaus mögliche Antwort auf das Bedürfnis der Zeit wurde nicht gegeben[18].

2. Das Zusammentreffen von ökumenischer Bewegung und Theologie

Gegen die drohende Kluft zwischen ökumenischer Praxis und akademischer Theologie, gegen die Polarisierung in einem theologielosen Aktivismus und einer praxislosen Theologie wurde in Löwen Einspruch erhoben. Die Schreckensgestalt einer Ökumene, die zur Sache kirchlicher Bürokratie und der Kirchenpolitik wird, *und* die Gefahr der „Trahison des Clercs" wurden warnend heraufbeschworen.

Hat auch das andere Merkmal des letzten Jahrzehnts Beachtung gefunden und wurde es im Blick auf die Zukunft der ökumenischen Bewegung und der Theologie durchdacht? Ich meine die Erscheinung ihres Zusammentreffens. Gibt die Entfremdung der beiden zu denken, so auch ihr Treffen. Auf welchem Boden haben sie sich als Verbündete gefunden?

Die Antwort scheint leicht zu sein: auf dem der *Weltverantwortung*. Zu denken gibt die Frage, ob dieser Boden ein tragfähiger Grund oder ein trügerischer Abgrund ist. Die bloße Parole an sich beweist noch nichts, es kommt ja auf ihren Inhalt an. Denn es könnte wohl sein, daß die „progressive" Fassade einen Bau konservativen Stils verbirgt und daß hinter den dynamischen Worten eine Theologie des Immobilismus steckt, die zum jeweils sich im Gange Befindlichen Ja sagt.

Innerhalb der ökumenischen Bewegung der drei großen Konfessionsfamilien hat während der letzten Jahre das Interesse an den Fragen der Gesellschaft merklich zugenommen, während die bekanntesten theologischen Entwürfe der gleichen Periode von einer hoffnungsvollen und tatfreudigen Einstellung auf die Veränderung der Welt geprägt sind.

Öffnung nach der Welt, Konversion zur Welt, Präsenz in der modernen Welt, aggiornamento im Zeichen von justitia und pax sind Merkmale der *einen* ökumenischen Bewegung. Die Theologien der Zeit entsprechen dieser Richtung der Bewegung: Theologie der Hoffnung, der Entwicklung, der Revolution.

Haben sich in dieser Konvergenz *die* Ökumene und *die* christliche Theologie getroffen? Ist alles, was die ökumenische Bewegung und vor allem der Ökumenische Rat unternimmt, wirklich im Evangelium fundiert? „Alles, was der

ÖRK ist und tut, entspringt aus der Offenbarung Gottes in Jesus Christus", hat E. C. Blake in seiner Löwener Eröffnungsansprache festgestellt. Bestünde die Bedeutung der Theologie für die ökumenische Bewegung nicht gerade darin, hinter diese Feststellung ein Fragezeichen zu setzen? Nicht um sie zu zersetzen, sondern in der Absicht, sie kritisch zu prüfen. Es zeichnet sich hier die konkrete, wenn auch nicht kasuistisch konkretisierte Aufgabe einer Theologie ab, deren einzige Rechtfertigung — wie auch die der Verkündigung und der Kirche selbst — in der treffenden Formulierung des katholischen Theologen J. Blank die „Sinnerschließung des Evangeliums und des Glaubens" ist[19]. Die Sinnerschließung impliziert in jedem Fall den heute lebenden konkreten Menschen. Der Sinn ist zeitbezogen.

Es wird hier freilich nicht nach der Rechtmäßigkeit der Weltverantwortung der Kirche gefragt. Sie gilt als fraglos, weil sie im Glauben selbst gesetzt ist und in der Kirchengeschichte nie vergessen wurde. Das konstantinische Zeitalter hatte z. B. nicht zu wenig, vielmehr zu viel „Weltverantwortung", in den Großkirchen wie in den Sekten gleichermaßen. Die Frage ist nur, heute und gestern, *wie* dabei „Welt" und „Verantwortung" verstanden und die Weltverantwortung ausgeübt wurde. War sie wirklich eine Konsequenz des Christusglaubens oder nur ein Deckname für den kirchlichen Macht- und Positionswillen bzw. des Fanatismus, der das Eschaton mit politischen Mitteln realisieren wollte?

Im Horizont der für den Glauben selbstverständlichen Weltverantwortung wird hier nach dem Inhalt des Begriffs gefragt. Das Zusammentreffen von Ökumene und Theologie auf ihrem Boden bietet noch keine Garantie dafür, daß dieser Inhalt, wie er in der Theologie verstanden und in der ökumenischen Bewegung praktiziert wird, tatsächlich aus der Sinnerschließung des Evangeliums und des Glaubens folgt. Ist es von vornherein ausgeschlossen, daß diese „Verantwortung" letzten Endes aus christlicher Verantwortungslosigkeit gegenüber der Gegenwart und der Zukunft entspringt, aus dem ad-acta-Legen der Offenbarung Gottes in Christus und aus der Unkenntnis der wirklichen Welt? Ist es unvorstellbar, daß sich die Säkular-Theologie an einer Resakralisierung der Welt betätigt[20]? Könnte es nicht auch für die *Kirchen* der allerneusten Zeit gelten, was E. Troeltsch über die mittelalterliche Kirche geschrieben hat: „Wenn Kirche und Weltleben zusammengehen, so ist es nicht ein Werk bewußter Sozialreform der Kirche, sondern ein rein faktisches Ergebnis der Umstände."[21] Der Hinweis hat keineswegs die Intention, den sozialen und politischen Reformwillen der Kirchen anzuspornen; W. Schmithals' Bemerkung, die vom Ergebnis der großen Studie Troeltschs historisch gedeckt ist, sollte nicht überhört werden: „Die Kirche selbst und als solche hat kein politisches Programm, erst recht kein christliches."[22] Beabsichtigt wird allein ein

bescheidener Ruf zur kirchlichen Bescheidenheit, die ihre „weltlichen" Motivationen auf dem Gebiet der Weltverantwortung zugibt und über ihre Lage selbstprüfend nachdenkt. Und was den weltverändernden Enthusiasmus der *Theologie* für diese Zeit anbelangt, wäre eine Meditation über den Satz Adornos ratsam: „Wenn man heute so tun wollte, als ob man morgen die Welt verändern kann, so wäre man ein Lügner."[23] Eine Meditation — nicht mit dem heimlichen Ziel, der acedia und der Resignation das Wort zu reden, sondern um nicht in Illusionen zu verfallen, die zu Frustrationen führen, und nicht ein Lügner zu werden.

Die *Entfremdung* der Theologie vom Leben der Kirchen, die auf der ganzen Erde vom „Weltleben" herausgefordert sind, wirkt katastrophal: die Kirchen werden ohne eigenes Maß den „Umständen" preisgegeben. Ein *Zusammentreffen* von kirchlicher Praxis und Theologie vermag jedoch zu noch katastrophaleren Ergebnissen zu führen, falls die Theologie ihre kritische Funktion aufgibt und zum ungebrochenen Ausdruck dieser Praxis wird. Eine „affirmative Theologie" im Sinne einer Apologie der Gegebenheiten ist nicht weniger schädlich — auch für die Weltverantwortung der Kirche! — als eine entfremdete. Sie kommt ohne einen latenten oder manifesten Triumphalismus nicht aus; sie wird die *Welt*tendenzen in *christliche* Ereignisse uminterpretieren, das dezidiert Nicht-Christliche ins Christliche taufen müssen, während sie ihre eigene Christlichkeit unkenntlich macht. „Die kosmischen Christologien und säkularen Ekklesiologien unserer Zeit sind alle in der Gefahr, die Menschen der Welt auf Grund ihres faktischen Triumphalismus zu verletzen, eines Triumphalismus, der christliche Inhalte in den Worten und Handlungen derer findet, die mit dem Christentum nichts zu tun haben wollen", sagte J. Meyendorff in seiner Einführung in das Hauptthema der Versammlung in Löwen.

Die von Fr. Overbeck gestiftete Beunruhigung hat heute wieder einmal ihre Stunde. Worin besteht die Christlichkeit unserer Theologie, die mit einem kräftigen Trend heutiger Ökumene zur Deckung gekommen ist? Dürfte die Frage ungeprüft gelassen werden, ob die Voraussetzung dieses Treffens nicht durch das Auslassen des Spezifischen der christlichen Botschaft, durch ihr ad-acta-Legen geschaffen wurde? Ein anderer „Unruhestifter", der Zeitgenosse P. Schütz, stellt seit Jahren diese Frage. Hören wir nur dem zu, was wir gerne hören, um unbedingt bestätigt zu werden? Sollten wir uns nicht vorbehaltlos der Grundfrage heutigen Theologisierens und ökumenischer Praxis stellen, ob die Theologie den Schritt ins Engagement *apologetisch* oder *theologisch* gewagt hat?

Apologie meint hier den unbedingten Rechtfertigungswillen der gegebenen Praxis, eine Theorie, von der das Handeln nur gefolgt, nicht auch geführt wird. Sie ist „die absolute Rechtfertigung des Bestehenden auf dogmatischer Basis",

wie es bei H. Albert heißt[24]. In den letzten zwei Jahrhunderten charakterisiert sie die Mentalität des proteusartig wandelnden Bourgeois, der alles rechtfertigt, indem er alles assimiliert und sich grenzenlos adaptiert, um sich unverändert zu erhalten[25]. Ist die Kirche unheilbar bürgerlich? Sieht die Theologie ihren Auftrag darin, die kirchliche Praxis nachträglich zu rechtfertigen, ohne in schonungsloser Nüchternheit nach ihren Motiven zu fragen? In Löwen hat sich der Generalsekretär des ÖRK gegen eine solche apologetische Pseudotheologie abgeschirmt, die sich darin erschöpfen würde, „theologische" Rettungsaktionen für Programme zu starten, welche von inkompetenten Aktivisten entworfen wurden.

Theologie im Anschluß an die zitierten Definitionen wird hier verstanden als das Bemühen, die geschichtlich ergangene und worthaft-pneumatisch gegenwärtige Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu erschließen, in der Hoffnung auf den Glauben, den sie schaffen wird.

3. Die Gottesfrage

Im Kontext der Gegenwart als eines geschichtlichen Ganzen spricht die Theologie als Rede von dem diesem Ganzen gegenüber unterschiedenen Gott für die Kirche jeweils das erste Wort. (Kardinal Suenens Bemerkung in seiner Löwener Ansprache war daher das schönste Lob auf die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung: „Es war immer das besondere Charisma von Faith and Order, den Vorrang des Wortes und der Offenbarung zu unterstreichen.") Die Theologie artikuliert die Setzung Gottes, anstatt zu vorangehenden menschlich-geschichtlichen Setzungen legitimierendes Beweismaterial zu liefern. In dieser Treue ist zugleich ihre kritische Funktion im Leben der Kirche verankert. Theologie — im Gegensatz zu Apologie — bemüht sich nicht darum, die zeitgemäße Relevanz der biblischen Wahrheit und des christlichen Glaubens im pluralistischen Wettbewerb zu beweisen. Sie will die Setzung, die „Ursetzung" Gottes in Jesus Christus, den Sinn des Evangeliums erschließen und nicht das kirchliche Selbstbewußtsein zum Ausdruck bringen. Die Verbundenheit von Setzung Gottes und glaubendem Selbstverständnis macht diese Unterscheidung nicht ungültig. Die treue und deshalb wirklich kritische Theologie arbeitet in der Hoffnung, daß sie trotz ihrer Fremdheit mehr Relevanz für die Zeit haben dürfte als die prinzipiell der Zeit zugeschnittenen Theologien. Nicht der Zeitbezug der Wahrheit, d. h. die Bedeutung des Evangeliums für unsere Zeit wird in Abrede gestellt, sondern gerade umgekehrt, die Unzeitgemäßheit mancher „progressiven" Theologien, die weder Gott in seiner Offenbarung Vertrauen schenken noch das, was wirklich an der Zeit ist, erkennen wollen[26].

Wir hatten die Absicht, uns der Frage zu stellen, auf welchem Grund das

Zusammentreffen von ökumenischer Bewegung und der Theologie zustande gekommen war. Wir haben die Möglichkeit in Erwägung gezogen, daß die Theologie zur Apologie entartet, weil sie ohne den in der Bibel bezeugten Gott bleibt, und die ökumenische Bewegung sich bewegt, indem sie sich von diesem Gott und seiner Offenbarung nicht stören läßt. Die Einheit, die in dieser Richtung der Bewegung zu finden ist, wird viel eher die Kräfte der Zeitgeschichte als die Impulse und Behinderungen des Gottesglaubens widerspiegeln.

Ökumenische Bewegung und Theologie sind unlösbar verbunden und aufeinander angewiesen. Es wird schwierig, wenn nicht völlig unmöglich sein, das Recht auf den Singular und damit auf das konstitutive Gemeinsame, auf die Identität von beiden, *außerhalb* dieser Angewiesenheit zu finden. Das Drängen auf die Konkretisierung der pluralen Einheit in Christus könnte bald in ein falsches Fahrwasser geraten, entweder in ekklesiokratische Selbstbeschäftigung oder in totalen Politismus, wird es nicht von einer Theologie begleitet und geführt, die bemüht ist, auf das Evangelium *Gottes* zu hören, es zu erkennen und reflektierend zu entfalten. Ob es in der Theologie des Genitivs der sechziger Jahre zentral um die Gottesfrage gegangen ist, bleibt strittig. Daß es in der Theologie, welche für die Kirche Christi in der ökumenischen Bewegung von Bedeutung sein könnte, weil sie für sie lebensnotwendig ist, wirklich und eminent um die Klärung der Frage gehen sollte, was man im Prozeß der Weltzuwendung unter Gott versteht, steht außer Zweifel[27]. Daß der Gottesbegriff, sei es des antiken oder aufgeklärten Monotheismus oder des Glaubens an den dreieinigen Gott, ein „politisches Problem" ist, indem er in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Weltverhältnis der Kirche steht, wurde von Erik Peterson überzeugend gezeigt[28]. Er bestimmt es positiv und kritisch oder wird ungebrochen von diesem bestimmt und damit weitgehend ideologisiert. Der Gott des Monotheismus sowie jenes Schöpfungsglaubens z. B., der nur den zweiten Artikel umschließt (Beyschlag), begründete in den ersten christlichen Jahrhunderten die politische auctoritas der Monarchie. Der „theos" einer nicht- (oder anti-)theistischen Theologie nach dem Tode Gottes hingegen legitimiert ein progressives-revolutionäres Engagement.

Hält Gott jeweils *mit uns* Schritt? Steht er doch immer wieder an unserer Seite? M. a. W., hat die klassische Religionskritik doch recht? Trägt unser Gott jeweils die Züge unseres Interesses? Hat er die einzige Funktion, uns zu bejahen? Ist der Gott *dieses* Ja — das sich grundsätzlich von jenem unterscheidet, welches in Jesus Christus ausgesprochen und von Paulus als das Evangelium verkündet wurde (2. Kor. 1, 19) — Motiv und Imperativ des gesellschaftlichen Fortschritts?

Die Gottesfrage als „politisches Problem" bedarf in der Zeit der Neubelebung der politischen Theologie einer vertieften Besinnung im Blick auf die

Gegenwart und Zukunft der Weltzuwendung innerhalb der ökumenischen Bewegung.

Als Orientierungspunkte dieser Besinnung möchte ich auf zwei Sachverhalte hinweisen:

a) Es ist *eine* Sache, jene Kräfte der Zeit, welche auf die Humanisierung der Weltgesellschaft hinstreben, aufgrund der Einsichten des Glaubens und im Risiko seines Engagements für gut zu halten. Dies ist die Sache des irrtumsfähigen und sich daher nie verabsolutierenden Ermessens. Diese Kräfte zu „taufen", d. h. mit der Selbstentwicklung Gottes und seines Reiches zu identifizieren und zum Gesetz für das Handeln im Weltleben zu machen, ist eine *andere*. (In Löwen tauchte „die alte Vorstellung von der Taufe der Kultur durch die Kirche" auf. W. Dantine, der sie in seinem Bericht erwähnt, identifiziert sie zu Recht mit dem „Programm einer Christianisierung der Welt".[29]) Sie ist ein Unternehmen des (krypto-)klerikalen Hochmuts sowohl Gott wie auch der gesellschaftlichen Wirklichkeit gegenüber. Die Worte der Demut ändern daran nichts. Dieses Unternehmen traut sich nämlich zu, Gottes geschichtliche Wege auszuforschen und seinen Willen vom Tagesgeschehen herauslesen zu können. Die Stimme des Paulus und des Jesaja wird dabei überhört (Röm. 11, 33). Der Hochmut des Verfahrens, im Grunde genommen des ganzen Stils einer Theologie, die auf diese Weise verfährt, zeigt sich darin, daß sie die Andersheit des anderen nicht respektiert und ihm ein fremdes Selbstverständnis aufzwingen will. Liquidieren vermag nicht nur die Reconquista und die Kreuzzugsmentalität, sondern auch eine scheinbar weitherzige „Interpretation", welche die beunruhigende Fremdheit des anderen in den eigenen Erklärungskategorien unterbringt und vernichtet[30].

Die Härte des christlichen Engagements, die unausweichliche Einseitigkeit der Handlung bei gleichzeitigem Wissen darum, daß ihr partikulares Ziel keinen Anspruch auf Universalität erheben darf, wird gemildert, wenn eine Interpretation solcher Art die politisch-sozialen Bestrebungen ins Kryptochristliche umformt. Man wird so über sich selbst nie hinauskommen; ein wirklich anderer kann in diesem Horizont nicht erscheinen. Damit wird aber die Verheißung für das Engagement verspielt. Sie gilt, wo wir in jenen Bestrebungen, an denen wir als Christen in unseren Handlungen aktiv partizipieren, nicht mit uns selber, unserem alter ego, sondern mit einem Fremden konfrontiert werden. Sie gilt allein *außerhalb* des Halbdunkels der Zweideutigkeit, wo die Konturen klar werden und eine fruchtbare Begegnung des einen mit dem anderen möglich wird.

b) Zwischen der nüchternen und respektvollen Anerkennung der Fremdheit des andersdenkenden religiösen oder atheistischen Menschen und der nichtchristlichen neuen Zeit auf der einen Seite und der Weise auf der anderen, wie

die Theologie auf die Gottesfrage Antwort gibt, scheint ein enger Zusammenhang vorhanden zu sein. Eine Theologie, die die Fremdheit des theos in Jesus Christus, den persönlichen Gott eliminiert, wird kaum geeignet sein, die Kirchen der heutigen Welt zur Offenheit für die menschlich-weltlich anderen anzuleiten, den Respekt vor ihrem Eigenen zu lehren und einen echten Dialog mit ihnen zu führen. *Weil* der Gottesbegriff ein politisches Problem im weitesten Sinne des Wortes ist, weil er de facto immer eine Rolle im Weltverhältnis der Kirche spielt, ist sein Inhalt für ihr Interesse an den gesellschaftlichen Fragen von höchster Bedeutung. Im Interesse der Weltverantwortung wird man gegen die Auflösung Gottes im Existenz- oder Weltgeschehen, in den evolutiven oder revolutionären Tendenzen der Zeit Protest erheben. Im Reiche dieses aufgehobenen Gottes bleibt ja letzten Endes nur eine affirmative Theologie möglich, welche die Forderungen der kritisch-konstruktiven Verantwortung nicht erfüllt.

Wo Gott und Welt dermaßen ineinander aufgehen, wird die Möglichkeit einer sachlichen und konkreten Verantwortung aus der Welt geschafft. Da gibt es weder den, *vor* dem man Verantwortung hat, noch den, *für* den man verantwortlich ist. Was für einen Sinn hat es, von christlicher Theologie zu reden, wenn man dabei auf den Gott der Offenbarung in Christus verzichtet und ihn — unter Berufung auf die Inkarnation — überall finden möchte. Und was für einen Sinn könnte es haben, für eine Welt „voll von Gott" und vom Göttlichen Verantwortung annehmen zu wollen? Eine heilige Welt als Kosmos und Geschichte fordert Einstimmen, Anpassung, „homologoumenōs zēn", nicht aber Verantwortung. Der andere wird wahrgenommen, wo Gott als der von Existenz und Welt wesentlich unterschiedene, als der in seiner worthaft-pneumatischen Offenbarung nahekommende Fremde anerkannt wird. Das Recht des anderen kann nur *außerhalb* eines Monismus beachtet werden, wo das eine das andere nicht verschlingt. Der Gott der Offenbarung in Jesus Christus schafft die Voraussetzung für die Weltverantwortung und den Dialog der Kirche.

4. Die ökumenische Bewegung und die Theologie

Die ökumenische Bewegung bedarf der Theologie, um nicht bloßen taktischen Erwägungen ausgeliefert zu werden, und die Theologie bedarf der Ökumene, des Horizontes der sich mit dem Problem von Einheit und Vielfalt, Universalität und Partikularität ringenden Kirchen in der heutigen Welt, damit sie sich nicht in unfruchtbare Selbstbeschäftigung verirre. Die ökumenische Bewegung bedarf einer kritischen und nicht einer affirmativen Theologie, die also mehr ist als ihr Selbstausdruck oder eine nachträgliche Rechtfertigung ihrer Aktionen. Sie bedarf einer Theologie, die als Rede von Gott der Offenbarung den Sinn des Evangeliums in bezug auf die Fragen der Weltzuwendung und

der konkreten-konstruktiven Dialektik der Einheit und Vielfalt, des Universalen und Partikularen erschließt. Jenseits von Entfremdung und Zusammentreffen auf unsicherem Boden tut eine Theologie not, die der johanneischen Dialektik von „in, aber nicht aus" innerhalb des Lebens der Ökumene Geltung verschafft, indem sie nach den Konkretionen dieser Ortsbestimmung der Kirche trachtet. Im „nicht aus" liegt der Grund der Einheit und der Universalität der Kirche beschlossen, im „in" hingegen die jeweilige geschichtliche Situation, was in unserem Fall die alten und neuen Partikularitäten im Zeitalter der technologischen Universalität mit all ihren Spannungen bedeutet.

Der Weg dieser Theologie führt zwischen der *Verkirchlichung* als einer „ungesunden Konzentration auf die Ekklesiologie" (L. Vischer) und der *Enttheologisierung* der Rede von Gott. Man dürfte nicht vergessen, daß die Weisung für die theologische Existenz, „als wäre nichts geschehen", in den Jahren 1933—34 in außerordentlichem Maße *zeitbezogen* war und nicht ein Plädoyer für die Abkapselung von der Zeit und daß andererseits eine enttheologisierte Theologie kaum etwas anderes zu bewirken vermag als die Zementierung des Status quo, die Bestätigung dessen, was bereits im Gange ist und was aus diesem extrapoliert werden kann. E. Käsemann bedenkt gerade dieses „Zwischen", als er den Dienst der Theologie formuliert: sie habe „von ihrer Aufgabe aus den Ruf der Nachfolge hinein in eine fremde Welt zu bedenken . . ., in jene gegenwärtige Welt, da Christenheit weltweit stirbt . . .". „Der stellvertretende Dienst der Theologie für die Gemeinde besteht darin, daß sie in solcher Lage neu zu denken hat und darin etwas von jener täglichen Buße und Umkehr vollzieht, welche allen Christen befohlen ist."[31] In diesem Dienst wird sie bei den wirklichen Problemen der Zeit bleiben und das Evangelium gegenwärtig als Evangelium verständlich zur Sprache bringen[32]. Sie wird den Kirchen der Ökumene dazu verhelfen, Kirche Jesu Christi an ihrem geschichtlichen Ort zu bleiben.

In Löwen gab es Anzeichen dafür, daß der Dienst einer solchen Theologie gesucht und in Anspruch genommen wird. Unter der Voraussetzung, daß die Zukunft der ökumenischen Bewegung sich nicht an der weiteren Entwicklung der zwischenkirchlichen Beziehungen entscheidet, sondern an jenen Orten, wo sich die Kirche *als Kirche* erweisen wird[33], wurden Akzente gesetzt, die darauf hinzielen, den Ökumenismus einerseits vor unverbindlichen, fruchtlosen Gesprächen, andererseits vor einem substanzlosen Aktivismus und die Theologie sowohl vor Verkirchlichung wie auch der Enttheologisierung zu warnen. Das Gefälle des Berichtes des Sekretariats und des Schlußdokuments, in dem die weiteren Studien und Programme von Glauben und Kirchenverfassung markiert sind, weisen in diese Richtung. Sie bereiten den Boden für ein echtes Treffen zwischen der ökumenischen Bewegung und der Theologie vor, indem

sie die *Was-* und *Wahrheitsfrage,* also die Frage nach dem *Inhalt* der Botschaft in den Mittelpunkt stellen. „Die Einheit kann nur dann hergestellt werden, wenn es gelingt, die Wahrheit zu erfassen, die die Kirche konstitutiert; ... die Frage nach der Wahrheit in der Kirche bedarf der Klärung."[34]

Entscheidend für die Sache der Einheit der Kirche dürften demnach nicht die auf ihrem Platz nützlichen Verhandlungen kirchlicher Körperschaften sein, sondern der Versuch, eine gemeinsame Auskunft darüber zu geben, was wir heute als Gottes Heil erkennen. Es wird hier wirklich der Schrei nach dem Dienst einer Theologie laut, der es darum geht, „daß Gottes Wort heute recht gehört und ausgerichtet wird"[35], und zwar für alles, was der ÖRK ist und tut. Die nächste Zukunft des Rates hängt weniger von seinen Strukturreformen als von dem Dienst einer im Leben der Kirchen verankerten Theologie, die zu der gesuchten gemeinsamen Auskunft, möglicherweise zu einer Erklärung, und zur Weitergabe des gemeinsam Anvertrauten hinführen könnte.

Mehr als die Treue wird von den Haushaltern nicht gefordert, Treue zum Evangelium — das es in der Vielfalt der Zeugnisse doch gibt —, und zur Erde, die auf neuartige Weise gefährdet ist. Die Treue bindet und macht frei. Sie verbindet untereinander und stellt den Weg frei, um das in unterschiedlichen Situationen Notwendige zu sagen und zu tun. Sie weist uns ja in *diese* vom Universalen gebotene und in Schranken gehaltene Partikularität ein. Diese doppelte Lebensbewegung der Kirche wurde in Löwen von E. Schlink hinsichtlich des Themas „Einheit der Kirche und kulturelle Unterschiede" erläutert (vgl. ÖR 4/71 S. 426 ff.). Allein in der Treue ist die Voraussetzung für die „positive Dialektik", d. h. für die konstruktive Aufeinanderbezogenheit von Universalität und Partikularität, Gemeinschaft und Konflikt geschaffen. Diese konstruktive Beziehung könnte sich in der konziliaren Lebensform der Kirche verwirklichen.

Anläßlich eines gemeinsamen Gottesdienstes während der Versammlung wurde Luk. 16, 1 ff. verlesen. Der Text dieser Schriftlesung ist im gegebenen Kontext des Rechenschaftlegens über vergangene Arbeit und der Planung für die Zukunft mächtig kerygmatisiert worden. Erfuhren wir eine „kerygmatische Situation"? G. Ebeling möchte darunter die spezifische Situation meinen, „die in der faktischen Situation der Angeredeten als die zur Wahrheit gebrachte Situation entdeckt und erweckt ... werden muß, um christologisches Kerygma sinnvoll sein zu lassen"[36].

Wir sind alle ungetreue Haushalter, heißt die Botschaft des Textes, die mit dem gerechten Urteil rechnen müssen, der Herr nimmt das Amt von uns. Worin könnte die Treue der Untreuen bestehen? Die Botschaft sagt, in der — für Christen immer und wesensmäßig — befristeten Zeit unseres Wirkens sollten wir „klüglich handeln". „Klug" aber ist in der Handlung des ungerechten

Haushalters die Konzentration auf das eine, was not tut. Eine durchaus gültige Bestimmung dieses „einen" in unserer Lage erblicke ich im folgenden Satz das Berichtes des Sekretariats: „Die jetzt noch getrennten Kirchen können in dieser vorläufigen und unvollkommenen Gemeinschaft immer wieder neu nach der Wahrheit fragen, immer wieder neu Rechenschaft ablegen, immer wieder neu entscheiden."[37]

ANMERKUNGEN

[1] L. Vischer, Die eine ökumenische Bewegung. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen, Polis 40, 1969.

[2] Für die ganze Menschheit. Ein universales Konzil als Leitbild für die ökumenische Bewegung? Ev. Komm. 6/1971, S. 308 ff.

[3] The malaise in the ecumenical movement. Notes on the present situation, The Ecumenical Review 1/1971, S. 1 ff.

[4] Bericht des Sekretariates an die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Löwen 1971), Beiheft ÖR 18/19, S. 212.

[5] Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit (Eröffnungsansprache in Löwen 1971), Beiheft ÖR 18/19, S. 173 f.

[6] RGG³, VI, Sp. 778.

[7] Sp. 775.

[8] Kleines Theologisches Wörterbuch, 1961, S. 352.

[9] KD I, 1, S. 1 ff.

[10] RGG³ VI, Sp. 754.

[11] Theologie des Genitivs, Ev. Komm. 12/1969, S. 690 ff.

[12] Theologie für die Zeit. Wider die religiöse Interpretation der Wirklichkeit in der modernen Theologie, 1969.

[13] Die Krisis des Wortes Gottes in der „Theologie der Revolution". Eine biblisch-theologische Besinnung zur Diskussionslage, in: Im Lichte der Reformation. Fragen und Antworten. Jahrbuch des Evangelischen Bundes XII, 1969, S. 25.

[14] Gesellschaftliches Engagement der Christen — aber wie? Die „Theologie des Wortes Gottes" und die „politische Theologie", Ev. Komm. 1/1971, S. 21 ff., bes. S. 24.

[15] Neues Testament und Hermeneutik — Versuch einer Bestandsaufnahme, ZThK 1971 Heft 2, S. 143 (Anm. 42).

[16] Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit. Eine Einführung in das Hauptthema (Löwen 1971), erscheint in ÖR 2/1972.

[17] K. Beyschlag. Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I Clemens 1—7, 1966, S. 206, 332.

[18] J. Schmidt, Le Christ des profondeurs, 1970, bes. das Kapitel 3 „Une réponse possible". Ähnlich auch im Studiendokument „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit", 1971, I, Par. 2.

[19] Herder-Korrespondenz 8/1971, S. 381.

[20] Vgl. Herder-Korrespondenz 6/1968, S. 251.

[21] Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen 1923³, S. 240.

[22] a.a.O., S. 23.

[23] Zit. in: Theologie und Soziologie von H.-G. Geyer, H.-N. Janowski, A. Schmidt, 1970, S. 81.

[24] Traktat über kritische Vernunft, 1969², S. 102.

[25] Vgl. J. Ellul, Métamorphose du bourgeois, 1967, S. 93 ff.

[26] „Genauso ausgeschlossen sind die ‚progressiven' Abwandlungen dieser Träume (sc. der christlichen Reconquista der Gesellschaft), die Religion und die Kirchen könnten wieder kulturelle und selbst politische Wichtigkeit bekommen, wenn sie ... sich mit dem revolutionären Ethos der Zeit liieren würden", sagte P. L. Berger anläßlich des 5. Humanismusgesprächs in Salzburg. (Soziologische Betrachtungen über die Zukunft der Religion. Zum gegenwärtigen Stand der Säkularisierungsdebatte, in „Hat die Religion Zukunft?" hrsg. von O. Schatz, 1971, S. 59.)

[27] Zur Gottesfrage in unseren Tagen siehe H. Ott, Gott (Themen der Theologie 10), 1971.

[28] Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum, 1935.

[29] Ev. Komm. 9/1971, S. 517.

[30] P. L. Berger-Th. Luckman, The Social Construction of Reality, 1966, bes. das Kapitel über Conceptual Machineries of Universe-Maintenance, S. 96 ff.

[31] Exegetische Versuche und Besinnungen II, 1964, S. 300.

[32] Vgl. G. Ebeling, Hauptprobleme der protestantischen Theologie in der Gegenwart. Anfragen an die Theologie, ZThK 1961 Heft 1, S. 126, 131.

[33] Vgl. The Ecumenical Movement and the Roman Catholic Church, in: The Ecumenical Advance, Vol. II, 1970, S. 352 von L. Vischer. Der Satz lautet: „The future of the ecumenical movement lies, therefore, not — or, at least, not exclusively — in the further development of relationships but in the places where the Church authenticates itself."

[34] S. Anm. 4. S. 211 f.

[35] E. Käsemann, a.a.O., S. 297.

[36] Theologie und Verkündigung, 1962, S. 50.

[37] S. Anm. 4. S. 212.

Dialogfähige Theologie*

VON MICHAEL MILDENBERGER

„Dialog" ist im gegenwärtigen ökumenischen Klima ein Reizwort. Klingt es für die einen nach Aufgeklärtheit, Humanität, Partnerschaft, so fürchten die anderen Unverbindlichkeit, Synkretismus, Preisgabe der Wahrheit. Auch das vom Ökumenischen Rat der Kirchen entwickelte Programm *„Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien"*[1] steht im Widerstreit der Meinungen.

Doch scheint der Dialog heute „unumgänglich, dringlich und voller Möglichkeiten", wie der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates im Januar 1971 in Addis Abeba formulierte[2]. Dabei ist nicht nur auf die wachsende religiöse Pluralität überall in der Welt und auf allen gesellschaftlichen Ebenen zu verweisen. Immer schärfer tritt die Ambivalenz der zivilisatorischen Entwicklung in Erscheinung. Die wissenschaftlichen, technischen, organisatorischen Möglichkeiten steigern sich vehement, aber im gleichen Maße wächst die Bedrohung der natürlichen und menschlichen Lebensbedingungen durch den Menschen selbst. Mit akuter Dringlichkeit stellt sich die Frage nach Maß und Sinn des Menschlichen. Die Prognose ist sicher nicht überspannt, daß wir am Beginn einer neuen Runde in den Bemühungen stehen, Gehalt und Bestimmung des Menschseins zu erfassen. Man sollte sich freilich nicht der Illusion hingeben, als stünden wir am Ende der Aufklärung und blickten ins Morgenrot einer neuen metaphysischen oder gar religiösen Epoche. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß der Gesprächsbeitrag der Religionen zum Thema „Mensch" mit größerer Bereitschaft und Aufmerksamkeit gehört wird als noch vor kurzem.

Ob freilich die Christen bereit sind zum Gespräch, ob unsere Theologie uns dazu befähigt, ob sie überhaupt dialogfähig ist — das ist eine andere Frage.

I

Zunächst lassen sich jedenfalls im theologischen und hermeneutischen Horizont die Bedenken und Einwände sehr viel klarer formulieren, die gegen den Dialog mit Menschen anderer Glaubensüberzeugungen und Ideologien stehen.

* Dem Aufsatz liegt ein Referat zugrunde, das am 12. 10. 1971 auf der Tagung des Kirchlichen Außenamts der EKD für die Ökumenereferenten der Landeskirchen, Freikirchen und Kirchlichen Werke in Arnoldshain gehalten wurde. In veränderter und erweiterter Form wird es Anfang 1972 in der Reihe „Impulse" der Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen erscheinen.

Wenn der Dialog nicht bloß eine Farce sein soll, dann muß er offen und total sein, d. h. der Christ muß seinem Gesprächspartner gleiches Recht und gleiche Nähe zur Wahrheitsfindung vorgeben. Eine solche Vorgabe ist aber mit dem Anspruch der Totalität, den die christliche Offenbarung erhebt, nicht vereinbar. Und sie muß diesen Anspruch in irgendeiner Form erheben, will sie sich nicht selbst aufgeben. Dialog — so wäre also scharf zu formulieren — als Programm der Begegnung mit Menschen anderen Glaubens widerspricht der in Bibel und christlichem Bekenntnis bezeugten Offenbarung Gottes und ist deshalb zu verwerfen. Das tut denn auch die sechste These der „Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission“[3] — und nicht nur sie. Dieses apodiktische „Nein“ läßt sich leicht an einer ganzen Reihe fundamentaler articuli fidei verifizieren. Drei davon seien genannt.

Zum einen hat reformatorische Theologie im Rückgriff auf die paulinische Rechtfertigungslehre das *solus Christus* und *sola fide* als unaufgebbare Mitte des Christlichen formuliert. Beides ist in seiner Korrespondenz ein *exklusives* Geschehen, außerhalb dessen Erkenntnis der Wahrheit nicht möglich scheint (vgl. 1. Kor. 13, 12 und ähnliche Stellen). Dialog dagegen stellt das solus Christus in Frage und öffnet neue und gefährliche Wege zum Synkretismus.

Weiterhin gehört es zum Wesen des Heilshandelns Gottes, wie es christlicher Glaube versteht, daß es an *geschichtliche Tradition* gebunden ist. Die Kette „Predigt — Metanoia — Taufe — Gemeinschaft in der Kirche“ ist der Weg der Vermittlung von Evangelium und Heil.[4] Der christliche Beitrag zum Dialog wird also immer die Notwendigkeit des Anschlusses an die christlich-geschichtliche Tradition[5] mit zum Ausdruck bringen, in welch behutsamer Form auch immer das geschehen mag. Am deutlichsten ist der Sachverhalt im Ritus der Taufe dokumentiert. Damit ist aber der Dialog — als offener Dialog! — disqualifiziert.

Drittens schließlich lernen die Kirchen eben wieder die notwendige Lektion, daß *Mission* nicht das Hobby einzelner Christen oder auch einiger evangelistischer Gruppen ist, sondern nota ecclesiae. Mission im Sinne der Proklamation der Gerechtigkeit Gottes über alle Menschen und Welten[6] ist kein Adiaphoron. Es wäre ein Verrat an der durch Jesus Christus geschehenen und mit dem Evangelium die Menschen einholenden Versöhnung, sollte die Kontingenz dieses Geschehens dialogisch aufgelöst werden.

Neben den theologischen Einwänden gegen den Dialog steht das *hermeneutische Bedenken,* das von den fast unüberwindlichen Verstehensschwierigkeiten der potentiellen Gesprächspartner ausgeht. Das hermeneutische Problem sollte so ernst genommen werden, wie es in der Tat ist.

Man wird bislang eine gemeinsame kategoriale Basis für den Dialog vergeblich suchen. Unter welcher begrifflichen Objektivation soll dem Partner ver-

mittelt werden, was man ihm mitteilen möchte: geht es um „Überzeugung", um „Religion", um „Wahrheit"? Schon die eigene Unsicherheit des Ökumenischen Rates, die in der Formel „... Menschen anderer Religionen und Ideologien" und in dem eigentümlichen Versickern des zweiten Begriffs „... und Ideologien" in der Folge der Genfer Verlautbarungen zum Ausdruck kommt[7], macht die Schwierigkeiten deutlich. Mit Recht argumentieren die Vertreter des Dialogs, es gehe gerade nicht um eine methodologisch abgeklärte wissenschaftliche Fachdiskussion, sondern um den unmittelbaren Austausch zwischen engagierten Menschen. Ob damit aber die Schwierigkeiten geringer werden? Viel spricht dafür, daß die Unterschiede zwischen den verschiedenen Kulturkreisen und geistigen Traditionen so fundamental sind, daß eine gemeinsame Basis für gegenseitiges Verstehen kaum gegeben ist.[8]

Die offensichtliche Skepsis der nichtchristlichen Partner dem Dialog gegenüber, mit der das vielschichtige Problem von Missionsgeschichte, Kolonialismus und Neuerwachen der Religionen aufgeworfen ist, sei hier nur am Rande erwähnt.

Es müssen also sehr gewichtige theologische Gründe beigebracht und evidente Nötigungen sichtbar werden, soll der Dialog über die esoterischen Zirkel einiger Gutwilliger hinaus Verbreitung finden.

II

Unter den theologischen Begründungen, die bisher im ökumenischen Raum für den Dialog vorgebracht wurden, steht die *Christologie* deutlich an erster Stelle. „Nicht ‚vergleichende Religionskunde', sondern die Christologie bildet die Grundlage für unser Anliegen. Unser vornehmstes Interesse gilt nicht ‚interreligiösen Konferenzen'; sondern es besteht darin, bei Christus zu sein in seinem fortgesetzten Handeln unter Menschen jeden Glaubens und jeder Ideologie."[9] Die Argumentation greift zwei christologische Elemente auf, die freilich oft ineinander geschoben sind.

Einmal wird von der *Inkarnation* her gedacht. Gott selbst hat den Dialog mit den Menschen begonnen durch die Inkarnation in Jesus Christus, der sein lebendiges Wort an alle Menschen aller Zeiten ist. Es ist ein totaler, offener, rückhaltloser Dialog, denn Gott entäußerte sich seiner Göttlichkeit bis zum Letzten, um den Menschen als Mensch, als „Partner" zu begegnen. Wenn Christen in den Dialog eintreten, dann geschieht das im Gehorsam gegen ihren Herrn. Sie partizipieren an der missio dei, praktizieren Nachfolge Jesu. Dialog ist permanente Inkarnation.[10]

Parallel dazu läuft ein zweiter Gedankengang, der von der *Erhöhung* Jesu Christi her argumentiert. Christus Pantokrator: in ihm hat Gott die Welt mit

sich versöhnt, sein Name ist über alle Namen. Ihm sind — verborgen oder offenbar — alle Mächte und also auch alle Menschen und Religionen, Völker und Ideologien zu eigen. Es gilt, „ihn so anzunehmen, wie er sich uns durch sein Handeln an und durch Menschen anderen Glaubens und anderer Überzeugungen zu erkennen gibt."[11] Wer den Dialog wagt, entdeckt in und hinter dem Partner den „größeren Christus", der uns immer schon voraus ist und dessen Wahrheit und Wirken nicht auf das eigene Verstehen — auch nicht das kirchliche Verstehen! — beschränkt werden kann.[12]

Diese beiden christologischen Gedankenreihen werden mit verschiedenen Akzenten vorgetragen. So betont man etwa den soteriologischen Aspekt und sieht im Dialog vor allem den Vollzug der in Jesus Christus geschehenen Versöhnung.

Neben die Christologie tritt eine Art anthropologischer Begründung des Dialogs, die aber über das spezifisch Theologische hinausgeht und oft mehr an einer menschlichen Grundhaltung orientiert ist. Der Dialog ist „ein dynamischer Kontakt von Leben mit Leben, bei dem es um ein gemeinsames Leben und Handeln geht".[13] Offenbar drängt die konkrete Erfahrung des Dialogs zwischen Menschen verschiedenen Glaubens auf einen Ausdruck der *Solidarität*, der Bruderschaft in der gemeinsamen Situation des Menschen vor Gott. Dieser Ausdruck ist weniger deduktiv als deskriptiv, es fehlt ihm die strenge Analyse zugunsten persönlicher Spontaneität.

III

Bei der Durchsicht dieser Argumente, vor allem angesichts des gar nicht selbstverständlichen Übergewichts der christologischen Begründungen, drängt sich die *Abhängigkeit dieser „Theologie des Dialogs" von der Dialektischen Theologie* unmittelbar auf. Macht man sich klar, wie dominierend der Einfluß Karl Barths — vor allem über die Theologie Hendrik Kraemers — in den vergangenen Jahrzehnten auf die Theologie von Mission und Ökumene gewesen ist, so kann das nicht verwundern.[14]

Gewinnt die „Theologie des Dialogs" durch diese Abhängigkeit an Profil und Gewicht, so ist sie zugleich ihre fundamentale Schwäche. Denn die Schärfe des offenbarungstheologischen Ansatzes kann eine positive Wertung der Religionen nicht zulassen. Die Barth'sche Diastase zwischen dem auf die Offenbarung in Jesus Christus bezogenen Glauben und der Welt menschlicher Religion ist bekannt.[15] Zwar hat Barth in seinem späteren Werk sehr viel differenzierter geurteilt und die Funktion der Religion anders eingeschätzt. Doch haben diese Äußerungen bei weitem nicht so viel Einfluß gewonnen wie die schroffe Verurteilung der Religion als Ausdruck menschlicher Selbstherrlichkeit und Re-

bellion gegen Gott in den frühen Schriften Barths. Wie soll aber mit den Religionen, solange sie in dieser Weise als eigenmächtige Selbstrechtfertigung des Menschen verstanden werden, ein theologisch verantworteter Dialog stattfinden können?

Viele Anzeichen weisen darauf hin, daß sich heute in der theologischen Landschaft ein Revirement vollzieht. Gegenüber der Dialektischen Theologie, deren vorläufigen Rückzug man konstatiert, treten die Fragestellungen der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts in den Vordergrund. Es sei an die Bedeutung erinnert, die heute der geschichtlich-sozialen Verifikation der Glaubensaussagen beigemessen wird. Oder daran, welche Rolle im theologischen Denken der in der dialektischen Ära verpönte Gedanke der geschichtlichen Entwicklung heute spielt.

Eine dialogfähige Theologie kann nur gewonnen werden im Vollzug einer kritischen Auseinandersetzung mit der Dialektischen Theologie. Dabei werden die beiden genannten Probleme der anthropologischen Verifizierbarkeit und der geschichtlichen Entwicklung wesentliche Momente sein. In diesem Zusammenhang liegt es nahe, das Verständnis des *„Wirklichkeitsgemäßen"* in *Dietrich Bonhoeffers* ethischen Entwürfen aufzugreifen, um daran die Auseinandersetzung in Gang zu bringen.[16]

In „Akt und Sein" hatte Bonhoeffer im Rahmen seines ekklesiologischen Denkens eine Art „christologischer Ontologie" entwickelt.[17] In der „Ethik" macht er den Versuch, die ethischen Aussagen dadurch zu konkretisieren, daß er die „christologische Ontologie" über den Bereich der Kirche hinaus auf die gesamte Weltwirklichkeit ausweitet — beziehungsweise, was „wirklich" ist, in die Einheit und Ganzheit der Christuswirklichkeit hineinzieht.

Bonhoeffer spricht in einem der Fragmente einleitend von der Bedrohung nicht bloß des Christlichen, sondern des Humanen schlechthin durch den Ungeist der Zeit. Es sei eine der erstaunlichsten Erfahrungen, daß „Vernunft, Bildung, Humanität, Toleranz, Eigengesetzlichkeit" unter dieser Bedrohung zu ihrem Ursprung zurückkehrten. „Die selbständig gewordenen und entlaufenen Kinder der Kirche kehrten in der Stunde der Gefahr zu ihrer Mutter zurück." Der Ursprung des Humanen ist Jesus Christus selbst: Er „ist die Mitte und die Kraft der Bibel, der Kirche, der Theologie, aber auch der Humanität, der Vernunft, des Rechts, der Bildung".[18]

Freilich, vom theologischen Ansatz her ist diese Subsumption des Wirklichen unter Christus nicht induktiv aus der Empirie gewonnen, sondern ein dogmatisches Postulat: Christliche Ehtik setze, so wird in einem anderen Fragment ausgeführt, „... eine Entscheidung über die letzte Wirklichkeit und damit eine Glaubensentscheidung" voraus — nämlich, „... daß die Wirklichkeit Gottes sich überall als die letzte Wirklichkeit erweise".[19] Der Wirklichkeitsbegriff

wird von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus her deduziert. Bonhoeffer kommt zur christologischen Definition der Wirklichkeit. Der Begriff der „Christuswirklichkeit" erhebt Anspruch auf totale Seinsdeutung. „Der Ort, an dem die Frage nach der Wirklichkeit Gottes wie die nach der Wirklichkeit der Welt zugleich Beantwortung erfährt, ist allein bezeichnet durch den Namen: Jesus Christus. In diesem Namen ist Gott und die Welt beschlossen."[20]

In dieser theologischen Argumentation sind zwei Momente sehr aufschlußreich.

Zum einen hebt Bonhoeffer einen *theologisch qualifizierten Wirklichkeitsbegriff* vom vulgären Empirismus ab. „Vulgär verstandene Wirklichkeit ist das empirisch Feststellbare ... Die Theologie meint Gottes Wirklichkeit in der Weltwirklichkeit!"[21] Der Erkenntnisweg ist unumkehrbar: „Wer Christus kennt, der hat die Wirklichkeit erkannt, aber wer nur das Empirische kennt, kennt weder Christus noch die echte Wirklichkeit."[22] Am Anfang einer qualifizierten Wirklichkeitserkenntnis steht eine Glaubensentscheidung. Sicher liegt in diesem Satz die unaufgebbare Wahrheit der Unterscheidung von Offenbarung und Religion, bei der jene — die Offenbarung — einziges Maß und Kriterium für die Wirklichkeit dieser — der menschlichen Religion — ist. Diese Wahrheit ist festgehalten in der Formel vom „faithful dialogue", die der Ökumenische Rat von Uppsala 1968 an immer wieder nachdrücklich betont: „Der Dialog eines Christen mit einem anderen Menschen impliziert weder eine Verleugnung der Einmaligkeit Christi, noch irgendeinen Verlust der eigenen Hingabe an Christus."[23]

Zum anderen erhält das christologische Wirklichkeitsverständnis bei Bonhoeffer seine Ausformung eindeutig von der Inkarnation her. Die *Menschwerdung Gottes in Jesus Christus* ist die entscheidende Mitte der Wirklichkeit. „Jesus ist nicht ein Mensch, sondern der Mensch ... Der Name Jesus schließt die ganze Menschheit und den ganzen Gott in sich."[24] Die Inkarnation ist das universale Ereignis der Menschwerdung, welches alles Sein neu qualifiziert. Bis dahin bleibt die Argumentation im Rahmen der dialektischen Schultheologie. Der entscheidende und notwendige Schritt über diesen Rahmen hinaus deutet sich in den späteren Äußerungen Bonhoeffers an, ohne allerdings eindeutig erfaßt zu werden. In „Widerstand und Ergebung" notiert er: „Christsein heißt nicht in einer bestimmten Weise religiös sein, auf Grund irgendeiner Methodik etwas zu werden. In „Widerstand und Ergebung" notiert er: „Christsein heißt nicht Menschsein, nicht einen Menschentypus, sondern den Menschen schafft Christus in uns."[25] Was es mit diesem „Mensch schlechthin"[26] auf sich hat, wäre in einer Einzelinterpretation zu verdeutlichen. Sie hätte die Äußerungen über die „tiefe Diesseitigkeit des Christentums" bis hin zur Fragestellung der nichtreligiösen Interpretation biblischer Begriffe, aber auch die Vorliebe für die bürger-

liche Literatur des 19. Jahrhunderts und Bonhoeffers persönliche menschliche Haltung zu bedenken.

Neu gegenüber der offenbarungstheologischen Konzeption ist dies, daß hier eine humanitas in den Blick kommt, wie man sie aus der besten Tradition natürlicher Theologie kennt. In der Konsequenz des Gedankens von der Menschwerdung Gottes schlägt die theologia revelationis um in eine theologia naturalis. Der Glaubenssatz von dem Menschen Jesus Christus, der die Gotteswirklichkeit und die Weltwirklichkeit in sich schließt, verlangt und findet seine Verifikation im konkreten „natürlichen" Bereich des Menschlichen. „Ich glaube an Jesus Christus" — dieser Satz ist, unbeschadet seiner Offenbarungsqualität, nur sinnvoll, sofern und soweit menschliche Erfahrung ihm korrespondieren kann.

IV

Soll es zu einer dialogfähigen Theologie kommen, dann wird der Schritt zu einer *theologia hominis naturalis,* bei Bonhoeffer nur erst am Rande angedeutet, vollzogen werden müssen. Die Aufgabe, die sich damit stellt, kann hier nicht gelöst werden. Drei Hinweise mögen die Richtung anzeigen, in der dies geschehen könnte.

Mit dem Stichwort einer „natürlichen Theologie des Menschen" wird erstens der Anschluß an eine *breite Tradition altkirchlicher Theologie* gewonnen, die sich nicht so leicht durch das Nadelöhr einer streng offenbarungstheologisch orientierten Christologie zwängen läßt und deshalb vielfach zum Winkeldasein verurteilt war.[27] Schon im Neuen Testament ist der Gedanke der „revelatio generalis" anthropologisch zugespitzt (Röm. 1, 18 ff. — Acta 14, 17 — Acta 17, 22 — Joh. 1, 3 f. und 9 f. u. a.). Das apologetische Theologumenon vom „Logos spermatikos", in dogmengeschichtliche Lehrbücher verbannt oder esoterischen Gruppen überlassen, gewinnt neue Aktualität. In der Begegnung mit der hellenistischen Philosophie und Religion im 2. und 3. Jahrhundert spielt der homo religiosus naturalis eine entscheidende Rolle. Klassisches Dokument dafür ist die Auseinandersetzung zwischen Celsus und Origenes, wie überhaupt die stark spiritualistisch orientierte Anthropologie der großen Alexandriner Musterbeispiel für die hier intendierte dialogfähige Theologie ist. Der heilsgeschichtlich-spekulative Gedanke der recapitulatio bei Irenäus, entwickelt gegen den gnostischen Dualismus, setzt eine ausgeprägte Vorstellung der in der Schöpfung gesetzten und mit Christus wiederhergestellten und erfüllten Menschennatur voraus: Christus ist der neue Adam. Mit Origenes und Irenäus, den ersten Höhepunkten altkirchlicher Theologie im Osten und im Westen, kann die Stichwortreihe abbrechen. Als Kristallisationspunkt, von dem aus die theologiegeschichtliche Aufarbeitung in Angriff genommen werden kann, schält sich

ein von der Schöpfung her entworfenes Bild des Menschen heraus, der in seiner kreatürlichen Gegebenheit den göttlichen Ursprung spiegelt oder durch die Erlösung wiedergewinnt. Der Mensch ist imago dei.

Wenn es wirklich — das ist das Zweite — um einen Prozeß der Rückkoppelung zwischen christologischen Sätzen und anthropologischer Empirie geht, dann wird eine entscheidende Aufgabe der intensive *Austausch mit den empirisch orientierten Humanwissenschaften* sein. In seinem Buch „Auf den Spuren der Engel" stellt der Soziologe Peter L. Berger das Programm einer induktiv zu entwickelnden anthropologischen Theologie auf. „Ich fordere die Theologen auf, sich in der empirisch gegebenen Situation des Menschen nach etwas umzusehen, das man *Zeichen der Transzendenz* nennen könnte. Und ich behaupte, daß es *prototypisch menschliches Verhalten* gibt, Gebaren, Gebärden Gesten, die als solche Zeichen anzusehen sind."[28] Die Theologen sollten dieser Aufforderung nachkommen und die Humanwissenschaften nach solchem prototypisch menschlichen Verhalten befragen. Berger selbst nennt einige Grundmuster menschlichen Verhaltens, die er zum Kern der Humanitas rechnet und in denen er „Zeichen der Transzendenz" sieht: die ordnende oder Ordnung heischende Gebärde, das Spiel, die den Tod negierende Hoffnung, die Geste der Verdammnis, das Argument des Humors.

Mit Soziologie und Psychologie ist das Gespräch seit langem in Gang und wird immer mehr intensiviert. Dagegen rückt ein anderer signifikanter Forschungsbereich erst langsam ins theologische Bewußtsein. In letzter Zeit sind eine ganze Reihe biologischer Arbeiten erschienen, die vor allem von der Verhaltensforschung her das „Tier-Mensch-Übergangsfeld" untersuchen.[29] Damit ist ein terminus technicus der Evolutionsforschung übernommen, um eine allgemeinere Fragestellung zu umschreiben: nämlich den Übergang vom Tier zum Menschen und damit die Frage nach dem spezifisch Humanen in Abhebung von den tierischen Aspekten im Menschen.

G. Altner etwa trägt die Vorstellung vor, „... daß mit dem Evolutionsniveau des TMÜ spezifisch humane Verhaltensweisen möglich werden, die einerseits an ihr organisches Substrat gebunden bleiben, andererseits eigenen Gesetzen gehorchen und die Entwicklung des körperlichen Substrates in eigener Weise mitbestimmen ... Das TMÜ ist ohne dieses kontinuierlich-diskontinuierliche Denkmodell gar nicht deutbar."[30] Er spricht in diesem Zusammenhang ganz pointiert vom „Modell der evolutiven Transzendenz".[31]

W. Wickler vergleicht in „Die Biologie der Zehn Gebote" die Verhaltensnormen in tierischen und menschlichen Sozietäten. Es gibt biologische Gesetzmäßigkeiten, biologisch zweckmäßiges Verhalten, dem auch menschliches Handeln unterworfen ist. Dennoch erschöpft sich die Ethik des Menschen nicht in der Arterhaltung, kann vielmehr Gruppen- und Vorurteilsgrenzen überspringen. Auch

die Verhaltensforschung, ähnlich wie die Evolutionsforschung, begreift das spezifisch Menschliche in der Spannung, daß der Mensch einerseits in die Immanenz biologischer Abläufe gebunden bleibt und andererseits die Möglichkeit hat, in einer Art immanenter Transzendenz diese Abläufe zu überschreiten.

Die theologische Relevanz dieser Fragestellungen liegt auf der Hand und weist sich im Vollzug der Forschung selbst aus. Es erscheint deshalb möglich und sinnvoll, aus den Erkenntnissen der Humanwissenschaften Impulse für eine theologia hominis naturalis zu erwarten.

Drittens schließlich ist darauf hinzuweisen, daß keineswegs — wie lange Zeit proklamiert — die *Frage nach dem historischen Jesus* erledigt ist. Im Gegenteil: wir erleben in der wissenschaftlichen und populären Literatur eine neue Blüte der Leben-Jesu-Forschung.[32] Es hat sich erwiesen, daß der Glaube — und zwar auch in seinen ideologisierten und säkularistischen Spielarten — ein vitales Interesse am irdischen Jesus hat. Dazuhin zeigt sich, daß es doch nicht so aussichtslos ist, wenn nicht ein „Leben Jesu", so wenigstens ein „Bild Jesu" mit einigermaßen faßbaren Konturen zu entwerfen. Daß diesem Bild ebenfalls eine „Sinnüberschiebung"[33] eigen ist, durch die das historisch-kritisch zu erhebende Material überhaupt erst deutbar wird, gehört mit zu den Forschungsergebnissen der letzten Generation. Deshalb sind viele Arbeiten zum Thema so unbefriedigend, die das Bild in eine flache Eindimensionalität verzerren. Der „historische Jesus" und seine Transparenz für die Deutung des Glaubens lassen sich nicht auseinanderreißen, sind vielmehr in einer „kontinuierlich-diskontinuierlichen" Verstehenseinheit verknüpft.

Könnte damit nicht auch für Jesus in den Blick kommen, was P. L. Berger als „prototypisch menschliches Verhalten" im Auge hat? Mindestens müßte sich erweisen lassen, daß es um kommensurable Größen geht. Unter dem Stichwort „Zeichen der Transzendenz" ist eine Christologie als Anthropologie intendiert, in der Konturen des Menschlichen sichtbar werden — und das bedeutet: Konturen der Gottebenbildlichkeit. Es ist nicht an dem, daß durch eine solche anthropologische Auslegung die Kernstücke jeder Christologie, Kreuz und Auferstehung, verkürzt würden. Das Bild Jesu ist gezeichnet von Leiden aus Hingabe ans Menschliche und aus Widerspruch gegen das Unmenschliche. Das gilt so sehr, daß mit dem Leiden Jesu das Leiden als eine zum „Kern der Humanitas" gehörende Gebärde eine neue Dimension gewonnen hat. Daß es bei Jesus, der seine Hingabe und seinen Widerspruch im Tod bewährt, um den prototypischen Menschen schlechthin geht, daß darin also das spezifisch Humane sich Bahn bricht — das ist die mit dem Osterglauben gesetzte Deutung. „Ostern" ist anthropologisch nicht anders verifizierbar als in menschlicher Überzeugung und menschlicher Hoffnung, die der Tod Jesu freisetzt und die zu Hingabe und Widerspruch in seiner Nachfolge befähigt.

V

„Dialog als ‚Teilnahme an der Wirklichkeit'" — unter dieser Überschrift hat V. Vajta eine sehr dichte Besinnung über das Wesen des Dialogs vorgelegt. Darin heißt es: „Dialog ist Gegenwart der Personen in ihrer Eigenart, die vernommen werden und den Partner im dialogischen Austausch bereichern soll ... Wo aber die Personen in ihrer jeweiligen Andersartigkeit voreinander erscheinen, da beginnt ein langsamer Prozeß der Erkenntnis der Wirklichkeit als Universales und Zusammenhängendes, das die einzelnen Personen auf ihren jeweiligen Ort hinweist."[34] Dialog ermöglicht Erfahrung umfassender Wirklichkeit. Nach allen Überlegungen kann diese universale und zusammenhängende Wirklichkeit nur das Humanum sein — ein Humanum freilich, das mit seinen eigenen Gegebenheiten und Verhaltensweisen in sich trägt, „Zeichen der Transzendenz" zu sein.

Mit der angedeuteten theologia hominis naturalis wird die Theologie dialogfähig. Der Weg ist freigelegt zu einer theologischen Interpretation und Wertung der Religionen und Ideologien. Partner im Dialog, nehmen sie teil an der universalen Wirklichkeit des Humanum. Auf zwei Elemente, die eine solche dem Dialog verpflichtete theologische Interpretation und Wertung auf jeden Fall enthalten muß, sei noch hingewiesen.

Vajta schreibt über den Dialog: „Ein Dialog ist nicht ohne Ringen der Teilnehmer denkbar. Dies ist aber kein Kampf zwischen Feinden, sondern eine fraterna aemulatio ... Die Erkenntnis der Wirklichkeit ist niemandem in voller Reinheit geschenkt ... Der Dialog bringt Ordnung und Licht in diese Dunkelheit, er ist erhellend, ordnend und in letzter Analyse reinigend."[35] Die Frage nach Kriterien der Wahrheit — mit Bonhoeffer: des Wirklichkeitsgemäßen! — ist gestellt. Die eine Wahrheit kann nicht zugunsten einer subjektivistischen Pluralität von Überzeugungen relativiert werden. Das Dilemma des Historismus, wie es wohl am schärfsten E. Troeltsch gesehen hat[36], sollte Pflichtstudium für jeden sein, der sich mit dem Dialog befaßt.

Wenn aber Bonhoeffers Verständnis der Wirklichkeit — Wirklichkeit ist durch eine Glaubensentscheidung qualifiziert — und die daraus abgeleitete Formel „christusgemäß = wirklichkeitsgemäß" im Ansatz richtig ist, dann hat damit der christliche Partner im Dialog ein Kriterium an der Hand. Ein Kriterium freilich — und dem gilt die Bemühung dieser Gedanken —, das er auf die gemeinsame Menschlichkeit aller Partner hin auslegen muß. Trifft der christliche Glaube die Wirklichkeit, so muß er sich schließlich auch in ihr verifizieren lassen. Die bloße Proklamation geoffenbarter Wahrheit, der Rückzug auf das pure „deus dixit", kann kein Gesprächsbeitrag sein.

Ein zweites Element, das eine dem Dialog verpflichtete Theologie im Auge behalten muß, ist die *geschichtliche Entwicklung*. Daß damit ein überaus kom-

pliziertes Problem angesprochen ist, darüber belehrt ein Blick in die Philosophie- und Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. Hier jedoch geht es um folgendes: die Differenzen zwischen den verschiedenen geistig-religiösen Traditionen und Überzeugungen sind so fundamental, daß eine Vermittlung nur im Zuge einer intensiven geschichtlichen Entwicklung überhaupt denkbar ist.

Unter den Argumenten für den Dialog wird auch dies vorgebracht, Jesus habe den Seinen den Geist verheißen, der sie in alle Wahrheit leiten werde. Aufgrund dieser Verheißung seien die Christen im Gespräch frei und offen in dem Vertrauen, es sei die Wahrheit Jesu Christi, die am Ende des Weges stehen wird.[37] Mit dem Gedanken der Entwicklung ist zunächst nicht mehr gemeint als ein nachdrücklicher Hinweis auf die Offenheit der Geschichte, auch der Geschichte der Religion. Es wird nicht möglich sein, aus der bisherigen Religionsgeschichte eine Art religiöser Evolutionstheorie zu entwickeln. Aber es wird andererseits allzu leicht vergessen, daß die geschichtliche Entwicklung offen ist, noch nicht zu Ende und abgeschlossen. Damit ist noch einmal die Bedeutung des Osterglaubens angesprochen, den der christliche Partner als seine Überzeugung und seine Hoffnung in den Dialog einbringt. Eine „eschatologische" Dimension des Dialogs beginnt sich abzuzeichnen, denn „Einheit" gehört zu den verheißenen Heilsgütern des Eschaton.

ANMERKUNGEN

[1] Zur Geschichte des Programms bis Ende 1970 vgl. die Übersicht von G. Vallée, The Word of God and the Living Faiths of Men — Chronology of a Study-Process, Study Encounter ed. WCC Geneva, Vol. VI Nr. 4 1970, S. 207—214.

Die Texte der Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rats der Kirchen vom Januar 1971 in Addis Abeba, auf der das Thema bisher am intensivsten behandelt wurde, sind als Beiheft Nr. 17 der „Ökumenischen Rundschau" unter dem Titel „Addis Abeba 1971" erschienen.

[2] Präambel der „Vorläufigen Grundsatzerklärung und Richtlinien" des ÖRK, entgegengenommen in Addis Abeba 1971, Protokoll des Zentralausschusses des ÖRK, Genf 1971, S. 159, Abs. 1.

[3] Wir „verwerfen ... die Irrlehre, als ob die Religionen und Weltanschauungen auch Heilswege neben dem Christusglauben seien. Wir bestreiten, daß ... wechselseitiger religiöser Austausch mit ihnen im Dialog ein Ersatz für die zur Bekehrung drängende Verkündigung des Evangeliums sei(en), statt allein eine gute Form missionarischer Anknüpfung." Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission, abgegeben vom „Theologischen Konvent" am 4. März 1970, These 6. Zitiert nach epd-Dokumentation 35/70, S. 5.

[4] Es sei nur an Luthers Betonung des verbum externum gegenüber einer unkontrollierten und unkontrollierbaren Spiritualität und Innerlichkeit erinnert.

[5] Daß „christlich-geschichtliche Tradition" verwechselt wird mit „westlich-kultureller Tradition", ist ein noch längst nicht überwundenes Mißverständnis. Das Problem der

„indigenization" von Evangelium und christlichem Glauben kann hier nur genannt, nicht aber erörtert werden.

[6] Vgl. P. Stuhlmacher „Gerechtigkeit Gottes bei Paulus", FRLANT 87, Göttingen 1965.

[7] Dazu: Ans J. van der Bent, Der Dialog des Ökumenischen Rates der Kirchen mit Menschen anderer Religionen und Ideologien, in: Internationale Dialog Zeitschrift 1/1971, S. 13—21, und: ders., ... und Ideologien, in: Internationale Dialog Zeitschrift 3/1971, S. 251—259.

[8] Ein Beispiel, das den Dialog selbst als ein spezifisch christlich-westliches Medium offenbart, das östlichem Denken im Grunde unzugänglich ist, ist die Ablehnung des Dialogs durch den Hindu Sivendra Prakash. Er schreibt in einem Brief u. a.: „To allure us to dialogue you keep telling us that we have to learn from each other. Excellent! ... But do you think sincerely that formal and academic dialogue is the best way to learn? ... If really you want to learn from us ... why not take the traditional Indian attitude of the disciple? ... Go with humility and sincerity to the feet of some real guru ..." in: Dialogue between men of living faiths, ed. S. J. Samartha, WCC Geneva 1971, S. 24.

[9] S. J. Samartha, Dialog als ein ständiges Anliegen der Christen, in: Addis Abeba 1971, a. a. O. S. 56.

[10] S. J. Samartha a. a. O. S. 54 f. „Die Inkarnation ist Gottes Dialog mit dem Menschen" — „Im Dialog zu stehen, heißt darum, ein Teil von Gottes fortgesetztem Werk unter uns und unseren Mitmenschen zu sein." Dazu: „Vorläufige Grundsatzerklärung ..." Abs. 2 a. a. O. S. 159; „Christians in Dialogue with Men of other Faiths" aide-mémoire der Züricher Konsultation vom Mai 1970, in: International Review of Mission, Vol. LIX Nr. 236, October 1970, S. 382—391.

[11] Aide-mémoire der Züricher Konsultation, Abs. 10 a. a. O. S. 385 (Übersetzung aus dem Englischen durch ÖRK Genf).

[12] Der griechisch-orthodoxe Metropolit Georges Khodre hat diese in Neu-Delhi 1961 zum erstenmal im ökumenischen Bereich hervorgetretene Christologie in Addis Abeba 1971 modifizierend weitergeführt, indem er das deuteropaulinische Stichwort von der oikonomia Gottes (vgl. Eph. 1, 10 und 3, 9) aufgriff und zum Werk des Heiligen Geistes in Beziehung setzte. Die göttliche Heilsökonomie sei nicht auf die „historische Entfaltung" Jesu Christi begrenzt, vielmehr als Werk des Heiligen Geistes auch in den Religionen zu erkennen. Das bedeute, „... daß das Erscheinen des Heiligen Geistes in der Welt nicht dem Sohn subordiniert ist, daß es nicht eine reine Funktion des *Wortes* ist ... Von diesem Gesichtspunkt aus könnten wir die nichtchristlichen Religionen als Bereiche werten, wo seine Inspiration am Werk ist." Georges Khodre, Das Christentum in einer pluralistischen Welt — Das Werk des Heiligen Geistes, in: Addis Abeba 1971, a. a. O. S. 39 u. 41 f. „Der größere Christus" ist eine Formulierung, die aus Gesprächen mit Marxisten aus Ostblockländern stammt.

[13] „Vorläufige Grundsatzerklärung ..." Abs. 7 a. a. O. S. 161.

[14] Zur Entwicklung der Missionstheologie unter dem Eindruck der Barth/Kraemer'schen Position vgl. die Studie von Carl F. Hallencreutz, New Approaches to Men of Other Faiths — 1938—1968. A Theological Discussion, Research Pamphlet 18, WCC Geneva, 1970.

Für Barths Einfluß auf die ökumenische Theologie braucht nur der Name W. Visser't Hooft genannt zu werden.

[15] Vgl. besonders den § 17 „Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion" in: Kirchliche Dogmatik I/2 Zollikon/Zürich 1960[5], S. 304—397, und: „Nein! Antwort an Emil Brunner", Theologische Existenz heute 14, 1934.

[16] D. Bonhoeffer, Akt und Sein, Theol. Bücherei 5, München 1956; ders., Ethik, zitiert nach der 5. Auflage, München 1961; ders., Widerstand und Ergebung, München 1962[11].

Zum Ganzen sei verwiesen auf R. Mayer, Christuswirklichkeit — Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers, Stuttgart 1969, und E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, München 1971. Die komplizierte Problematik der Bonhoeffer-Interpretation im ganzen und der „Ethik" im besonderen kann hier nicht aufgegriffen werden. Die Darstellung folgt weitgehend R. Mayer.

[17] Zu diesem Begriff s. R. Mayer a. a. O. S. 43 ff.

[18] Ethik, S. 159 und 160.

[19] Ethik, S. 55.

[20] Ethik, S. 60. „... daß *die Wirklichkeit* zuerst und zuletzt nicht ein Neutrum, sondern *der Wirkliche*, nämlich der menschgewordene Gott ist", S. 177.

[21] R. Mayer a. a. O. S. 190.

[22] Ebenda.

[23] Aus dem Bericht der Sektion II der Vollversammlung des ÖRK Uppsala 1968, in: Bericht aus Uppsala 68, Hrsg. N. Goodall, Genf 1968, S. 28; vgl. das Themaheft „Faithful Dialogue", International Review of Mission Vol. LIX, Nr. 236 Oktober 1970.

[24] D. Bonhoeffer, Ethik, S. 17.

[25] Widerstand und Ergebung, S. 244.

[26] Widerstand und Ergebung, S. 248.

[27] Das gilt auch, was die Auswertung für eine ökumenische Theologie betrifft. Es ist erstaunlich zu sehen, daß die reiche altkirchliche Tradition zum Thema bisher den mit dem Dialog befaßten Theologen kaum in den Blick gekommen ist.

[28] Peter L. Berger, Auf den Spuren der Engel — Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt 1970, S. 79.

[29] Zu nennen sind für den vorliegenden Zusammenhang vor allem folgende Publikationen: W. H. Thorpe, Der Mensch in der Evolution — Naturwissenschaft und Religion, Nymphenburger Verlagsbuchh. 1969; W. Wickler, Die Biologie der Zehn Gebote, München 1971; J. Illies, Zoologie des Menschen. Entwurf einer Anthropologie, Piper paperback, München 1971; G. Altner, Grammatik der Schöpfung — Theologische Inhalte der Biologie, Stuttgart/Berlin 1971; R. Bilz, Paläoanthropologie — Der neue Mensch in der Sicht einer Verhaltensforschung, Frankfurt 1971.

[30] G. Altner, a. a. O. S. 28.

[31] G. Altner, a. a. O. S. 52 u. ö.

[32] Angesichts der Flut von Publikationen sei nur auf die beiden letzten Sammelbesprechungen verwiesen: J. Becker und D. Braun in „Evangelische Kommentare" 9/1971, S. 528 ff. und 543 ff.; W. Pöhlmann in „Lutherische Monatshefte" 9/1971, S. 457 ff.

[33] Damit wird noch einmal ein Begriff aus der Evolutionsforschung aufgenommen: vgl. G. Altner, a. a. O. S. 26 u. ö.

[34] V. Vajta, Zur ekklesiologischen Bedeutung des Dialogs in: Oecumenica — Jahrbuch für die ökumenische Forschung 1969, Hrsg. F. W. Kantzenbach/V. Vajta, Gütersloh 1969, S. 17.

[35] V. Vajta a. a. O. S. 17 f.

[36] E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, Tübingen 1924.

[37] Vgl. Joh. 16, 13; S. J. Samartha, Dialog als ein ständiges Anliegen der Christen, a. a. O. S. 57.

„Vorläufige Grundsatzerklärung ..." Abs. 2, a. a. O. S. 159.

Evangelisation und Dialog*

VON HEINRICH FRIES

I. Zur Theologie der Evangelisation und des Dialogs

Wenn von einer Theologie der Evangelisation und des Dialogs die Rede ist, dann wird dabei vorausgesetzt, daß beide mit dem Glauben zu tun haben, dessen denkerische Reflexion die Theologie ist und sein soll.

a) Evangelisation als Vermittlung und Verkündigung des Evangeliums hat mit Glauben und mit Theologie zu tun. Denn das Evangelium ist Inhalt und Bezugspunkt von beidem. Evangelium ist die Vermeldung einer guten Botschaft, die Überbringung einer guten Nachricht, die von einem Geschehen, einem Ereignis und von dem damit verbundenen, das Ereignis erschließenden und deutenden Wort Kunde gibt. Evangelium im theologischen Sinn will besagen, daß diese gute Nachricht von Gott, von seinem Handeln und dem darin beschlossenen Reden kommt, auf ihn bezogen ist, daß es — das ist die negative Abgrenzung — nicht vom Menschen erdacht, erfunden, gemacht und bewirkt wurde, daß es seine Initiative und seinen Grund in einer vom Menschen verschiedenen und ihn zugleich total umgreifenden Realität hat, die nicht stumm und untätig ist, sondern schöpferischer Grund und Fülle von Leben, Aktivität in Tat und Wort.

Evangelisation als Vermittlung und Verkündigung des Evangeliums ist vor allem die Nachricht und die Botschaft darüber, was es mit Gott auf sich habe, mit jenem geheimnisvollen Grund, der namenlos ist und zugleich viele Namen hat, um den die Religionen in ihrem Fragen, Suchen und Sehnen wissen. Evangelium ist die Nachricht darüber, was Gott mit dem Menschen, was der Mensch mit Gott zu tun hat, Evangelium ist die Botschaft davon, wie Gott gesinnt ist, was er beabsichtigt, welches sein Wille ist, wie er sich zeigt, sich vernehmbar macht, offenbart und wie der Mensch in seinem Dasein von der Geburt bis zum Tod von alledem betroffen ist.

Evangelisation als Vermittlung des Evangeliums ist vor allem an die Person, das Geschick, das Wort *Jesu Christi* gebunden, von dem — das ist seine Besonderheit — das Johannesevangelium sagt: „Niemand hat Gott je gesehen, der Eingeborene, der am Herzen des Vaters ruht, hat Kunde von ihm gebracht"

* Referat auf dem Internationalen Theologenkongreß in Nagpur (Indien), 6.—12. Oktober 1971, der unter dem Leitwort stand: *Mission Theology and Dialogue.*

(1, 18). Evangelisation ist die Nachricht davon, daß Gott der Vater aller Menschen ist, daß die Menschen in Gott und durch ihn Brüder und Schwestern sind; Evangelium ist die Kunde davon, daß Gott die Liebe ist, daß er sich um die Menschen kümmert, daß er ihnen nahe ist mitten in ihrem Leben, Leiden und Sterben. Evangelisation ist die Nachricht davon, daß Gott gewiß der ist, der aus Welt, Geschichte und Menschenleben als der allmächtige Schöpfer, als Grund und Ziel von allem, was ist, erkannt werden kann, daß er zugleich aber auch *ganz anders* ist, als es der Mensch sich denken und vorstellen kann. Er ist der Gott, der sich in der Unscheinbarkeit, der Kleinheit, in der Armut, in der Schwachheit, in der Ohnmacht, im Leiden und im Tod offenbart, in jenem Bereich, dessen Symbol das Kreuz ist. Luthers Theologia crucis, das Wort vom verborgenen Gott, gehört entscheidend zum Evangelium und damit zur Evangelisation; sie sind Inhalte und Prinzipien der Theologie, die aus eben diesem Grund theologia affirmativa und negativa zugleich ist.

b) Das Evangelium als gute Nachricht von Gottes Handeln, Wirken, Reden, Kommen könnte keine Nachricht sein, wenn sie nicht Nachricht und *„Botschaft für"* wäre: für die Menschen. Die Menschen könnten ihrerseits diese gute Nachricht nicht als solche erkennen, wenn sie diese nicht empfangen könnten; und sie könnten diese Nachricht nicht empfangen, wenn sie sie nicht *verstehen* würden. Damit ist bereits die Sache des Dialogs ins Spiel gebracht. Die gute Botschaft des Evangeliums muß in den Zusammenhang dessen gelangen und gebracht werden, was Menschen wissen, erfahren, denken, wünschen, sprechen, fragen. Ohne den Beziehungspunkt zum Logos der Menschen, der ein „Dialogos" ist, ein Miteinander-Zueinander-Sprechen, ein Gespräch, käme das Evangelium nicht an, würde es den Menschen nicht betreffen und bewegen, wäre es fremd, ortlos, beziehungslos, wäre es nicht mehr Evangelium. Was soll eine Botschaft, und sei es die beste und die Nachricht über das Beste, wenn sie nicht aufgenommen, empfangen, gehört werden könnte? Und eben dies geschieht in der Form des Wortes, das als menschliches Wort dialogisches Wort ist und als solches zur Antwort werden kann und soll.

c) Damit ist die *Verbindung von Evangelisation und Dialog* gegeben. Sie sind ein zusammengehörendes, untrennbares Ganzes. Evangelisation könnte nicht sein, was sie ist und sein will, ohne Korrespondenz, und diese Korrespondenz ist nicht zu erbringen ohne den Dialog, ohne die Möglichkeit und Fähigkeit des Menschen zu hören und zu antworten. In der Artikulation Evangelium — Dialog schlägt sich die theologisch sonst gebräuchliche Konzeption von Offenbarung und Glaube, von Glauben und Verstehen nieder, die immer ein unauflösliches Ganzes meinen, wie Einatmen und Ausatmen.

In dem Zusammenhang von Evangelisation und Dialog wird das Evangelium nicht um sich selbst und seine Besonderheit, Neuheit, Originalität, Unableit-

barkeit gebracht, es wird nicht nivelliert und ausgehöhlt zugunsten eines Ergebnisses, über das sich Menschen auf Grund ihrer eigenen Überlegungen und Möglichkeiten von vornherein und unverbindlich verständigen — das Evangelium bleibt vielmehr unverwechselbar es selbst. Aber es wird als eigenes Wort und Thema in das Gespräch der Menschen eingebracht, dort soll es zur Wirkung gelangen.

Das Evangelium, das Nachricht von Gott ist, der ein Gott der Menschen ist, ist deshalb *eine Nachricht vom Menschen* und über ihn, der ursprünglich, wesentlich und existentiell auf Gott bezogen ist, so sehr, daß man sagen kann, ja sagen muß: Vom Menschen reden, heißt von Gott reden (Bultmann), von Gott nicht reden, heißt den Menschen verfehlen. Im Dialog der Menschen kommen die Fragen ans Licht und zum Tragen, deren nicht vom Menschen erdachte, aber auf das menschliche Fragen bezogene Antwort das Evangelium ist. Die Antwort des Evangeliums tritt in die Konkurrenz mit den Worten und Antworten der Philosophien und der Religionen, die um Grund, Sinn und Ziel des Menschen und des menschlichen Lebens kreisen und der dort begegnenden Widerfahrnisse von der Geburt bis zum Tod.

Das Evangelium als Nachricht von Gottes Handeln in der Geschichte, von Gottes Selbstmitteilung in der Welt, im Geist, in der Liebe, im Gewissen der Menschen, zuhöchst aber in der Person, im Leben und im Geschick Jesu von Nazareth, in der Botschaft von einem Leben und einer Liebe, die stärker sind als der Tod, tritt als unverwechselbares Wort ein in den Dialog, den die Menschen über die Realitäten des Daseins führen. Die Botschaft des Evangeliums artikuliert sich im Gespräch der Menschen über das, was sie zu erwarten, zu befürchten und zu erhoffen haben.

Das Evangelium verbindet sich mit dem Dialog der Menschen als *Angebot der Erschließung, der Interpretation des Daseins,* der vielfältigen Erfahrungen des Menschen, der Namensgebung für das Namenlose, aber auch als Licht und Orientierung, als Führung und Geleit, als Inspiration für die Gestaltung der Gegenwart und die Eröffnung von Zukunft. Das Evangelium will durch sein Wort und seine Antwort auf die Frage, die der Mensch ist, den Dialog nicht einfachhin beenden und abschließen. Denn auch das Evangelium ist ein menschlich vermitteltes Wort, das der ständige Ursprung neuer Fragen ist. Überdies erweckt das Evangelium *neue Fragen,* Fragen, die der Mensch von sich aus nicht stellt. Das Evangelium offenbart auch und gerade als Frage die Neuheit seiner selbst und zeigt dadurch, daß es sich als Antwort nicht einfach auf die mit der Frage der Menschen gegebenen Vorentwürfe einschränken und in Verfügung nehmen läßt.

Aber eben durch sein Fragen, das bereits ein Verstehen und Erkennen einschließt — denn sonst wäre Fragen nicht möglich —, durch die Erfahrungen

seines Lebens hat der Mensch ein Verstehen der — unerwarteten — Antwort, die ihm aus dem Evangelium entgegenkommt.

Andererseits erhält das Evangelium und die in ihm enthaltene Botschaft von Gott und dem Menschen nur dann die Qualität einer den Menschen betreffenden, ihn angehenden, ihn befreienden Botschaft, wenn das Evangelium im Feld dieser Erfahrung und durch diese Erfahrung vorbereitet, erschlossen und zu Wort gebracht wird.

Dieser Vorgang und Vollzug empfängt eine noch ausgeprägtere Konkretion durch die Tatsache, daß es den Menschen als Empfänger des Evangeliums im abstrakten Sinn gar nicht gibt, sondern immer nur den konkreten, geschichtlich, gesellschaftlich, sozial verfaßten und kulturell geprägten Menschen.

Je mehr und je konkreter dieser Mensch sich auf den Dialog mit dem Evangelium einläßt und dieses durch die Evangelisation sich diesen Menschen vermittelt, desto reicher und mannigfacher werden die beiderseitigen Erschließungen sein. Wie groß diese noch sein werden und sein können, das können wir nur ahnen, nachdem der bisherige Weg des Evangeliums durch die Evangelisation vor allem ein abendländischer und europäischer Weg war. Und auch dabei war das dialogische Element des Evangeliums, das Gespräch mit dem semitischen, hellenistischen, römischen, germanischen Logos keineswegs in genügendem Maße eingebracht. Die dem Evangelium selbst innewohnende und noch keineswegs in allem erschlossene Kraft wird durch die dialogische Begegnung mit der Welt und dem unerhört differenzierten und reichen Logos Asiens in einer neuen und umfassenden Weise ins Licht treten können und noch mehr realisieren, was das Wort von dem vielfältigen, dem mannigfachen Reichtum Jesu Christi bedeutet (vgl. Eph. 3, 8) und an Licht und Realitätskraft aus sich entlassen kann.

d) In den Überlegungen, die wir bisher geführt und die gezeigt haben, daß die Koordination: Evangelisation und Dialog darauf bedacht sein muß, daß das Evangelium nicht ausgehöhlt und verraten wird zugunsten einer Nachricht und Botschaft, die man auch ohne Evangelium haben und hören kann und die die Dialogführenden so beläßt, wie sie sind, daß andererseits der Dialog als Weise, wie das Evangelium ankommen, wie es verstanden und vermittelt werden kann, bewahrt bleibt, kommt ein Gesetz zutage, unter dem das Evangelium von Anfang an angetreten war und unter dem die Geschichte der Evangelisation stand: es ist *die Polarität von Anknüpfung und Widerspruch*, von Erfüllung und Gericht, von Vertrautheit und Betroffenheit, von Abholung und „führen wohin du nicht willst", von Assimilation und Widerstand, es ist die Polarität von Areopagrede (Apg. 17) und vom Skandal und von der Torheit des Kreuzes gegenüber der Gnosis von Korinth (1. Kor. 1, 18).

Immer, wo diese Spannung von Evangelisation und Dialog nicht ausgehalten, sondern zugunsten *eines* Poles radikalisiert wurde, kam es zu falschen, weil

einseitigen Lösungen, wo entweder das Evangelium sein Salz, seine Kraft, sein Feuer verlor — in den vielfältigen Formen der Gnosis, des Relativismus, des Indifferentismus, für den alle Religionen gleich sind, so gleich wie in der berühmten Ringparabel in Lessings Drama: Nathan der Weise gleich wahr, gleich falsch, oder in der Form eines gnadenlosen, bilderstürmerischen, tempelzerstörenden Rigorismus, der glaubt, nur auf den Trümmern, Trichtern und Ruinen des Menschen und seiner Religionen das Evangelium unter Blitz und Donner verkündigen zu können. Inwiefern aber dies eine gute Nachricht sein sollte, konnte nie recht einsichtig gemacht werden.

Das nicht gelöste Problem Evangelisation und Dialog, die darin angezeigte als Chance, als Aufgabe, gewiß auch als Schwierigkeit gegebene Spannung, wurde in der Geschichte des Evangeliums, bei der Evangelisation in Asien, vor allem in Indien und China, nicht ausgehalten. Und wo es ausgehalten wurde, wurde es immer wieder bekämpft und zerstört. Das macht diese Geschichte zum Ort der verpaßten Gelegenheiten, über die man immer wieder beschämt, traurig, ja fassungslos ist, so oft man sich darin vertieft. Es verbleibt heute der Trost, daß geschichtlich Geschehenes zwar nicht ungeschehen gemacht, daß es aber verändert werden kann in der Kraft besserer Einsicht, tieferen Verstehens, umfassenderen Glaubens, mutigerer Hoffnung, größerer Liebe. Dieses Können wird zum Müssen, wenn das geschichtlich Gewordene zu falschen Ergebnissen führte. Natürlich ist es ungleich schwerer, Fehler einzugestehen und aus solchen Erfahrungen einen besseren Weg zu versuchen. Aber eben das ist die jetzt anstehende Aufgabe; dieser Kongreß versteht sich als Orientierung darüber und als Beitrag dazu.

e) Zur guten Botschaft und zu dem mit ihr verbundenen Dialog gehört es, daß sie *auf gute Weise*, d. h. in der Form der Freiheit, der Einladung, des Angebots vermittelt wird. Das Evangelium in der Koppelung mit Hochmut, Arroganz, Gewalttätigkeit, Ehrgeiz, Macht- und Besitzstreben der Evangelisten wird um sich selbst gebracht. Das Evangelium wird unglaubwürdig durch die Schuld derer, die sagen, sie stünden in seinem Dienst und im Dienst des Glaubens.

Erst recht wird die gute Botschaft des Evangeliums verfälscht, wenn es in den Dienst von evangeliumswidrigen Interessen gestellt wird, in den Dienst von Herrschaft und Unterdrückung, zur Stabilisierung oder zur Herbeiführung von Systemen und Strukturen, in denen es Herren und Sklaven, Privilegierte und Unterdrückte, Arme und Reiche, Hungernde und Verschwender gibt. Dieser Vorgang und Zustand wird dann besonders schlimm, wenn gesagt wird, diese Unterschiede, Schranken und Trennungen seien naturgegeben und hätten im Evangelium einen gottgewollten Anhalt und Grund. In diesen faktisch und geschichtlich nicht bestreitbaren Fällen wird die gute Nachricht zur Waffe der

Unterdrückung und Knechtung oder — das ist noch schlimmer, weil heimtückischer — zum vernebelnden, lähmenden, entnervenden Opium des Volkes.

f) Die unlösliche Verbindung von Evangelisation und Dialog verlangt, daß der Evangelist das Evangelium kennt und liebt, daß er gleichzeitig den Menschen kennt und liebt, dem er das Evangelium zu bringen hat: den in einer konkreten Geschichte, in einem konkreten Volk mit seinem Milieu, mit seiner Sprache und mit den Bedingungen seiner Existenz lebenden Menschen, den Menschen mit den gerade ihm eigenen Fragen, Suchen, Ansprechbarkeiten, Schwierigkeiten, Möglichkeiten. Das biblische Wort: „Allen bin ich alles geworden, den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche" (1. Kor. 9, 20) erwartet eine neue Erfüllung. Diese Aufgabe verlangt, daß nicht Steine statt Brot gegeben werden, das heißt Antworten auf Fragen, die für diese Menschen keine Fragen sind, sondern an ihnen vorübergehen, oder Antworten von gestern auf Fragen von heute oder Antworten des Westens auf die Fragen des Ostens.

Das Evangelium kennen und lieben bedeutet vor allem, es in seinem Kern, in seiner Mitte kennen, wie diese in der Bibel als Botschaft von Jesus dem Christus und dem Kyrios bezeugt und artikuliert ist; es heißt ein Gespür für Zentrum und Peripherie haben, für die „Hierarchie der Wahrheiten".

Das Evangelium als gute Botschaft kennen und lieben erfordert nicht, daß alle dogmengeschichtlichen Kämpfe und Kontroversen mit ihren Spaltungen und Feindseligkeiten importiert werden. Dieser Dienst erfordert vielmehr die Vermittlung der geschichtlich erbrachten und gewonnenen Erkenntnisse, durch die der Glaube deutlicher ausgelegt wurde. Dabei gilt das Prinzip: Das Dogma unter dem Evangelium. Das Evangelium kennen und lieben bedeutet ferner nicht Vermittlung aller mit dem Christentum jemals verbundenen geistesgeschichtlichen Kulturen, Zivilisationen, Gesellschaftsformen, Philosophien, es bedeutet vielmehr die Vermittlung des „Evangeliums ohne Zoll", es bedeutet die Verkündigung des universalen, des „ungebundenen" Christus.

II. Die Erfordernisse des Dialogs im indischen Kontext

In den bisherigen Überlegungen ist das meiste auch darüber gesagt, was im Entwurf der Vorbereitung dieser Konferenz „Erfordernisse des Dialogs im indischen Kontext" genannt wird. Es geht darum, das bisher genannte Allgemeine, das Formale, die Struktur zu konkretisieren und mit inhaltlichem Stoff zu füllen.

Daß es Erfordernisse für den Dialog im indischen Kontext gibt, liegt in der Universalität, in der allen Menschen, jedem Volk zuteil werdenden guten Nachricht, der guten Botschaft, die Evangelium genannt wird. Und es liegt daran,

daß jedes Volk seinen Text hat, der komponiert ist aus den Gaben und Anlagen seines Geistes, aus den Erfahrungen seiner Geschichte, seiner Tradition und Kultur, aus seiner Art und Weise, Welt, Dinge, Menschen und sich selbst zu betrachten und ein praktisches Tun und Verhalten daraus zu gewinnen. So gibt es den indischen Kontext, in den hinein das Evangelium durch die Evangelisation dialogisch gesprochen werden muß.

Darüber viel zu sagen steht mir nicht zu; es fehlt mir die dafür notwendige Kompetenz. Nur einige Stichworte wage ich zu geben.

a) Der indische Kontext zum Ineinander von Evangelisation und Dialog besteht darin, daß in ihm der *Horizont* genannt und artikuliert wird, innerhalb dessen die Botschaft des Evangeliums überhaupt vernehmbar werden und ankommen kann. Es ist der Kontext der Religion, der in Indien gleichsam atmosphärisch anwesend und lebendig ist. Im Kontext der Religion weiß der Mensch um seine Verwiesenheit über sich selbst hinaus auf jene alles umfassende Wirklichkeit, die unter vielen Namen das Umwelthafte, das Göttliche genannt wird.

Wo dieser *Horizont des Religiösen* fehlt, wie im Atheismus aller Prägungen, wie in einem völlig säkularistischen Weltverständnis, wie in einer Weltanschauung, die das positiv Gegebene, das empirisch Vorhandene, das Prüf- und Meßbare zur einzigen Wirklichkeit erklärt, die die Welt nur als Objekt und Geschöpf des Menschen kennt und sie immer mehr dazu macht, in einer Auffassung, in der nicht nur das Wort nach Gott, sondern schon die Frage nach ihm als sinnlos erklärt wird, in der Gott und Göttliches als Leerformeln deklariert werden, als Statthalter des Nicht- oder Noch-nicht-Wissens, ist jede, wie immer lautende Nachricht und Botschaft von Gott — und das ist Anspruch und Verheißung des Evangeliums — ohne Kontext, sie ist ohne Ort, ohne Antenne, ohne Erdreich.

All das zuletzt Genannte ist weithin der gegenwärtige europäische und der von seinem Denken bestimmte Horizont. Dagegen ist der in der Religion im allgemeinen, in den Gestalten der gelebten und immer noch gegenwärtigen *indischen Religion* gegebene Kontext als Verwiesenheit des Menschen auf das ihn umgreifende, begründende, über ihn verfügende, ihn unbedingt angehende göttliche Geheimnis, ein unentbehrlicher Kontext für Evangelium und Dialog, die — als Auskunft über Gott — ohne Sinn und Anhalt werden, wenn dieser Horizont weggewischt wird. Das bedeutet nicht, daß alle Äußerungen und Formen indischer Religiosität zu diesem Kontext gehören müssen. Hier sind Unterscheidungen, Entmythologisierungen, Befreiungen, Enttabuisierungen und Aufklärungen möglich und geboten, desgleichen der unumgängliche Weg der Conversio, die zur Kenntnis und Anerkenntnis der Gottheit Gottes und des davon Verschiedenen drängt. Dennoch gilt: der in allen Formen und Artikula-

tionen der Religionen durchscheinende, wenn auch oft genug gebrochene religiöse Horizont ist für die Evangelisation unverzichtbar. Er ist die Anknüpfung im Sinn der Areopagrede; diese Anknüpfung ist begründet in der zeitlich und räumlich universalen Logoschristologie des Johannesprologs, ebenso in der kosmischen Christologie der Gefangenschaftsbriefe. In den Religionen gibt es das Wasserzeichen Christi (H. U. von Balthasar).

b) Die für die indische Religiosität maßgebliche Kategorie der *Epiphanie des Göttlichen* in vielen Weisen und Gestalten, ist wiederum ein Kontext, der dazu hilft, die in Jesus Christus gegebene besondere, geschichtliche Epiphanie verstehbar zu machen.

Das gleiche gilt für die Tatsache des *Gebetes,* das eine Stimme des Glaubens ist und in dem, ob dies ausgesprochen wird oder nicht, ein Wissen um die Ansprechbarkeit, die Anrufbarkeit des Göttlichen gegeben ist und damit ein Wissen um das, was zur personalen Gottesauffassung gehört, auch wenn aus anderen Gründen bestritten wird, daß Gott Person sei. Das Gebet in den Artikulationen indischer Religiosität ist nicht ein über Gott Verfügen wollen, sondern ist Hingabe und Bereitschaft, über sich verfügen zu lassen, sich der Souveränität eines heiligen Willens zu beugen. Diese Haltung ist der Antipode jeder Hybris, aber auch jeder Verzweiflung — und eben diese sind auch der Antipode des Evangeliums.

c) Im indischen Denken wird die Frage nach dem *Sinn des Lebens* lebendig erhalten und als Frage gewürdigt, die ungleich bedeutsamer ist als die Fragen nach Zwecken, Nutzen und Funktionen des Menschen. Die Sinnfrage, die auf das Ganze des Daseins bezogen ist, von dem das Einzelne getragen und inspiriert wird, ist wiederum ein entscheidender Kontext zum Evangelium als einer Nachricht von Gott und dem Menschen, die eben diesem Ganzen gilt. Was dies für Evangelisation und Dialog bedeutet, wird deutlich, wenn man, wie im Westen, um Recht und Würde der Sinnfrage kämpfen muß angesichts eines darauf verächtlich herabsehenden, mit Wissenschaft sich identifizierenden Positivismus alter und neuer Prägung.

d) Die für das indische Denken und Leben gegebene Erfahrung der *Vorläufigkeit* und *Vergänglichkeit des Daseins,* das Wissen um das Viatorische, die Erfahrung von Schuld, das Bemühen um und die Sehnsucht nach Erlösung und Befreiung, das nicht verdrängte, sondern zugelassene Wissen um den Tod, die Deutung des Todes als Übergang — das ist wiederum ein Kontext, in den die aus dem Evangelium hervorgehende Hoffnung, die Überwindung des Todes, die Botschaft von der Erlösung, von der neuen Schöpfung, von der Auferstehung, vom ewigen Leben hineingelesen werden kann. Man weiß nicht, was diese christlichen Urworte noch sagen sollen, wenn die Voraussetzungen für deren Verständnis fehlen, Voraussetzungen, wie sie in Indien gegeben sind.

e) Der indische Kontext, der in bestimmter Hinsicht vom *Primat der Praxis*, der Orthopraxie geprägt ist, aber diese Praxis, damit sie Orthopraxis sein kann, in der *Meditation* begründet sein läßt, läßt das neutestamentliche Wort vom Tun der Wahrheit und von dem daraus entspringenden und dem Tun verdankten Erkennen der Wahrheit verständlich werden. Das Wissen um die Wege, die der Mensch in seinem Leben gehen muß, und das Bemühen, den rechten Weg zu gehen, ist der Kontext zu der Verheißung und dem Anspruch Jesu: „Ich bin der Weg" (Joh. 14, 6).

Desgleichen ist die für den indischen Kontext charakteristische *Toleranz*, wenn diese als Respekt vor dem einzelnen verstanden wird und als Respekt vor der Freiheit des Glaubens und des Gewissens eine gemeinsame Basis, wie Evangelisation als Vermittlung des Evangeliums in der Form des Dialogs ermöglicht und verwirklicht werden kann.

Kann es — so soll diese Überlegung abgeschlossen sein — einen besseren Kontext zum Evangelium, zur Evangelisation und zum damit verbundenen Dialog geben als das bekannte Gebet des Hinduismus: „Vom Unwirklichen führe mich zum Wirklichen, aus der Finsternis zum Licht, vom Tod zum Leben"? Ähnliches gilt von den diesem Kontext geläufigen Fragen: „Woher sind wir gekommen, wodurch leben wir, wohin gehen wir?" Ist das Evangelium nicht das Hören und die Erhörung dieser Bitte und deshalb gute Botschaft, gute Nachricht für den, der in diesem demütigen Gebet den Weg für *den* bereitet, der das Licht der Welt, der die Auferstehung ist, der Anfang und das Ende, Alpha und Omega? Und ist das Evangelium nicht die Antwort auf die zuletzt genannten Fragen nach dem Woher, Wodurch, Wohin?

Unsere Bestandsaufnahme wäre indessen nicht redlich, wollten wir die *Schwierigkeiten* verschweigen, die vom indischen Kontext aus der Evangelisation und dem davon bestimmten Dialog im Wege stehen und die erkennen lassen, daß und wie sehr das Evangelium auch zum Zeichen des Widerspruchs, des Widerstandes, zu Torheit und Ärgernis werden kann.

f) Es ist in diesem indischen Kontext, dem die Einheit und Verbundenheit ungleich mehr bedeutet als Differenzen und Verschiedenheiten, der vom Gesetz der Einheit, aber nicht vom Gesetz des Gegensatzes und des Widerspruchs bestimmt wird, schwierig, *die Unterscheidung von Gott und Welt und Mensch* und damit die Eigenständigkeit der Welt, die menschliche Verantwortung für sie als dem Menschen anvertraute Welt zu übernehmen. Desgleichen ist es äußerst schwierig, die *Unterscheidung des Christlichen* zu realisieren, die in der Einmaligkeit, Besonderheit, Unverwechselbarkeit der Person und des Geschicks Jesu Christi beruht, in dem — allein — „ungetrennt und unvermischt" die Einheit von Gott und Mensch gegeben ist. Es ist dem indischen Kontext schwer, von einem Einzelnen und Einzigen her das Ganze zu be-

stimmen und bestimmt sein zu lassen und nicht diesen Einen neben den andern aufzunehmen.

Es ist diesem Kontext schwer einsehbar, wieso eine geschichtliche Person, ein geschichtliches Geschick eine universale Bedeutung soll haben können, die nicht eines, sondern das Ganze gebracht hat, warum das Christliche sich nicht damit bescheiden will, eine Blume im Garten der Religionen zu sein oder ein See, in dem das gleiche Licht sich spiegelt, wie in den anderen Gewässern, eine der vielen Epiphanien und Inkarnationen des Göttlichen, deren Anerkennung keinerlei Schwierigkeiten bereitet, die aber auf Unverständnis und Ablehnung stößt, wenn Maßgeblichkeit, Exklusivität, Unvergleichlichkeit damit verbunden und beansprucht wird.

Es ist noch nicht gelungen, unter den Bedingungen des indischen Kontextes klarzumachen, daß die dem Evangelium eigene dichteste Konkretion in Person und Geschichte Jesu Christi keine Begrenzung und Einschränkung darstellt, sondern Eröffnung von Freiheit, von Universalität bedeutet, daß das Exklusivste zugleich das Universalste sein kann, dem eine Kraft der Bejahung zu eigen ist, wie sie von den Vertretern der Toleranz als Weltanschauung, als Ideologie — diese ist verschieden von der Toleranz als personalem Verhalten — nicht gewahrt und nicht gewährt wird.

g) Es ist dem indischen Kontext schwer zu vermitteln, daß die *ewige Wiederkehr* und die *Seelenwanderung* und das damit verbundene *Kastenwesen,* daß die zum Fatalismus sich steigernde Ergebenheit einige der Zwänge und Gesetze sind, die den Menschen und sein Dasein versklaven, die ihn zur Resignation, zur Passivität, zum Pessimismus führen, die dem Menschen in seiner ihm eigenen personalen und singularen Bedeutung nicht gerecht werden, sondern ihn zum Erlöschen zu bringen drohen. Der mit der Evangelisation verbundene Dialog kann nur darin bestehen, daß *der Widerspruch zur Anknüpfung wird,* daß das Evangelium als Widerstand, als radikal neue und ganz andere, als umstürzende und verändernde Botschaft erfahren wird, daß die gute Nachricht von Gott und dem Menschen als Freiheit und Befreiung des Menschen von den vielfachen Zwängen vermittelt wird, als Botschaft, die den Menschen in ähnlicher Weise emanzipiert, wie es von den Menschen gesagt wird, die nach dem Zeugnis der Bibel unter der Knechtschaft der Mächte dieser Welt standen. Um Freiheit weiß nur der, der um Unfreiheit weiß. Deshalb kann der indische Kontext auch in diesem Betracht als Anknüpfung in Widerspruch und Widerstand für die Evangelisation und den damit verbundenen Dialog von hoher Bedeutung sein. Dem ist jedoch hinzuzufügen, daß diese Chance und Aufgabe bis zur Stunde noch nicht, noch nicht universal und überzeugend genug eingelöst und erfüllt wurde.

So ist der indische Kontext in der Form von Anknüpfung und Widerspruch, die sich aus dem das Evangelium vermittelnden Dialog ergibt, trotz aller Schwierigkeiten auch voller Möglichkeiten und Verheißungen. Ihre Lösung braucht Verstehen, Liebe, Geduld, Mut zur Erneuerung, zum Exodus, zum Versuch. An Ängstlichkeiten und törichten Rivalitäten wie einst darf dieses neue Wagnis, das im Zeichen von Evangelisation und Dialog steht und beiden treu bleiben muß, nicht scheitern.

Um diese Aufgabe zu lösen, genügt nicht der Rückblick auf das bisher Gewesene und Gewordene. Die Evangelisation und der damit verbundene Dialog bedarf des Vorblicks auf die im Evangelium begründeten Verheißungen, auf die noch nicht ausgeschöpften Möglichkeiten, auf das Neue als einer spezifisch christlichen Kategorie; sie bedarf der Theologie der Hoffnung, der Zukunft; sie hat das Wissen zu realisieren, daß der Gott des Evangeliums ein Gott der Zukunft ist, weil er ein Gott der Menschen ist, ein Gott, der sich geschichtlich vermittelt. Ohne Zukunft aber ist Geschichte nicht möglich.

h) Die Frucht dieses Vorgangs und Prozesses, das Ergebnis der ihm dienenden Bemühungen wird eine *Auslegung und Realisation des Evangeliums* in einer bisher noch nicht erbrachten *Katholizität und Pluralität* sein, die ihrerseits nicht der Widerspruch, sondern der Ausdruck einer lebendigen Einheit ist, einer Einheit in Vielheit gegliedert, einer Vielheit in Einheit versammelt. So hat es Nikolaus von Cues am Vorabend der sogenannten Neuzeit gesehen in seinem Plädoyer: „De pace fidei", der es zu Recht als Mißverständnis und Schuld proklamierte, im Namen des Glaubens Kriege zu führen und zu töten und der darauf verwies, daß der Glaube Grund und Quelle des Friedens in der Welt und unter den Menschen sein müsse: „Una religio in rituum varietate." Was der Cusaner schaute und dachte, war damals noch nicht Ereignis, sonst wäre die Spaltung der Christenheit, das größte Hindernis der Evangelisation und des Dialogs nicht gekommen.

Die Vision des großen Theologen hat heute vielleicht mehr Chancen, erfüllt zu werden, insofern, als wir in der lebendigen Kommunikation mit der ganzen Welt, mit der Menschheit und ihren Religionen stehen. Sie hat aber nur Chance in einer *erneuerten* Kirche Jesu Christi. Und diese hat ihrerseits nur dann den vollen Anspruch auf Erneuerung, wenn die Spaltungen innerhalb der Christenheit überwunden werden, wenn die Differenzen aufhören, Elemente feindseliger Spaltung zu sein, und beginnen, Träger einer legitimen, die Einheit und die Katholizität in gleicher Weise repräsentierenden Pluralität zu werden. Dann wird eine Ökumene Ereignis werden, die größer ist als die Ökumene der Christen. Ja, vielleicht kann die größere Ökumene zur Kraft und Integration christlicher Ökumene werden.

III. Die Theologie der Gegenwart als Form der Evangelisation

Als dritter Punkt dieser Überlegung war vorgesehen: Die Theologie der Gegenwart als eine Form der Evangelisation. Es liegt im Horizont dieser Fragestellung, wenn ich dazu das Moment des Dialogs hinzunehme.

Zunächst sei gesagt: Der hier vorgelegte Versuch war aus den Leitlinien der Theologie der Gegenwart gestaltet, die sich wie jede echte Theologie alter und neuer Zeit als Dienst am Glauben des glaubenden und auf den Glauben bezogenen Menschen versteht. Wenn dem so ist und wenn die hier und heute zu bedenkende Situation durch die Pole und Koordination von Evangelisation, Mission und Dialog bestimmt ist, dann muß die Theologie ihre Sache vom Imperativ dieser Stunde bestimmen lassen, also selbst eine Form der mit dem Dialog verbundenen Evangelisation sein. Ich glaube, man kann dies von der Theologie der Gegenwart sagen; wo man dies nicht von ihr sagen kann, ist sie keine Theologie der Gegenwart. Auf folgende Momente — wie ich sie sehe — sei hingewiesen.

a) Die Theologie der Gegenwart ist sich bewußt, daß es keine „theologia perennis" gibt, sondern immer nur *eine geschichtlich bedingte und akzentuierte Theologie;* aus dem gleichen Grund gibt es weder eine historisch fixierbare „non plus ultra Theologie", noch eine Konfektions- und Einheitstheologie; eine Theologie gleichsam „von der Stange". Die heutige Theologie ist sich bewußt, daß sie nur Theologie sein kann als *theologia semper reformanda,* wobei die Kriterien dieser Erneuerung in der Treue zu ihrem Ursprung und in der Aufgeschlossenheit und Verstehensbereitschaft für die konkreten geschichtlichen Menschen liegen sowie in der Berücksichtigung der Faktoren, die die Bedingungen des hier und heute lebenden Menschen sind.

Die heutige Theologie ist, so meine ich, dadurch bestimmt, daß sie nicht monolithisch und zentralistisch zementiert ist, daß sie vielmehr durch *Pluriformität* bestimmt wird. Diese ist ihrerseits bedingt durch die Differenz der theologischen Disziplinen und der für sie maßgeblichen Methoden, die eine Allerwelts- und Einheitsmethode ausschließt; sie ist ferner bestimmt durch die Spezifität der Menschen, der Völker, der Zeiten, Kulturen, Sprachen, Denksysteme, für die sie Theologie sein will und die sich ihrerseits um den Dienst an der Theologie mühen.

b) Die heutige Theologie ist dadurch in besonderer Weise eine Form der Evangelisation, daß sie nicht nur antwortende, sondern *fragende Theologie* ist und daß sie bemüht bleibt, ihre Sache in der Form einer Antwort auf Fragen zu geben, die wirklich Fragen sind. Sie ist dadurch bestimmt, daß sie keine Theologie der endgültigen Summa ist, sondern eine Theologie der *Offenheit,* des Weges, die mehr auf die Hierarchie der Wahrheit, auf die Unter-

scheidung von Zentrum und Peripherie bedacht ist als auf die Vollständigkeit der einzelnen Artikel und auf die möglichst große Zahl der deduktiven Ableitungen und Verästelungen.

Die heutige Theologie ist eine Form der Evangelisation, weil sie keine Theologie um ihrer eigenen Perfektion oder Selbstgefälligkeit willen ist im Sinn eines l'art pour l'art-Standpunktes, im Sinn eines reibungslos funktionierenden und in sich rotierenden Systems sowie einer in sich befriedigend ruhenden Geschlossenheit, sondern weil sie die Momente der Evangelisation: das *Missionarische,* das *Ökumenische,* das *Dialogische,* das *Anthropologische* nicht zu einem Spezialfach der Theologie macht, sondern zur Dimension von Theologie überhaupt erhebt, die insgesamt und in all ihren Bereichen und Fragen das Missionarische, Ökumenische im universalsten Sinn einer Ökumene im Sinn des Christentums und im Sinn der Religionen mitzubedenken hat und in ihren besten Repräsentationen dies faktisch tut.

c) Die Theologie der Gegenwart ist eine Form der Evangelisation, weil sie erkannt hat, daß es nicht damit getan ist, geschichtlich Gewordenes und geschichtlich Artikuliertes zu wiederholen, sondern daß das Evangelium *übersetzt* werden muß; daß Übersetzen eine Sache des Verstehens ist, daß es Regeln und Bedingungen und Prinzipien des Verstehens gibt, die theologisch zu bedenken und einzubringen sind. Daß die Frage der Hermeneutik ein Zentralproblem heutiger Theologie ist, daß damit eng verbunden das Problem der Sprache, der theologischen Sprache diskutiert wird — allerdings erst in den Anfängen und spurenhaft —, ist im gleichen Horizont der Evangelisation und des Dialogs zu bemerken.

d) In diesem Zusammenhang: Theologie als Form der Evangelisation ist zu erwähnen, daß für die Theologie das *Theorie-Praxis-Problem* in seiner Verflechtung und seinem inneren Bezug lebendig geworden ist. Es ist erkannt worden, welche hermeneutische Kraft aus der Praxis kommt, die ihrerseits auf Theorie nicht verzichten kann, soll sie rechte Praxis, Orthopraxie sein. Im Dienst der gleichen Sache, der Evangelisation, steht die Frage nach dem Öffentlichkeitsbezug, der gesellschaftlichen und politischen Relevanz des Evangeliums, der aus dem Glauben hervorgehenden Kraft, Wirklichkeit zu verstehen, Wirklichkeit zu erneuern, Wirklichkeit zu verändern im Blick auf den Menschen und seine Würde, deren tiefster Sinn und deren letzte Begründung den anthropologischen Aussagen des Evangeliums entnommen wird: als Eröffnung dessen, was ist, als Verheißung dessen, was kommen wird, als Impuls auf die Zukunft.

Die durchaus mögliche und nichts preisgebende Gestalt der Theologie als Anthropologie, die heute unternommene Anstrengung der Theologie, den Glauben, dessen Aussagen und Inhalte zu *verifizieren an der Wirklichkeit,* an den

Erfahrungen, an den Fragen des Lebens, an den Situationen von Welt und Geschichte, zeigen, in welch umfassender und intensiver Weise sich die Theologie der Gegenwart als Evangelisation versteht. Das zeigt die Gegenprobe: was diesen Wirklichkeitsbezug nicht enthält oder erkennen läßt — sondern nur noch historisch ist —, ist theologisch nicht gefragt und läßt Theologie als überflüssigen Zeitvertreib erscheinen.

e) Ähnliches ist zu bemerken von den Bemühungen der Theologie, zu sagen und sehen zu lassen, welche Hilfe, welche Kraft zur Erneuerung, welcher Mut zur Zukunft und ihrer Gestalt und Gestaltung, welcher Mut zur prophetischen Kritik von der gegenwärtigen *Theologie der Hoffnung* ausgeht, die in gleicher Weise vor Hybris und Titanismus, vor innerweltlichen Absolutismen bewahrt wie vor Angst und Verzweiflung, die vielleicht heute eine noch größere Gefährdung des Menschen darstellen als die Hybris. Bedenkt man dies, dann wird erkennbar, daß und wie sich Theologie als Form der Evangelisation versteht, als Vermittler und Interpret einer guten Botschaft und Nachricht, des nicht vom Menschen stammenden, aber den Menschen zugedachten, den Sinn ihres Daseins erschließenden, das Ziel ihres Lebens eröffnenden Evangeliums, das dazu hilft, die Welt des Menschen nicht zur Fratze der Schöpfung und zur Karikatur des Reiches Gottes zu machen, sondern zu jenem Raum, in dem die Gaben des Ursprungs und die Verheißungen der Zukunft ihre Verwirklichung finden.

Ich möchte die Reflexion zu diesem Punkt zusammenfassen in die These: Die Evangelisation, die damit verbundenen Bedingungen ihrer Möglichkeit, die daraus sich ergebenden Möglichkeiten, Chancen, Verheißungen und Aufgaben, ist der *Ernstfall der Theologie.* Ich meine, die Theologie der Gegenwart will sich dem Test dieses Ernstfalles stellen und darin die Bewährung und die Rechtfertigung ihrer selbst erkennen.

Zwischen Ökumenismus und Identitätskrise

Die katholische Kirche im Spannungsfeld der innerdeutschen Ökumene

VON RICHARD BOECKLER

Seit dem II. Vatikanischen Konzil hat sich in der innerdeutschen Ökumene ein Wandel vollzogen: die römisch-katholische Kirche, zunächst zurückhaltender Beobachter, beteiligt sich aktiv an der Zusammenarbeit der Kirchen. Grundlage für diesen ökumenischen Impuls sind: die dogmatische Konstitution „Lumen gentium", das Ökumenismusdekret und das Ökumenische Direktorium I und II.

Bei der zahlenmäßigen Stärke der katholischen Kirche in Deutschland — 1968 zählte die Statistik unter 58 Millionen Bundesbürgern allein 27,5 Millionen Katholiken — machte sich der Wandel bald auf der Ortsebene bemerkbar. In den Großstädten und in den Industriezentren (Rhein-Ruhr- und Rhein-Main-Gebiet) häuften sich interkonfessionelle Veranstaltungen. In Neubaugebieten bildeten sich gemeinsame Seelsorgeteams, vereinzelt wurden auch gemeinsame Kirchenbauten — sogenannte Doppelkirchen — und Gemeindezentren in Angriff genommen. Die gegenwärtig rund 700 ökumenischen Arbeits- und Studienkreise widmen sich neben Genfer Themen bevorzugt solchen Fragen, die von den römisch-katholischen Partnern besonders betont werden: Mischehe, Interkommunion, gemeinsames Zeugnis gegenüber der Öffentlichkeit, Mitwirkung bei Regierungsvorlagen, Augsburger Pfingsttreffen, Synode 1972.

Diese erfreuliche Erfahrung wird manchem kirchentreuen Katholiken getrübt durch eine Entwicklung, die Bischöfe und Theologen als Identitäts- und Glaubenskrise bezeichnen. Das Verständnis für die liturgisch-sakramentale Welt beginnt bei Theologen und Gemeinden zu schwinden, dagegen wächst das Interesse für gesellschaftskritische und politische Fragen. Demokratisierung wird auch in der Kirche gefordert. Nur noch die Hälfte der Priester mißt dem liturgisch-sakramentalen Dienst entscheidende Bedeutung zu. Dazu kommt ein Weiteres: das Raumgefühl für dogmatische Wahrheiten ist verlorengegangen, die kirchliche Lehrautorität wird in Frage gestellt. Die Lehrkontinuität mit der katholischen Tradition gilt nicht mehr als untrüglicher Maßstab: man will die sachliche Evidenz kirchlicher Lehrworte und Dogmen einsehen.

Kein Zweifel: die Identitätskrise ist ein innerkatholisches Problem, das in seinen Wurzeln weit zurückreicht in die Theologiegeschichte seit dem Trienter

Konzil. Trotzdem besteht auch ein Zusammenhang mit dem Ökumenismus, denn hier entsteht eine doppelte Beziehung: die katholische Kirche verändert das Bild der innerdeutschen Ökumene, aber die Ökumene in Deutschland verändert auch das Bild der katholischen Kirche.

Die brennenden Fragen der ökumenischen Diskussion — Regelung für konfessionsverschiedene Ehen, Augsburger Pfingsttreffen, Interkommunion, Priesterkrise — sind auf diesem Hintergrund zu sehen. Zwei Pole beherrschen das Spannungsfeld des katholischen Ökumenismus: die kirchenamtliche Ökumene und die charismatische Ökumene.

Die katholische Mitarbeit in der kirchenamtlichen Ökumene

Eine Übersicht

Die umfassende und verbindliche ökumenische Zusammenarbeit geschieht durch die kirchenamtliche Ökumene. Die Deutsche Bischofskonferenz hat diese Zusammenarbeit seit dem II. Vaticanum tatkräftig gefördert, sie bemüht sich jedoch, Entwicklungen zu verhüten, die über die Grenzen des Ökumenischen Direktoriums hinausgehen. Sie sieht eine doppelte ökumenische Aufgabe: die multilaterale und die bilaterale Zusammenarbeit.

Multilaterale Zusammenarbeit

Das Modell für die multilaterale Zusammenarbeit liefern die lokalen, regionalen und nationalen Christenräte der ökumenischen Bewegung. Mit diesen Institutionen, für die man in Deutschland den Ausdruck Arbeitsgemeinschaft bevorzugt, beginnen sich die katholischen Diözesen mehr und mehr anzufreunden. In folgenden multilateralen Gremien leistet die römisch-katholische Kirche ihren Beitrag:

1. Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland

Seit 1969 entsendet die Deutsche Bischofskonferenz zwei Gastdelegierte in die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland. Die beiden Beauftragten sind beteiligt bei der Vorbereitung einer Konsultation mit den konservativen Evangelikalen. Sie arbeiten in einem Ausschuß für konfessionsverschiedene Ehen mit und in einem Strukturausschuß, der über die künftige Zusammenarbeit der Kirchen in Deutschland berät. Die Geschäftsstelle der Arbeitsgemeinschaft, die Ökumenische Centrale in Frankfurt, hat einen katholischen Mitarbeiter erhalten.

2. Deutscher Ökumenischer Studienausschuß

Dieses Gremium, das in verschiedenen Arbeitsgruppen deutsche Beiträge zu Genfer Studienvorhaben liefert, hat seit 1968 zwei katholische Theologen als Vollmitglieder. Studiengruppen, in denen katholische Laien und Theologen mitarbeiten, befassen sich mit den Themen „Konziliarität", „Interkommunion" und „Das Recht im technischen und sozialen Umbruch".

3. Regionale und lokale Christenräte

Seit 1968 sind in der Bundesrepublik vier regionale Christenräte oder Arbeitsgemeinschaften entstanden: die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen Rhein/Main, der Rat christlicher Kirchen Nordhessen, die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen und Gemeinden in Westfalen und der Ökumenische Rat der Kirchen in Berlin. In allen diesen Arbeitsgemeinschaften arbeiten katholische Diözesen mit, in Berlin allerdings nur als Gastmitglieder. Man beschäftigt sich mit Fragen wie konfessionsverschiedene Ehen, Interkommunion, Modelle für die Ökumene am Ort. Weitere regionale Arbeitsgemeinschaften entstehen in Bayern, Baden-Württemberg, Pfalz, Niedersachsen und Nordelbien. Jugendräte mit katholischer Beteiligung gibt es in Berlin, Bayern und Hamburg.

4. Ökumenische Gebetswoche

Die deutschsprachige Fassung der Handreichung für die Ökumenische Gebetswoche wird von einer aus Deutschen, Schweizern und Österreichern zusammengesetzten Kommission seit 1963 in engster Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche erarbeitet. Unter den etwa zehn Theologen, die der Arbeitsgruppe angehören, befinden sich drei Katholiken. Die Auflage der Gebetshandreichung, die jährlich wechselnd in einem evangelischen und in einem katholischen Verlag erscheint, wird zu 70 % in katholischen Gemeinden abgesetzt.

Bilaterale Zusammenarbeit

Für die multilateralen Beziehungen machen sich die katholischen Diözesen das Modell der ökumenischen Räte zunutze, dagegen sehen sie ihr eigenes Modell in den bilateralen ökumenischen Kommissionen. Die „Ausführungsbestimmungen zum Ökumenischen Direktorium" enthalten einen eigenen Abschnitt über die Einrichtung ökumenischer Kommissionen. Aber auch die EKD scheint diesen Weg der bilateralen Zusammenarbeit zu bevorzugen.

1. Deutsche Bischofskonferenz und Evangelische Kirche in Deutschland

Alle halbe Jahre tritt eine gemeinsame Kommission des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zusammen. Sie wird geleitet von Lorenz Kardinal Jaeger (Paderborn) und Landesbischof Hermann Dietzfelbinger (München). Ihr gehören von jeder Seite sechs Vertreter an. Die Kommission befaßt sich mit den praktischen Fragen des Zusammenlebens evangelischer und katholischer Christen in Deutschland. Als Arbeitsausschüsse wurden eingesetzt: eine gemeinsame Kommission für konfessionsverschiedene Ehen, eine liturgische ad-hoc-Kommission, die eine katholische und eine evangelische Ordnung für gemeinsame Trauungen erarbeitet hat, und eine gemeinsame ad-hoc-Kommission für die Fragen des Religionsunterrichts.

2. Katholische Diözesen und evangelische Landeskirchen

„Bei der Errichtung von Bistumskommissionen muß die unterschiedliche Grenzziehung der katholischen Bistümer und der evangelischen Landeskirchen berücksichtigt werden ... Viele Schwierigkeiten lassen sich vermeiden durch die Realisierung des Vorschlages, gemeinsame ökumenische Kommissionen auf Landesebene zu errichten." So erklärte die Deutsche Bischofskonferenz im März 1968 in den Ausführungsbestimmungen zum Ökumenischen Direktorium. Und ähnlich heißt es in den „Ratschlägen der EKD für evangelisch-katholische Begegnungen" vom Dezember 1968: „Gemeinsame Kommissionen der Kirchen sollten auf allen Ebenen angestrebt werden: in den Gemeinden, in den Städten oder Landkreisen (Kirchenkreise oder Dekanate), in den Ländern (Landeskirchen oder Diözesen)."

Nach diesen Vorschlägen wurden folgende Kommissionen geschaffen: Ökumenische Landeskommission Nordrhein-Westfalen, Kommission der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Diözese Trier, Kommission der Lippischen Landeskirche und des katholischen Dekanats Detmold, gemeinsame Kommission der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (Berlin-West) und der katholischen Diözese Berlin, Kontaktausschuß zwischen der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck und der katholischen Diözese Fulda, gemeinsame Kommission der Evangelisch-lutherischen Kirche in Oldenburg und der katholischen Diözese Münster, Offizialat Vechta, zwei Kommissionen der Evangelischen Kirche der Pfalz und der Diözese Speyer, gemeinsame Kommission der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern und der katholischen Diözesen München—Freising, Würzburg, Bamberg, Eichstädt, Regensburg, Passau und Augsburg, ökumenische Kommission zwischen dem Evangelischen Oberkirchenrat Baden und der Erzdiözese Freiburg, zwei ökumenische Kommissionen zwischen der Evangelischen Kirche in Württemberg und der Diözese Rottenburg, Evangelisch-katholische Gebietskommission in Norddeutschland mit den norddeutschen Landeskirchen und den Diözesen Osnabrück, Hildesheim und Münster.

Die Kommissionen befassen sich vorwiegend mit folgenden Themen: gegenseitige Anerkennung der Taufe, konfessionsverschiedene Ehen, Schulfragen und ökumenischer Religionsunterricht, volksmissionarische Probleme, gemeinsame Gottesdienste und teilweise auch theologische Grundsatzfragen. —

Das Nebeneinander der bilateralen und multilateralen Kontakte ist nicht ohne Probleme. Wird es gelingen, diese beiden Formen der Zusammenarbeit in der rechten Weise zu koordinieren? In einigen Landeskirchen und Diözesen sind die Voraussetzungen dafür geschaffen: die Mitglieder der ökumenischen Kommissionen wurden gleichzeitig in die regionalen Christenräte delegiert. Besonders für die Ökumene am Ort wird viel davon abhängen, welche Kompetenzen den regionalen Christenräten zukommen.

Charismatische Ökumene

„Ökumenischer Wildwuchs!" — Nicht selten fällt dieses abschätzige Wort in kirchenleitenden Kreisen, wenn von den charismatischen Gruppen die Rede ist. Sie selbst aber, die Vertreter der Gruppen, verstehen sich als Charismatiker der ökumenischen Pionierarbeit. Allerdings darf man den Gegensatz nicht übertreiben: mancher dieser ökumenischen Pioniere erfreut sich guter Kontakte zu den kirchenamtlichen Stellen oder ist sogar selbst in das kirchliche Establishment integriert. Umgekehrt sucht auch mancher Bischof und Prälat die Verbindung zu charismatischen Gruppen seiner Diözese.

Nicht die unbedeutendsten Gruppen sind auf dem Boden der katholischen Kirche entstanden. So neben der Vielzahl der Una-Sancta-Kreise besonders die action 365. Der Name bereits bedeutet ein Programm: täglich, 365 Tage im Jahr, wollen die Mitarbeiter ihr Tun mit dem Wort der Heiligen Schrift konfrontieren. Entstanden ist die Aktion Ende der fünfziger Jahre durch das Wirken Pater Leppichs: kleine, aktionsfähige Teams, in denen auch evangelische Christen mitarbeiteten, unterstützten als volksmissionarische Hilfstruppe die Arbeit des bekannten Jesuitenpredigers. Nach dem II. Vaticanum entdekken die Gruppen ihr „Charisma der ökumenischen Pionierarbeit". Exerzitien, Einkehrtage, ökumenische Rüstzeiten, Arbeitskreise mit evangelischer und katholischer Teilnehmerschaft sollen ökumenisches Gedankengut verarbeiten und verbreiten helfen. Ihre Programme, Informationen, Publikationen und Aktionen sollen insbesondere der Ökumene am Ort dienen.

Die action 365 mit ihren ca. 6000 Mitgliedern und 900 Hauskreisen oder Basisgruppen bildet eine selbständige Gemeinschaft. Aber jedes Mitglied „behält seine persönliche Zugehörigkeit und Heimat in seiner Kirche und weiß sich ihr verantwortlich".[1] Der organisatorische Aufbau ist demokratisch: Es werden Teamsprecher, Regionalsprecher und ein Zentralteam gewählt. Das Sekretariat in Frankfurt wird von einem Team aus Laien und theologischen Mitarbeitern (Wolfgang Tarara SJ, Pfarrer Gerhard Kiefel) geführt. Eine „Kontaktstelle für ökumenische Gemeindearbeit" wird aufgebaut; ihr Leiter ist Dr. Ansgar Ahlbrecht.

Ökumenische Richtschnur der Aktion ist ihre doppelte Loyalität: den verfaßten Kirchen und den Menschen gegenüber, welche die konfessionellen Unterschiede nicht mehr verstehen. Im Konfliktfall nötigt diese Haltung dazu, sich für den Menschen und gegen die kirchliche Ordnung zu entscheiden, „wenn die Kirchen mit ihren Ordnungen und ihrer Lehre nicht dem Geiste Christi entsprechen und nicht dem Heil und Wohl des Menschen dienen".[2] Solche Konflikte signalisierten die gemeinsamen Abendmahlsfeiern auf dem ökumenischen Pfingsttreffen und der Rückzug Pater Leppichs aus der Gemeinschaft: er, dem das „Jackett der demokratischen Gremien" zu groß geworden

war, hatte bereits im Januar 1969 Sitz und Stimme im 30köpfigen Zentralteam aufgegeben und sich auf die Auslandsarbeit zurückgezogen. Nach dem ökumenischen Pfingsttreffen zog er sich ganz zurück und begründete die Aktion Pater Leppich.

Die Una-Sancta-Kreise und die action 365 sind nicht die einzigen Gruppen der charismatischen Ökumene. Neben ihnen gibt es eine Fülle von ökumenischen Kreisen und Initiativen: Basisgruppen, Mischehenkreise, Studien- und Aktionskreise. Zum großen Teil arbeiten sie Hand in Hand mit der kirchenamtlichen Ökumene; viele sind die Stütze und das tragende Element eines lokalen Christenrates. Andere wieder verstehen sich als kritisches und charismatisches Gegenüber zur Amtskirche.

Ein nicht geringer Teil der ökumenischen Kreise und Basisgruppen ist in der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Kreise in der Bundesrepublik und Westberlin zusammengeschlossen. Die Ökumenische Centrale und das Ökumenische Institut der Abtei Niederaltaich hatten diesen Zusammenschluß gefördert, indem sie im Mai 1969 Vertreter von 60 Arbeitskreisen in Arnoldshain zu einer Gründungskonferenz versammelten. Die Arbeitsgemeinschaft, in fünf Regionen gegliedert, dient dem Erfahrungsaustausch ökumenischer Kreise, fördert Aktionen auf pastoralem, sozialem und publizistischem Gebiet und vertritt ökumenische Interessen gegenüber der Öffentlichkeit und den kirchlichen Institutionen. Um konziliare Strukturen auf allen kirchlichen Ebenen zu entwikkeln, empfiehlt die Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Kreise „die Bildung von Räten christlicher Kirchen und Gemeinschaften am Ort. Sie sollen repräsentative und arbeitsfähige Gremien darstellen, in denen alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften am Ort zusammengeschlossen sind."[3]

Ein besonderes Experiment sind die ökumenischen Lebenszentren in Schloß Craheim und in Ottmaring bei Augsburg. Auch hier zielt man auf „eine ökumenische, sich gegenseitig ergänzende und umfassende Gemeinde". Der Weg dazu ist die lebendige und persönliche Nachfolge. „Wir alle", sagen die Craheimer, „sehen in Jesus Christus den vom Vater mit dem Heiligen Geist erfüllten und in die Welt gesandten Sohn. In diesem Glauben sind wir eins — auf diesen Glauben allein ist die Kirche gegründet." „Im Zusammenleben machen wir folgende Entdeckung: Manches, was uns konfessionell trennt, ist nicht im Glauben begründet; Trennungen sind oft Folgeerscheinungen von Vorurteilen, Unkenntnis und anerzogener Ablehnung."[4]

Ein Zug ist fast allen diesen Gruppen gemeinsam. Ihre Mitglieder fühlen sich ihrer jeweiligen Kirche verbunden. Der Vorwurf, sie seien die Vorkämpfer einer dritten Konfession, trifft nicht den Sachverhalt; sie wollen Glieder ihrer Kirche bleiben. Aber ihr Glaube, ihre Hoffnung und ihr Fragen führt sie über die Grenzen ihrer Kirchen hinaus. „Ihnen, den unbefangen Fragenden

und tätig Hoffenden, werden die Konfessionen zu klein, und sie finden sich gelegentlich in einem Neuland über oder zwischen den alten Trennungslinien vor, für das sie noch keinen Namen wissen, das aber deswegen nicht minder real ist."[5] Überraschend aber ist: diese ökumenischen Pioniere, denen die Konfessionsgrenzen zu eng geworden sind, sehen in dem engen Raum der Ortsgemeinde die große Chance, ökumenische Gemeinschaft und ein Leben in der Nachfolge zu verwirklichen.

Charismatische Gruppen und kirchenamtliche Ökumene sind im Augenblick noch die beherrschenden — sich gelegentlich auch hemmenden — Pole im Spannungsfeld der innerdeutschen Ökumene. Aber schon rüstet sich eine dritte Kraft zu einem eigenständigen Beitrag: die katholische Priesterschaft mit ihren Solidaritätsgruppen. Ihre Aktivität hängt mit einer innerkatholischen — im traditionellen Priesterbild begründeten — Problematik zusammen.

Priesterberuf, Priestergruppen, Zölibat

In den letzten drei Jahren mußten die Ordinariate in ihren Kirchenstatistiken einen besorgniserregenden Trend feststellen: es häufen sich die Fälle, in denen katholische Priester ihr Amt niederlegen, und zugleich sinkt die Zahl der Nachwuchskandidaten — seit 1965 sind es 40—50 % weniger geworden. Kann man sich etwa schon ausrechnen, wann der Engpaß erreicht sein wird?

Aber nicht nur in den Ordinariaten ist man besorgt; auch die Priester, die ihrem Beruf treu bleiben wollen, machen sich ihre Gedanken: sie haben das Opfer der Ehelosigkeit freiwillig übernommen, aber sind sie mit ihrem priesterlichen Dienst noch gemeindenah? Sie feiern das eucharistische Opfer, sie hören die Beichte, sie leisten kirchliche Not- und Trostdienste, aber die gesellschaftlich interessanten Aufgaben kann auch ein Laientheologe übernehmen. Mancher Seelsorger leidet am Funktionsschwund der Gemeinde, sieht, wie sie zum bloßen Treffpunkt für Kirchgänger herabsinkt. Und ist die Ehelosigkeit wirklich ausschließliches Wesensmerkmal der priesterlichen Existenz? Würde in Studentengemeinden, in der Arbeiterseelsorge, in der Familienpastoral nicht gerade der Dienst eines verheirateten Priesters überzeugen?

Wie ein böser Zweifel macht sich die Rollenunsicherheit unter Priestern breit. Kein Wunder, wenn viele Priester zur Selbsthilfe greifen. Seit 1968 beginnen sich Priester in spontanen Gruppen zu solidarisieren. „Kaplansgewerkschaften" wurden diese Solidaritätsgruppen nicht selten genannt, weil sie sich zunächst um Berufsprobleme der Priester kümmerten. Man protestierte gegen die Versetzungspraxis bei Vikaren, verlangte Einsicht in Personalakten und Schutz vor Denunziation, forderte Bildungsurlaub und widmete sich der Beratung und Unterstützung für die Priester ohne Amt. Inzwischen wissen die Priestergruppen jedoch: um wirksam zu werden, müssen sie die pastoralen

Fragen angehen. Einige Gruppen arbeiten deshalb mit Laien zusammen. Man beschäftigt sich mit Fragen der konfessionsverschiedenen Ehe und der Interkommunion, man bastelt an einer zeitgemäßen Struktur der Großstadtgemeinde, man sucht die Teamarbeit. Vielleicht, daß zölibatäres Leben sich sinnvoller verwirklicht, wenn man als Priestergemeinschaft eine Großpfarrei betreut!

In mancher Diözese gehört heute bereits jeder zehnte Priester einer Solidaritätsgruppe an. Die Gruppen wollen beweglich bleiben, und ihre Aufgaben sind verschieden. Der Freckenhorster Kreis in der Diözese Münster widmet sich den Fragen der Synode 1972. Der Herrenwieser Kreis will durch die regelmäßigen Bühler Treffen einen Meinungsbildungsprozeß unter Priestern der Erzdiözese Freiburg in Gang setzen. Der Frankfurter Kreis bemüht sich um die Koordination unter den verschiedenen Priestergruppen. Einige Gruppen geben eigene Zeitschriften heraus — in Regensburg die „Pipeline", in Bamberg die „Zwischenrufe", in Bochum die „SOG-Papier" —, andere verbreiten ihre Protokolle. Um der Öffentlichkeit gegenüber geschlossen auftreten zu können, haben sich die Priestergruppen in der „Arbeitsgemeinschaft von kritischen Solidaritätsgruppen in der BRD" zusammengeschlossen. Gemeinsam pflegen sie den Kontakt zu ausländischen Priestergruppen, und durch die Arbeitsgemeinschaft waren sie im Oktober/November 1971 als kritisches Pendant bei der römischen Bischofssynode vertreten.

Die Zölibatsfrage wurde zum Schlüsselproblem der Priesterkrise: soll die katholische Kirche, um eine Vielfalt priesterlichen Zeugnisses zu ermöglichen, nicht die Wahl zwischen Ehelosigkeit und Priesterehe freistellen? Soll sie nicht wenigstens, um einem Notstand zuvorzukommen, verheiratete Männer zur Priesterweihe zulassen? Die Bischöfe wägen in dieser Situation ab. Sie wissen: Zölibat und Priestertum gehören nicht wesentlich zusammen — aber war der Zölibat nicht von jeher ein mutiges Zeichen der Hingabe an Christus und die Kirche? Nahm der Priester in seiner Ehelosigkeit nicht schon ein Stück eschatologische Existenz vorweg? Dabei ist noch nicht einmal sicher, ob der Priestermangel durch Ausnahmen vom Zölibatsgesetz überwunden würde: auch in den protestantischen Kirchen kennt man rückläufige Zahlen über den Pfarrernachwuchs. Und würde nicht die geringste Ausnahme vom Zölibat weitere Ausnahmeregelungen nach sich ziehen, so daß am Ende nur noch die Mönche in den Klöstern zölibatär lebten?

Die Zulassung verheirateter Männer zum Priesteramt erscheint den deutschen Bischöfen als ein Schritt ins Dunkle und Ungewisse. Auf der römischen Bischofssynode haben sie sich deshalb für die strikte Beibehaltung des Pflichtzölibats eingesetzt. Die Mehrheit der Synode teilte diese Meinung, aber gelöst hat sie das Problem nicht mit ihrer Entscheidung. Ein Kaplan, der das Zöli-

batsgesetz für überholt ansieht, kann sich heute auf die Meinung von Kardinälen berufen.

Eine Neuregelung für konfessionsverschiedene Ehen

Seit dem 1. Oktober 1970 hat der katholische Pfarrgeistliche größere Freiheiten in der Ehepastoral. Möchte ein evangelisch-katholisches Brautpaar vom Hindernis der Konfessionsverschiedenheit befreit werden, so braucht der Pfarrer das Gesuch nicht mehr wie früher dem Ortsbischof weiterzureichen; er selbst kann dispensieren. Die Exkommunikation fällt weg, auch für diejenigen, die bisher in ungültiger Ehe lebten; sie können die Ehe ohne jeden Formzwang für gültig erklären lassen. Eine umfassende Eheseelsorge wird möglich, und der ökumenisch gesinnte Pfarrer wird sie vielleicht gemeinsam mit seinem evangelischen Amtsbruder von der Nachbargemeinde durchführen. Nur in einem Punkt bleibt alles beim alten: der katholische Partner muß versprechen, daß ihm die Pflicht zur katholischen Kindererziehung bekannt ist.

Das ist der Kern der Ausführungsbestimmungen, die die Deutsche Bischofskonferenz zum päpstlichen Motu proprio „Matrimonia mixta" vom 31. März 1970 erlassen hat. In der Gemischten Kommission hatte man sich zuvor eingehend mit dem Rat der EKD besprochen.

Ein Blick auf die Vorgeschichte zeigt die große Bedeutung der neuen Regelung und macht zugleich klar, welche Strategie die kirchenamtliche Ökumene im zwischenkirchlichen Spannungsfeld verfolgt. — Den Ansatzpunkt zu einer neuen Regelung hatte die päpstliche Instruktion „Matrimonii sacramentum" im Jahre 1966 gegeben. Sie lockerte die Dispenspraxis — die katholische Taufe und Kindererziehung sollte aber, nach göttlichem Recht, in jedem Falle gewährleistet sein. Pfarrämter und Ordinariate blieben damals vorsichtig. „Auch der Heilige Geist kann nicht dispensieren, wenn den Verpflichtungen des göttlichen Rechts nicht genügt wird", sagten die Kirchenjuristen. Bestand keine moralische Gewißheit, daß der katholische Partner seine Kinder tatsächlich katholisch taufen lassen und erziehen würde, so konnte man keinen Gebrauch vom Ausnahmerecht machen. Die Frage, ob eine solche Verpflichtung unter bestimmten Umständen überhaupt zumutbar sei, wurde nicht berücksichtigt.

Aber es gab auch andere Stimmen: Kann der katholische Ehegatte seine Verpflichtung nicht erfüllen, indem er dem nichtkatholischen Partner und den Kindern ein Leben aus der Kraft des katholischen Glaubens vorlebt? Einige Theologen und Priester sahen es so, sie gaben eifrig Dispensgesuche weiter, um die Behörden auf den seelsorgerlichen Notstand aufmerksam zu machen. Wurde der Dispens verschleppt oder verweigert, so kam ihnen eine andere Bestimmung der Instruktion „Matrimonii sacramentum" zu Hilfe: der nichtkatholische Geistliche durfte gastweise bei der katholischen Trauung mitwirken.

Die evangelischen Landeskirchen hatten ihren Pfarrern eine solche Mitwir-

kung verboten, weil für den evangelischen Geistlichen nur Glückwünsche, pastorale Mahnungen und ein Gebet am Schluß der katholischen Trauung vorgesehen waren. Eine so ungleiche Aufteilung der liturgischen Partien erschien ihnen diskriminierend. Bald jedoch entwickelten sich eigene private liturgische Formulare, die sogenannten ökumenischen Trauungen. Sie wurden besonders in Studentengemeinden üblich, aber auch dort, wo Mischehenkreise einen Geistlichen für ihre Sache gewonnen hatten. Die Mischehenkreise taten noch ein übriges: sie machten die kirchenamtliche Dispenspraxis transparent. Kanonisten in den Ordinariaten konnten ihre abschlägigen Bescheide nicht selten im Materialdienst des Würzburger Mischehenkreises — entsprechend kommentiert — wiederfinden. Darunter dann die Bemerkung: „Wieder mußte eine ökumenische Trauung stattfinden!" Es gab Kontaktadressen derjenigen Pfarrer, die man für eine ökumenische Trauung gewinnen konnte. Schon stellten sich die bilateralen Kommissionen in Südwestdeutschland, Hessen und Nordrhein-Westfalen die Frage, ob man unter diesen Umständen nicht lieber einen gemeinsamen Trauritus für beide beteiligten Kirchen entwerfen solle.

Das Motu proprio „Matrimonia mixta" und die Ausführungsbestimmungen vom 30. September 1970 machten diesen Bemühungen ein Ende: Auf dem Wege über Dispense wurde die evangelische Trauung, ja auch die standesamtliche, als vollgültige Trauung anerkannt. Da aber auch der Wunsch nach einer gemeinsamen Trauung berechtigt war, wurden in einer eigens dazu berufenen Kommission zwei Formulare für gemeinsame Trauungen erarbeitet: eine katholische Trauliturgie mit Beteiligung eines evangelischen und eine evangelische mit Beteiligung eines katholischen Geistlichen. Die ökumenische Trauung, hoffte man, werde sich nun erübrigen.

Wie ist die Regelung zu beurteilen? Die Kritiker haben von einer „Ökumene der Dispense" gesprochen. Warum nicht grundsätzlich die evangelische Trauung anerkennen? Und wozu an der katholischen Kindererziehung festhalten? Sollen die Eheleute nicht selbst entscheiden, wie sie ihre Kinder erziehen wollen?

Aber man muß auch die Bedenken der kirchenamtlichen Seite hören: Ist man denn schon im Eheverständnis einig? Wird nicht — seit dem Personenstandsgesetz von 1875 — im deutschen Protestantismus die standesamtliche Trauung als ehebegründend angesehen, im Unterschied zur Auffassung der orthodoxen und anglikanischen Kirchen und einiger reformatorischer Freikirchen? Und ist nicht eine katholische Kindererziehung berechtigt, solange es noch kirchentrennende Lehrunterschiede gibt?

Bischofskonferenz und bilaterale Kommissionen fürchteten die dritte Konfession, die kirchentrennende Differenzen einfach nivelliert, statt sie im theologischen Gespräch auszutragen. In der Frage der konfessionsverschiedenen

Ehen war ein unaufgearbeiteter Rest geblieben. An dieser Schwelle haben sie halt gemacht.

Testfrage „Interkommunion"

Noch sagt uns keine Statistik, wie viele offene Kommunionsfeiern jährlich in Deutschland gehalten werden und wie viele Christen der verschiedenen Konfessionen daran teilnehmen. Aber es ist ein offenes Geheimnis: in vielen Diözesen ist die offene Kommunion keine Seltenheit. In ökumenischen Hauskreisen und Basisgruppen wird abwechselnd die katholische Eucharistie und das evangelische Abendmahl gefeiert, nicht selten auch eine ökumenische Kommunionsfeier mit Konzelebration. Schon heute wird die Interkommunion zur ökumenischen Testfrage.

Ausschlaggebend sind auch hier die Nöte in der konfessionsverschiedenen Ehe: Ist auch nur einer der Ehepartner im Leben seiner Kirche verwurzelt — muß ihn da nicht der Wunsch drängen, diese kirchliche Gemeinschaft zusammen mit seinem Lebensgefährten zu erfahren? Aber auch wo ökumenische Gruppen ihren gemeinsamen christlichen Auftrag entdecken, fragen sie, ob diese Gemeinschaft sich nicht auch am Tisch des Herrn bestätigen soll. Die Eucharistie, bisher als geheimnisvolles Mittel zum persönlichen Seelenheil verstanden, wird als Sakrament der Gemeinschaft und kirchlichen Einheit erfahren. Entsprechend ändert sich auch das Sakramentsverständnis bei den Teilnehmern an einer ökumenischen Eucharistiefeier: „Es geht nicht um die Veränderung von Brot und Wein — es geht um die Veränderung des Menschen." In verschiedenen Nachbargemeinden haben evangelische und katholische Pfarrer eine begrenzte Zulassung zur Kommunion vereinbart: ökumenische Arbeitskreise und bestimmte Mischehepaare nehmen an der Eucharistie und am Abendmahl teil. Man übt die offene Kommunion und gelegentlich auch die ökumenische Eucharistie mit Konzelebration — Interkommunion und Interzelebration können nur von Kirchen vereinbart werden.

Die Problematik der offenen Kommunion berührt den Kern des katholischen Kirchenverständnisses. Daß evangelische Christen an der katholischen Eucharistie teilnehmen und doch ihrem evangelischen Glauben treu bleiben, ließe sich allenfalls noch hinnehmen. Es gibt solche Ausnahmen bereits bei der Brautmesse und beim Krankenabendmahl. Aber was geschieht, wenn Katholiken oder sogar katholische Geistliche von einem evangelischen Pfarrer das Abendmahl empfangen? Nur der geweihte, in der apostolischen Sukzession stehende Priester kann doch das eucharistische Sakrament vollmächtig spenden. Kein Wunder, daß Bischöfe und Theologen hier die Identität ihrer Kirche bedroht fühlen! Die römische Kirche ist die Kirche des Sakraments, wie sie sich selbst auch gern als das Ursakrament bezeichnet. Ihr Mittelpunkt ist das Meßopfer und die Eucharistie — mit dem geweihten Priester, der das Sakra-

ment spendet, würde sie sich selbst aufgeben. Hier ist sie den östlichen Kirchen wesensverwandt; die Konzilsväter des Zweiten Vaticanums konnten deshalb die Interkommunion mit den getrennten Kirchen des Ostens freigeben, ohne die Anerkennung des römischen Primates zu fordern. Bei den protestantischen Kirchen aber fanden sie — weil das Weihesakrament fehlt — „die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt".[6]

Das Amt steht also auf dem Spiel. Aber dort, wo man die offene Kommunion feiert, fragt man sich, ob das Zweite Vatikanische Konzil nicht gerade eine Möglichkeit geöffnet hat, ganz neu vom kirchlichen Amt zu reden. Haben die vatikanischen Konzilsväter nicht außerhalb des Gefüges der katholischen Kirche „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit" erkannt? Und wie tief wußten sie das Abendmahl der Protestanten zu würdigen: Sie, die Protestanten, „bekennen bei der Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn im Heiligen Abendmahl, daß hier die lebendige Gemeinschaft mit Christus bezeichnet werde, und sie erwarten seine glorreiche Wiederkunft".[7] Was hier theologisch angedeutet ist, glaubt man in ökumenischen Basisgruppen und ökumenischen Gemeinden zu erfahren: die Möglichkeit eines — nicht durch apostolische Sukzession vermittelten — charismatischen Amtes und einer charismatischen Eucharistiefeier. Und selbst über das Abendmahlsverständnis scheint das letzte Wort noch nicht gesprochen: Sollten die kirchentrennenden Elemente sich einem vertieften theologischen Verständnis nicht als Divergenzen in peripheren Fragen erschließen?

Kirchentrennend ist der Opfergedanke. Es wird nach der Lehre des Trienter Konzils „ein wahres und eigentümliches Opfer" dargebracht, dessen Früchte Lebenden und Gestorbenen zugewendet werden können. Aber ist nach dem Neuen Testament nicht Christus das eigentliche Opfer? Und werden die zur Eucharistiefeier Geladenen nicht hineingenommen in den Tod und die Auferstehung des Herrn? Ist der Opferbegriff die wesentliche Deutungskategorie, wenn man dem neutestamentlichen Verständnis folgen will?

Kirchentrennend ist der Gedanke der Transsubstantiation. Brot und Wein werden substanzhaft in Leib und Blut Christi verwandelt, nur die Akzidenzien, die äußeren Erscheinungsformen der Elemente bleiben erhalten. Aber trifft dieser Ausdruck den Kern der dogmatischen Aussage? Das Neue Testament verheißt die volle Gegenwart des Herrn im Abendmahl, sein einheitsstiftendes Tun. Der Begriff „Transsubstantiation" dagegen antwortet auf die Frage: Wie ist diese Gegenwart denkbar? Ist dieser philosophische Begriff heute noch geeignet, die dogmatische Aussage über die Wirkgegenwart des Herrn in der Eucharistie zu unterstreichen?

Die Interkommunion ist zur zentralen ökumenischen Frage geworden.

„Hinter Augsburg können wir nicht mehr zurückgehen" — das Ökumenische Pfingsttreffen 1971

In der Frankfurter Kennedy-Allee bei der action 365 war man mit der Augsburger Bilanz zufrieden: „Das Pfingsttreffen war weder ein Kirchentag der Amtsträger noch ein allgemeines Treffen des Gottesvolkes. Es war eine Begegnung der Basisgruppen und ‚Einzelgänger', die seit Jahren experimentelle Ökumene betreiben. In Augsburg fanden sie weitgehend Bestätigung und Anerkennung ihrer Arbeit."[8]

Daß die Ökumene am Ort in Augsburg ihr Forum entdecken würde, war keineswegs sicher gewesen. Im Gegenteil: bis zuletzt hatten kirchenleitende Kreise das Pfingsttreffen gefürchtet. Man erinnerte sich an die Ereignisse auf dem Essener Katholikentag und auf dem Evangelischen Kirchentag in Stuttgart. Und jetzt ein gemeinsames Treffen! Könnte es da nicht zu spontanen Massenaktionen kommen, bei denen ökumenisch Begeisterte die dogmatischen und institutionellen Bastionen des kirchlichen Systems aufbrechen? Frankfurt, als Tagungsort in Aussicht genommen, war ohnehin ein ökumenischer Unruheherd, man verlegte das Treffen nach Augsburg, das die Erinnerung an den Augsburger Religionsfrieden von 1555 herstellte. Außerdem wurde das Treffen geteilt: eine geschlossene, halboffizielle Tagung für Experten und eine Großveranstaltung für die Öffentlichkeit. Den Sonntag hatte man vorsichtshalber ausgespart, denn gemeinsam hätte man nur einen ökumenischen Wortgottesdienst feiern können, und der hätte für den Katholiken nicht als Erfüllung der Sonntagspflicht gegolten. „Ein ökumenisches Kartell der Angst", so hatte Mario von Galli die gemeinsame Sorge der evangelischen und katholischen Kirchenbehörden charakterisiert.

Sechs Arbeitsgruppen, sorgfältig nach konfessionellem Proporz zusammengestellt, hatten Arbeitspapiere zu folgenden Themen vorbereitet: Glaubensnot der Kirchen, Gottesdienst, Ehe, Sorge für den einzelnen Menschen — individuelle Lebenshilfe, Dienst an gesellschaftlichen Minderheiten: ausländische Arbeitnehmer, Entwicklung — Verantwortung der Christen.

Sachliche Arbeit war also gefordert. Und um zu arbeiten, waren die Delegierten nach Augsburg gefahren. Die Polarisierten, die Extremen waren zu Hause geblieben.

Was hat dieses Treffen zu einem Markstein in der innerdeutschen Ökumene gemacht? Die Resolutionen, die in einer wahren Abstimmungsmaschinerie produziert wurden? Wer sie liest, könnte glauben, der Schwerpunkt habe bei den sozialpolitischen Themen gelegen. Aber große Teile des Treffens waren mit Fragen der Theologie und des Gottesdienstes beschäftigt. 2500 Teilnehmer hatten sich allein zur Arbeitsgruppe Glaubensnot der Kirchen gemeldet. Sie stellten die Frage nach Gott, weil dies die Voraussetzung für die christliche

Existenz sei. „In Sälen mit 600 Plätzen entfaltete sich nahezu Seelsorge im Gespräch", urteilte ein Beobachter der Augsburger Szenerie. Und 2100 Teilnehmer fanden sich in der Arbeitsgruppe Gottesdienst ein. Die übrigen Gruppen mit 600—700 Teilnehmern nahmen sich dagegen klein aus.

Aber wichtiger noch war etwas anderes: In Augsburg trafen sich die vielen kleinen Gruppen, die vielen einzelnen, deren ökumenisches Engagement den Gemeinden weit vorausgeeilt war und die deshalb oft als Einzelgänger abqualifiziert wurden. In Augsburg stellten sie fest: Wir stehen mit unserem Anliegen nicht alleine. Dieses Bewußtsein der Solidarität, dieser Prozeß des Pfingsttreffens ist entscheidend, selbst wenn die 149 Resolutionen nur in Aktenordner wandern sollten. Und man erklärte immer wieder, daß man die neu gewonnene ökumenische Dimension nicht mehr aufgeben wolle: „Hinter Augsburg können wir nicht mehr zurückgehen."

Deutlich wurde in Augsburg aber auch die ökumenische Strategie der Basisgruppen: Nicht die Fusion, die dritte Konfession ist das Ziel, sondern die ökumenische Arbeit in der Ortsgemeinde. Dort wollen sie viele ökumenische Gruppen bilden. Sie fordern mehr ökumenische Gottesdienste. Der Besuch des evangelischen Gottesdienstes soll als Erfüllung der Sonntagspflicht gelten. Ökumenischen Gruppen und konfessionsverschiedenen Paaren soll die offene Kommunion gestattet werden. Die karitativen und gesellschaftsdiakonischen Organisationen der beiden Kirchen sollen zusammenarbeiten. Man erstrebt die Einheit, ohne mit den alten Strukturen in bewußten Konflikt zu geraten. Man wendet sich an die ökumenische Basis: „Wir fordern die Christen aller Konfessionen auf: treibt selbst das ökumenische Anliegen weiter!

— Bildet gemeinsame Gruppen in allen Gemeinden
— Bildet gemeinsame Christenräte an jedem Ort
— Gebt euch gegenseitig Lebens- und Glaubenshilfe durch Information und Kooperation
— Plant und verwirklicht gemeinsame Aktivitäten in allen gesellschaftlichen Bereichen
— Feiert gemeinsame Gottesdienste
— Erkennt euch gegenseitig an und seid bereit, aufeinander zu hören!"

Die Kirchenleitungen werden aufgefordert, rechtliche Voraussetzungen für diese Arbeit zu schaffen: gemeinsame Sozialeinrichtungen, Gemeindezentren, Bildungswerke, Beratungsdienste, Ausbildung und Fortbildung von Mitarbeitern, finanzielle Verfügungsgewalt für die Christenräte. Es geht um die „Teilhabe am Werk Jesu in Überwindung der Trennung der Konfessionen und enger Kirchlichkeit".

Ausblick

Das ökumenische Pfingsttreffen hat einen Markstein in der innerdeutschen

Ökumene gesetzt. Welche Rolle wird nun der katholischen Kirche zufallen? Wird sie — aus ihrem katholischen Erbe lebend — Glied einer verpflichtenden Gemeinschaft innerdeutscher Ökumene sein? Wird in diesem Miteinander die Frage der Eucharistie und des Priestertums ertragen und gelöst werden können? Oder werden sich Ökumenismus und Identitätskrise so polarisieren, daß der Ausweg in eine dritte Konfession unvermeidlich bleibt?

Vieles spricht gegen die Notlösung einer dritten Konfession. Die Frage der konfessionsverschiedenen Ehen konnte gelöst werden, ohne daß die Grenzen verwischt werden mußten. Die Offene Kommunion, wo sie geübt wird, wird als charismatische Ausnahme verstanden — Interkommunion, als institutionalisierte Regelung der Zukunft, soll den Kirchen nicht erleichtert oder erlassen werden. Die charismatischen Gruppen selbst haben auf dem Pfingsttreffen die Loyalität gegenüber Bischöfen und Kirchenleitungen nicht aufgekündigt.

Aber ist damit der Weg in eine verpflichtende Gemeinschaft offen? Hier gibt es Probleme. Noch betrachten sich charismatische und institutionelle Ökumene als feindliche Brüder. Noch wird das theologische Problem der charismatischen Eucharistiefeier ängstlich aus der kirchenamtlichen Diskussion ausgeklammert. Noch ist nicht abzusehen, welche theologischen Probleme die Priesterkrise und die Zölibatsdiskussion in das ökumenische Gespräch einbringen werden.

Doch es zeichnet sich auch ab, wo der Ansatzpunkt für eine fruchtbare Weiterarbeit liegen könnte. Ob es um das Charisma der Ökumene geht oder um die Offene Kommunion oder um das Priesterbild — im Schnittpunkt dieser Fragen steht immer wieder die Ortsgemeinde. Das Amt und die Gemeinde, das war bereits eine Grundfrage der Reformation — es ist heute die vordringliche ökumenische und katholische Frage.

ANMERKUNGEN

[1] Leitsätze der ökumenischen Arbeit der „action 365", verabschiedet am 14. März 1970. Leitsatz 5.

[2] Gerhard Kiefel, in: ökumenische akzente, August 1971, Nr. 8, S. 20.

[3] AÖK-Rundbrief, Pfingsten 1971, S. 3.

[4] In: Die Gemeinde des Bundes Evangelisch-freikirchlicher Gemeinden Nr. 44 (31. Oktober 1971), S. 11.

[5] Hans Jürgen Schultz, Zumutungen der Freiheit. Gedankensplitter über den Protestantismus, in: Neue Grenzen. Ökumenisches Christentum morgen, hrsg. von Klaus von Bismarck und Walter Dirks, Stuttgart/Olten, Bd. 1, 1966, S. 115.

[6] Dekret über den Ökumenismus, Nr. 22.

[7] Dekret über den Ökumenismus, Nr. 3 und 22.

[8] action 365: informationen Nr. 26 (Sondernummer Pfingsttreffen), Juni 1971, S. 1.

Das Heil der Welt heute

Zum Thema der Weltmissionskonferenz 1972/73

VON HEINRICH-HERMANN ULRICH

1. Zur Vorgeschichte des Themas

„Die Kommission für Weltmission und Evangelisation blickt auf eine Tradition von Weltkonferenzen zurück, die 1910 in Edinburgh begann. Damals stand wie bei den folgenden Konferenzen in Jerusalem 1928 und Tambaram 1938 die Verkündigung an Völker anderer Religionen in Asien, Afrika und der Südsee im Vordergrund. Mit Whitby 1947 (und Willingen 1952! Die Red.) verlagerte sich der thematische Schwerpunkt auf die Frage nach Wesen und Ziel der Mission innerhalb eines zunehmend weltweiten Rahmens. Die beiden letzten Tagungen, 1958 in Ghana und 1963 in Mexiko, prägten die Leitsätze ‚Die Mission ist Christi Mission, nicht unsere!' und ‚Zeugnis in sechs Kontinenten'. Die Frage für uns heute ist: Welches sind Inhalt und Ziel der Mission Christi, an der wir teilnehmen und die auf sechs Kontinente ausgerichtet ist?"[1]

So heißt es in dem ersten Arbeitspapier, das der Ökumenische Rat der Kirchen zur Vorbereitung der nächsten Versammlung der Kommission für Weltmission und Evangelisation herausgegeben hat. Nachdem Termin und Ort dieser Weltkonferenz mehrfach geändert wurden, steht heute fest, daß sie vom 29. 12. 1972 bis 12. 1. 1973 in Bangkok/Thailand stattfindet. Das Thema lautet: „Das Heil der Welt heute." Damit sind nicht, wie es in einem anderen vorbereitenden Papier von Thomas Wieser heißt, „Betrachtungen über den Zustand der Welt, das Wesen der Mission und die Art und Weise unseres Engagements in der Welt von heute" gemeint — Fragen, die an ihrem Ort durchaus ihre Bedeutung haben —, sondern es geht um „Substanz und Inhalt des Evangeliums selbst", die „bisher bei keinem größeren Treffen des Internationalen Missionsrates oder DWME im Mittelpunkt standen"[2].

Warum die Wahl auf dieses zentrale Thema fiel, verrät ein Zitat aus dem Referat, das Philip Potter vor dem Zentralausschuß des ÖRK in Heraklion 1967 hielt: „Die Kombination von ‚Entmythologisierung des Evangeliums', ‚Honest to God' und ‚Gott ist tot' als Theologien, die eine Reaktion auf die säkulare Herausforderung sind, und auch die neue Zurückhaltung gegenüber der Einzigartigkeit Jesu Christi im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religio-

nen hat die Christen in ihrem missionarischen Zeugnis unsicher gemacht. Während wir inzwischen einen gewissen Konsensus über das Wesen der Evangelisation erreicht haben, steht jetzt der Inhalt des Evangeliums selbst unter Beschuß. Wir können uns der von uns geforderten Anstrengung nicht länger entziehen, mit den Menschen unserer Tage zu ringen und ihnen den Glauben zu verkündigen, der die frohe Botschaft der einen, neuen, in Christus versöhnten Menschheit ist."[3]

Die Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968 hat die von Philip Potter genannten Unsicherheiten und Unklarheiten im zentralen Verständnis des Evangeliums nicht zu überwinden vermocht. Sie hat sie eher verschärft, insofern im vorbereitenden Entwurf der Sektion II als Missionsziel „der neue Mensch" genannt wurde[4], was vielerorts den Eindruck hervorrief, als würde ein neuer christlicher Humanismus proklamiert, eine Spielart der „Mitmenschlichkeits-Theologie", die ihre Aussagen nur noch in der horizontalen Dimension zu machen wagt, die Vertikale jedoch ausklammert. Demgegenüber war die „Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission" vom März 1970 der Versuch, die in der theologischen Tradition vorhandenen Missionsmotive gegenüber jeder Verfälschung zur Geltung zu bringen und dem allgemeinen Trend zum Horizontalismus zu begegnen, wie er auch in bestimmten Aussagen der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 sowie der Studienarbeit zur Frage der „Strukturen missionarischer Gemeinden" zum Vorschein gekommen war[5].

In dieser Situation, die durch gefährliche Tendenzen zur Polarisierung nach beiden Seiten gekennzeichnet ist, hat sich die Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK für das Thema „Das Heil der Welt heute" entschieden, mit dem die Frage nach dem zentralen Inhalt des Evangeliums selbst in den Mittelpunkt gerückt ist. Man kann sich dieser Wahl nur freuen und sollte den Mut zum Wagnis, der sich darin dokumentiert, durch aktive Mitarbeit an der Thematik honorieren. Die folgenden Ausführungen versuchen dies in der Form zu tun, daß einige Problemkreise, die wesentlich zur Thematik gehören, aufgezeigt und in ihrer Bedeutung dargestellt werden.

2. *Die Frage nach dem Heil in der heutigen Weltsituation*

Wer nach dem Heil fragt, gibt zu, daß es auch Unheil und Heillosigkeit gibt. Es kommt nur darauf an, wie Unheil und Heillosigkeit verstanden werden und wie sie sich heute artikulieren. Die herrschenden philosophischen und theologischen Denkmuster gehen durchweg davon aus, daß sich Welt und Mensch in einem Zustand der Unvollkommenheit, des Ungenügens, ja der Verfallenheit befinden, der überwunden werden muß. Auch die sozialen und revolutionären Bewegungen der Neuzeit begründen ihre Visionen von einer besseren Welt in

der radikalen Kritik der bestehenden Verhältnisse, die den wahren Bedürfnissen des Menschen — anders gesagt: seinem Heilsverlangen — nicht gerecht werden.

Betrachten wir einige dieser Denkmuster etwas genauer, so ist zunächst der *Existentialismus* zu nennen, in dem die Situation des Menschen in dieser Welt als Unheil und Verhängnis verstanden wird. Wenn Albert Camus von der „Absurdität des Daseins" spricht und Sisyphos als Symbolfigur für diese Absurdität herausstellt[6], oder wenn Jean-Paul Sartre den Menschen als ein Wesen charakterisiert, das „zur Freiheit verurteilt"[7] ist, so werden die Umrisse einer Welt sichtbar, die von Sinnlosigkeit und Todesschatten bedroht ist. Nicht anders lesen wir es bei den existentialistisch eingefärbten Dichtern und Schriftstellern, die ihrem ursprünglichen Empfinden in ähnlicher Weise Ausdruck geben: Ernest Hemingway („Der alte Mann und das Meer"), Samuel Beckett („Warten auf Godot" u. a.), Gottfried Benn („Die Leere und das gezeichnete Ich . . ."). Der Mensch ist einem unheilvollen Schicksal ausgeliefert, das er nicht zu ändern vermag, sondern das er nur in einem Akt der Selbstbehauptung bestehen kann.

Ganz anders nimmt sich demgegenüber das Denkmuster aus, das Karl Marx entworfen hat und dem der *Marxismus* in allen seinen Spielarten bis heute treu geblieben ist. Hier erscheint das Unheil, das sich in den historischen vorrevolutionären Zuständen manifestiert, als eine Mangelsituation, die prinzipiell überwindbar ist. Die Vorgänge der „Entfremdung", die den wesentlichen Mangel an Freiheit, Gerechtigkeit, Frieden und Glück ausmachen und damit die Wurzeln alles Elends und alles Bösen dieser Welt sind, können durch Arbeit und Revolution beseitigt werden. Marx will „alle Verhältnisse umwerfen, in denen der Mensch ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist"[8]. Die Religion hat diese Verhältnisse bisher verschleiert oder verbrämt. Jetzt muß der Mensch selbst „denken, handeln, seine Wirklichkeit gestalten wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege. Die Religion ist die illusorische Sonne . . ."[9]

Stellen wir dagegen noch ein drittes Denkmuster: das der *Reformatoren.* Gerhard Ebeling hat es in klassischer Kürze in einem Artikel über „Das Verständnis von Heil in säkularisierter Zeit" zusammengefaßt: „Heil will als das verstanden sein, was seinem Wesen nach nicht Objekt menschlicher Tätigkeit sein kann, weil es nicht das Haben des Menschen betrifft, sondern sein Sein. Heil ist das, was nur von Gott zu erwarten ist, weil es den Menschen in seiner Grundsituation als den betrifft, der seiner selbst nicht mächtig ist. Das Unheil des Menschen hat gerade in dessen Stärke seine Wurzel. Sünde ist der Wahn, primär und letztlich nur Täter zu sein . . ."[10] Hier wird die Unheilssituation

des Menschen in ihrer ganzen Tiefe ausgelotet. Sie gründet in einem prinzipiellen Widerspruch des Geschöpfs gegen den Schöpfer und ist darum aus menschlicher Kraft auch nicht aufhebbar. Wir „mangeln des Ruhms, den wir bei Gott haben sollten . . .“ (Röm. 3, 23).

Doch wird man Zweifel haben müssen, ob diese Denkmuster heute überhaupt noch etwas bedeuten, ja ob die Frage nach dem „Heil in einer säkularisierten Zeit“ noch irgendeinen Menschen bewegt. Hat Gerhard Ebeling nicht recht, wenn er schreibt: „Das Heillose an der säkularisierten Zeit ist vor allem dies: daß *keine konkreten Orte der Heilsverheißung* mehr da sind, ja nicht einmal eine unbestimmte Heilserwartung . . .“[11] Ähnliche Gedanken hat Max Horkheimer in seinem berühmten SPIEGEL-Interview geäußert: „Man wird das Theologische abschaffen. Damit verschwindet das, was wir ‚Sinn‘ nennen, aus der Welt. Zwar wird Geschäftigkeit herrschen, aber eigentlich sinnlose. Eines Tages wird man auch Philosophie als eine Kinderangelegenheit der Menschen betrachten. Man wird mit dem Positivismus sagen, es sei läppisch, über die Beziehungen von Relativem und Transzendentem zu spekulieren.“[12] Drastisch schildert J. C. Hoekendijk das Ende aller Fragen nach dem Heil im Sinn einer Verwandlung in Fragen nach dem Wohl des Menschen: „Vielleicht hat M. Ernst recht, daß sich im Jahre 1976 kein Mensch mehr bei einer Diskussion über die Unsterblichkeit ereifere, aber Feuer fange, sobald die Frage auftauche, was wohl an einem regnerischen freien Tage zu unternehmen sei.“[13]

Indessen ist die Frage nach dem Sinn — und damit zugleich die Frage nach dem Heil — in eine erstaunliche neue Bewegung gekommen. Helmut Gollwitzer berichtet in seinem neuen Buch „Krummes Holz — aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens“ von Umfrage-Ergebnissen in Ost und West, die als Indikator für die Virulenz der Sinnfrage auch in säkularisierter Zeit angesehen werden dürfen[14]. Überzeugend aber ist besonders ein Erlebnis des polnischen Philosophen Adam Schaff, das Gollwitzer gleichfalls zitiert: „Mir ist eine Versammlung mit Studenten in der akademischen Siedlung Jelonki im Gedächtnis geblieben; nach der Vorlesung über weltanschauliche Themen wurden Fragen über Ethik gestellt, darunter an erster Stelle Fragen nach dem Sinn des Lebens. Als einer plötzlich fragte: ‚Verzeihen Sie, aber vielleicht können Sie uns am eigenen Beispiel erklären, welchen Sinn das Leben hat?‘ — war meine erste Reaktion: Welch geschmackloser Sarkasmus gegenüber dem Vortragenden! Als ich jedoch auf den Vortragenden und Hunderte auf mich gerichtete Augenpaare sah, verstand ich plötzlich: die Sache ist wichtig! Das bestätigte die Stille, in der sie meine Antwort anhörten. Ich muß zugeben, ich dachte damals laut und sehr fieberhaft. Bislang hatte ich diese Art von Problemen a limine als Quatsch verworfen. Es war wohl jener Abend, der mich vom Gegenteil überzeugt hat . . .“[15]

Erstaunlich und enttäuschend, daß angesichts dieser Situation — wie H. J. Margull feststellt — „die Frage des Heils in der Theologie deutscher Sprache nur in bemerkenswert geringem Grade thematisiert wird ... Es bestätigt sich der Verdacht, daß die Frage des Heils im Hauptstrom unserer theologischen Arbeit traditionslos ist ... Ich meine, daß es etwas besagt, wenn wir in RGG eine lange Auslassung unter dem Stichwort heilig, einen Artikel Heil aber nicht finden."[16] Sollte die Thematik der Weltkonferenz 1972 nicht Anlaß sein, hier ein Neues zu pflügen?

3. Machbarkeit oder Mitteilbarkeit des Heils

„Wenn ich recht sehe, ist das Entscheidende, daß wir heute erleben: *Die Jugend entdeckt die Dimension der Tat.* Diese Entdeckung der Tat ist getragen von einem ungeheuren Optimismus, der angesichts des Schicksals und der geistigen Grundstimmung, von der wir herkommen, oft schwer verstehbar ist. Positiv läßt sich dieser Optimismus begründen mit dem unermeßlichen wissenschaftlichen und technischen Fortschritt unserer Zeit ... Die Atomzertrümmerung ist gelungen. Der alte Traum der Menschheit, zum Monde zu fliegen, ist Wirklichkeit geworden. Umwälzende biochemische Erkenntnisse werden gemacht. Daraus wächst ein ungeheurer Fortschrittsglaube ... Das alles ist verbunden mit einem erheblichen ethischen Engagement. Die Jugendlichen tun etwas: Kampf dem Rassismus, Kampf dem Nationalismus, Abbau des Ost-West-Gegensatzes, Kampf dem Hunger in der Welt, Überwindung des Nord-Süd-Gegensatzes, so lauten die Parolen. Für sie setzt man sich ein, opfert Zeit und Kraft ..."[17]

Diese Sätze umschreiben die Grundstimmung unserer Zeit in zutreffender Weise. Wenn alles *machbar* ist, dann muß auch das Heil der Welt, das Heil des Menschen, machbar sein. Dann ist die im Vorbereitungspapier für die Weltmissionskonferenz aufgeworfene Frage verständlich, ob der moderne Mensch überhaupt einen göttlichen Heiland und Erlöser braucht und ob Jesus Christus als solcher „glaubwürdig" sei[18]. Dann geht es nicht um die Anerkennung der Geschöpflichkeit des Menschen und um den Empfang des Heils, sondern um Selbsterschaffung und Selbstverwirklichung des Menschen auf dieser Erde. Dann haben Karl Marx und in seiner Nachfolge Ernst Bloch recht, wenn sie in Prometheus den „vornehmsten Heiligen und Märtyrer im Kalender der Neuzeit"[19] erblicken: Prometheus, der den Göttern das Feuer entriß und auf die Erde brachte; Prometheus, der nicht auf Gnade angewiesen sein wollte, sondern das Heil durch Arbeit und Aktivität selbst zu verwirklichen trachtete.

Die These von der Machbarkeit des Heils wird weder in den Papieren des ÖRK noch in einem nennenswerten theologischen Entwurf der Gegenwart vertreten. Aber kein Zweifel: das Handeln des Menschen, sein tätiges Schaffen, haben in Kirche und Theologie eine starke Aufwertung erfahren. Die *diakoni-*

sche Dimension des christlichen Glaubens ist wiederentdeckt worden und zwingt zu einer neuen Besinnung über das Verhältnis von Wort und Tat, Mission und Diakonie, Zeugnis und Dienst, Verkündigung und exemplarischem Handeln. Sind Christus und Prometheus tatsächlich „keine letzten Gegensätze", wie Helmut Gollwitzer meint[20], oder läßt sich gar aus Christus ein Prometheus machen?

Wir müßten die gesamte reformatorische Tradition durchstreichen, wenn wir der These von der Identität von Christus und Prometheus zustimmen sollten. Gerade Helmut Gollwitzer hat das in seinem Buch zur Sinnfrage mit aller Deutlichkeit herausgearbeitet: *„Am Anfang steht das Empfangen, die Gnade,* und alles, was von unserer Seite folgt, kann nur noch Dank sein ... Der biblische Vatertitel symbolisiert Gottes vorausgehende, lebenspendende und heimatgewährende Zuwendung ... Überall also, wo die Sinngebung reduziert wird auf das sinnvolle Tun, handelt es sich um das, was die Reformatoren Werkgerechtigkeit nannten, d. h. um eine Rechtfertigung des Daseins durch die Akte des Menschen, die Gründung unseres Rechts, zu sein, auf unsere Leistungen und aufweisbaren Nutzwerte ..."[21] Es bleibt also dabei: das Heil kann nicht erarbeitet und verdient, sondern nur geschenkt und empfangen werden. Für diese Wahrheit ist Jesus Christus „glaubwürdig", weil er sie mit seinem Leben, Sterben und Auferstehen besiegelt hat. Aus der Natur dieser Wahrheit aber folgt, daß das Gefälle von Heilsgeschehen — Wort — Glaube (2. Kor. 5, 17) prinzipiell unumkehrbar ist. Der Mensch kann nur seine leeren Hände ausstrecken, damit sie von Gott gefüllt werden.

Was aber meint Helmut Gollwitzer, wenn er betont, daß Christus und Prometheus keine „letzten Gegensätze" seien? Er schreibt dazu: „Wie könnte der Heilige der Arbeit verworfen werden von Christus, der Arbeiter in seine Ernte ruft?"[22] Wenn wir die These der Machbarkeit des Heils mit guten theologischen Gründen und aus der Gesamterfahrung der Kirche heraus konsequent ablehnen müssen, so müssen wir um so stärker die These von der *Mitteilbarkeit des Heils* unterstreichen. Das ist die Basis allen missionarischen Handelns, denn von der Mitteilbarkeit des Heils lebt die Kirche, lebt die Welt. Es scheint jedoch so, als hätten wir gerade in der abendländischen Situation die Tragweite dieser Wahrheit noch nicht genügend erkannt, und vielleicht sollten wir die ökumenische Diskussion über Mission und Evangelisation als den Versuch verstehen, einige vergessene Elemente in der Mitteilung des Heils neu zur Geltung zu bringen, insbesondere die Dimension der Tat.

Im Rahmen seiner Ausführungen über den „Dienst der Gemeinde" sagt Karl Barth dazu in seiner „Kirchlichen Dogmatik": „Die Lebenstat Jesu war nach den Evangelien ... nicht gespalten, aber gegliedert in ein *Sprechen,* das als solches Handeln, und ein *Handeln,* das als solches Sprechen war ... Das Wort

geht in der Regel voran, die Tat folgt. Aber keines fehlt, auch wo nur das eine oder andere genannt wird und im Vordergrund steht ... Dem ganz entsprechend gliedert sich auch das ... von den Jüngern verlangte Zeugnis. Auch sie sollen sprechen ... Und es soll sich dann auch ihr Sprechen sofort und unmittelbar mit einem bestimmten menschlichen Handeln verbinden ..."[23] Wort und Tat sind in der Bibel eben unter verschiedenen Aspekten zu sehen. Geht es um die Rechtfertigung des Menschen vor Gott, um seine Rettung und Erlösung, um den *soteriologischen Aspekt* christlicher Existenz, so nützen unsere Werke und Taten gar nichts. Hier gilt das Nacheinander von Saat und Frucht, von Empfangen und Weitergeben. Geht es aber um die Mitteilung des Evangeliums an andere, um die Erfüllung des missionarischen Auftrags, um den *ekklesiologischen und martyriologischen Aspekt* christlicher Existenz, so stehen Wort und Tat im Verhältnis des Miteinander und der Entsprechung. Hier muß eins das andere herausfordern und bestätigen: die Botschaft kann ohne „mitfolgende Zeichen" nicht sein (Mark. 16, 17 f.).

Eine ähnliche Korrektur haben wir vorzunehmen, wenn wir an die *Berufung des Menschen* denken. Auch dazu hat Karl Barth einen bedeutsamen Hinweis gegeben, wenn er als „Ziel der Berufung" nicht die Bekehrung ansah — sie ist nach seiner Meinung nur ein Moment, allerdings ein notwendiges Element in der Verwirklichung der Berufung —, sondern die Existenz des „Christen als Zeuge", als „Mitarbeiter Gottes", als „Haushalter über Gottes Geheimnisse". „Lebt Christus in ihm und er in Christus, ist dieses gemeinsame Leben nicht nur Christi, sondern auch seine Aktion, dann ist es eben so, daß der Christ zwar nicht Subjekt, in keinem Sinn Urheber der in der Aktion Jesu Christi sich ereignenden Heilsgeschichte und also nicht selbst Versöhner oder auch nur Mitversöhner, in keinem Sinn als selbständiger Promotor des Reiches Gottes, wohl aber an jener Geschichte als mitwirkendes Subjekt beteiligt, und zwar an seinem Ort und in seiner Art nicht nur scheinbar, sondern wirklich, nicht sinnlos und überflüssig, sondern bedeutungs- und wirkungsvoll beteiligt wird ... Es gibt ... einen nicht zu viel, aber auch nicht zu wenig sagenden, dazu auch wegen seines besonderen Gehalts viel interessanteren Begriff, der sich hier ebenso von der Sache wie von der Sprache des Neuen Testaments nahelegt: es ist schlicht der Begriff des Dienstes."[24] Anders gesagt: ein Christ kann nichts tun, um sein eigenes Heil zu bewirken, aber er kann und soll ein Werkzeug in Gottes Hand sein, um anderen das Heil zu vermitteln. Versteht das die Christenheit, versteht das die Kirche, dann kann die „ekklesiologische Lücke", die in der Sendungs- und Dienstvergessenheit der Kirche besteht und die Karl Barth so bitter beklagt hat, endlich geschlossen werden, und die Gemeinde kann werden, was sie sein soll: „Gemeinde für die Welt."[23]

Erwähnen wir noch einen letzten Punkt, der in diesen Zusammenhang ge-

hört. Wenn das Heil nicht machbar, wohl aber mitteilbar ist, dann muß nach den *Bedingungen der Kommunikation* gefragt werden, in denen sich Mitteilung von Heilserfahrung vollziehen kann. H. J. Margull sagt dazu: „Heil für sich, oder wie man bisher sagte, Heil als solches gibt es nicht. Vom Heil können wir nur in Relationen sprechen. Oder indem wir eine Geschichte erzählen. Beide Ausdrucksformen sind übrigens verschwistert; die eine ergibt sich in der historischen, wissenschaftlichen Darlegung, die andere als Bericht über Widerfahrnisse im Leben lebendiger Menschen. Was für eine Geschichte wäre denn in unseren Tagen zu erzählen? Es wäre eine Geschichte von der Vergebung einer Schuld und dem damit geschenkten Glauben, daß Heil Leben aus der Vergebung ist. Oder es wäre die Geschichte einer Befreiung, genauer: es wären viele Geschichten von je verschiedener Befreiung, angefangen von Geschichten aus Neuguinea bis hin zu Geschichten von politischen Erwartungen und Handlungen in Südamerika. Oder es wäre die Geschichte von der plötzlichen Möglichkeit einer Hoffnung ... Das Gemeinsame in allen diesen Geschichten ist der gekreuzigte und auferstandene Jesus, in dem das Heil Gottes ist. Geschichten ohne Jesus fallen weg."[26]

Hier, wo von Heil in Relationen und von Heilsvermittlung als Mitteilung einer Heilserfahrung die Rede ist, muß der *Dialog* seinen Ort haben. Niemand meine, daß Mission und Dialog, Verkündigung und Gespräch sich ausschließen. Vielmehr fordern sie sich gegenseitig heraus und bedingen einander[27]. Dialog meint dabei den Zweibahnweg, die reziproke Form der Kommunikation, in der der Partner voll zum Zuge kommt — als Hörender und Redender — und wo er sein Ja und Amen sagen kann, vielleicht auch sein Nein und seine Ablehnung. Trägt nicht die Offenbarung selbst dialogische Struktur? Die gesamte exegetische Arbeit an der Bibel hat deutlich gemacht, daß alle großen theologischen Entwürfe — vom Jahwisten bis zur Apokalypse — in dialogischer Auseinandersetzung mit bestimmten zeitgenössischen Situationen entstanden sind. Aber auch formal spielt der Dialog im Neuen Testament eine bedeutsame Rolle (Gespräche Jesu, Verwendung der kynisch-stoischen Diatribe bei Paulus usw.). Dabei geht es nicht nur um „göttliche Antworten" auf „menschliche Fragen" gemäß der bekannten „Methode der Korrelation" von Paul Tillich[28], sondern ebenso um göttliche Fragen, auf die menschliche Antworten erwartet werden: „Adam, wo bist du?" Bleibt noch zu sagen, daß ein solcher Dialog alles andere ist als ein bloß verbales Geschehen; er fordert vielmehr den Einsatz der ganzen Existenz: „Wahrer Dialog ist ... die Verantwortung und das Vorrecht, mit den Menschen in einen Lebensdialog einzutreten."[29]

4. Konkretionen des Heils

Als ein ganz wesentliches Problem im Kontext der Heilsfrage wird in dem

Vorbereitungspapier für die Weltmissionskonferenz die Frage nach dem Verhältnis von „persönlichem Heil" und „sozialer Gerechtigkeit" bezeichnet, überhaupt das Verhältnis von personalen und sozialen Kategorien in den Konkretionen des Heils[30]. Kann es bei dem einseitigen *Personalismus* bleiben, der die protestantische Theologie bisher gekennzeichnet hat? Nach der Meinung vieler Kritiker hat dieser Personalismus dazu geführt, daß das Reich Gottes hinter der Person des Messias verschwindet und daß dem „weltlosen Heiland" eine „heilandslose Welt" gegenübersteht. Tatsächlich hat z. B. Rudolf Bultmann — ein typischer Vertreter des theologischen Personalismus — im Anschluß an seine Auslegung des Johannes-Evangeliums den christlichen Glauben gern als „Entweltlichung" charakterisiert[31].

Damit ist nicht gesagt, daß es im Rahmen dieses theologischen Denkens keine Konkretionen des Heils gibt. Selbstverständlich sind sie vorhanden. Aber sie liegen sämtlich auf der Linie rein personaler Kategorien: Vergebung, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Versöhnung usw. Der Protestantismus — und insbesondere der Pietismus — hat eine reiche Tradition aufzuweisen, in der das Thema „Gott und die Seele" (Augustin) in diesem Sinne als Konkretion des Heils verstanden und dargestellt wurde. Man lese nur unsere Lieder im Gesangbuch oder die klassischen Andachts- und Erbauungsbücher!

Was sich in dieser Frömmigkeit und Theologie meldet, ist durchaus biblischen Ursprungs. Gott handelt mit jedem Menschen persönlich, um ihn vor dem Unheil zu retten und zum Heil zu führen. Diese Linie geht von Abraham über Mose und die Propheten bis zu Johannes dem Täufer und Jesus, und auch wo Gruppen und Völker mit Gott konfrontiert werden, ist der personale Aspekt von entscheidender Bedeutung. Gottes Heilshandeln wird hier wesentlich als Gnade und Rettung aus letzter und tiefster Gefährdung der menschlichen Existenz verstanden. Im Alten Testament wird dafür der Begriff „Jascha'" und „Jeschuah" (Rettung, Hilfe) gebraucht, im Neuen Testament wandelt sich dieser Begriff in „Soteria"[32]. In diesem Sinne interpretiert Paulus das Evangelium als die „Kraft Gottes zur Rettung (Soteria) für alle, die daran glauben" (Röm. 1, 16—17), und er führt im weiteren Verlauf des Römerbriefs auf, was diese Soteria beinhaltet: Freispruch im Gericht, Rechtfertigung des Gottlosen, Zugang zu Gott, Erneuerung zu einem Leben in der Versöhnung.

Doch findet sich in der Bibel noch eine andere Linie, in der die Konkretionen des Heils dargestellt werden. Im Alten Testament wird sie mit dem Begriff „*Schalom*" umschrieben, im Neuen Testament mit „Eirene"[33]. J. C. Hoekendijk ist es gewesen, der die Begriffe „Reich Gottes" und „Schalom" schon sehr früh in enge Beziehung zueinander gebracht und als Missionsziel definiert hat. Er versteht darunter „alle Aspekte des wiederhergestellten und geheilten Menschlichen . . ., nämlich Gerechtigkeit, Wahrheit, Gemeinschaft, Kommunika-

tion, Frieden etc."[34] nach Psalm 85, 11, wo in einem Lande unter Gottes Herrschaft „Güte und Treue einander begegnen, Gerechtigkeit und Frieden sich küssen". Ähnlich definierte die westeuropäische Studiengruppe für die ökumenische Studienarbeit über Strukturen missionarischer Gemeinden „Schalom" als „Verwirklichung der vollen Möglichkeiten der ganzen Kreatur"[35], gleichsam als Innenseite des Reiches Gottes.

Das Interesse, das sich in der Aufnahme des transpersonalen Schalombegriffs meldet, ist die *Überwindung des einseitigen Personalismus.* Es geht in der Vermittlung des Heils nicht nur um den Messias als Zentralfigur des kommenden Reiches, sondern auch um die neuen Bedingungen und Verhältnisse, die er in seinem Reich verwirklicht. Zweifellos hat der Personalismus — so unaufgebbar sein Anliegen ist — einen gewissen Trend zum Individualismus, Spiritualismus und Privatismus. Aus dem „Heil der Welt" wird hier allzu leicht das „Seelenheil des einzelnen", und die christliche Frömmigkeit ist oft genug den damit gegebenen Versuchungen und Gefährdungen erlegen. Der Schalombegriff will demgegenüber die Ganzheit des Lebens und die gesellschaftlich-transpersonalen Konkretionen des in Christus gegebenen Heils zur Geltung bringen, und diese Intention wird man aufnehmen und bejahen müssen, — ebenso um des gesamtbiblischen Zeugnisses willen als auch im Angesicht moderner Erkenntnisse von der Menschwerdung des Menschen, die ohne Sozialisierungsprozesse nicht denkbar ist[36]. „Das Heil, Soteria, muß deshalb auch als Schalom im alttestamentlichen Sinne verstanden werden. Das bedeutet nicht Seelenheil, individuelle Rettung aus der bösen Welt, Trost im angefochtenen Gewissen allein, sondern auch Verwirklichung eschatologischer Rechtshoffnung, Humanisierung des Menschen, Sozialisierung der Menschheit, Frieden der ganzen Schöpfung."[37]

Die Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968 hat versucht, beide Linien miteinander zu verbinden, und zwar durch die Definition des *„neuen Menschseins"* als Missionsziel. So heißt es im Bericht der Sektion II: „Botschaft und Dienst, die uns aufgetragen sind, haben mit mehr als materiellen Bedürfnissen zu tun; gleichwohl können wir uns niemals damit zufriedengeben, unsere Sorge für physische und soziale Bedürfnisse neben unserer Verantwortung für geistliche Bedürfnisse als nur zweitrangig zu behandeln. Die Sendung Gottes, an der wir teilhaben, muß heute als Gabe einer neuen Schöpfung beschrieben werden, die eine radikale Erneuerung der alten ist, als Einladung an die Menschen, in ihr volles Menschsein in dem neuen Menschen Jesus Christus hineinzuwachsen."[38]

Wir meinen, in dieser Definition des Missionszieles, das ja gleichzeitig Konkretionen des Heils umschreiben will, ein ebenso biblisches wie reformatorisches Erbe wahrzunehmen. Ernst Wolf hat darauf hingewiesen, daß „der homo iustificatus fide sich in dem Menschwerden des Menschen übe"[39], und nach dem

Neuen Testament ist Jesus Christus nicht nur der Sohn Gottes, sondern ebenso der neue Mensch und damit gleichzeitig das Haupt einer neuen Menschheit, denn „Adam" ist im hebräischen Denken sowohl der einzelne Mensch als auch die gesamte Menschenwelt. *Evangelisierung und Humanisierung der Welt sind deshalb keine Gegensätze, sondern komplementäre Größen.* Sie bedingen und ergänzen einander. Unsere Berufung ist der „neue Mensch, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit" (Eph. 4, 24), eine Berufung, in der sich nach Karl Barth der „Humanismus Gottes" manifestiert. Der Bericht der Sektion II von Uppsala führt dazu interpretierend aus: „Eine solche Veränderung (sc. in das neue Menschsein) ist immer eingebettet in irgendeinen tatsächlichen Wandel der Einstellung und der Beziehungen. Denn es gibt keine Hinwendung zu Gott, die den Menschen nicht gleichzeitig seinen Mitmenschen auf neue Weise zuwendet. Das neue Leben befreit Menschen zur Gemeinschaft und befähigt sie, rassische, nationale, religiöse und andere Schranken zu durchbrechen, die die Einheit der Menschheit zerteilen[40]."

Sagen wir Ja zum Humanismus Gottes und damit auch zur Humanisierung der Welt, so ist dabei doch zu bedenken, daß es um den Humanismus *Gottes* geht, der nicht nur alle anderen Humanismen relativiert und in ihrer Unzulänglichkeit entlarvt, sondern ebenso erst die wahre Humanisierung der Welt ermöglicht. Deshalb gibt es *keine Humanisierung ohne Evangelisierung der Welt,* denn Jesus Christus ist beides: Ursprung und Maßstab der Mitmenschlichkeit. Gerechte Verhältnisse, menschenwürdige Zustände, Inseln wahrer Humanität — Konkretionen des Heils, nach denen die Menschen heute gewiß sehnsüchtig Ausschau halten — kann es nur dort geben, wo der neue Mensch, der in Jesus Christus erschienen ist, „angenommen" und „angezogen" wird. Die „Frankfurter Erklärung" hat versucht, die Verherrlichung des Namens Gottes als Missionsziel der Humanisierung der Welt entgegenzusetzen (These 2); darin wird man ihr nicht folgen können, denn die Herrlichkeit Gottes manifestiert sich ja gerade im Offenbarwerden seiner Liebe, die den neuen Menschen schafft. Aber daß die Frankfurter Erklärung mit der Betonung von Evangelisierung und Verkündigung (These 4 und 7) ein notwendiges Korrektiv gegenüber bloßem sozialen Aktivismus gesetzt hat, ist positiv zu werten.

5. Heilsgegenwart und Heilszukunft

Es fällt auf, daß in den bisher vorliegenden Äußerungen zur Thematik der nächsten Weltmissionskonferenz das Thema „Heilsgegenwart und Heilszukunft" kaum angeschnitten wird. Dabei ist es von äußerster Aktualität. So hat Herbert Marcuse, der bekannte marxistische Philosoph und Soziologe, gefordert, „aus den vorhandenen Tendenzen des gesellschaftlichen Prozesses die schon jetzt mögliche Entfaltung und Erfüllung" zu erkennen[41]. Für ihn ist die

endgültige und totale Verwirklichung des Reiches der Vollendung keine weltfremde Träumerei, sondern greifbare Konsequenz aus dem gegenwärtigen Stand der gesellschaftlichen und technologischen Entwicklung. Die durch die Technik ermöglichte Entlastung des Menschen läßt nach seiner Meinung *„eine Ordnung der Fülle"* in Sicht kommen, in welcher „die notwendigen Einschränkungen aus dem Überfluß statt aus der Not erwachsen", in der die Arbeit ihren frustrierenden Zwangscharakter verloren hat und in der Formen von Herrschaft oder Unterdrückung absurd und damit abschaffbar werden[42].

Was Marcuse hier ausspricht, gibt die Stimmung weiter Kreise der jungen Generation wieder, besonders jener Gruppen, die Marx und Freud wiederentdeckt haben und aus ihren Ideen Entwürfe für eine neue Welt gewinnen. Der christlichen Kirche aber werfen sie vor, daß sie die Menschen auf ein Heil im Jenseits vertröste, anstatt die mögliche Vollendung der menschlichen Gesellschaft im Diesseits zu suchen. Ernst Bloch ist es, der mit seinem „Prinzip Hoffnung" die Religion „beerben" und ihre jenseitigen Reich-Gottes-Ideen in die diesseitige „Heimat der Identität" übertragen möchte, in der alle Entfremdungen ausgehoben sind und der Mensch durch alle Widersprüche hindurch zu sich selbst gekommen ist[43].

Die Kritik an der christlichen Kirche, die sich in diesen Entwürfen meldet, ist zweifellos nicht von der Hand zu weisen. In seiner „Theologie der Hoffnung" hat Jürgen Moltmann gezeigt, daß *die weltverändernde Kraft der christlichen Hoffnung noch nicht genügend zum Zuge gekommen ist.* Nach seiner Meinung ist „die andere Seite der Versöhnung mit Gott in der Geschichte der Christenheit immer zu kurz gekommen, weil man sich selbst nicht mehr eschatologisch verstand und irdisch-eschatologische Antizipationen den Schwärmern und Enthusiasten überließ"[44]. So führte die Eschatologie, die Lehre von den letzten Dingen, ein „eigentümlich steriles Dasein am Ende der christlichen Dogmatik" und stabilisierte Verhältnisse in der Gesellschaft, die in „schöpferischer Nachfolge" hätten verändert werden müssen, denn „die Christenheit hat der Menschheit nicht zu dienen, damit diese Welt bleibe, was sie ist, oder bewahrt werde in dem, was sie ist, sondern damit sie sich wandle und werde, was ihr verheißen ist. Darum kann ‚Kirche für die Welt' nichts anderes heißen als ‚Kirche für das Reich Gottes' und die Erneuerung der Welt. Das geschieht so, daß die Christenheit die Menschheit ... in ihren Erwartungshorizont eschatologischer Erfüllung von Recht, Leben, Humanität und Sozialität hineinnimmt und in ihren eigenen geschichtlichen Entscheidungen ihr Offenheit, Bereitschaft und Elastizität für diese Zukunft vermittelt."[45]

Ist es erlaubt, solche Ideen als Schwärmerei abzutun, oder spiegelt sich in ihnen nicht vielmehr ein Funken jener Hoffnungsglut, die einst die Christengemeinden der apostolischen Zeit beseelte, weil sie in der Auferstehung Jesu

Christi den Anbruch einer neuen Schöpfung sahen? Das Heil, das Gott dieser Welt bereitet hat, ist nicht nur Zukunft, sondern wird in der Kraft des Heiligen Geistes immer wieder Gegenwart. In diesem Sinn hat die Zukunft des Reiches Gottes „schon begonnen". In der Verkennung dieser Tatsache liegt die Schwäche jenes christlichen *Traditionalismus,* der sich mehr an der Vergangenheit als an der Zukunft orientiert und der mehr auf das Bewahren als auf das Erneuern gestimmt ist. Tatsächlich ist dieser bloß konservierende Traditionalismus eine ebenso große Häresie wie der schwärmerische Enthusiasmus; denn er macht nicht ernst mit der Erkenntnis, daß der neue Äon schon begonnen hat und daß die Gewalt der gottfeindlichen Mächte gebrochen ist. Er unterschätzt die Tragfähigkeit und Reichweite der Herrschaft Jesu Christi und überschätzt das Schwergewicht der vergessenen Weltstrukturen. Er verschiebt das Heil ins Jenseits und lähmt die Triebkraft der christlichen Hoffnung.

Damit ist nicht gesagt, daß dem schwärmerischen *Enthusiasmus* nun Tür und Tor geöffnet werden sollen. Auch er stellt eine gefährliche Verfälschung des in Christus erschienenen Heils dar, denn er übersieht die Tatsache, daß das Heilswerk Gottes noch nicht vollendet ist und daß die Sendung der Kirche sich unter den Bedingungen des alten Äons vollzieht. Er unterschätzt daher die Macht des Bösen und überschätzt die Möglichkeiten des Menschen zur Veränderung der Welt. Er unterscheidet nicht zwischen der Endgestalt des Heils, die mit der Aufhebung der Todesgrenze identisch ist, und den Zeichen des Heils, die der Glaube schon jetzt zu setzen vermag. Vor allem aber steht der schwärmerische Enthusiasmus in der Gefahr, dem weltverändernden Handeln des Menschen Offenbarungsqualität zuzubilligen und Gottes Heilsgegenwart in den politischen und sozialen Revolutionen zu finden[46].

Angesichts dieser Gefahr wird es gut sein, sich an *Sinn und Inhalt der Zwei-Reiche-Lehre* Martin Luthers zu erinnern. Sie war für ihn ja nicht nur ein Kampfmittel gegen den Klerikalismus Roms, gegen die Bevormundung der Welt durch die Kirche, sondern ebenso die Markierung einer Grenze gegenüber den Schwärmern, die das Reich Gottes mit irdischer Gewalt zu verwirklichen suchten. Zweifellos ist die Zwei-Reiche-Lehre oft mißverstanden, indem man sie statisch interpretierte, den Glauben in ein Reich der Innerlichkeit und des Jenseits verbannte und die Gestaltung der Welt einer falsch verstandenen Eigengesetzlichkeit von Politik und Wirtschaft überließ. In Wirklichkeit geht es um das Durchhalten der eschatologischen Spannung zwischen dem „Schon jetzt" und dem „Noch nicht" des Heilshandelns Gottes. Nicht umsonst findet sich im Neuen Testament immer wieder die Mahnung zur Nüchternheit und die Warnung vor dem Rausch, als wäre das Reich Gottes schon volle Wirklichkeit. Die Thessalonicher werden ermahnt, ihre Arbeit wieder aufzunehmen, die sie im eschatologischen Überschwang niedergelegt hatten (1. Thess. 4, 11 u. 2.

Thess. 3, 8. 12), und die Korinther bekommen zu hören, daß die sexuellen Schranken noch nicht aufgehoben sind (1. Kor. 5, 1 ff. und 7, 1 ff.). Zwar steht die Welt im Morgenrot der Erlösung, weshalb das Licht des Evangeliums alle Finsternisse durchdringen und aufheben will; aber gleichzeitig muß gesagt werden, daß das Heilshandeln Gottes noch nicht vollendet ist, weshalb das Gesetz in Geltung bleibt, das nicht erlösende, sondern nur erhaltende Kraft besitzt.

6. Universalität und Partikularität des Heils

„Was meinen wir damit, wenn wir sagen, die Verkündigung des Evangeliums ziele darauf, daß ‚alle Menschen an ihn glauben und gerettet werden'?" Dieser Satz, der sich in dem ersten Vorbereitungspapier für die nächste Weltmissionskonferenz findet[47], umreißt ein Problem, das in der ökumenischen und missionarischen Bewegung von Anfang an eine große Rolle gespielt hat. Es ist die Frage nach *Universalität und Partikularität des Heils.* Sieht man die Arbeitspapiere des Ökumenischen Rates durch, die in den letzten Jahren veröffentlicht wurden, so findet man darin einen starken Zug zur Betonung der Universalität. Er zeigt sich an drei Symptomen: an der Beurteilung der Rolle der Kirche in Gottes Heilsplan, an der Definition des Verhältnisses zu den Weltreligionen und an der Frage nach Gericht und Verdammnis.

Was die *Beurteilung der Rolle der Kirche in Gottes Heilsplan* anbetrifft, so hat seit Jahrhunderten der Satz Cyprians von Carthago († 258) „Extra ecclesiam nulla salus" (Außerhalb der Kirche kein Heil) fast unumstrittene Geltung gehabt. Er besagt, daß die Kirche nicht nur das Heil vermittelt, sondern zugleich auch exklusiv die Heilsgemeinde darstellt. Dieser „Ekklesiozentrismus" ist im Rahmen der ökumenischen Diskussion in letzter Zeit hart attackiert worden, besonders von der westeuropäischen Studiengruppe für Strukturen missionarischer Gemeinden. Unter Aufnahme gewisser Gedanken von Georges Casalis und J. C. Hoekendijk wurde dabei eine Ekklesiologie entwickelt, in der aus Sorge um die Universalität von Gottes Heilshandeln die traditionelle Reihenfolge „Gott — Kirche — Welt" umgekehrt wurde. Nicht die Kirche, sondern die Welt rückte an die zweite Stelle, so daß die neue Reihenfolge lautet „Gott — Welt — Kirche". Zur Erläuterung hieß es: „Damit ist gesagt, daß Gottes primäre Beziehung die zur Welt ist und daß die Welt, nicht aber die Kirche im Brennpunkt des Planes Gottes steht." Die Kirche hat vielmehr eine „exzentrische Position": „Ihr wahres Zentrum liegt außerhalb ihrer selbst ... Sie hat nach jenen Situationen in der Welt Ausschau zu halten, die nach der Verantwortung in der Liebe verlangen, und dort hat sie Schalom anzusagen und anzuzeigen."[48] Die Rolle der Kirche ist also instrumentaler Art: Organ der Mitteilung, Anzeige des Schalom, Funktion des Apostolats.

Man wird die Mahnung, die sich in solchen Formulierungen meldet, ernst

nehmen müssen. Ohne Zweifel gibt es eine Konzeption von Gottes Heilsplan, in der die Kirche zum Selbstzweck geworden ist und sich in pharisäischer Absonderung oder klerikaler Bevormundung über die Welt erhebt. Gerade die reformatorische Theologie hat ein starkes Empfinden für diese Gefahren entwickelt, die Knechtsgestalt der Kirche betont und das Verhältnis zur Welt als Dienst bestimmt. Auch steht es der Christenheit gut an, in einer Zeit globaler Entwicklungen, die auf die Einheit einer kommenden Weltgesellschaft zielen, die Universalität von Gottes Heilshandeln zu betonen und sich daran erinnern zu lassen, daß Erwählung in der Bibel niemals Bevorrechtigung bedeutet, sondern immer Aussonderung zu Sendung und Dienst.

Trotzdem wird man fragen müssen, ob Minimalisierung und Instrumentalisierung der Kirche dem biblischen Befund gerecht werden. Als polemische Formel gegen einen hypertrophischen „Ekklesiozentrismus" mag das Schema „Gott — Welt — Kirche" berechtigt sein, doch nicht als Quintessenz von Soteriologie und Ekklesiologie. Es gibt im Neuen Testament eben auch die Linie „Gott — Kirche — Welt". Man denke an die Texte, in denen die Kirche als Anbruch der neuen Menschheit oder Leib Christi definiert wird (Röm. 12; 1. Kor. 12; Eph. 4, 4 ff.; Kol. 1, 18 ff.); man denke auch an die Rede vom „Eigentumsvolk" und vom „königlichen Priestertum" (1. Petr. 2, 19 ff.). Hier liegt die Anschauung zugrunde, daß die Sendung des Sohnes sich in der Sendung der Kirche fortsetzt und daß diese Sendung zur Sammlung der Gemeinde führt, in der die Gegenwart des Reiches Gottes in Gottesdienst, Gebet und Glauben vorweggenommen wird. Die Kirche als Werkzeug — gewiß; die Kirche am Rande von Gottes Handeln — wohl kaum. Vielmehr ist sie als Erstlingsfrucht, als Anbruch der neuen Schöpfung, zugleich „vorläufiges Ziel der Sendung"[49], sofern nur ihre Türen offenbleiben für die universale und kosmische Weite von Gottes Zielen mit dieser Welt.

Damit haben wir schon den zweiten Punkt berührt, an dem sich der ökumenischen Diskussion die Problematik von Universalität und Partikularität des Heils meldet. Es geht um die *Definition des Verhältnisses zu den Weltreligionen,* die in erstaunlicher Weise wiedererstarkt sind und eine Herausforderung an die christliche Kirche darstellen. Dabei ist Paul D. Devanandan zuzustimmen, wenn er in seinem bekannten Vortrag auf der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi 1961 feststellt, daß das Aufbrechen neuen Lebens in den wiedererstarkenden nichtchristlichen Religionen auf den „wachsenden Grenzverkehr" zwischen ihnen und dem Christentum zurückzuführen ist: „So finden sich viele christliche Wahrheiten, aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gelöst, als unausgesprochene Voraussetzungen in dem Begriffsschema nichtchristlicher Religiosität."[50]

Doch läßt es Paul D. Devanandan nicht bei dieser Feststellung bewenden,

sondern er versucht, im Sinne einer universalen Konzeption des göttlichen Heilshandelns den inneren Gehalt der Weltreligionen in eine positive Beziehung zur Offenbarung Jesu Christi zu bringen, wobei er davon ausgeht, daß „Gott gleichermaßen an der Erlösung anderer Menschen als uns gelegen ist, die vielleicht nicht ganz dasselbe Verständnis von Gottes Wesen und seinem Plan für die von ihm erschaffene Welt haben wie wir". Um das Problem zu lösen, kommt er zu einer Art vorlaufender Gnade, die sich in den Weltreligionen manifestiert: „Wenn aber der religiöse Glaube auch als Antwort zu verstehen ist, dann kann ein Christ schwerlich bestreiten, daß sich in diesen tiefen inneren Bewegungen des Menschengeistes eine Antwort auf das Schöpferwirken des Heiligen Geistes regt."[51]

Vertieft und fortgesetzt wird diese Linie bereits in Neu-Delhi durch Joseph Sittler, der den „kosmischen Christus" proklamiert: „Die Schöpfung ist ein Werk des Gottes, der Licht ist. Und das Licht des Schöpfergottes fällt auf die Schöpfung und geht in seine Schöpfung ein. Die Welt der Natur kann deshalb der Ort dieses Lichtes sein, das durch Christus kam, weil die Welt trotz ihrer Feindseligkeit gegen jenes Licht nie ohne das Licht von Gott war."[52]

Neuerdings hat Georges Khodre, Metropolit von Antiochien, auf der Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates in Addis Abeba 1971 diese Gedanken insofern unterstrichen, als er die Weltreligionen „Schulen göttlicher Gnade" nannte, in denen Christus durch seinen Geist verborgen am Werke ist. „Die vorliegende Aufgabe besteht darin, alle Werte Christi in anderen Religionen herauszufinden, ihnen Christus als ihr Bindeglied zu zeigen und seine Liebe als ihre Erfüllung. Wahre Mission spottet der Mission. Es ist unsere einzige Aufgabe, den Fußtapfen Christi zu folgen, wie sie schattenhaft in anderen Religionen wahrzunehmen sind ... Das ganze missionarische Handeln der Kirche wird darin bestehen, Christus zu wecken, der in der Nacht der Religionen schläft."[53]

Inzwischen ist der Dialog mit den Weltreligionen durch zwei Konferenzen in Ajaltoun bei Beirut und Zürich (März und Mai 1970) kräftig in Gang gekommen. Er wäre freilich verfehlt, würde er in einem christlich verbrämten Synkretismus enden, wohin die Gedanken von dem schlafenden Christus in den Weltreligionen sehr leicht führen können. Ebenso verfehlt wäre er allerdings, wenn er nicht mit der nötigen Offenheit und Weite geführt würde und wenn wir nicht damit rechneten, daß Gott größer ist als unsere Erkenntnis von ihm. Das Problem der nichtchristlichen Religionen in ihrem Verhältnis zur Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist theologisch noch immer nicht aufgearbeitet, und es läßt sich wohl auch nicht vom Schreibtisch her bestimmen, sondern nur in der lebendigen Begegnung untereinander. Dann wird sich zeigen, ob wirklich Christus in den Weltreligionen am Werke ist oder ob diese sich mit christlichen

Gedanken angereichert haben. Vielleicht ist Paul D. Devanandan auf einer richtigen Spur, wenn er die Lösung im Sinne des Jesus-Wortes sucht: „Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen" (Matth. 5, 17). Er fragt: „Zielt die Verkündigung des Evangeliums auf die völlige Vernichtung aller übrigen Religionen ab? Oder werden Religionen und Völker als solche in ihrer Eigenart weiterbestehen in der Fülle der Zeiten, wenn ‚Gott alle Dinge zusammenfaßt in Christus, beides, was im Himmel und auf Erden ist' (Eph. 1, 10)?"[54] Gewiß aber ist, daß sich die universale Wahrheit des Evangeliums nur dann durchsetzen wird, wenn die Einzigartigkeit Christi dabei ohne Abstrich und ohne falsche Harmonierungsversuche bezeugt wird.

Bleibt als letztes Problem in diesem Zusammenhang die *Frage nach Gericht und Verdammnis.* Zwar wird sie in dem ersten Vorbereitungspapier ausdrücklich als für die Thematik des Heils der Welt relevant bezeichnet; doch fällt auf, daß sie in den Arbeitspapieren des Ökumenischen Rates oder in Resolutionen und Beschlüssen von Weltkirchenkonferenzen in letzter Zeit weder genannt noch behandelt ist. Hat die Frankfurter Erklärung recht, wenn sie dahinter die „objektivistische Meinung" vermutet, „als ob in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi bereits die ganze Menschheit aller Zeiten neu geboren sei und unabhängig von dem Wissen um das geschichtliche Heilshandeln Gottes und ihren Glauben daran schon Friede mit ihm hätte" (These 4)? Die Frankfurter Erklärung folgert daraus, daß unter solchen Voraussetzungen sowohl „der Evangelisationsauftrag seine Vollmacht und Dringlichkeit verliert" als auch „die unbekehrten Menschen in eine verhängnisvolle Sicherheit über ihr ewiges Schicksal gewiegt" werden.

Tatsächlich findet sich im Rahmen der ökumenischen Studienarbeit über Strukturen missionarischer Gemeinden jene „objektivistische Meinung", die von der Frankfurter Erklärung mit Recht abgelehnt wird. Es heißt dort: „Durch die Auferstehung des neuen Menschen Jesus Christus ist jeder Mensch zu einem Glied der neuen Menschheit geworden."[55] Gericht und Verdammnis, so wird man aus dieser Aussage folgern müssen, sind keine vor uns liegenden Möglichkeiten mehr, sondern sie liegen grundsätzlich hinter uns. Demgegenüber wird man an der biblischen Linie festhalten müssen, daß das Heil, das in Jesus Christus erschienen ist, zwar universal für alle Welt offensteht, daß es aber keinen anderen Zugang zu ihm gibt als durch Bekehrung, Buße und Glauben. Es läßt sich weder verobjektivieren noch vergesellschaften noch in einen allumfassenden historischen Prozeß transformieren. Nur der Glaube hat Gericht und Verdammnis grundsätzlich hinter sich; der Unglaube hingegen hat beides immer noch vor sich und in sich. Das ist keine Einschränkung der Universalität des Heils, sondern notwendige Folgerung aus dem Charakter des Glaubens als freier menschlicher Entscheidung.

Oder wird in den ökumenischen Papieren über Gericht und Verdammnis geschwiegen, weil diese Gedanken dem aufgeklärten Menschen von heute nicht mehr zuzumuten wären? Sollte dies tatsächlich der Fall sein, so kann man nur raten, bei den modernen Dichtern und Denkern in die Schule zu gehen, die das Geheimnis der Hölle wiederentdeckt haben und die sich mit Problemen wie Verurteilung, Verwerfung, Verdammnis in tiefer existentieller Bewegtheit auseinandersetzen. Ein so unverdächtiger Zeuge wie der Religionssoziologe Peter L. Berger wertet das „Argument der Verdammnis" geradezu als „Zeichen der Transzendenz". Er exemplifiziert dies an dem Fall Eichmann und schreibt dazu: „Die monströse Tat heischt nicht nur Verurteilung, sondern Verdammung — und zwar in der ganzen religiösen Betrachtung des Wortes. Das heißt: der Täter hat sich nicht nur aus der Gemeinschaft der Menschen ausgeschlossen. Er hat sich auch endgültig von einer moralischen Ordnung abgesondert, die diese Gemeinschaft der Menschen transzendiert. Damit hat er mehr als menschliche Vergeltung heraufbeschworen. Wenn man gewisse menschliche Gesten als antizipierte Erlösung ansehen kann, so sind andere Antizipationen der Hölle, wobei Hölle nicht mehr und nicht weniger bedeutet als den Zustand der Verdammnis, hic et nunc und jenseits der Grenzen dieses Lebens und dieser Welt."[56] Die Universalität des Heils wird mit diesen Aussagen nicht angetastet. Aber die menschliche Entscheidungsfreiheit wird respektiert. Wer Gott den Glauben verweigert, schließt sich selbst aus vom Heil und verliert sich in den Verstrickungen seiner Schuld, die ohne das erlösende Licht der Liebe in der dunklen Nacht der Heillosigkeit enden müssen. Man mißverstehe dies nicht: Nicht die Schuld schließt vom Heil aus, sondern der Unglaube, nicht die böse Tat, und sei sie monströs zu nennen, sondern die Unbußfertigkeit, die sich der Reue und Umkehr verweigert.

7. Schlußbemerkung

Unser Gang durch die Probleme, die sich im Kontext mit der Frage nach dem Heil der Welt stellen, hat gezeigt, daß man nicht nur in die Tiefen des Evangeliums hineinleuchtet, wenn man den Mut hat, nach dem Inhalt des Heils zu fragen, sondern zugleich in die Tiefen der Zeit. Man kann nur wünschen, daß die Ergebnisse der kommenden Missionskonferenz diese Tiefen nach allen Seiten hin wirklich ausloten. Denn nur wenn wir zu zeigen vermögen, inwiefern das Evangelium eine Antwort auf das tiefste Heilsverlangen des Menschen darstellt, vermögen wir einer ebenso skeptischen wie revolutionären Generation das Heil der Welt heute in Jesus Christus glaubwürdig zu bezeugen.

[1] Das Heil der Welt heute, herausgegeben vom Ökumenischen Rat der Kirchen Genf 1969/70, DWME/56/68 (G), S. 1.

[2] Thomas Wieser: Das Heil der Welt heute, DWME/70/60, Sept. 1970, S. 1.

[3] Philip Potter: Missionarische Verkündigung und der Ökumenische Rat der Kirchen, Materialdienst Nr. 15 der Ökumenischen Centrale, Okt. 1967, S. 5 ff.

[4] Sektionsentwürfe Uppsala 1968, Sektion II: Aufbruch zur Sendung, Genf o. J., S. 29.

[5] Vgl. dazu: Grundlagenkrise der Mission?, Dokumentation des epd Nr. 35/70; Niels-Peter Moritzen: Grundlagenkrise der Mission? Eine Dokumentation zur „Frankfurter Erklärung", in: Evang. Mission — Jahrbuch 1971, S. 120 ff.; Reinhold Lindner: Streit in der Kirche, Information Nr. 45 der Ev. Zentralstelle f. Weltanschauungsfragen, Stuttgart 1971; Horst Becker: Weltmission in der Krise?, Luth. Monatshefte, Nr. 2/1971, S. 68 ff.; H. H. Ulrich: Ökumeniker und Evangelikale, Das Missionarische Wort, Heft 4/1971, S. 182 ff.

[6] Albert Camus: Der Mythos von Sisyphos, Rowohlts Deutsche Realenzyklopädie Nr. 90, Hamburg 1963.

[7] J. P. Sartre: Das Sein und das Nichts, Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 1966.

[8] Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Frühschriften, hrsg. von S. Landshut, Stuttgart 1968, S. 216.

[9] Ebenda, S. 208.

[10] Gerhard Ebeling: Das Verständnis von Heil in säkularisierter Zeit, in: Kontexte, Stuttgart 1967, S. 13.

[11] Ebenda, S. 10.

[12] Der Spiegel, Nr. 1—2/1970, S. 84.

[13] J. C. Hoekendijk: Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft, Stuttgart 1964, S. 20.

[14] Helmut Gollwitzer: Krummes Holz — aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, 2. Aufl., München, 1971, S. 44.

[15] Ebenda, S. 45.

[16] H. J. Margull: Zur Frage des Heils, Weltmissionsdienst Nr. 21/70, S. 13.

[17] Otto Schnübbe: Zukunft dieser Welt gewinnen, in: Luth. Monatshefte Nr. 7/1970, S. 364.

[18] a.a.O., S. 3.

[19] Karl Marx: Frühschriften, S. 46.

[20] a.a.O., S. 13.

[21] a.a.O., S. 71 und 78.

[22] a.a.O., S. 13.

[23] Karl Barth: Kirchliche Dogmatik, IV/3/2. Hälfte, Zürich 1959, S. 988 f.

[24] a.a.O., S. 687.

[25] a.a.O., S. 872 ff.

[26] Margull: a.a.O., S. 21 f.

[27] Vgl. dazu: H. H. Ulrich: Verkündigung im Dialog, in: Das missionarische Wort, Nr. 2/1970, S. 58 ff.

[28] Vgl. dazu: Paul Tillich: Systematische Theologie, Band I, Stuttgart 1955, S. 76 und 79.

[29] Protestantisch-orthodox-katholische Entschließung von Kandy 1967, in: Ökumenische Diskussion, Band III, Nr. 2/1967, S. 63.

[30] a.a.O., S. 3 und 6.

[31] Rudolf Bultmann: Theologie des Neuen Testaments, 2. Aufl., Tübingen 1954, S. 422.

[32] Vgl. dazu den Artikel „Soteria" in: Gerhard Kittel, Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament, Band VII, S. 966 ff.

[33] Vgl. dazu den Artikel „Eirene" in: Gerhard Kittel, Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament, Band II, S. 398 ff.

[34] H. J. Margull (Hrsg.): Mission als Strukturprinzip, Genf 1965, S. 35.

[35] H. J. Margull (Hrsg.): Die Kirche für andere, Genf 1965, S. 17.

[36] Vgl. dazu Adolf Portmann: Biologie und Geist, Herder-Bücherei Nr. 137, S. 26 ff., und E. H. Erikson: Kindheit und Gesellschaft, 3. Aufl., Stuttgart 1968, S. 241 ff.

[37] Jürgen Moltmann: Theologie der Hoffnung, München 1966, S. 303.

[38] Norman Goodall (Hrsg.): Bericht aus Uppsala, Genf 1968, S. 26.

[39] Ernst Wolf: Menschwerdung des Menschen, in: Peregrinatio II, München 1965, S. 136.

[40] a.a.O., S. 27.

[41] Herbert Marcuse: Philosophie und kritische Theorie, in: Kultur und Gesellschaft I, Frankfurt 1965, S. 111 u. 123.

[42] Herbert Marcuse: Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt 1970, S. 189 u. 102 ff.

[43] Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959, S. 1521 ff.

[44] Moltmann: a.a.O., S. 303.

[45] a.a.O., S. 11, 308 und 302.

[46] Vgl. Richard Shaull: Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie, in: Appell an die Kirchen der Welt, Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 1967, S. 91 ff. Ferner: Mission als Strukturprinzip, S. 34.

[47] a.a.O., S. 3.

[48] Die Kirche für andere, S. 19 ff. Vgl. auch die Äußerungen von Georges Casalis (Mission als Strukturprinzip, S. 117 u. Concept II, Genf 1963, S. 23) und J. C. Hoekendijk (Mission als Strukturprinzip, S. 36).

[49] Werner Krusche: Fragen an die westeuropäische Arbeitsgruppe, in: Concept V, Genf 1966, S. 30.

[50] Paul D. Devanandan: Zu Zeugen berufen, in: Neu-Delhi 1961, hrsg. von W. A. Visser 't Hooft, S. 497.

[51] a.a.O., S. 495.

[52] Joseph Sittler: Zur Einheit berufen, in: Neu-Delhi 1961, S. 515.

[53] Addis Abeba 1971 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 17), S. 43 f.

[54] a.a.O., S. 497.

[55] Mission als Strukturprinzip, S. 45.

[56] Peter L. Berger: Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt 1970, S. 98 f.

Eine Begegnung mit der revolutionären Weltanschauung Chinas

VON RAYMOND L. WHITEHEAD

Oft schon sind Analogien zwischen religiösen Bewegungen und kommunistischen Revolutionen aufgestellt worden. Es bedarf keiner großen Vorstellungskraft, Parallelen zwischen dem Gebrauch des „roten Buches", der Mao-Plaketten, Statuen, Massenversammlungen und der allumfassenden Weltanschauung der chinesischen Kommunisten einerseits und den Schriften, Devotionalien, religiösen Bildern, liturgischen Dramen und theologischen Formulierungen verschiedener religiöser Traditionen andererseits zu erkennen. Schwieriger ist es, die Bedeutung dieser Parallelen zu bestimmen und diese Phänomene so zu analysieren, daß unser Verständnis dadurch nicht gehindert, sondern gefördert wird.

Die chinesischen Kommunisten lehnen es ab, über ihre Bewegung und das Denken Mao Tse-tungs in Begriffen zu diskutieren, die dem religiösen Vokabular entnommen sind. Da sie die Religion als abergläubisches Überbleibsel aus der Vergangenheit betrachten, das mit der Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens verschwinden wird, ist es verständlich, daß sie zwischen ihrer Weltanschauung und religiösen Weltanschauungen klar unterscheiden wollen.

Religionssoziologen bieten uns ein System an, in dem sowohl theistische wie nicht-theistische „Religionen" als funktionales Element in verschiedenen sozialen Systemen und Sub-Systemen gesehen werden können. Ausgehend von den Theorien Durkheims und Webers sind sie imstande, über die theistische Sprache hinauszugelangen und zu analysieren, wie Religionen und Ersatzreligionen in jeder Gesellschaft wirken. Für Durkheim gibt es keine Religion außerhalb der Gesellschaft und keine Gesellschaft ohne Religion. Angesichts der Abneigung der chinesischen Kommunisten gegen religiöse Sprache bleibt wenig Raum für eine gemeinsame Basis zum Dialog innerhalb des soziologischen Systems. Die Soziologen selbst, auch die Atheisten unter ihnen, verfallen oft einer „theistischen Tendenz", wenn sie weltliche Bewegungen als Pseudoreligionen oder Ersatzreligionen beschreiben. Wenn bestimmte weltliche Phänomene eine Funktion erfüllen, die in anderen Situationen durch spezifisch „religiöse" Phänomene erfüllt wird, mit welcher Berechtigung können wir dann die weltliche Bewegung als „Pseudo" oder „Ersatz" abstempeln? Sollte die Unterscheidung zwischen weltlich und religiös in der Sprache der Soziologie nicht überwunden werden?

Als weiteres Problem kommt hinzu, daß die Soziologie selbst aus bestimmten Weltanschauungen entsteht und diese reflektiert. Wenn der Soziologe zugesteht, daß es keine Gesellschaft ohne „Religion" gibt, dann muß auch seine eigene theoretische Gesellschaft notwendigerweise eine „Religion" umfassen. Der Soziologe selbst vertritt eine bestimmte Weltanschauung, die eine von vielen ist. Häufig nimmt der Soziologe irrtümlicherweise an, er stehe irgendwie außerhalb aller sozialen Bewegungen oder Strukturen und könne sie alle mit gleicher Objektivität analysieren.

Unsere Situation wird in nützlicher Weise weiter kompliziert durch den Bewußtseinswandel im christlichen Westen. Tillich spricht von der Religion als dem „letzten Anliegen" und begibt sich damit über die Unterscheidung zwischen theistisch und atheistisch hinaus. Bonhoeffer sprach von einem „religionslosen Christentum", und heute finden wir Bewegungen zu einem weltlichen Christentum oder einem christlichen Atheismus. Die Neubewertung religiöser und theistischer Sprache innerhalb einer „religiösen" Gemeinschaft selbst erbringt neue Möglichkeiten in der Begegnung zwischen verschiedenen Bewegungen und Weltanschauungen.

In meiner Begegnung mit der chinesischen Revolution stehe ich einer Bewegung und einer Weltanschauung gegenüber, die andere Bewegungen und Weltanschauungen in Frage stellt und häufig verwirft. Die Verwerfung religiöser Weltanschauungen erfolgt besonders scharf. Dennoch ist es möglich, an die chinesische Situation mit einem gewissen Maß an Offenheit heranzugehen. Soziologische und theologische Formulierungen helfen uns in unserem Verständnis der chinesischen Weltanschauung, doch sind diese Formulierungen selbst unvollständig. So nähern wir uns der chinesischen Weltanschauung mit der Bereitschaft zum Lernen, zur gegenseitigen Beeinflussung, zur Neuformulierung unserer eigenen Weltanschauung. Und damit hat eigentlich der Dialog schon begonnen.

Der Mao-Kult

Der Persönlichkeitskult, der in Mao Tse-tung seinen Höhepunkt fand, begann nicht mit der Kulturrevolution, erreichte jedoch während dieser Zeit seine stärkste Ausprägung. Während eines Chinabesuches in diesem Jahr (1971) war ich wider Willen beeindruckt von der weiten Verbreitung von Mao-Zitaten und Mao-Porträts und auch von dem Versuch, im Studium und in der Anwendung des Denkens Mao Tse-tungs jeden bloßen Formalismus zu vermeiden. Der Vorsitzende Mao selbst beklagte in seinem Gespräch mit Edgar Snow (das in „Life" vom April 1971 veröffentlicht ist) die Art und Weise, in der bestimmte „Formen der Verehrung aufgekommen seien", weil die Rote Garde an Aussprüchen, Bildern und Gipsstatuen als Treuesymbolen festhalte. Der Vorsit-

zende Mao erklärte, der Persönlichkeitskult erwachse aus einer natürlichen Neigung des Volkes, die aus den Tagen der Kaiserverehrung übriggeblieben sei. Wenn auch der Kult während der Kulturrevolution eine nützliche Funktion gehabt haben mag, so ist Mao doch der Meinung, daß es nun zu weit damit gegangen sei und man ihn abbauen sollte. Da er selbst imstande ist, den Persönlichkeitskult aus einer ziemlich rationalen Perspektive zu sehen, sollte uns das auch gelingen.

Sich derjenigen erinnern, die den Brunnen gruben

Von einem Bauernführer in der Provinz Shansi hörten wir das lokale Sprichwort, daß man sich, wenn man Wasser trinke, derjenigen erinnern solle, die den Brunnen gruben. Er verwies damit auf die reichliche Nahrung, die ausreichende Unterkunft, die Bildungsmöglichkeiten und andere Dinge, die jetzt den ehemals armen Bauern zur Verfügung stehen. Dies steht in scharfem Gegensatz zur früheren Gesellschaft, in der seine Schwestern verkauft werden mußten, weil seine Familie verarmt war, in der sein Vater an Unterernährung starb und ihn als mittellosen Waisen zurückließ. Die Liebe zum Vorsitzenden Mao, die fast an Anbetung grenzt, spiegelt den völligen Wandel wider, den seine Führung in einer vorher anscheinend aussichtslosen Situation geschaffen hat. Man meinte, daß vor der Kulturrevolution bestimmte Personen Schlüsselpositionen innehatten und gegen Mao arbeiteten. Mit dem Ausbruch der Kulturrevolution wurde die lange aufgestaute Liebe und Verehrung für Mao frei, die sich manchmal in der Anbetung seiner Person ausdrückte. Diese Exzesse lassen jetzt langsam nach.

Der Rückgang der kultischen Aspekte bedeutet jedoch nicht auch einen Rückgang der Wertschätzung Maos als Lehrer, Prophet und militärischen Führer, der das Volk aus einem Leben des Leidens in ein Leben der Hoffnung führte. Ein Ritual, das sich erhalten hat, ist das „Mahl der bitteren Erinnerung". In einem kleinen Dorf bei Kanton beschrieb mir eine Familie, wie sie dieses „Sakrament" jedes Jahr zu Beginn des Frühlingsfestes feiert. Eine Mahlzeit wird zubereitet, die dem gleicht, was die armen Bauern vor der Befreiung zu essen hatten, um nicht zu verhungern. Sie besteht aus bitteren wilden Pflanzen und aus Getreidehülsen. Während die Familie dieses bittere Mahl verzehrt, erzählt sie sich Geschichten über das Leben früher, über die Nöte, die Tragödien und die düsteren Leiden. Die Parallele zum Passahmahl ist auffallend. Dann wird die Mahlzeit für das Frühlingsfest zubereitet, und während die Kinder das reichliche Essen verzehren, das sie sich jetzt leisten können, werden sie an die Bedeutung des Revolutionskampfes erinnert und zur Standhaftigkeit aufgefordert, damit die Schrecken der Vergangenheit sie niemals mehr heimsuchen können.

Die Religion und die Bitterkeit der Vergangenheit

Die traditionelle chinesische Religion und die westliche Religion sind in der Erinnerung des Volkes mit der Bitterkeit der Vergangenheit verbunden. Wir tranken eines Abends Tee in einem dörflichen Versammlungsraum und hörten Geschichten über neue Fortschritte in der landwirtschaftlichen Produktion. Es war ein altes Gebäude, und meine Frau fragte, ob es früher ein Herrenhaus gewesen sei. Der Bauernführer lachte und sagte: „Nein, es war früher der Dorftempel." Er fuhr fort: „In jenen Tagen hatten wir Götter, aber das Volk litt. Heute haben wir keine Götter, aber die Menschen sind glücklich." Die „Götter" hatten in Wirklichkeit den Grundherren gehört und wurden benutzt, um das Volk durch Furcht in die Unterwerfung zu treiben. Jetzt gibt es keine Grundherren und keine Götter, sagte er. Das Volk ist zu Herren geworden. Es ist aufgestanden und hat eine Revolution durchgekämpft, um die Grundherren und ihre Götter zu stürzen.

Auch der Buddhismus wird mit den Interessen der Grundherren identifiziert. Ein buddhistischer Tempel, den wir in Soochow besuchten, wird als historische Sehenswürdigkeit gepflegt, seine Ländereien sind zum Park geworden. Wir hörten, daß der Abt dekadente Praktiken verfolgt, drei Frauen gehabt und Erträge aus dem Tempel zum Ankauf von Land benutzt habe. Während des Krieges gegen Japan arbeitete er mit dem Feind zusammen, und während des Revolutionskampfes beherbergte er feindliche Elemente. Die jungen Mönche entlarvten ihn während der Kulturrevolution. Alle jungen Mönche verließen den Tempel und ließen sich als Bauern nieder. Die wenigen noch verbliebenen älteren Mönche verdienen ihren Lebensunterhalt mit einem Teepavillon in einem nahegelegenen Park.

In dem modernen Ballett „Weißhaariges Mädchen" befolgt der Grundherr buddhistische Gebräuche, behandelt jedoch seine Diener mit Brutalität. Vor dem ironischen Hintergrund des Familienaltars und des buddhistischen Textes „Gnade über Gnade" versucht er eine Dienerin zu vergewaltigen. Das Mädchen flieht und lebt allein im Wald, wo seine Haare aus Salzmangel weiß werden. Es wird von der Revolutionsarmee gerettet und schließt sich dem Kampf gegen die Grundherren an, die mitsamt ihrer Religion gestürzt werden.

Der Sturz der abergläubischen Religion hat im Bewußtsein der Menschen einen grundlegenden Wandel geschaffen. Sie sehen sich nicht als die hilflosen Schachfiguren des Schicksals, sondern als Herren ihres Geschicks. Wir mögen der Ansicht sein, daß „religiöse" Weltanschauungen zuzeiten eine fortschrittliche Rolle spielen, und auch die Chinesen würden das zugestehen. In der chinesischen Gesellschaft hat jedoch die Religion eine reaktionäre Rolle gespielt, indem sie sich im vergangenen Jahrhundert dem notwendigen radikalen Wandel widersetzte.

Kultureller Imperialismus und Christentum

In der Straße einer chinesischen Stadt kamen wir zu einer Photoausstellung, die die Menschen an die Bitterkeit der Vergangenheit erinnern sollte. Die Photos zeigten, wie Chinesen von britischer Polizei in Shanghai geschlagen wurden, wie man den Chinesen durch den westlichen Wettbewerb um „Märkte" ausländische Erzeugnisse aufzwang, sie zeigten Bankgebäude, die in den Händen von Ausländern waren, und christliche Institutionen, die das chinesische Leben untergruben. Die Bewertung der christlichen Nächstenliebe mag einseitig sein und kann vielleicht in der Zukunft größere Ausgewogenheit erreichen. Wir wären jedoch töricht, wollten wir leugnen, daß für viele Chinesen die missionarischen Unternehmungen untrennbar zum Druck des westlichen Imperialismus gehörten. Ihre Beurteilungen sind nicht unvernünftig. Selbst westliche Soziologen, für die hier nichts auf dem Spiele steht, haben gezeigt, wie die Kulturen vieler Völker durch das gleichzeitige Vordringen ausländischer Macht und ausländischen Denkens untergraben wurden. Natürlich wurde das Vertrauen der Chinesen erschüttert durch die Unfähigkeit ihrer jahrtausendealten Kultur, mit den Problemen des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts fertigzuwerden. Eine Erneuerung der Gesellschaft war nötig, doch das Christentum konnte diese Erneuerung nicht bewirken, da es in den Augen vieler Chinesen als Handlanger eben der Mächte kam, die ihre weitere Existenz als unabhängiges Volk bedrohten.

Wir besuchten oder besprachen gelegentlich Institutionen, die von christlichen Missionen gegründet worden waren. Sie wurden unweigerlich als „Gründungen der Imperialisten" beschrieben. Ein Mann von hohem Rang im heutigen Peking sprach mit uns über seine Studententage an der christlichen Yenching-Universität. Man zwang ihn, zu Gottesdiensten zu gehen, obwohl er nicht Christ war, was ihm natürlich widerstrebte. Christliche und amerikanische Ansichten herrschten an der Universität vor, und es war nicht leicht, sich gegen sie zu stellen. Die Chinesen sind der Meinung, daß die Missionsschulen nicht benutzt wurden, um China zu helfen, sondern um die Chinesen zu „verwestlichen", damit sie sich europäischen und amerikanischen Methoden nicht widersetzten. Westliche Missionen und andere Kulturprogramme hatten mächtige und reiche Quellen hinter sich, die schöne Schulanlagen und eindrucksvolle Kirchen bauen konnten, während die Chinesen selbst schwach und arm waren. Das ist eine bittere Erinnerung.

Entmythologisierung und Heimischmachung

Zwar haben sich die Chinesen anscheinend westlichen Kultur- und Religionsprogrammen im alten China nie verpflichtet gefühlt, doch lehnen sie nicht jede Entwicklung aus dem Westen ab. Sie verwerfen auch nicht die Tradition Chi-

nas. Es gibt ein Sprichwort, wonach die traditionellen und die westlichen Dinge dem revolutionären China nützlich sein können. Der Marxismus ist eine westliche Philosophie. Die Chinesen sagen, der Marxismus sei kein Dogma, sondern eine Anleitung zum Handeln, und als solche müsse er mit der konkreten revolutionären Situation Chinas kombiniert werden. Der Marxismus ist heimisch gemacht worden.

Ballett und symphonische Musik aus dem Westen haben seit der Kulturrevolution eine neue Betonung erfahren. Inhaltlich setzt sich die neue Musik aus Gedanken der chinesischen Revolution zusammen, doch die Form ist westlich. Auch die traditionelle Pekinger Oper wird verwendet, doch wiederum ist der Inhalt neu.

Das vielleicht interessanteste Zusammentreffen chinesischer Tradition und westlicher Ideen im kommunistischen China vollzieht sich im Bereich der Medizin. Die westliche Medizin ist seit vielen Jahrzehnten in China sehr beliebt, obwohl die Landgebiete sich immer noch hauptsächlich auf die herkömmliche chinesische Medizin stützten. In neueren Jahren ist Ärzten, die westliche Medizin praktizieren, vorgeworfen worden, daß sie unter Vernachlässigung der traditionellen chinesischen Medizin „den Westen anbeten". Heute wird ein Versuch gemacht, beides zu kombinieren und die herkömmlichen Heilmethoden mit wissenschaftlichem Verständnis anzuwenden.

Während der Kulturrevolution haben medizinische Mitarbeiter in der Volksbefreiungsarmee (PLA) Fortschritte in der Anwendung der Akupunktur gemacht. Mit Versuchen am eigenen Körper entwickelten sie neue Methoden zur Behandlung von Taubheit und Blindheit. Wir besuchten ein Taubstummenzentrum in Kanton, wo Kinder durch ein medizinisches Team der PLA mit Akupunktur behandelt wurden. Es hieß, daß der Erfolg der Behandlung unterschiedlich sei, daß sich jedoch in jedem Falle eine Besserung feststellen lasse. Bei manchen Kindern war die Besserung bemerkenswert, und früher hoffnungslose Fälle können jetzt hören und auch sprechen lernen. Man sagte, die PLA-Teams würden zu ihrer Arbeit durch das Studium der Gedanken Mao Tsetungs inspiriert, und es sei das größte Glück der Kinder, als erstes die Worte „Lang lebe der Vorsitzende Mao" sprechen zu lernen. Wir sahen eine Gruppe teilweise geheilter Kinder mit Liedern und Tänzen eine Parodie aufführen.

In einem Krankenhaus in Soochow, das sich auf traditionelle chinesische Medizin spezialisiert hat, sahen wir die Anwendung von Akupunktur bei der Behandlung Gelähmter, und auch hier in einigen Fällen mit großartigem Erfolg. Als wir uns über chinesische Medizin unterhielten, fragten wir nach der Lehre vom Körper, die ihr zugrunde liegt, besonders nach den Theorien des *liang-ch'i* und *re-ch'i,* den kalten und den warmen Strömungen und ihrem Ausgleich. Dies steht im Zusammenhang mit dem traditionellen Denken über den Aus-

gleich der Kräfte, *yin* und *yang*. Als wir dieses Thema berührten, ging ein aufgeregtes Flüstern durch den Raum — offensichtlich hatten wir ein strittiges Gebiet getroffen. Die chinesische Medizin war bisher an eine Weltanschauung gebunden, die im Lichte des wissenschaftlichen Marxismus abergläubisch erscheinen könnte. Obwohl wir keine vollständige Antwort auf unsere Frage erhielten, wurde doch stark betont, daß gewisse, mit der chinesischen Medizin verbundene abergläubische Vorstellungen verworfen worden seien. Gewisse Züge dieses Ausgleichs der Kräfte sind jedoch noch immer Bestandteil ihrer ganzen Anschauung. Interessanterweise wurde dies in Begriffen maoistischen Denkens über die Einheit von Gegensätzen im dialektischen Materialismus ausgedrückt. Es bedürfte viel gründlicherer Untersuchungen, um hier etwas Definitives zu sagen, doch scheint eine „Entmythologisierung" der traditionellen Sprache der chinesischen Medizin vor sich zu gehen, und man ist dabei, sie in Begriffe maoistischen Denkens umzusetzen.

Ein Element des Heilungsprozesses, das vom philosophischen Gesichtspunkt außerordentlich interessant ist, besteht in der Konzeption vom ganzen Menschen. Der westlichen Medizin wurde vorgeworfen, daß sie sich nur auf das spezifische Problem konzentriere und die gesamte physische und psychologische Verfassung der Patienten außer acht lasse. Wir sahen vier Operationen, bei denen vor dem Eingriff durch die Anwendung von Akupunktur Unempfindlichkeit herbeigeführt wurde. Die Patienten waren während der gesamten Operation wach. Dies allein war schon bemerkenswert genug. Noch interessanter war jedoch die Art und Weise, in der Arzt, Techniker und Patient sich vor der Operation zu einer „Kampfgruppe" zusammenschlossen. Man hielt es für notwendig, das Bewußtsein jedes einzelnen einzusetzen. Sie besprachen die Operation, mögliche Komplikationen, die Aufgabe der einzelnen Personen und, unter der Anleitung des Denkens Mao Tse-tungs, auch die Bedeutung und den Sinn des Lebens. Der Wunsch des Patienten nach Heilung war nicht Eigeninteresse, sondern er wollte „dem Volke dienen" können. Das hier auftretende Verständnis des Menschen, das auf der durch Mao Tse-tung neu interpretierten chinesischen Tradition beruht, sollte für den Westen bei jedem Dialog mit Menschen des Neuen China von großer Wichtigkeit sein.

Revolutionärer Humanismus

Bei anderen, nicht direkt mit Medizinern geführten Gesprächen in Peking versuchte ich, die Frage der Einstellung gegenüber Leben und Tod zu erörtern. Ich fragte, was geschehe, wenn ein Patient sterbe. Wie verhalte man sich in diesem Falle? Auch hier bekommt man natürlich in so kurzer Zeit keine wohldurchdachten Antworten. Es wurde betont, daß keine Krankheit als „unheilbar" angesehen wird. Die Natur entwickelt sich ständig weiter, und es besteht

immer die Möglichkeit, eine Heilmethode zu finden. Der Patient würde ermutigt, nicht die Hoffnung zu verlieren. Was aber — ich bestand darauf —, wenn das Ende seines Lebens tatsächlich bevorstehe? Dann, so wurde erwidert, werde dem Patienten im Geiste des revolutionären Humanismus jede Erleichterung und Hilfe zuteil. Man glaubt nicht an ein Leben nach dem Tode, aber Sorge und Trost für die Sterbenden sind wichtig.

Der Vorsitzende Mao hat von revolutionärem Humanismus bei der Behandlung von Kranken und Verletzten gesprochen. Ich habe jedoch zum Verständnis des revolutionären Humanismus immer noch einige Fragen. In der chinesischen kommunistischen Literatur finden sich die Verwerfung des „bürgerlichen Humanismus" und die „Theorie der menschlichen Natur". Mao Tse-tung unterstreicht den Klassenkampf. Seine Philosophie ist eine Philosophie des Kampfes genannt worden. Sprechen wir im Sinne des westlichen Humanismus und einer Theorie von der menschlichen Natur, die allen Menschen gemeinsam ist, so geht der Unterschied zwischen Unterdrücker und Unterdrücktem verloren, sagen die Chinesen. Merleau-Ponty, Fanon und andere Autoren haben ebenfalls einen Humanismus kritisiert, der als Deckmantel für viele unmenschliche Maßnahmen auf seiten der imperialistischen und kolonialen Mächte mißbraucht wurde. Ich bin überzeugt von der Berechtigung dieser Kritik, doch läßt sie viele offene Fragen übrig.

Wenn man jedoch unter Humanismus in einer seiner Bedeutungen den Vorrang des menschlichen Faktors versteht, so vertritt das Denken Mao Tse-tungs eine Art von Humanismus. Im Kriege kommt es nicht entscheidend auf die Waffen, sondern auf den Menschen an, behauptet er. Im Produktionskampf steht nicht die Mechanisierung an erster Stelle, sondern die Revolutionierung des menschlichen Bewußtseins. Das maoistische Denken ist charakterisiert durch den „Voluntarismus", die Bedeutung des menschlichen Willens zur Erreichung von Zielen. Dies bedeutet nicht, daß er Waffen und Maschinen verachtet, sondern daß in letzter Analyse das Bewußtsein der sie benutzenden Menschen das Wesentliche ist. „Von allen Dingen sind die Menschen das kostbarste", schreibt Mao. Der Tod selbst kann bedeutsam oder bedeutungslos sein, je nachdem, für welche Sache man stirbt. Für das Volk zu sterben, ist besonders edel; „einander zu lieben und zu helfen", ist die wichtigste Aufgabe des revolutionären Volkes. Diese Aufforderung zu gegenseitiger Liebe und Sorge und zur Selbstaufopferung ist verbunden mit dem Aufruf zum Kampf gegen alle Unterdrücker. Wer seine Macht zur Unterdrückung nutzt, ist der verhaßte Feind.

Der Universalismus wird verworfen, weil er die Notwendigkeit des Kampfes gegen reale Feinde übersieht. Aber in letzter Analyse gibt es auch eine Sorge um den Menschen, die universal ist. „Das Proletariat kann sich nicht befreien,

wenn es nicht die ganze Menschheit befreit." Dieses Marx-Zitat steht im Mittelpunkt des revolutionären Balletts „Rote Befreiung der Frauen", das im ganzen Lande beliebt ist. In entlegenen Dörfern und in modernen Fabriken sahen wir immer wieder an den Wänden den Ausspruch des Vorsitzenden Mao, „China sollte größere Beiträge zur Menschlichkeit leisten".

Begegnung mit anderen Weltanschauungen

Das Denken Mao Tse-tungs repräsentiert die heute in China vorherrschende Weltanschauung. China hat unter dem Denken Maos eine Einheit erreicht, und die Menschen, denen wir begegneten, scheinen ein tiefes Vertrauen darin zu haben, daß China auf dem rechten Wege ist. Überall wird schöpferische Energie auf neue und faszinierende Aufgaben gelenkt. Diese Einheit im Denken Maos bedeutet nicht Einheitlichkeit, denn innerhalb dieser Grenzen ist sehr viel Verschiedenheit möglich.

Wie steht es um die Begegnung mit Religionen und Weltanschauungen jenseits dieser Grenzen? Auch hier können wir keine endgültigen Schlüsse ziehen, doch einiges verdient erwähnt zu werden. Zum einen hat man den Islamischen Bund aufs neue öffentlich genannt und zu verstehen gegeben, daß diese Weltanschauung geduldet wird. Ich besuchte eine Moschee in Peking und unterhielt mich mehrere Stunden lang angeregt mit den dortigen Imams. Sie halten regelmäßige wöchentliche Gottesdienste, und die Bibliothek islamischer Texte wird von manchen Leuten benutzt. Keine Zitate oder Porträts des Vorsitzenden Mao erschienen an den Wänden in der Moschee. Dies war jedoch die einzige noch arbeitende religiöse Institution, die ich besuchen konnte, und ich habe auch von keiner anderen gehört, die Besucher empfing.

An einem meiner letzten Tage in Peking begann ein junger Mann, der wußte, daß ich Geistlicher bin, ein Gespräch über Religion. Er fragte mich nach meinem Verständnis der religiösen Situation in China. Ich sagte ihm, daß ich nach allem, was ich gesehen und gehört hätte, nur den Schluß ziehen könne, daß die Religion in China sehr rückständig sei. Entweder handele es sich um Dorfaberglauben, der aber jetzt wohl für immer verschwunden sei, oder um Dekadenzerscheinungen wie den Buddhismus des Priesters in Soochow, der drei Frauen hatte und selbst Großgrundbesitzer war, oder um „Kulturimperialismus" wie die verschiedenen Missionsschulen, die wir gesehen oder von denen wir gehört hatten. Wir hatten in China nichts an religiösem Leben erfahren, das man fortschrittlich nennen könnte. Andererseits verwiesen aber die Chinesen oft auf fortschrittliche religiöse Menschen in anderen Ländern, wie etwa die vietnamesischen Buddhisten, die sich dem Krieg widersetzten, schwarze Religionsführer in Amerika wie Martin Luther King, religiöse Menschen in der

Anti-Kriegs-Bewegung im Westen und auch den buddhistischen Prinzen Sihanouk von Kambodscha. Ich hätte kein Lob über religiöse Führer in China gehört und könne daher nur annehmen, daß man sie nicht für progressiv halte, erklärte ich.

Die Reaktion meines Gesprächspartners war Überraschung und Widerspruch. Er sagte, es gebe auch in China fortschrittliche religiöse Menschen. Einige von ihnen, darunter auch Christen, seien im Beratenden Volkskongreß, der in nicht allzu ferner Zukunft wieder zusammentreten werde. Er deutete auch an, daß er von der theologischen Schule in Nanking wisse und der Meinung sei, sie werde wieder geöffnet, wenn sie eine Periode von Kampf-Kritik-Umwandlung hinter sich habe. Alle Fortbildungseinrichtungen Chinas durchliefen diesen Prozeß, bevor sie nach der Kulturrevolution wieder geöffnet würden. Seine Vorstellung von der Zukunft der organisierten Christenheit in China war die optimistischste, die ich seit Jahren gehört habe.

Außer diesen Entwicklungen in China liegt ein weiteres verheißungsvolles Zeichen in der offensichtlichen Aufgeschlossenheit für den Dialog mit Menschen anderer Weltanschauungen außerhalb Chinas. In einem Gespräch mit einem anderen Freund in Peking fragte ich, ob er jemanden wisse, der einer anderen religiösen oder philosophischen Überzeugung anhänge als dem Marxismus und dem Denken Maos. Er erwiderte, er wisse von einem berühmten Arzt, der Christ sein solle. Unter seinen eigenen Freunden gab es jedoch nur Marxisten. Für sie war alle Philosophie entweder marxistisch-leninistisch-maoistisches Denken oder aber falscher „bürgerlicher Idealismus". Ich fragte, wie es möglich sei, daß China Nicht-Marxisten und sogar einen Buddhisten wie Sihanouk unterstütze. Nach einigem Überlegen erklärte er, daß Wahrheit nicht abstrakt, sondern konkret und historisch sei. Anhänger des maoistischen Denkens würden keinen Anspruch auf den Besitz der vollen und endgültigen Wahrheit erheben. Dies bedeutet, daß ein Dialog zwischen Anhängern von Marx und Mao einerseits und Menschen anderer Weltanschauungen und Glaubensüberzeugungen andererseits eine Möglichkeit ist, sagte er. Die Tür scheint offenzustehen für einen „maoistisch-christlichen Dialog" irgendwann in der Zukunft.

Der Christliche Studentenweltbund heute

1. Aus der Geschichte

Der Weltbund wurde schon im Jahre 1895 als Föderation der nationalen christlichen Bewegungen gegründet. Er war nicht nur eine Plattform der Studentenarbeit, sondern er nahm auch in bedeutender Weise an der entstehenden ökumenischen Bewegung teil. Aus ihm sind einige maßgebende Ökumeniker hervorgegangen, und bis heute ist der Weltbund gewissermaßen ein Schulungszentrum für künftige ökumenische Mitarbeiter. Der Weltbund versteht sich als ein kritisches Mitglied der ökumenischen Bewegung, die in ihrer institutionellen Form wie andere Organismen immer mit der Gefahr der Bürokratisierung und Verkalkung ringen muß. Das Werk des Weltbundes zeichnete sich von Anfang an durch seine Sensibilität für soziale, internationale und Rassenfragen aus und durch ein großes Interesse für die Fragen der Evangelisation und Mission. Erwähnenswert ist auch, daß nach dem Ersten Weltkrieg ein Hilfswerk (relief work) für Studenten in Not gegründet wurde. Nach dem Zweiten Weltkrieg hat es sich verselbständigt und ist heute ganz unabhängig als World University Service tätig.

2. Organisation

Bis 1950 war der Weltbund vor allem in den Ländern Europas und Nordamerikas vertreten. In den letzten Jahrzehnten erleben wir ein rasches Wachstum — vor allem in der sogenannten Dritten Welt. Heute gibt es in ca. 90 Ländern organisierte Bewegungen, lose Gruppen und Persönlichkeiten, die regelmäßig mit dem Weltbund in Kontakt stehen. So ist der Weltbund eine der seltenen, wirklich funktionierenden weltweiten Organisationen. Er steht auf einer christlichen Basis, aber er besteht auf einem offenen Charakter. Protestantische, orthodoxe und einige katholische Gruppen (Beirut, Barcelona) sind in ihm vereint. Das höchste verfassungsgebende Organ ist die Generalversammlung, die alle vier Jahre zusammentritt. Früher wurde die ganze Tätigkeit vom Hauptquartier in Genf aus geleitet und koordiniert. Seit 1968 (Einführung der Regionalisierung) entfaltet sich eine ziemlich selbständige Regionalarbeit, die von den regionalen Sekretären und durch regionale Ausschüsse angeregt und durchgeführt wird. Diese Maßnahme hat sich als richtig und nützlich erwiesen. Allerdings stellt sich immer noch die Frage, worin eigentlich die Aufgabe eines überregionalen Teams und einer überregionalen Struktur besteht. Sollen dadurch die Kommunikationskanäle offengehalten und die Verbindung zwischen verschiedenen Gebieten gesichert werden oder steckt mehr dahinter? Der Weltbund sollte verschiedenen Gruppen und Regionen die Möglichkeit geben, sich gegenseitig in Frage zu stellen und herauszufordern.

3. Zur Charakteristik des letzten und des laufenden Quadrienniums

In den Jahren *1964—68* wuchs das politische Bewußtsein und die politische Tätigkeit des Weltbundes. Das hing sicher mit der Gesamtlage unter den Studenten in den meisten Teilen der Welt (vor allem in der nördlichen Hemi-

sphäre) zusammen. In Berkeley und Berlin, in Paris und an andern Orten kam es zu Unruhen. In der Bundesrepublik und andernorts nahmen christliche Studenten und Gruppen aktiv an Demonstrationen teil. Das blieb nicht ohne Einfluß auf das weitere Leben und auf die Ausrichtung des Weltbundes. Eine der strategisch wichtigen ökumenischen Konsultationen, die in allen Kontinenten abgehalten wurden, — die europäische Konferenz in Basel — nahm einiges von der Diskussion über die radikale Änderung der Universitätsstrukturen, über die Demokratisierung des Studiums, über ihre Enteuropäisierung usw. vorweg. (Vgl. die Publikation „A Challenge to the European University".) Die Politische Kommission befaßte sich mit der chinesischen Frage (Study China Project) und lieferte damit einen entscheidenden ökumenischen Beitrag zum China-Studium. Ab 1966 wurde eine Weltstudentenkonferenz vorbereitet, die im Juli 1968 in Turku stattfand (unmittelbar vor der Generalversammlung). Dieses Treffen von ca. 400 Delegierten aus aller Welt zeigte die Dynamik und Problematik der Studentenwelt jener Monate. Inwieweit hat Turku 1968 das Leben des Weltbundes beeinflußt? Einige Leute sind der Ansicht, daß es unmöglich ist, hinter Turku zurückzugehen und die Auswirkungen der antibürokratischen, antiautoritären Studenten- und Jugendbewegung zu ignorieren.

Zweifelsohne bedeutet die obenerwähnte *Regionalisierung* einen entscheidenden Einschnitt im Leben des Weltbundes in den letzten Jahren. Ihr Sinn besteht darin, eine Dezentralisierung zu erreichen und den Kontinenten eine Chance zu geben, selbst nach eigenem Wunsch und Ermessen ihr Programm zu entwerfen und zu realisieren. In der heutigen pluralistischen Welt ist es unmöglich, Projekte und Strategien vorzuschlagen, die für alle Welt gleich sinnvoll und brauchbar wären. Jeder Kontinent hat seine spezifischen Probleme und sein eigenes Profil. Hinzu kommt, daß im Falle Asiens, Afrikas und Lateinamerikas (vielleicht auch Europas) über einige Subregionen gesprochen werden muß.

Welches sind die Fragen, mit denen sich die christlichen Studenten in verschiedenen Teilen der Welt beschäftigen?

In *Afrika und Madagaskar* wird die regionale Arbeit durch zwei Sekretäre in Nairobi und Jaunde in vier Subregionen organisiert: Westafrika, Ostafrika, Zentral- und Südafrika. Der Schwerpunkt liegt auf der Konsolidierung der Gruppen und darauf, in einem Lande nur eine einzige, nationale und vereinte Bewegung zu bilden. Vor kurzem wurden in vier verschiedenen Teilen Afrikas Seminare (Leadership Training Courses) vorbereitet. Fragen der Erziehung, der Entwicklung und der Theologie, die Lage in Südafrika, die Rassenprobleme, die ideologischen Implikationen wurden diskutiert. An diesen Treffen, an denen Delegierte aus 15 Ländern teilnahmen, wurde unter anderem die panafrikanische Jugend- und Studentenkonferenz in Ibadan (Nigerien), die kommenden Dezember stattfinden soll, vorbereitet. Eine der Hauptfragen wird die Frage der christlichen Einheit und Identität in Afrika sein. Die Aufgabe besteht darin, den Studenten in ihrem christlichen Leben behilflich zu sein und ihnen zu einem besseren Verständnis der gegenwärtigen Probleme Afrikas zu verhelfen. Aufgrund des stark entwickelten Stammesbewußtseins und des vorherrschenden Egoismus ist dies nicht leicht. Viele Leute lassen sich in den Hauptstädten nieder und verlieren sich im Inkognito der modernen Großstädte. Die Abhängigkeit von Europa ist immer noch beträchtlich. Es gibt bessere Verbindungen zwischen den Hauptstädten Europas und Afrikas als zwischen Stadt

und Land in demselben afrikanischen Land. Die Rassenprobleme scheinen manchmal in den Hintergrund zu treten, und die Spannung zwischen Armen und Reichen wird immer mehr zu einer Grundsatzfrage. Die christliche Studentenbewegung gehört zur Elite, die sich der Masse entfremdet. Die Verfremdung wird durch den Gebrauch europäischer Sprachen unter den Intellektuellen vertieft. Wie kann man alle diese Hindernisse verringern und beseitigen?

In *Asien* wird die regionale Arbeit durch drei Sekretäre in Tokio und Bangkok organisiert. Sie konzentriert sich auf die Herstellung von Kontakten mit nationalen Bewegungen und auf die Ausbildung neuer Führungskräfte im sogenanten ALDEC (Asian Leadership Development Centre). In diesem Zentrum (Kurse fanden schon zweimal statt, und zwar in Tozanso CVJM, Japan) kommen Leute aus den meisten asiatischen Ländern zusammen. Man muß sich mit der Frage der Entwicklung, der Modernisierung, aber auch mit aus China stammenden Anregungen beschäftigen und auseinandersetzen. Neulich wurden zwei Konsultationen abgehalten, eine für Studenten der Agronomie, die andere für Mediziner. Es ist auch hervorzuheben, daß die Arbeit unter christlichen Universitätslehrern in Asien sehr rege ist. Dies ist vor allem der Verdienst des langjährigen Weltbund-Sekretärs Kentaro Shiozuki.

In *Europa:* In den meisten westeuropäischen Ländern und in der DDR wird die christliche Studentenarbeit durch eine nationale Bewegung vorbereitet und durchgeführt. Die meisten Bewegungen sind nicht sehr groß. Großbritannien und Westdeutschland sind Ausnahmen. Allerdings spielt die Tatsache, ob eine Bewegung groß oder klein ist, keine besondere Rolle, was den schöpferischen Beitrag zur Gesamtarbeit betrifft. Die Ereignisse in der allgemeinen Studentenwelt (1966—1969) hatten und haben einen großen Einfluß auf Theorie und Praxis der christlichen Studenten. Die politischen Themen rücken in den Vordergrund, aber dies bedeutet keinesfalls, daß die theologische Reflexion vollkommen vernachlässigt wird. Es gibt mehrere Themen, denen wir in den Programmen der lokalen Gruppen und der nationalen Bewegungen immer wieder begegnen: sozio-politische Analyse, theologische Reflexion, Erziehung und Bildung, Versuch einer Alternative zum bürgerlichen Lebensstil. Einerseits kümmern sich die Studenten um die Gastarbeiter, um die Wohnungsnot, um die Probleme der Konsumgesellschaft und der Dritten Welt. Andererseits ringen sie mit der Frage des Gottesdienstes heute, mit dem Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, Kirche und Demokratie, mit der christlichen Mission gestern und heute, mit der marxistischen Bibelauslegung usw. Auf dem Gebiete der Erziehung gibt es z. B. die Free University for Black Studies in London, die vom britischen SCM unterstützt wird. Die Kommune in Cinisello (teilweise von der Waldenserkirche getragen) eröffnete eine Abendschule für Arbeiter aus dem Süden Italiens, die keine Oberschule besucht haben. Kommunikation wird durch Veröffentlichungen und durch Besuche der Reisesekretäre geleistet. Oft arbeiten europäische Studenten mit anderen konfessionellen und manchmal nichtreligiösen Gruppen zusammen. Es besteht allgemein die Tendenz, möglichst alle Arbeit den Studenten zu übergeben und den ständigen Mitarbeiterstab auf ein Minimum zu reduzieren. Die Konsultationen in Agape, Lund und Dublin, die jeweils 70—100 Teilnehmer aus den meisten europäischen Ländern zusammenführten, haben sich mit der sozio-politischen Analyse und mit der theologischen Reflexion inmitten der Rebellion und Revolution beschäftigt. Das Ver-

hältnis zu den Kirchen bleibt kritisch, aber nicht gleichgültig — in mehreren Fällen handelt es sich um eine kritische Solidarität. Es besteht immer noch der Wunsch, mit der institutionellen Kirche ins Gespräch zu kommen. — Das Europa-Afrika-Projekt nimmt in der gesamteuropäischen Arbeit einen wichtigen Platz ein. Das Ziel des Projektes besteht darin, europäischen Studenten umfassendere Kenntnisse über Afrika zu vermitteln, um sie für praktische Aktionen zu den Fragen des Rassismus, der Entwicklungshilfe usw. zu gewinnen. Die Zentralstelle des Projektes befindet sich in London und wird von Chenhamo Chimutengwende (Zimbabwe) geleitet. Es geht dabei auch um die Aufdeckung der ambivalenten Präsenz von Großbritannien, Westdeutschland, der Schweiz, Italien usw. in verschiedenen Ländern Afrikas. — Der Weltbund bemüht sich, die Kontakte mit sozialistischen Ländern Osteuropas fortzusetzen und zu vertiefen — vor allem mit ihren theologischen Ausbildungsstätten und mit den Kirchen. Erwähnenswert sind auch zwei Konsultationen (Kiew und Cartigny) mit dem sowjetischen Studentenrat.

Das Sekretariat für *Lateinamerika* befindet sich in Lima (Peru). Die Tätigkeit der drei Sekretäre wird durch die politische Lage in manchen Ländern erschwert oder völlig unmöglich gemacht. Die Unterdrückung der Studenten und linksgerichteten Kräfte ist kennzeichnend für den ganzen Kontinent. Die Mitglieder christlicher Studentengruppen (MEC) wurden in einigen Ländern sogar vorübergehend festgenommen. Während eines Jahres wurden die Universitäten in Venezuela, Kolumbien, der Dominikanischen Republik, Puerto Rico und Peru zeitweilig geschlossen. Die Frage der weiteren politischen Entwicklung kann nicht dogmatisch beantwortet werden, wie dies die Ereignisse in Chile und Peru zeigten. Die Lage ändert sich sehr rasch, und wenn man sich nicht von den Ereignissen überrennen lassen will, muß man dies in Betracht ziehen. Das lateinamerikanische Team legt besonderen Nachdruck auf das CLAF (Centro Latino-Americano de Formacion). Durch einen Ausbildungsprozeß müssen in den einzelnen Ländern neue Führungskräfte vorbereitet werden, die imstande sind, auf neue soziale, politische und kulturelle Situationen entsprechend zu reagieren. In Seminaren (Chile, Costa Rica, Peru) wurde die lähmende ökonomische und kulturelle Abhängigkeit analysiert, die auf allen Ebenen des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens anzutreffen ist. Eine weitere vorrangige Frage ist die Entwicklung der Landgebiete, die Lage der Kleinbauern (campesinos). CLAF befaßt sich auch mit der Frage des Zusammenhangs zwischen christlichen Institutionen und Ausbeutung: inwieweit rechtfertigt und sanktioniert die christliche Doktrin die Ausbeutung; worin besteht der Beitrag der Christen zur gesellschaftlichen Änderung; wie kann ein Christ die neuen Formen und Modelle des gesellschaftlichen Lebens in der Zukunft kritisch durchdenken; ist eine überspitzte Theologie eigentlich nicht nur eine Rationalisierung der christlichen Botschaft für die Elite?

USA und Kanada: Die Hauptprobleme, um die sich die Diskussion dreht, sind die Widersprüche der Konsumgesellschaft, das Rassenproblem, der Vietnamkrieg und die Frauenbefreiungsbewegung. Obwohl das meiste Geld des Weltbundes von den amerikanischen kirchlichen Institutionen kommt, gibt es gegenwärtig keine organisierte nationale Bewegung in den USA. Das University Christian Movement hat sich 1969 aufgelöst. Es wird nicht leicht sein, von der Basis her eine neue Bewegung aufzubauen. Der Sekretär für Nordamerika, der seinen Sitz in New York hat, unterhält jedoch Kontakte mit konfessio-

nellen Gruppen, Einzelpersonen und kirchlichen Organisationen. Es gibt auch viele Gruppierungen, die keine kirchliche Bindung haben. Dennoch sind sie für die christliche Studentenarbeit wichtig. Das hat auch die Konsultation der sogenannten Research and Media Groups gezeigt, die durch die Politische Kommission des Weltbundes organisiert wurde und die Vertreter aus mehr als 20 verschiedenen europäischen und nordamerikanischen Projektgruppen an einem Tisch zusammenführte. Es ist erstaunlich, daß die Kontakte unter den Gruppen trotz der heute vorhandenen technischen Möglichkeiten sehr mühsam zustande kommen oder überhaupt nicht existieren. Hier liegt eine der Chancen für den Weltbund: ein wirksames Kommunikationsnetz zu werden, ein Ort der Begegnung für Gruppen, deren Zusammenarbeit wünschenswert wäre.

Im *Nahen Osten* wird die Arbeit von orthodoxen und protestantischen Gruppen geleistet. Weil sich der Weltbund bemüht, eine wirklich ökumenische und offene Gemeinschaft zu sein, ist die effektive und artikulierte Teilnahme der orthodoxen Gruppen von großer Wichtigkeit. In dieser Region kristallisiert sich die Tätigkeit im Orthodox Youth Movement im Libanon und in Syrien. Diese Bewegung ist allmählich zu einer Antriebskraft für die Erneuerung in der antiochenischen Kirche geworden, welche sich auch auf andere Kirchen ausbreitet. Es ist verständlich, daß in diesem Teil der Welt seit einigen Jahren alle Bemühungen vom arabisch-israelitischen Konflikt überschattet werden.

Die *Publikationstätigkeit* des Weltbundes befindet sich in einem Übergangs- und Experimentierstadium. Die traditionelle Zeitschrift „Student World" wurde durch eine Reihe von „WSCF Books" ersetzt. In letzter Zeit wurde eine neue Reihe „Question" herausgegeben, die hauptsächlich aktuellen politischen Problemen gewidmet ist (Dritte Welt, Imperialismus, portugiesische Kolonien, Chile). Fast alle Regionen bringen ihre eigenen Publikationen heraus: Asien: Footnotes, Afrika: Presence, Naher Osten: El Montada, Lateinamerika: Migajas).

Finanziell wird der Weltbund von Kirchen und Missionsgesellschaften unterstützt und getragen. Nur ein kleiner Teil kommt von den Studenten selbst. Wie andere internationale Organisationen ringt auch der Weltbund gegenwärtig mit finanziellen Schwierigkeiten. Die Krise wird manche negativen Folgen haben — viele Projekte müssen gekürzt oder sogar aufgegeben werden, die Unterstützung schwacher nationaler Bewegungen muß unterbrochen werden. Die positive Begleiterscheinung liegt darin, daß der Weltbund gezwungen sein wird, sich die Frage der Prioritäten auf krasse Weise zu stellen. Was die europäische regionale Arbeit betrifft, kommen die meisten Gelder aus nichteuropäischen Quellen. Das ist keine gesunde Lage. Man kann nur hoffen, daß die europäischen Kirchen bald einsehen, daß die regionale Studentenarbeit in ihrem Interesse und stellvertretend für sie geschieht. Ohne eine energische Hilfe von seiten der europäischen Kirchen kann sich die internationale Tätigkeit nicht weiterentwickeln. Wo werden dann die vielen Kirchen gemeinsamen Probleme in bezug auf die Intelligenz und die Intellektuellen ausgetragen?

4. Pläne und Hoffnungen

Die Aufgabe des Exekutivausschusses, der im Juli 1971 in Japan zusammentrat, bestand darin, die finanzielle Krise zu sichten und über die Vorbereitung der Generalversammlung (Dezember 1972 in Addis Abeba) zu entscheiden. Den erfreulichsten Teil der Tagung bildeten die Berichte aus den einzelnen Regio-

nen. Die oben aufgeführten Informationen sind zum großen Teil diesen Berichten entnommen. Die gegenwärtige Etappe des Weltbundes ist jedoch auch durch ernste Spannungen und Gegensätze gekennzeichnet. Es geht um den Arbeitsstil in einer Weltorganisation, um die Beziehungen der Regionen untereinander, um den Sinn der Regionalisierung und um die Bedeutung der Gesamtstruktur. Es geht keineswegs bloß um Organisations- und Strukturfragen. Im Hintergrund steht die Frage der theologischen und politischen Ausrichtung des Weltbundes und die Frage, wie der Weltbund die Errungenschaften der Studentenkämpfe und -bewegung der letzten Jahre schöpferisch nützen und weiterführen kann. Manche, vor allem die jüngeren Leute, fühlen sich durch die Kluft zwischen unseren manchmal radikalen Worten und der veralteten, hierarchischen Struktur wie vor den Kopf gestoßen.

Es scheint mir, daß es zu leicht wäre, die Spannung als einen Zusammenstoß zwischen negativen radikalen Kräften einerseits und einer etwas umsichtigeren Tendenz, die zwar auch politisch und ideologisch interessiert ist, gleichzeitig aber am christlichen Erbe und an der Tradition des Weltbundes festhalten möchte, andererseits zu beschreiben. Einige Leute fürchten sogar, daß die Gefahr eines Einbruchs äußerer, nichtchristlicher Einflüsse unmittelbar bevorsteht und daß man dieser Gefahr Widerstand leisten muß.

Ich halte diese Beschreibung für irrig und fruchtlos. Meines Erachtens trägt der Weltbund die Widersprüche unserer Zeit in sich — die Widersprüche, die sich auch in der ökumenischen Gemeinschaft, auf theologischer, sozio-politischer und ideologischer Ebene wiederfinden lassen. Diese Widersprüche beziehen sich freilich auch auf die Frage des Führungsstils und des persönlichen Lebens. Man kann partizipatorisch oder undemokratisch, sozial oder asozial, antibürokratisch oder bürokratisch, antiautoritär oder autoritär Geschäfte leiten und Probleme anpacken. Dies sind nicht nur schöne Worte, die aus der vorherrschenden linken Atmosphäre herausgegriffen sind. Im Rahmen der Theologie der Befreiung bekommen sie ihre Bedeutung im Zusammenhang mit dem theologisch legitimen Streben nach menschlicher Freiheit, Entfaltung, Mündigkeit und Würde. Dem Weltbund fällt die Aufgabe zu, Herausforderung und dauerndes Fragezeichen gegenüber den etablierten ökumenischen Institutionen zu sein. Christliche Studentengruppen können im Rahmen der Universität positiv unter anderen Gruppen wirken, die isoliert und manchmal in dogmatischer Voreingenommenheit gefangen sind. Sie können ebenfalls die Kirchen befragen und von ihnen in Frage gestellt werden.

Zweifellos muß sich die kommende Generalversammlung mit diesem ganzen Fragenkomplex beschäftigen. Es steht nicht nur die organisatorische Einheit des Weltbundes auf dem Spiel. Es geht darum, die Gegensätze und Widersprüche schöpferisch auszutragen, damit die kommende Generation im Weltbund ein offenes, dynamisches und flexibles Instrument zur Erforschung neuer Gebiete im christlichen Glauben mit allen Folgen, die das nach sich ziehen kann, vorfindet. Man kann nur die Hoffnung aussprechen, daß der Christliche Studentenweltbund auch nach seinem 75. Jubiläum den Weg zu Studenten und jungen Intellektuellen mit neuer Energie und sich ständig erneuernder Einfallskraft suchen wird.

Milan Opočenský

Genf, im Oktober 1971

Arbeitsbericht der 10. Vollversammlung der Consultation on Church Union

27.— 30. September 1971 in Denver/Col.

„Was fordert Gott von der Consultation on Church Union heute?", oder säkular ausgedrückt: Welche Schritte müssen unternommen werden, um die Consultation on Church Union (COCU) als ökumenische Bewegung effektiver und für das Gemeindeglied transparenter zu machen?

Diesem Thema stellten sich die Teilnehmer von COCU auf ihrem diesjährigen Kongreß im Denver Hilton Hotel. Vom 27.—30. September tagte COCU — zum 10. Male —, wobei 9 Denominationen, die in ihrer sozialen Stellung und theologischen Tradition sehr verschieden sind, teilnahmen: The African Methodist Episcopal Church, The African Methodist Episcopal Zion Church, The Christian Church (Disciples of Christ), The Christian Methodist Episcopal Church, The Episcopal Church, The Presbyterian Church in the US, The United Church of Christ, The United Methodist Church, The United Presbyterian Church in the USA.

Nach zehn Jahren intensiver Beratungen fragte man sich in Denver natürlich nach den Ergebnissen und den Fortschritten der Bemühungen; nach der heutigen Stellung von COCU in Kirche und Gesellschaft der USA und im Rahmen der amerikanischen wie weltweiten ökumenischen Bewegung.

Das sichtbarste Zeichen der 10jährigen Arbeit ist die Verabschiedung eines Unionsplans im letzten Jahr, der nun den Gemeinden für zwei Jahre zum Studium vorliegt.

Von diesem Plan wurde die Erwartungshaltung der deutschen Teilnehmer bestimmt. Dabei wurde auf der einen Seite der Versuch einer theologischen Fundierung begrüßt, auf der anderen Seite aber gefragt: „Kann aus COCU mehr werden als eine Verwaltungseinheit von neun Denominationen?" Vor dem Hintergrund des selbst gesetzten Zieles der Konferenz zeigten sich dem Beobachter in Denver drei Fragenkreise, die ineinander, miteinander und gegeneinander die Schwierigkeiten der Konferenz bestimmten. Es ist zunächst die Frage: Hat der Plan der Kirchenunion eine Basis in den Gemeinden oder handelt es sich nur um generalstabsmäßiges Taktieren von Kirchenfunktionären auf der höchsten Ebene? Neben ihr steht die andere: Welches Gewicht hat der Plan einer Kirchenunion, dessen Ziele durch die ökumenische Situation der fünfziger Jahre bestimmt sind, angesichts der sozialen und politischen Problematik der siebziger Jahre? Dazu fügt sich — vor allem für einen deutschen Beobachter — die dritte: Wird bei diesem Versuch einer Kirchenunion die Frage nach dem „Gegenüber" des Glaubens ausreichend bedacht oder als selbstverständlich vorausgesetzt und in allfällige Gebrauchsformeln überführt?

Es war recht schwer, die in den Plenarsitzungen, den Gruppendiskussionen und den Einzelgesprächen vernommenen Antworten richtig einzuordnen. Deren Gegensätzlichkeit, die auch am Ende der Tagung nicht einlinig aufgelöst wurde, bestimmte die Konferenz durch starke Widersprüche. Das zeigte sich hinsichtlich der erstgenannten Frage. Vom grass-root-level (untere Ebene) war zwar auf der Konferenz ebensoviel die Rede wie von der Notwendigkeit einer Antwort der Gemeinden auf die Unionsanstöße auf der Konferenzebene. Niemals jedoch verlor sich bei diesen Worten der Eindruck, hier werde etwas Erwünschtes als Wirklichkeit gesetzt, im Grunde operiere das Unionsmanagement von

der Basis isoliert. Das zeigte sich vor allem im ersten Bericht von Dr. Paul A. Crow, der für das Exekutivkomitee sprach; Theodore H. Erickson ergänzte das durch Hinweise auf Studien über Gemeindezusammenschlüsse auf örtlicher Ebene: das Komitee hat sich mit großen Anstrengungen bemüht, durch Informationen und Anregungen die örtliche Gemeindeebene zu erreichen. Neben Vortragstätigkeit, Schallplatten, die auch Rundfunkstationen zur Verfügung stehen, sind vor allem Druckschriften zu nennen. „A Plan of Union" wurde in mehr als 400 000 Exemplaren herausgegeben. Man erwartete kritische Sichtung und Antworten von einzelnen Lesern und Arbeitsgruppen. Bis zum Zeitpunkt der Tagung waren ungefähr 400 Antworten eingegangen. Selbst wenn man Arbeitsgruppen einbezieht und auf den noch offenen Termin für solche Stellungnahmen hinweist, ist diese Reaktion enttäuschend gering. Es scheint, daß Kirchenunion sich in den USA stärker am Ort vollzieht, und dieses vor allem aus wirtschaftlichen Notwendigkeiten. Kirchenvereinigungen auf überregionaler Ebene wie COCU finden dagegen auf örtlicher Ebene keine Resonanz. Die nichttheologischen Faktoren überwiegen dabei weitaus die theologischen. Ein Professor der Systematischen Theologie, der in Denver erstmals als Delegierter an einer COCU-Konferenz teilnahm, faßte seine Eindrücke so zusammen: „Es ist, als ob man als outsider einen exklusiven und renommierten Klub alter Herren aufsucht. Sie haben ihr Thema. Sie sind damit beschäftigt und bestätigt. Gegenüber der Wirklichkeit und neuen Klubmitgliedern kennen sie nur Reserve." Nun, der Altherrenklub, vor allem dessen Leitung, scheint äußerst geschäftig, und man versteht das Handwerk, eine Konferenz und eine Organisation zu bewegen und zu Ergebnissen zu leiten. Man ist auch persönlich engagiert dabei. Die Frage bleibt: Was wird daraus auf der Gemeindeebene? Sie wurde — und das markiert den Gegenpol zu den bisher genannten Beobachtungen — von einem Pfarrer eindeutig und entschieden beantwortet: „Ohne jenen Unionsprozeß, der in COCU seinen Ausdruck findet, ohne alles, was damit gerade auf der Gemeindeebene zusammenhängt und im vergangenen Jahrzehnt geschah, könnte ich nicht mehr Pfarrer sein!" Was zählt nun, das Wort dieses Pfarrers oder der resignierte Kommentar des Theologieprofessors? Die Frage verschärft sich, wenn man sie durch Äußerungen einiger schwarzer Delegierter ergänzt: „Schwarze Kirchen würden sich heute nicht noch einmal einem solchen Versuch anschließen, mit weißen Kirchen zusammen eine Union zu versuchen. Allenfalls wäre eine Union rein schwarzer Kirchen denkbar — und diese Kirche könnte dann über ihre Beziehungen zu weißen Kirchen nachdenken.

Das führt zum zweiten Widerspruch, den man auf der Konferenz beobachten konnte. Er läßt sich auf die Formel bringen: Wurde in Denver Kirchenunion um ihrer selbst willen betrieben oder immer auf die Herausforderungen der Kirche durch die politische und soziale Problematik der Gegenwart bezogen? Man intendierte wohl das letztere. Dr. Preston Williams wies im zweiten Hauptvortrag der Konferenz nachdrücklich auf die Unterprivilegierten hin: die Frauen, die Jugend, die Schwarzen. Er forderte nachdrücklich eine Selbstprüfung von COCU. Nimmt sie sich selber nicht zu wichtig? Ist sie in unserer revolutionären Zeit ausreichend revolutionär und relevant? Zieht sie sich nicht zu sehr auf rationales Managertum zurück? Den Fragen stellte er Forderungen gegenüber: COCU muß den drei unterprivilegierten Gruppen antworten können, wenn sie relevant sein will. Dies wurde vor allem in Beziehung zu den Schwarzen konkretisiert (Finanzausgleich, schwarze Beteiligung in Leitungs-

gremien von COCU) und mit dem Hinweis verbunden: COCU wäre tot, wenn es beim alten ökumenischen Einheitskonzept der fünfziger Jahre bliebe. Was Dr. Williams in ausgewogener Analyse vortrug, wurde in erschreckender Weise deutlich, als drei Chiquanos aus Denver über ihre Erfahrungen mit dem „weißen Mann" berichteten. Der eine stand unter Anklage, weil er sich für seine Schwester gegen einen Weißen wehrte, der sie vergewaltigen wollte. Ihre Berichte gipfelten in der Anklage: „Was soll diese Konferenz, die doch nur das kirchliche Establishment bestätigt? Was interessiert Union, solange die Kirchen nicht den Unterdrückten helfen? Was hat COCU für diese Hilfe getan? Ja, kann COCU und können die Weißen überhaupt helfen, selbst wenn sie noch so viel tun, wenn sie nicht zuerst erkennen: auch wir sind Sklaven eines entmenschenden Systems?" Man begegnete solchen Anfragen freundlich, mit einer gewissen Offenheit. Man betonte, wie aufmerksam man höre. Jedoch verlor man als Beobachter nicht den Eindruck: Im Grunde werden diese Fragen vom Tisch manipuliert und als störend abgewiesen. Auch hier muß man Gegenstimmen nennen, die den genannten Herausforderungen nicht auswichen und versuchten, sie aufzunehmen. Man hatte nur den Eindruck: Auf einer mit sich selbst beschäftigten Konferenz vermochten sie sich nicht durchzusetzen. Und man bewunderte die Geduld der schwarzen Delegierten, die dagegen nicht lautstark protestierten.

Wenn aber die Konferenz vorwiegend mit sich selber beschäftigt schien — und das heißt: mit der Frage kirchlicher Einheit —, dann bleibt die Frage, wie hat man diese Einheit, die doch Einheit von Christen und Kirchen, die vom Evangelium herkommen, sein soll, verstanden? Von zwei Referenten wurde die Frage nach dem theologischen Selbstverständnis von COCU nachdrücklich, wenn auch zum Teil indirekt gestellt. Der New Yorker Alttestamentler Dr. James N. Sanders trug in seinen Bibelarbeiten ein Kanonverständnis vor, in dem er, auf die sozialpsychologische Frage nach der Identität einer Gruppe bezogen, die kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testaments als jenes corpus zu verstehen trachtete, an dem und durch welches Christen in den Kirchen immer wieder ihre Einheit als durch Gericht und Gnade bestimmt gewinnen. Dr. Peter L. Berger spitzte die Frage in seinem ersten Hauptvortrag auf die Autoritätsproblematik zu. Er verstand die Gegenwart vom letzten Jahrzehnt her als die Zeit einer theologischen Lücke — man findet in der Kirche kein überzeugendes Konzept —, die nur dann Chancen hat, wenn es ihr gelingt, in einer nach Autorität und Religion suchenden Zeit, die Autorität des Evangeliums unverkürzt zur Geltung zu bringen. Die damit radikal angesprochene Autoritätsproblematik wurde jedoch von Dr. Berger so artikuliert, daß man ihn nur reaktionär mißverstehen konnte, zumal er sich in der Diskussion jeder Nachfrage entzog, und sie wurde von der Konferenz als ganzer mehr oder weniger ignoriert. Gebrauchstheologie dominierte. Die ironische Bemerkung eines Journalisten vor dem Plenum: „The Holy Spirit seems to be a member of the staff" trifft die theologische Leere der Konferenz, die durch gebrauchsfähige Formeln verdeckt wurde, ebenso wie den Gebrauch dieser Formeln zur Selbstrechtfertigung von COCU. Nur in den Arbeitsgruppen wurde für den Beobachter hörbar die theologische Frage gestellt: von den Delegierten der Episkopalkirchen. Hier aber verdunkelte die Sicherheit der eigenen Position, die in Frage zu stellen man schwer bereit schien, die Problemdimension als ganze.

Dr. Beazley, der Präsident, hatte in seiner Eröffnungsansprache mit vorsich-

tigem Optimismus bemerkt: „Man muß zwei Entwicklungen, die mit COCU zusammenhängen, positiv bewerten: COCU wirkt in der Begegnung durch Personen und nicht durch das Management einer Organisation. Und: COCU wird in der Ökumene mit erheblichem Gewicht wirksam." Dem stellte er zwei negative Beobachtungen gegenüber: „Lethargie und das Festhalten an alten Traditionen gefährden den Weg von COCU in die Zukunft." Ein Diskussionsredner präzisierte auf diesem Hintergrund die Erfordernisse für einen sinnvollen Weitergang dieses Unionsbemühens. Man müsse von C über C zu A gelangen, von Conviction (Überzeugung) über Commitment (Engagement) zur Audacity (Kühnheit).

Versucht man, von diesen Formulierungen her die genannten drei großen Widersprüche der Konferenz zu sichten, so wird man sagen müssen: Conviction war selbstverständlich zu finden, wohl auch Commitment in vielen Fällen, aber an Audacity fehlte es der Konferenz von Anfang bis beinahe zum Ende. Und wäre es so geblieben, so hätte für den Beobachter der negative Eindruck der Alternativen wohl entschieden überwogen.

Nun ereignete sich aber am letzten Nachmittag das „Wunder" auf dieser Konferenz. Das Exekutivkomitee hatte eine nichtssagende Botschaft an die Gemeinden vorbereitet und wollte sie im raschen Verfahren verabschieden. Da regte sich, zum erstenmal deutlich spürbar, unter den Delegierten erheblicher Protest. Er führte dazu, daß — im Zusammenhang mit dem Schlußreferat von Dr. Paul A. Crow, der unter anderem für die beteiligten Kirchen eine zu antizipierende Abendmahlsgemeinschaft vorschlug — diese Vorlage zurückgezogen wurde. Ein neuer, konkreterer und schärferer Entwurf wurde dann am letzten Morgen vorgelegt und nach längerer Diskussion verabschiedet. In den verabschiedeten Dokumenten aber zeigt sich doch ein so deutliches Überwiegen des jeweils positiven Aspekts im Blick auf die genannten Problematiken, daß man von diesen Dokumenten als dem Höhepunkt der Konferenz sprechen muß. Es handelt sich einmal um Empfehlungen der Konferenz an die am Unionsplan beteiligten Kirchen. Sie lauten in deutscher Übersetzung nach dem letzten, in der Diskussion handschriftlich korrigierten Vorentwurf:

„Weil wir glauben, daß Gott die Consultation on Church Union (Konsultation über Kirchenunion) für eine Zeit wie die unsrige ins Leben rief; weil wir weiter glauben, daß die Mitgliedskirchen der Konsultation beieinander bleiben und miteinander wachsen wollen, gibt die Konsultation ihren Mitgliedskirchen folgende Empfehlungen:

1. Die teilnehmenden Kirchen sollen solche Schritte tun, die notwendig sind, um rassische Gerechtigkeit zu fördern und ausgleichende Behandlung von Minderheiten zu erreichen.

2. Die beteiligten Kirchen sollen darauf dringen, die Zusammenarbeit in den Ortsgemeinden zu stärken.

3. Die teilnehmenden Kirchen sollen solche Schritte tun, die notwendig sind, um ihren Gemeinden die Freiheit zuzusprechen und zu garantieren, sich so weit wie möglich an der Bildung von Modellgemeinden zu beteiligen.

4. Die teilnehmenden Kirchen sollen ihre mittleren Leitungsgremien auffordern, (a) ihre Anstrengungen zu verstärken, um das Studium von ‚A Plan of Union' zu fördern, (b) kooperative Beziehungen zu mittleren Leitungsgremien anderer Mitgliedskirchen zu suchen, (c) kooperativ an Missionsobjekten teilzunehmen, (d) Ortsgemeinden und örtliche Gemeindezusammenschlüsse zu unter-

stützen und zu sichern und (e) auf den ‚Beratungsprozeß' zur Union bei allen Beteiligten an anderen ökumenischen Beziehungen zu achten.

5. Die teilnehmenden Kirchen sollen auf allen Ebenen Planung, Finanzen und Kräfte für Missionsobjekte mehrerer Kirchen bereitstellen.

6. Die teilnehmenden Kirchen sollen bemüht sein, die ‚Stabsarbeit' (staff-services) der Konsultation durch Mitarbeiter, die für das Exekutivkomitee der Konsultation annehmbar sind, zu ergänzen.

7. Die teilnehmenden Kirchen sollen die Konsultation einladen, zweiseitige Beratungsprozesse mit den sich umstrukturierenden Kirchen zu beginnen.

8. Die teilnehmenden Kirchen sollen auf mittlerer Leitungsebene wechselseitige Aufmerksamkeit entwickeln, indem sie die Teilnahme von Gliedern anderer Kirchen an Treffen und Sitzungen, Konferenzen und Synoden mit dem Ziel der verstärkten Kooperation in Missionsprojekten fördern.

9. Die teilnehmenden Kirchen sollen ihre Delegationen für die Konsultation ändern, um für eine gerechtere Repräsentation von Minderheiten und Frauen zu sorgen, gemäß der Formel, die vom Exekutivkomitee der Konsultation empfohlen werden wird (soll).

10. Die teilnehmenden Kirchen sollen in ihren Delegationen zur Konsultation wenigstens einen Jugendlichen einschließen, der zur Zeit der Wahl 22 Jahre oder darunter alt ist und der Delegation bis zum 25. Lebensjahr als Jugenddelegierter angehören soll."

Das andere Dokument enthält die Empfehlungen der Versammlung für das Exekutivkomitee (EC). Sie lauten:

„1. Das EC soll die Möglichkeit erwägen, jährlich abwechselnd Versammlungen auf nationaler und regionaler Ebene zu halten. Der Sinn von regionalen Versammlungen bestünde darin, größere Sitzungen der Konsultation in nähere Beziehung zu den Gemeinden in allen Teilen des Landes zu bringen.

2. Das EC soll Verbindungen mit jenen Gremien suchen, an denen die Kirchen der Konsultation teilnehmen.

3. Das EC soll die Rolle (roles) der Konsultation und des Beratungsstabes mit dem Ziel studieren, die Kraft der Konsultation und ihres Stabes zugunsten des Wachstumsprozesses der Union einzusetzen.

4. Das EC soll so rasch wie möglich einen effektiveren Kommunikationsprozeß entwickeln und in Gang bringen.

5. Das EC soll auf regionaler Ebene Koordinationskomitees zu schaffen suchen, die das verstärkte Studium von ‚A Plan of Union' verantwortlich fördern und dem EC den Fortschritt und die Folgerungen der Studien auf Regionsebene mitteilen sollen."

Die Fragen und mancher Zwiespalt bleiben, wenn man an die COCU-Konferenz in Denver denkt. Dr. Williams sprach am Ende seines Referats die Meinung vieler aus, als er nach der Zukunft von COCU fragte: „Sollte COCU beim ökumenischen Konzept der fünfziger Jahre stehenbleiben und sich den Problemen der Gegenwart verweigern, dann wird sie nicht mehr lange überleben, und diejenigen hätten recht, die sie heute schon totsagen. Jedoch: selbst wenn dies geschähe: der Prozeß, der in COCU seinen Ausdruck gefunden hat, der würde weitergehen und eine andere Form seiner Verwirklichung finden. Was liegt an COCU als Organisation? Liegt nicht vielmehr alles am Zusammenleben und Zusammenwirken von Christen in der Welt, in der wir leben?"

Hermann Dembowski / Hartmut Eigenmann

Das päpstliche Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen in Rom, einige Pfingstkirchen sowie Vertreter der charismatischen Bewegung in den protestantischen und anglikanischen Kirchen haben sich nach vorbereitenden Gesprächen darauf geeinigt, in einen offiziellen internationalen Dialog einzutreten. Dieser Dialog wird sich über einen Zeitraum von fünf Jahren erstrecken und soll sich auf die Frage konzentrieren, welche Rolle der Heilige Geist im Leben der Christen und im Leben der Kirche spielt. Die Pfingstkirchen werden dabei durch Rev. David du Plessis (USA), die charismatischen Bewegungen u. a. durch Pfarrer Arnold Bittlinger (BRD) vertreten sein.

Eine Delegation des ÖRK unter Führung von Generalsekretär Dr. Eugene Carson Blake stattete Ende November dem Polnischen Ökumenischen Rat und der Ökumenischen Kommission des römisch-katholischen Episkopats in Warschau einen offiziellen Besuch ab.

Eine sechsköpfige Delegation des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR unter Leitung von Bischof D. Albrecht Schönherr folgte im November einer Einladung des Polnischen Ökumenischen Rates zu einem Besuch der polnischen Kirchen.

Drei Vertreter des ÖRK — Leopoldo Niilus (CCIA), Kodwo Ankrah und Helmut Reuschle (beide von der Kommission für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst) — besuchten im Oktober den Sudan, um die bei einem Besuch im Mai begonnenen Verhandlungen über eine ökumenische Hilfs- und Versöhnungsarbeit im Sudan fortzusetzen.

Der Christliche Verein Junger Männer (CVJM) umfaßt in 10 000 Vereinen rund neun Millionen Mitglieder, die von 9100 hauptamtlichen und 710 000 ehrenamtlichen Mitarbeitern betreut werden.

Ein Zwei-Jahres-Programm zur Bekämpfung des Rassismus und des Stammesdenkens in Afrika hat die Allafrikanische Kirchenkonferenz begonnen, der fast 100 nicht-katholische Kirchen Schwarzafrikas angehören.

Der Hamburger Synodenausschuß für Entwicklungsdienst hat beschlossen, für das vom Referat für Kirche und Gesellschaft des ÖRK veranstaltete Studienprojekt „Gewalt, Gewaltlosigkeit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit“ (Text siehe ÖR 4/1971, S. 438 ff.) einen Betrag von 8000 Dollar (rd. 27 000 DM) zur Verfügung zu stellen. Dieser Studie, die vom Zentralausschuß in Addis Abeba beschlossen wurde, kommt im Rahmen des Anti-Rassismus-Programms eine besondere Bedeutung zu.

Der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR hat für das Anti-Rassismus-Programm des ÖRK durch eine Sammlungsaktion im Rahmen von „Brot für die Welt“ 900 000 Mark aufgebracht, die medizinischen, sozialen und pädagogischen Projekten afrikanischer Befreiungsbewegungen zugute kommen sollen.

Vom 29. September bis 3. Oktober tagte in Prag die IV. Allchristliche Friedensversammlung unter dem Hauptthema „Unsere gemeinsame Verantwortung für eine bessere Welt“. In der von Principal Dr. Russel Chandran vorgelegten Konferenzbotschaft wurde unterstrichen, daß die CFK ein Forum sein

wolle, „das allein von den Erfordernissen des Ringens um den Frieden und die Gerechtigkeit bestimmt ist" und der Weltchristenheit damit „eine unmißverständliche Orientierung anbietet". Zum neuen Vorsitzenden wurde Metropolit Nikodim (Moskau), zum Generalsekretär Dr. Karoly Toth (Budapest) gewählt.

Präsidium und Beratender Ausschuß der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) tagten Ende November in Marseille unter dem Thema „Wahrheit, Gerechtigkeit und Frieden in Europa vom Standpunkt des Evangeliums". Zur Prüfung der Möglichkeiten einer engeren Zusammenarbeit zwischen der KEK und dem Rat der römisch-katholischen Bischofskonferenz in Europa wurde eine gemeinsame Studiengruppe eingesetzt. Präses i. R. D. Ernst Wilm wurde zum Vorsitzenden des Präsidiums gewählt.

Über die vom 19.—24. September von 48 Delegierten der lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Europa erarbeitete Leuenberger Konkordie werden wir im nächsten Heft ausführlich berichten.

Die römisch-katholische Kirche in Schweden ist dem schwedischen Ökumenischen Rat der Kirchen als Vollmitglied beigetreten, in dem sie schon seit 1967 durch einen „ständigen Beobachter" vertreten war.

Die bisherige Tschechoslowakische Kirche nennt sich jetzt „Tschechoslowakisch-Hussitische Kirche". Dr. Miroslaw Nowak wurde erneut zum Patriarchen dieser Kirche gewählt.

Mit dem Thema „Christus — das Heil der Welt" setzten Vertreter des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel — darunter die Metropoliten Jakovos (Tzanavaris) und Damaskinos (Papandreou) — und der Evangelischen Kirche in Deutschland unter Vorsitz von Bischof D. Kunst Anfang Oktober in Arnoldshain die 1969 aufgenommenen theologischen Gespräche fort.

In Kloster Kirchberg (Württ.) trafen sich Ende Oktober eine Delegation der Russischen Orthodoxen Kirche und der EKD zu einem fünften theologischen Gespräch, um unter Leitung von Metropolit Nikodim (Moskau) und Präsident D. Wischmann (Frankfurt/M.) das Thema „Der auferstandene Christus — das Heil der Welt" unter neutestamentlichen, dogmatischen und sozialethischen Gesichtspunkten zu behandeln.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland hat Ende Oktober nach mehrjähriger Vorarbeit den Entwurf neuer Richtlinien verabschiedet, die ihrem Zusammenschluß eine größere Effektivität und stärkere Verbindlichkeit verleihen sollen. Der Entwurf wurde ihren Mitglieds- und Gastkirchen zur Stellungnahme zugeleitet.

Der Hauptvorstand der Deutschen Evangelischen Allianz hat Bedenken gegen die Bezeichnung „Christenrat" für örtliche interkonfessionelle oder ökumenische Zusammenschlüsse angemeldet, „weil dadurch der Unterschied zwischen dem Selbstverständnis der Ökumene und dem der Evangelischen Allianz verwischt wird". Man solle den Begriff „Christen" nur für Individuen verwenden, nicht aber für Arbeitsgemeinschaften, deren Mitglieder „Amtsträger" oder Delegierte einer Körperschaft sind.

Der älteste ökumenische Regionalausschuß in der Bundesrepublik, das 1947 auf Initiative des Prälaten Dr. Hartenstein gegründete Ökumenische Komitee Baden-Württemberg, hat seine Tätigkeit eingestellt, um in einer in Vor-

bereitung befindlichen Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen für Baden-Württemberg aufzugehen, der auch die römisch-katholische Kirche angehören soll.

Eine ökumenische „Arbeitsgemeinschaft christlicher Jugend in der DDR" wurde in Ost-Berlin gegründet. Organ der Arbeitsgemeinschaft ist ein Ökumenischer Jugendrat, zu dessen Vorsitzenden Pastor Martin Lange (Ev.-meth. Kirche) gewählt wurde.

Von Personen

Der neue Patriarch der Koptischen Orthodoxen Kirche, Schenudah III., wurde am 14. November in Kairo in Anwesenheit zahlreicher Vertreter aus der Ökumene feierlich inthronisiert.

Archimandrit Kyrill (Gundjajew) hat Mitte November sein Amt als Vertreter des Moskauer Patriarchats beim ÖRK in der Nachfolge des in die UdSSR zurückgekehrten Bischofs Hermogen angetreten.

P. George H. Dunne SJ, seit der Gründung im Januar 1968 Generalsekretär von Sodepax, trat am 1. Oktober in den Ruhestand.

Der Generalsekretär des ÖRK, Dr. Eugene Carson Blake, beging am 7. November seinen 65. Geburtstag.

Der Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche und Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, Dr. C. Ernst Sommer, wurde am 2. Dezember 60 Jahre alt.

Unser Mitherausgeber, Prof. Dr. Heinrich Fries, Professor für Fundamentaltheologie und Direktor des Ökumenischen Instituts an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München, wurde am 31. Dezember 60 Jahre alt.

Pfarrer Valdo Galland, früherer Generalsekretär des Christlichen Studentenweltbundes und seit 1968 Mitarbeiter in der Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK, starb am 5. November in Genf im Alter von 51 Jahren.

P. Johannes Schütte SVD, Vize-Sekretär der Päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden, ist am 18. November in Rom im Alter von 58 Jahren tödlich verunglückt.

Im Alter von 77 Jahren starb am 23. November der Generalsekretär des Verbands der Evangeliumschristen-Baptisten in der UdSSR, Alexander Karew, in Moskau.

Der griechisch-orthodoxe Metropolit von Deutschland und Exarch des Ökumenischen Patriarchats für Zentraleuropa, Dr. Jakovos (Tzanavaris), ist am 3. Dezember im Alter von 51 Jahren tödlich verunglückt. Seit 1969 in Deutschland tätig, war Metropolit Jakovos im Frühjahr 1971 auch der Einladung zur gastweisen Mitgliedschaft der griechisch-orthodoxen Metropolie in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland gefolgt, woraus sich zahlreiche und fruchtbare Beziehungen mit der innerdeutschen Ökumene entwickelt hatten.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 30. 11. 1971)

Rudolf Rühl, „Das Wahrheitsverständnis im ökumenischen und innerkirchlichen Dialog", Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 19, S. 609—611 (Teil II Nr. 20, S. 639—642).

Die Einheit der Kirche darf nicht auf Kosten der Wahrheit erfolgen — das gilt als opinio communis aller ökumenisch engagierten Kirchen. Wie wird aber der Begriff Wahrheit verstanden? Handelt es sich um die „göttliche Wahrheit", die den Grund zur Einheit legt, oder um die vielen konfessionellen, sogenannten Offenbarungswahrheiten? In der alten Kirche versuchte man, den Inhalt der göttlichen Wahrheit mit einem dem Griechentum entlehnten philosophisch-wissenschaftlichen Wahrheitsverständnis zu erklären. Wahrheit im biblischen Sinne aber bedeutet nichts anderes als konkretes Handeln und Tun Gottes. Sie besitzt personalen Charakter, da sie mit Jesus Christus identisch ist und schon deshalb nie im Plural auftreten kann. Verhängnisvollerweise setzte aber schon die alte Kirche die göttliche Wahrheit mit der „rechten Lehre" gleich. Durch diese Verwechslung, die bis auf den heutigen Tag geschieht (beispielsweise in den Texten des Zweiten Vaticanums), wurde die personale Bezogenheit der Wahrheit preisgegeben. Die Wahrheit der Lehraussagen ist eine andere als die „göttliche Wahrheit". Bei jedem ernsthaften ökumenischen Dialog darf deshalb nur von einem Wahrheitsverständnis ausgegangen werden, das auf den biblischen Aussagen beruht. In ständiger Rückbesinnung auf Jesus Christus als der zentralen Wahrheit kann es gelingen, tief eingewurzelte Vorurteile und Mißverständnisse zwischen Kirchen und Christen zu beseitigen.

Wilhelm de Vries SJ, „Der Dialog zwischen Ost und West in der Kirche", Stimmen der Zeit, Heft 10, Oktober 1971, S. 259—266.

Trotz einer wesentlichen Klimaverbesserung zwischen Rom und den Ostkirchen hat ein theologischer Dialog auf höchster Ebene zwischen der römisch-katholischen und den orthodoxen Kirchen noch nicht stattgefunden, obwohl er auf der Ebene der Einzelkirchen schon im Gange ist. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang die ökumenischen Symposia von Regensburg und nicht zuletzt persönliche Kontakte. Kardinal Willebrands sprach anläßlich seines Besuchs bei der Kirche Griechenlands offen aus, daß die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zwischen den Ost- und Westkirchen das Ziel aller Einheitsbemühungen sein müsse. Als Haupthindernisse der Einheit gelten nach wie vor der zentralistisch verstandene Primat Roms und die „Unierten", wobei man sich der Hoffnung nicht verschließen kann, daß diese Rom angeschlossenen Ostkirchen auch einmal eine wichtige Vermittlerrolle übernehmen können.

Günter Gassmann, „Dialoge um der Einheit willen", Lutherische Monatshefte, Nr. 11, November 1971, S. 570—575.

Auf Weltebene werden zur Zeit sechs offizielle bilaterale Gespräche geführt (u. a. zwischen Rom und dem Lutherischen Weltbund, dem Reformierten Weltbund, der Anglikanischen Gemeinschaft und dem Methodistischen Weltrat), wobei sich der Begriff bilateral nicht nur auf die Zahl der beteiligten Kirchen, sondern auch auf die theologischen Positionen beziehen muß. Auch auf Grund der vielen nationalen und regionalen bilateralen Gespräche lassen sich zwei Rückschlüsse ziehen: Einmal hat die römisch-katholische Kirche eine vorherrschende Rolle übernommen,

und zum anderen beteiligen sich an diesen Gesprächen überwiegend Konfessionsfamilien. Zum Teil überraschende Übereinstimmungen wurden im katholisch-lutherischen Dialog erzielt, vor allem im Bereich bislang kontroverser Fragen wie des Schriftverständnisses, der Rechtfertigung und des Amtes. Die Leuenberger Konkordie hebt die Bekenntnisaussagen der einzelnen Kirchen nicht auf, sondern sie müssen nun vom Licht der Konkordie her interpretiert werden. Bilaterale Gespräche weisen den Vorzug auf, daß in ihnen gezielt die wirklich kirchentrennenden Probleme aufgenommen werden können — es muß aber ständig geprüft werden, ob die parallel laufenden bilateralen Gespräche miteinander vereinbar sind und sich gegenseitig bereichern oder nicht. Um jeder Gefahr einer Isolierung zu entgehen, befaßten sich beispielsweise die lutherisch-anglikanischen Gesprächsteilnehmer mit dem Bericht über „Eucharistie und Amt" des lutherisch-katholischen Dialogs in den USA. Betrachtet man den Gesamtzusammenhang des ökumenischen Ringens, so kann man feststellen, daß die bilateralen Gespräche schon in wenigen Jahren einen wichtigen Beitrag zum ökumenischen Fortschritt leisten konnten.

Zeitwende, Heft 6, November 1971, hat sich als Gesamtthema „Ökumene in der Krise?" gesetzt. *Günther Gassmann* nennt als Zielvorstellungen in der ökumenischen Bewegung den gemeinsamen, versöhnenden Dienst der Christen, der der gesamten Menschheit zugute kommen muß und mit Hilfe eines kirchlichen Erneuerungsprozesses vorangetrieben werden soll, wobei die Einheit der Kirche vielfältige Formen annehmen kann. *Niels-Peter Moritzen* macht darauf aufmerksam, daß ökumenische Strukturen immer nur einem gebrochenen Konsensus entsprechen, und in ähnlicher Weise spricht *Hermann Häring* von der ständigen Gebrochenheit der Katholizität auch der römischen Kirche.

Walther Kasper, „Zur Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit", Stimmen der Zeit, Heft 12, Dezember 1971, S. 363—376.

Küng hat das Problem der Unfehlbarkeit ganz neu gestellt, indem er nicht den Gehalt dogmatischer Sätze an sich untersucht, sondern der Frage nachgeht, wie diese Sätze in der Kirche gebraucht und verwirklicht werden. Dieser ungewohnte Ausgangspunkt, der auf die Einheit von Theorie und Praxis abzielt, gab zu den verschiedensten Mißverständnissen Anlaß. Genaugenommen betrifft Küngs Infragestellung „von a priori unfehlbaren Akten und daraus folgenden a priori irrtumslosen Sätzen" ein Problem, mit dem sich das Erste Vaticanum nicht befaßt hatte. Küng wendet sich gegen einen Dogmatismus, gegen eine Verabsolutierung des Dogmas, läuft dabei aber Gefahr, „daß der absolut verpflichtende Ernst des Anspruchs des Evangeliums zugunsten vorläufiger pragmatischer Lösungen und eines unter Umständen recht konturenlosen Bleibens in der Wahrheit relativiert wird". Zweierlei gilt es zu beachten: Die theologische Wahrheit ist „Zeugniswahrheit" (sie wird durch Menschen vermittelt) und „geschichtliche Wahrheit" (sie ist situationsbezogen). Kasper vermag „die Wahrheit eines einzelnen Satzes nur im Zusammenhang aller dogmatischen Sätze, der Geschichte dieser Sätze, ihres Verhältnisses zur Schrift und zur gegenwärtigen Verkündigungssituation zu verstehen" und hofft damit der Engführung auf einzelne und isolierte irrtumslose Satzwahrheiten entgangen zu sein. Küng hat zweifellos eine innerkatholisch mögliche Frage gestellt, die nicht durch eine Verurteilung abgetan werden kann, sondern durch intensive theologische Arbeit und gründliches Nachdenken beantwortet werden muß.

Billy Graham, „The Marks of the Jesus Movement", Christianity To-

day, Nr. 3, 5. November 1971, S. 4 bis 5.

Amerika steht an der Schwelle der größten religiösen Erweckung seiner Geschichte. Die Jesus-Bewegung weist zehn Kennzeichen auf: 1. Die Bewegung ist christologisch; 2. sie gründet sich auf die Bibel; 3. die Beteiligten suchen eine persönliche Glaubenserfahrung mit Christus; 4. dem Heiligen Geist kommt ein neuer Stellenwert zu; 5. die Bewegung bietet einen Ausweg aus der Drogensucht; 6. sie belebt die amerikanischen Kirchen; 7. die Nachfolge Jesu wird ernst genommen; 8. Verantwortung für die Gesellschaft gilt als selbstverständlicher Auftrag; 9. die Bewegung trägt ein evangelistisch-missionarisches Gepräge; 10. die Wiederkunft Christi ist für sie von Bedeutung.

Der Wortlaut der *Leuenberger Konkordie* ist in den Novemberheften der Evangelischen Kommentare und der Lutherischen Monatshefte sowie in den Nachrichten der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern und in der epd-Dokumentation Nr. 49/71 abgedruckt. Die Evangelischen Kommentare haben zusätzlich noch, ebenso wie Heft 11 der Herder Korrespondenz, den mit Spannung erwarteten Bericht „Das Evangelium und die Kirche" mit aufgenommen, der nach vierjähriger Arbeit von einer lutherisch-römisch-katholischen Studienkommission vorgelegt wurde und als Schlüsseltext für weitere Verständigungen und Klärungen gelten dürfte. *Karl Herbert* berichtet in Nr. 48/1971 des Rheinischen Merkur unter dem Titel „Keine Kirchentrennung mehr" über die Bedeutung der Leuenberger Konkordie.

Die *Konferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung* hat in der kirchlichen Presse ein relativ geringes Echo gefunden. Hier noch einige Literaturhinweise:

Trevor Beeson, „Theology en Masse", The Christian Century, Nr. 35 vom 1. September 1971, S. 1016 bis 1017.

E. Flesseman — van Leer, „Leuven 1971" Gemeenschap der kerken, Nr. 9, September 1971, S. 184 bis 185.

„Die Löwener Tagung von Faith and Order", Herder Korrespondenz, Heft 10, Oktober 1971, S. 461 bis 463.

Wilbert Forker, „Momentaufnahmen der Faith and Order Konferenz", Junge Kirche, Nr. 11, November 1971, S. 581—583.

Hans-Heinrich Wolf, „Kirche — Anwalt der Menschheit", Una Sancta, Nr. 4/1971, S. 277—295.

Weitere beachtenswerte Beiträge

Hans Bolewski, „Bürde der Konfessionsfamilien", Lutherische Rundschau, Nr. 4/Oktober 1971, S. 427 bis 434.

James Cone and William Hordern, „Dialogue on Black Theology", The Christian Century, Nr. 37, 15. September 1971, S. 1079—1085.

Heinrich Fries, „Mission — Dialog — Entwicklung", Publik, Nr. 47, S. 21.

Joseph Kardinal Höffner, „Das priesterliche Dienstamt. Die Synodendiskussion muß die angesprochenen Probleme erörtern", KNA — Katholische Nachrichten-Agentur, Teil I in Nr. 41 vom 13. Oktober 1971; Teil II in Nr. 42 vom 20. Oktober 1971.

Peter J. Jagger, „Christian Unity and Valid Baptism", Theology, A Monthly Review, Nr. 615, September 1971, S. 404—413.

H. L. Kaster, „Was wird nach Athenagoras?", Rheinischer Merkur, Nr. 46/1971, S. 21.

É. Lanne, „L'avenir de l'oecuménisme: Perspectives du Conseil oecuménique des Églises et du Secrétariat romain pour l'unité des chrétiens", Irénikon, Nr. 3/1971, S. 307—330.

Karl Rahner, „Was ist ein Sakrament?", Stimmen der Zeit, Heft 7, Juli 1971, S. 16—25.

Norbert Schiffers, „Möglichkeiten und Grenzen des Ökumenismus", Catholica, Nr. 2/1971, S. 112—125.

Edmund Schlink, „Zum ekklesiologischen Dialog zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Theologie", Theologische Literaturzeitung, Nr. 8, August 1971, S. 562 bis 567.

Walter Schmidt, „Verstummt im Lande Maos. Ist die christliche Geschichte in China am Ende?", Lutherische Monatshefte, Nr. 10, Oktober 1971, S. 509—512.

Gernot Seide, „Die Russisch-Orthodoxe Kirche in der Bundesrepublik Deutschland", Ostkirchliche Studien, Heft 2/3, September 1971, S. 159—184.

Wilhelm Steinmüller, „Die Lex Ecclesiae Fundamentalis — Ein ökumenisches Ärgernis", Stimmen der Zeit, Nr. 12/1971, S. 386—400.

Neue Bücher

BEGEGNUNG MIT JESUS VON NAZARETH

Der Mann aus Galiläa. In Bildern dargestellt von Erich Lessing. Einführung von Karl Kerényi. Quartformat (26x29,5 cm). Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1971. 312 Seiten mit 140 z. T. zweiseitigen Farbphotographien auf Kunstdruckpapier von Erich Lessing. Gebunden in Leinen mit Schutzumschlag und Schuber DM 138,—.

Dieser kostbare Bildband will nicht wie so viele andere Werke ähnlicher Art biblische Stätten und Ereignisse, die mit dem Leben Jesu in Zusammenhang stehen, für erbauliche oder pädagogische Zwecke illustrieren. Der Ansatz des Verlages und der Mitarbeiter liegt tiefer. Mitten im Wandlungsprozeß der Kirche bricht mit wohl noch kaum je dagewesener Dringlichkeit die Frage auf: „Wer war dieser Mann aus Galiläa?" Es ist „die Fragestellung nach dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens, die sich wie ein roter Faden durch alle Textbeiträge zieht" und ebenso auch den Bildteil bestimmt, in dem der Meisterphotograph Erich Lessing — schon durch sein Werk „Die Bibel" (vgl. ÖR 1/1970 S. 111) berühmt geworden — in 104 Farbbildern „den Mann aus Galiläa in seinem Erdenwandel lebendig werden zu lassen und die Gestalt des verklärten Christus nach der Auferstehung im Glanz romanischer Goldschmiedearbeiten zu beschwören" versucht (S. 9).

Einzigartige Landschaftsaufnahmen und Darstellungen von Meisterwerken byzantinischer und römisch-frühchristlicher Kunst dienen dazu, um den „historischen Jesus" — soweit er aus den neutestamentlichen Texten, die nach der Art einer

Evangelienharmonie angeordnet sind, erkennbar ist — zu vergegenwärtigen. Eingefügte Fachbeiträge namhafter Gelehrter unterbauen und erläutern die Thematik: „Landschaft und Leben-Jesu-Forschung" (Karl Kerényi), „Jesus und die Synagoge" (David Flusser), „Der Christus des Glaubens und der historische Jesus" (Josef Blank), „Christliche Kunst — Erkenntnis oder Mythos" (Heinrich Lützeler), „Kunst und Kultur der heriodianischen Zeit" (Peter P. Kahane).

Doch die Entscheidung „Wer sagt denn ihr, daß ich sei?" kann und will dem Leser auch durch dieses großartige Werk nicht abgenommen werden: „Die Antwort bleibt stets daran gebunden, welche Erfahrungen ein Mensch in seinem eigenen Leben mit Jesus und seiner Botschaft macht" (Josef Blank, S. 238). Und auch die Aussagen der Kunst sind nicht immer eindeutig: „Manchmal war die Kunst mehr zeitgebunden als wesenhaft christlich, manchmal fand sie einen neuen wesenhaften Zugang zu Christus gerade aus der Zeit" (Heinrich Lützeler, S. 280). Wohl aber werden die Menschen unserer Tage durch diesen ebenso neuartigen wie faszinierenden Versuch mit dem Mann aus Nazareth über dogmatische Schranken hinweg und ohne konfessionelle Zweckabsichten in radikaler Unmittelbarkeit konfrontiert.

Kg.

THEOLOGIE- UND KIRCHENGESCHICHTE

Carl Henrik Lyttkens, The Growth of Swedish-Anglican Intercommunion between 1833 and 1922. (Bibliotheca Theologiae Practicae, Band 24.) Gleerups Verlag, Lund 1970. 291 Seiten. Kart.

Die lutherisch-reformierten Gespräche in Nordamerika und Europa, aus denen sich als wichtigstes Resultat der Leuenberger Entwurf einer Lehrvereinbarung (Konkordie) ergeben hat, ließen das Interesse für andere innerprotestantische Dialoge zeitweilig zurücktreten. Die vorliegende Arbeit von Carl Henrik Lyttkens erinnert zur rechten Zeit und auf eindrucksvolle Weise an die Bedeutung des Dialoges zwischen Anglikanern und Lutheranern, exemplifiziert am Beispiel der jahrhundertelangen Kontakte zwischen schwedischen Lutheranern und ihren anglikanischen Partnern. Es ist für die realistische Einschätzung der damit gestellten Problematik hilfreich, daß Lyttkens auch die besonderen Verständigungsschwierigkeiten sorgfältig und einleuchtend schildert, die gerade dieser Dialog aufgrund der doch sehr unterschiedlichen Wesensart beider Partner mit sich bringt. Es tut insbesondere deutschen Lutheranern mit ihrer nicht selten arroganten, weil kenntnislosen Beurteilung anglikanischer Kirche und Theologie gut, sich die besondere Problematik dieses Dialogs zu Gemüte zu führen und dabei zu erkennen, daß anderes nicht schon deswegen abqualifiziert werden muß, nur weil es anders ist als das Eigene.

Die Arbeit ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil schildert anglikanische Initiativen in Richtung auf Interkommunion mit der Kirche von Schweden (pp. 15 bis 144), im zweiten Teil werden die jeweiligen schwedischen Reaktionen dargestellt (pp. 147—193), der dritte Teil (pp. 197 bis 271) bringt die entscheidenden Verhandlungen und den Abschluß der Vereinbarung 1922. Einem kolonialen Vorspiel in Nordamerika (pp. 77—113) folgen in der kritischen Zeit der traktarianischen Bewegung tastende Versuche, „Katholizität" im traktarianischen Verständnis von Amt und Dogma auch in anderen protestantischen Kirchen mit erhalten gebliebener Ämtersukzession zu explorieren, freilich mit enttäuschendem Ergebnis (pp. 15—76); erst die Lambeth-Konferenz von 1888 scheint — nachdem sich andere Einflüsse der anglikanisch-schwedischen

Kontakte bemächtigt hatten — eine Wende zu signalisieren (pp. 114—140). Das alles ist exzellent dargestellt — streckenweise geradezu spannend — und sorgfältig belegt und ausgewertet. Verblüffend ist — für den, der die Schweden nicht kennt, zumindest — die sehr spröde schwedische Reaktion auf die anglikanischen Avancen; erst das Heranwachsen einer hochkirchlichen Bewegung läßt ökumenisches Verständnis für die anglikanischen Besonderheiten wachwerden (pp. 177 ff.). Die Bedeutung der schwedischen Auswandererkirche in den USA (Augustana Synod) für die spezifischen Kompliziertheiten des schwedisch-anglikanischen Dialogs bildet ein besonders reizvolles Kapitel, das die Forschung bereichert. Alles in allem bringt die Arbeit einen wertvollen Beitrag für das rechte Verständnis der Eigenart des ökumenischen Dialogs, der ungeachtet Entwicklungshilfe und Antirassismusprogramm doch immer noch das Herzstück der ökumenischen Bewegung bildet.

Kurt Schmidt-Clausen

Bernd Jaspert (Hrsg.), Karl Barth — Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1922—1966. Theologischer Verlag, Zürich 1971. 376 Seiten, 9 Fotos. Leinen, derz. Vorzugspreis DM 26,80.

Im Sommer 1970 wurde eine internationale Karl-Barth-Stiftung mit Sitz in Basel ins Leben gerufen mit dem Ziel der Bewahrung und Veröffentlichung der literarischen Hinterlassenschaft des 1968 verstorbenen Theologen. Der bisher ungedruckte umfangreiche Nachlaß (Vorlesungen, Vorträge, Predigten, Briefe usf.) soll mit den schon veröffentlichten, teils vergriffenen Werken in einer Gesamtausgabe, ohne die „Kirchliche Dogmatik", vereinigt werden. Von den etwa 70 Bänden sollen zunächst 15 Bände herausgegeben werden. Mit Vorbereitung dieser neuen Barth-Edition wurde P. Dr. theol. Hinrich Stoevesandt beauftragt. Nunmehr liegt, umsichtig und vorteilhaft besorgt von Bernd Jaspert — Marburg, der Briefwechsel zwischen K. Barth und R. Bultmann 1922 bis 1966 vor. Von der jüngeren Theologengeneration teils neugierig, teils distanziert anvisiert, von uns Älteren wie ein spannender Roman verschlungen, findet das Buch — wie man hört — erstaunlich viele Interessenten: gewiß ein seltener Vorgang in der kirchlich-theologischen Literatur.

Der Briefwechsel umfaßt also die Zeit des „Römerbriefes", der Anfänge der sog. „dialektischen Theologie", dann der KD Barths, des Kirchenkampfes im Dritten Reich, der Auseinandersetzung um die Entmythologisierung, der jüngsten theologischen Diskussion. Schon allein diese Reihe weist die Aktualität des Buches auf. Die Grundlinien der letzten 50 Jahre theologischer Diskussion werden transparent. Man ist Zeuge, wie sich vom teils echten, teils nur scheinbar gemeinsamen Ansatz her die Kontroverse herausschält bis zum offenen Ausbruch. Im Unterschied freilich zum Streit vieler „Barthianer" und „Bultmannianer" bleibt es bei einer trotz allem fairen Gangart und einem herzlichen persönlichen Verhältnis. Wie schade, daß die Korrespondenz nicht früher erschien, als noch die „gepanzerten Spitzen" der Anhänger beiderseits aufeinander losfuhren! Aber auch: wie hoffnungslos überfordert war der kleine Gemeindepfarrer in seiner „Frontlinie", wenn er in seiner Verkündigung den Gegensatz der beiden Großen durchzustehen hatte!

Beider Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung wird nur gestreift, dennoch schwingt sie im Briefwechsel mit. (S. 269 wird Bultmanns heute noch lesenswerter Aufsatz aus dem Jahre 1951 erwähnt „Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates".) Ihr Werk hatte zeitweise großen Einfluß auf den Weg der Ökumene. In der Gedenkfeier für K. Barth im Basler Münster am 14. 12. 1968 machte sich deshalb neben Küng, Hromádka und Jüngel vor allem Visser't

Hooft zum Sprecher der weltweiten Christenheit: „Die Wirkung der Theologie K. Barths in aller Welt bedeutete, daß er, ob er es wollte oder nicht, in ökumenischen Dimensionen lebte" und „daß die heutige ökumenische Bewegung nicht verstanden werden kann, wenn man abstrahiert von der Theologie Barths."

Hans Unfricht

Karl Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte. 13., durch einen Literaturnachtrag ergänzte Auflage (57.—60. Tausend). Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1971. XII, 609 Seiten. Leinwand DM 38,50.

Generationen von Theologiestudenten hat „der Heussi" (1. Auflage 1907/09!) als Kompendium der Kirchengeschichte gedient. Daß dies immer noch der Fall ist, beweist das Erscheinen der 13. Auflage, die bis auf einen Literaturnachtrag einen unveränderten Nachdruck der vorangegangenen, noch vom Autor selbst neubearbeiteten 12. Auflage (1960) darstellt. Die Herausgeberin, Frau Prof. Hanna Jursch (Jena), hat den Wunsch des 1961 verstorbenen Verfassers respektiert, jeglichen Eingriff in den Text zu vermeiden. Das kann der Brauchbarkeit dieses bewährten Werkes, über dessen Anlage und Zielsetzung es freilich wie bei allen solchen Kompendien immer wieder Meinungsverschiedenheiten gegeben hat, natürlich nicht zuträglich sein, denn gerade die sechziger Jahre sind voll von einschneidenden theologischen Entwicklungen und Neuorientierungen gewesen. Das gilt nicht zuletzt für den ökumenischen Aufbruch, der alle Kirchen der Welt (einschließlich der römisch-katholischen!) im letzten Jahrzehnt erfaßt und tiefgreifende Veränderungen der kirchlichen und theologischen Landschaft zur Folge gehabt hat. Überhaupt hat — auch schon vom Standpunkt des Jahres 1960 aus gesehen — die ökumenische Bewegung auf gut einer Seite nur eine recht dürftige Berücksichtigung erfahren. In einer Zeit, da sich die Theologen verschiedener Konfessionen um eine ökumenische Schau der Kirchengeschichte bemühen, tritt daher die Begrenztheit einer kompendienhaften Erfassung kirchengeschichtlicher Vorgänge weit stärker als früher hervor. Als anerkennenswert vollständige Sammlung und übersichtlich ordnende Aufgliederung von kirchengeschichtlichen Fakten, unterstützt von sorgfältig zusammengestellten Literaturangaben, wird aber „der Heussi" sicherlich auch in Zukunft für eine erste Gesamtorientierung und Nachschlagezwecke von Nutzen sein können.

Kg.

ÖKUMENISCHE STUDIEN

Hans Dombois, Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur. Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1971. 112 Seiten. Kart.-lam. DM 16,—.

Die Hierarchie bildet eines der großen Kontroversprobleme zwischen „katholischen" und „protestantischen" Kirchen. Ein Buch über dieses Thema kann daher gerade in der ökumenischen Diskussion lebhaftes Interesse beanspruchen. Aber nicht nur z w i s c h e n den Kirchen ist die Problematik der Hierarchie kontrovers. Auch i n n e r h a l b der eindeutig hierarchisch geordneten Kirchen ist die Hierarchie angesichts der gegenwärtigen Tendenzen zur „Demokratisierung der Kirche" mehr und mehr eine „umstrittene Struktur" geworden. Auch in dieser Hinsicht kann eine Arbeit, die die prinzipiellen Aspekte von Hierarchie ausleuchtet, wesentlich zur Klärung beitragen.

D. geht zunächst von den Bestandteilen des Wortes Hierarchie aus und stellt fest, daß die religiöse Hierarchie „auf einem Zusammentreffen von historischer Stiftung und religiösem Unbedingtheitsanspruch" beruht (S. 13). Er beschränkt seine Untersuchung aber nicht auf die

Kirche, sondern zieht Lehnswesen, militärische Rangordnung, Gerichtsverfassung, politische Parteien und Großwirtschaft zum Vergleich heran. Dabei stellt sich heraus, daß nur Kirche und Heer im engeren Sinne hierarchiefähig sind. Somit ist der religiöse Charakter für Hierarchie nicht fundamental. Das tertium comparationis ist die „Entscheidung auf Leben und Tod: im Krieg und in der Kirche ist alles gefährlich" (S. 45).

Für die kirchliche Ordnung legt D. überzeugend dar, daß entgegen einer verbreiteten Auffassung „Hierarchie grundsätzlich nur eine Teilstruktur ist und auf eine korrespondierende Bildung angelegt ist" (S. 48). Ihr steht die Struktur der „Deliberation" in Gestalt der eigenständigen Synodalverfassung gegenüber. Eine „einseitig hierarchische Kirche" wäre „ein in gefährlicher Weise defizienter modus von Kirche", „eine Definition der Kirchenverfassung im Ganzen als hierarchisch ... häretisch" (S. 92). Neben Hierarchie und „Deliberation" ermittelt D. sogar noch eine „dritte Kraft" (S. 60 ff.) der „Verrichtungen, die durch ihre hervorragende Bedeutung auf die Entscheidung einwirken, ... ohne daß ihre Träger am hierarchischen Status oder am Recht der Deliberation teilnehmen" (S. 62).

Ist damit die Alleinherrschaft des hierarchischen Strukturprinzips eindeutig und mit ausführlicher Begründung abgewiesen, so bleiben D.s Ausführungen gegenüber der Frage, ob es überhaupt Hierarchie in der Kirche geben darf, skizzenhaft. „Hierarchie als folgerichtige Fortentwicklung stiftungsmäßiger Ansätze aus dem NT zu bezeichnen", räumt D. selbst als ebenso „unhistorisch wie unsachgemäß" ein (S. 87). Der Hinweis, „daß in der Hierarchiebildung das dem Christentum eingestiftete eminente Element der Rationalität seines Selbstverständnisses und seiner geschichtlich-institutionellen Formbildungen hervortritt" (S. 98), dürfte viele Gegner von Hierarchie ebensowenig zur Annahme des in ihr enthaltenen Unbedingtheitsanspruches bewegen, wie die Feststellung, „ein in Kraft befindliches soziales System" bedürfe „nicht der vorgängigen akademischen Reflexion" (S. 112). Aber die Bekehrung von prinzipiellen Hierarchiegegnern war wohl auch nicht D.s Ziel.

Summa summarum: ein Buch, das mannigfaltige Einsichten vermittelt; kein leicht zu lesendes und zu verstehendes Buch.

Hanns Engelhardt

Zum Thema: Eine Kirche — eine Menschheit. Eine ökumenische Arbeitsgruppe unter Leitung von Peter Bläser und Hans-Heinrich Wolf, redigiert von Josef Scharbert. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1971. 191 Seiten. Snolin DM 15,—.

Der deutsche Beitrag zu diesem aktuellen Studienthema des Ökumenischen Rates der Kirchen liegt jetzt vor. Er ist ein Beispiel interdisziplinärer ökumenischer Zusammenarbeit. Mitgearbeitet haben Ethnologen, Verhaltensforscher, Theologen und Historiker aus verschiedenen kirchlichen und konfessionellen Gruppierungen: Lutheraner, Reformierte, Methodisten, Baptisten, Alt-Katholiken und Vertreter der römisch-katholischen Kirche. Die Arbeitsgruppe war vom Deutschen Ökumenischen Studienausschuß beauftragt worden. Sie knüpfte an die Problemskizze: Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit an, ein Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. — Das Bänddchen möchte zur Auseinandersetzung und Weiterarbeit anregen. Sein Thema gewinnt an Bedeutung in dem Maße, als die Kirche es wagt, „von sich selbst als dem Zeichen der zukünftigen Einheit der Menschheit zu sprechen" (Uppsala 1968).

Richard Boeckler

Interkommunion. Hoffnungen — zu bedenken. Beiträge von H. Helbling, O. Kaufmann, J. L. Leuba, P. Vogelsanger, H. Vorgrimler, D. Wiederkehr.

Internationale Bibliographie, zusammengestellt von J. B. Brantschen und P. Selvatico. Herausgegeben von H. Stirnimann. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 5.) Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1971. Broschiert sfr. 16,—.

Das Heft enthält vier Vorträge — je zwei von katholischen bzw. reformierten Theologen und Laien — sowie eine Predigt, die im November 1970 auf einer ökumenischen Akademikertagung der deutschen Schweiz in Zürich über das Thema „Interkommunion" gehalten wurden. Dabei suchte man in umsichtiger und verantwortungsbewußter Abwägung der Argumente einen Mittelweg zwischen enthusiastischer Ungeduld und starrem Dogmatismus zu finden, der in einer Eingabe an den Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und an die Schweizerische römisch-katholische Bischofskonferenz mündete, die Abendmahlsgemeinschaft in drei Fällen zu gestatten: a) ökumenisch fortgeschrittenen Gruppen und Zusammenkünften; b) gültig getrauten konfessionsverschiedenen Ehepaaren, „daß sie sich in voller Anerkennung gegenseitiger Partnerschaft wechselweise zur Kommunion ihrer Kirchgemeinschaften begleiten dürfen"; c) Angehörigen einer Kirche, die aus räumlichen Gründen keine Möglichkeit haben, in ihrer eigenen Kirche zu kommunizieren.

Der besondere Wert dieses Heftes dürfte in der beigegebenen Literaturübersicht liegen, die 1137 Titel vorwiegend aus dem letzten Jahrzehnt erfaßt. Ein Heft, das auch in der innerdeutschen Interkommunionsdebatte gute informatorische und sachliche Dienste leisten kann!

Kg.

Colin W. Williams, Kirche: Tendenzen und Ausblicke. Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen-Berlin 1971. 237 Seiten. Kart. DM 17,—.

„Die Kirche ist ein Ereignis, ein Geschehen, das Christus von Tag zu Tag wirkt ... Die Kirche ist Kirche, indem sie von Tag zu Tag erneuert wird, indem sie den begrenzten Möglichkeiten der Vergangenheit unserer Welt abstirbt und aufbricht zu der Freiheit, Christus zu dienen, der die Zukunft der Welt zu öffnen im Begriffe steht." (S. 53 f.) Diese Sätze umreißen die Kernaussagen und die Grundrichtung dieses Buches. Die Spannung zwischen Institution und Ereignis, zwischen Amt und Charisma ist alt und durchzieht die gesamte Kirchengeschichte. Heute aber verstellen die verkrusteten Strukturen weithin den Weg für den eigentlichen Auftrag der Kirche: Modell, Übungsfeld zu sein, das der Welt ihre wahre menschliche Existenz vor Augen führt. Diese Rolle vermag die Kirche nur dann zu erfüllen, wenn ihrem Ereignischarakter wieder verstärkt Rechnung getragen wird.

In dieser Hinsicht wertvoll und weiterführend ist das letzte Kapitel „Die Strukturen der Kirche", das konkrete Beispiele und Anregungen enthält, wie die Kirche sich auf die veränderte Umwelt einstellen und etwa dem „Mythos der Ortsgemeinde" absagen kann, der sich längst nicht mehr mit der Wirklichkeit deckt. Der Anhang führt das Experiment „Hauskirche" als kirchenerneuerndes Unternehmen an Hand konkreter Fälle vor Augen. Das als Sachbuch eingestufte Werk hätte an Informationsgehalt wesentlich gewonnen, wenn diese beiden interessanten Beiträge einen noch größeren Teil seines Umfanges ausmachten.

Hans-Beat Motel

CATHOLICA

Friedrich Heiler, Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1923. Ernst Reinhardt Verlag, Mün-

chen—Basel 1970. XL, 704 Seiten. Leinen DM 48,—.

Es mag gewagt erscheinen, das 1923 veröffentlichte Werk des vor einigen Jahren verstorbenen Marburger Religionswissenschaftlers Friedrich Heiler, das damals ein ungeheures Aufsehen erregte und ein weltweites Echo fand, unverändert nachzudrucken. Die Kirchengeschichte ist weitergegangen, und gerade die römisch-katholische Kirche hat durch das II. Vatikanische Konzil tiefgreifende Wandlungen erfahren, die sie heute in einem anderen Lichte erscheinen lassen. Indes hat die ebenso gelehrt-kritische wie einfühlend-verständnisvolle Darstellung von Friedrich Heiler nach wie vor ihren Wert, indem sie Substanz und Lebensform der römisch-katholischen Kirche in einer geradezu einzigartigen Vollständigkeit erfaßt und dadurch verstehen läßt, wo die Ansätze zu ihrem gegenwärtigen Wandlungsprozeß zu sehen sind, aus welchen Wurzeln sie gespeist werden und nach welchen Orientierungspunkten sie sich in Zukunft noch ausrichten könnten — oder aber auch, wo Grenzen liegen, deren Überschreitung den römischen Katholizismus zur Selbstaufgabe zwingen würde und die darum kein vordergründiger ökumenischer Enthusiasmus zu eliminieren vermag.

Ein Buch, von dessen Sachkunde und Gedankenfülle auch heute noch jedes Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche eine unschätzbare Bereicherung erfahren kann.

Kg.

Mario von Galli, Gelebte Zukunft: Franz von Assisi. 4. Auflage. Verlag C. J. Bucher, Luzern—Frankfurt/M. 1971. 248 Seiten, davon 40 Seiten vierfarbige Photos von Dennis Stock. Leinen DM 23,—.

Schon der Titel sagt, daß die reichhaltige Literatur über Franz von Assisi nicht um ein weiteres Buch vermehrt werden soll. Dem bekannten Schweizer Jesuiten geht es um anderes und um mehr. Er findet in Leben und Wirken des großen mittelalterlichen Heiligen vieles angelegt, was für die Zukunft der katholischen Kirche beispielhaft und wegweisend zu sein vermöchte. Trotz der Geschichtsgebundenheit „kam ein Überzeitliches in zeitbedingter Gestalt in ihm zum Leuchten, wurde durchsichtig und erlebbar wie nie zuvor. Das kann zwar von jedem Heiligen gesagt werden, aber nicht von jedem kann zugleich behauptet werden, daß dieses Überzeitliche gerade für unsere Zeit besonders aktuell sei; von Franziskus aber scheint mir das zu gelten. Das macht ihn zum Wegweiser in die Zukunft, mehr als andere“ (S. 17). Kindhaftigkeit, Evangelium, Armut, Revolution und Gottes „Noblesse“ (cortesia) sind die zentralen Begriffe, die der Verfasser aus dem franziskanischen Gedankengut erhebt und zu der durch das Zweite Vatikanische Konzil aufgebrochenen Neuorientierung der katholischen Kirche in Beziehung setzt. Daraus erwächst eine geistvolle Analyse der gegenwärtigen Problemlage im innerkatholischen Gespräch. Es werden Verbindungslinien gezogen — man lese nur das großartige Kapitel „Armut — die Zukunft der Kirche“ —, die bewegen und überzeugen. Oft ist Franziskus jedoch mehr Motiv und Ausgangspunkt als Begründung für die Betrachtungen, die der Verfasser über die künftige Gestalt der Kirche anstellt. Immer aber ist auch dieses Buch ein Beweis für die ungebrochene und erneuernde Ausstrahlungskraft, die Franziskus über die Jahrhunderte hinweg durch die Tiefe seiner Frömmigkeit auszuüben vermag.

Der Verlag hat dem Buch durch zahlreiche, einzig schöne Farbaufnahmen einen würdigen Rahmen gegeben.

Kg.

Hans Urs von Balthasar, Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister. (Herder-Bücherei-Band 393.) Verlag Herder, Freiburg 1971. 190 Seiten. Kart. DM 3,90.

Diese Klarstellungen wollen mehr als nur orientieren; sie wollen meditiert und im Nachvollzug bestätigt sein. Diesen Anspruch mutet der Verfasser seinen Lesern zu. Vielleicht, daß er deshalb Widerspruch ernten wird. Vielleicht auch, daß mancher die Stellungnahme zu Problemen des kirchenpolitischen und theologischen Tagesstreits vermißt. Aber dem Verfasser geht es um die geistliche Erfahrung, und die konzentriert sich nicht unbedingt an den Punkten und Problemen, auf die sich die Scheinwerfer eines vordergründigen Interesses sammeln. Ob es um die Gottesfrage oder um „die Liebe zu Christus" geht, um das „marianische Prinzip", „Tradition", „Autorität", den „Papst heute" oder „das unmoderne Gebet": überraschend ist jedesmal die geistvolle Art, wie das katholische und das allgemein christliche Erbe aktualisiert wird — im Wissen um die perplexe Situation des Menschen in der heutigen Welt und im ständigen Gespräch mit der Heiligen Schrift. Wer nach dem wahrhaften Christsein fragt, findet in Urs von Balthasar einen anregenden und geistvollen, zugleich aber auch herausfordernden Gesprächspartner.

Richard Boeckler

Günter Saltin (Hrsg.), Impulse zur Freiheit. Initiativen der Solidaritätsgruppen. Unter Mitarbeit von H. Münzel, K. H. Ohlig, M. Raske, K. Schäfer, A. Schilling, S. van der Meer, R. Zerfaß im Auftrag der AGP. Patmos Verlag, Düsseldorf 1971. 172 Seiten. Paperback DM 9,—.

Mit den aufsehenerregenden Auseinandersetzungen von Königstein, Chur und Rom sind die Solidaritätsgruppen an die Öffentlichkeit getreten. Den mit der ersten, vor zwei Jahren erschienenen Dokumentation („Eine freie Kirche für eine freie Welt", Düsseldorf 1969) geweckten Erwartungen will der kürzlich im Auftrag der „Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der BRD" erschienene Sammelband neuen Nährstoff liefern. Er versteht sich als ein „Rechenschaftsbericht den Menschen gegenüber, die von den Solidaritätsgruppen etwas erwarten". Diese Rechenschaftsabgabe umfaßt einen ersten Teil, in dem mehrere Referate und Thesenreihen über das Selbstverständnis der Solidaritätsgruppen abgedruckt sind, sowie einen zweiten, in dem Arbeitsergebnisse einzelner Arbeitsgruppen über die Themen Gemeinde, Ökumene, kirchliche Strukturen, kirchliche Berufe und internationale Zusammenarbeit dargeboten werden. Meist handelt es sich um Resolutionen einzelner Solidaritätsgruppen sowie um Richtlinien für das koordinierte Handeln der Gruppen. Der Öffentlichkeitscharakter und die Abkehr von einer durch die SOG abgelehnten Fixierung auf ein ausschließlich innerhierarchisches Gespräch zwischen Priestern und Bischöfen wird durch die Publikation mehrerer Korrespondenzstücke zwischen den SOG und ihren Bischöfen unterstrichen.

Der am kirchlichen Geschehen interessierte und um die heutige Krise besorgte Leser wird mit einer gewissen Spannung im ersten Teil die Darstellungen der kirchlichen Funktion, die sich die SOG zuschreiben, verfolgen. In manchen Punkten skeptisch, in anderen der Überzeugung nahe, wird er aber gut daran tun, auch den zweiten Teil, in dem Anleitungen zur Sanierung der zuvor aufgezeigten Mißstände gegeben werden, kritisch durchzulesen. Auch der nicht konservativ eingestellte Leser wird sich dabei vor die Frage gestellt sehen, ob hier wirklich aus der Fülle des Christlichen echte Mittel zur Sanierung geschöpft werden oder eher dem allgemeinen Trend zur Auflösung nachgegeben wird. Die mehrfach ange-

führte Zukunftsalternative zwischen der zur Sekte zusammengeschrumpften Kirche und der Wiederbelebung der Großkirche durch Anpassung an das heutige Denken und Empfinden und die eindeutige Entscheidung für letzteres mutet angesichts der vorgeschlagenen Initiativen in vielem doch recht fragwürdig an.

Am relevantesten ist sicher der im ersten Teil des Bändchens abgedruckte Briefwechsel zwischen K. Schäfer und K. Rahner. K. Schäfer ist bemüht, die Bedenken Rahners gegen die „Sache Jesu", die das theologische Fundament der Oppositionsbewegung ist, auszuräumen. So überzeugend er unter vielen Gesichtspunkten auch die „Sache Jesu" darzustellen vermag, sowenig kann übersehen werden, daß sie ihn veranlaßt, den nachösterlichen „Christus" und sein Wirken, den Geist und die Kirche als „Stiftung" Christi zu übersehen oder mindestens zu wenig zu berücksichtigen. Seine Kritik an der Kirche — die teilweise mehr als richtig und berechtigt ist — läßt zu wenig deutlich werden, ob er auch wirklich weiß, wo die Trennungslinie liegt zwischen den kritikablen und veränderlichen Substrukturen und dem, was die eigentliche Stiftung Christi ist.

Diese und ähnliche kritische Fragen, die bei der Lektüre gestellt werden müssen, ändern aber nichts an der Legitimität des Anliegens der SOG wie auch nicht am dokumentarisch-informativen Wert des Bändchens, das zu echter und fruchtbarer Auseinandersetzung mit den darin angesprochenen Problemen führen kann.

Hans-Jörg Urban

ORTHODOXIE

Friedrich Heiler, Die Ostkirchen. Neubearbeitung von „Urkirche und Ostkirche". Ernst Reinhardt Verlag, München—Basel 1971. XX, 640 Seiten, davon 158 Seiten Literaturanhang. Leinen DM 65,—.

Das monumentale Werk Friedrich Heilers „Urkirche und Ostkirche" (1937) erlebt vier Jahre nach dem Heimgang des Verfassers eine Neuauflage, die dem vielerorts so verheißungsvoll begonnenen theologischen Gespräch mit der Orthodoxie einen weiteren Auftrieb und eine unersetzliche Sachfundierung verleihen wird. Der erste Teil „Urkirche" ist in dem jetzt vorliegenden Band weggefallen, dafür sind die geschichtlichen Ereignisse in den östlichen Kirchen während der letzten Jahrzehnte berücksichtigt und die theologischen und kirchenkundlichen Abhandlungen unter Einbeziehung patristischer Studien erweitert und vertieft worden. Ein besonderes Kapitel gilt den Einigungsbestrebungen, in dem diesmal auch die mit Rom unierten Kirchen Aufnahme gefunden haben.

Friedrich Heiler hat die Neubearbeitung noch selbst abschließen, allerdings die von ihm bereits zusammengestellten Literaturangaben und Anmerkungen meist nicht mehr einordnen können. Dieser schwierigen Aufgabe haben sich seine Lebensgefährtin, Frau Anne Marie Heiler, und sein Schwiegersohn, Dr. Hans Hartog, zusammen mit anderen in jahrelanger Mühe und mit anerkennenswerter Sorgfalt unterzogen. Daß dabei im einzelnen hier und da kleine Versehen unterlaufen sind oder weitere Ergänzungen hätten angebracht werden können, ist unvermeidlich. Die Fußnoten sind um der Übersicht und Lesbarkeit willen möglichst knapp gehalten, dafür vermittelt ein 158 Seiten umfassender Literaturanhang Belege und Quellenhinweise für das eigene Studium.

Es war der besondere Wunsch des Verfassers, dieses sein letztes Werk dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I., dem Wegbereiter des „Dialogs der Liebe", zu widmen. Daran zeigt sich noch einmal die ökumenische Intention, die das gesamte Lebenswerk des Heimgegangenen bestimmte, und die man auch hier durch die mit profunder Gelehrsamkeit ver-

arbeitete und dargebotene Stoffülle hindurch immer wieder spürt: der Einheit der Kirchen mit verstehender, aber keineswegs unkritischer Liebe zu dienen.

Kg.

Alexandros Papaderos, Metakenosis. Griechenlands kulturelle Herausforderung durch die Aufklärung in der Sicht des Korais und des Oikonomos. (Archiv für vergleichende Kulturwissenschaft, hrsg. von Anton Hilckmann, Bd. 6.) Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1970. 244 Seiten. Brosch. DM 29,50.

Die oft eigenartig ambivalent erscheinende, zwischen Öffnung und Zurückhaltung schwankende Haltung der orthodoxen Kirche Griechenlands gegenüber der ökumenischen Bewegung kann nur auf dem Hintergrund der neueren griechischen Geschichte verstanden werden. Wichtig sind dabei nicht nur die Vorgänge nach der Befreiung, durch die Griechenland einen römisch-katholischen König und seine Kirche eine westlich geprägte Staatskirchenverfassung erhielt, sondern auch die kirchliche und kulturelle Situation in den Jahrzehnten vor dem Befreiungskampf. Gerade hierüber aber war bei uns bisher nur wenig bekannt. In diesen Zeitraum stößt das Buch von Papaderos, Leiter der Orthodoxen Akademie in Kreta, vor. Es ist erwachsen aus einer an der Philosophischen Fakultät der Universität Mainz entstandenen kulturhistorischen Dissertation, kann aber angesichts der engen Durchdringung von Kirche und Kultur in Griechenland ebensogut als kirchenhistorische Arbeit bezeichnet werden.

„Metakenosis" (wörtlich übersetzt „Umgießung") bezeichnet das Problem der Aneignung der westeuropäischen Philosophie und Wissenschaft der Aufklärungszeit durch das griechische Volk. Dieses Problem war für die Griechen jener Jahrzehnte vor der Befreiung von größter Bedeutung. Denn sie waren infolge der Türkenherrschaft in ihrer eigenen kulturellen Weiterentwicklung lange gehindert gewesen und nun auf die Übernahme von Ergebnissen der westeuropäischen Entwicklung angewiesen. Zugleich aber verdankte das griechische Volk die Erhaltung seiner kulturellen Identität der orthodoxen Kirche und sah sich in der Begegnung mit dem neuzeitlichen Europa nicht nur wissenschaftlichen Fortschritten, sondern eng damit verbunden einer Aufklärungsphilosophie konfrontiert, die in mancherlei Gestalten und Thesen mit dem christlichen Glauben nicht vereinbart werden konnte. Das Problem der Metakenosis ist vom Verfasser in der Gegenüberstellung von zwei bedeutenden Gestalten jener Zeit entfaltet worden: Adamantios *Korais* (1748—1833) und Konstantinos *Oikonomos* (1770—1857), — Korais, ein in Paris lebender Auslandsgrieche von hohem wissenschaftlichem Rang, zumal auf dem Gebiet der klassischen Philosophie, — Oikonomos ein hochangesehener Theologe, der abgesehen von einem längeren Aufenthalt in Rußland, in Griechenland selbst gewirkt hat. Beide haben in einem leidenschaftlichen Einsatz in ihren Publikationen immer wieder Griechenland mit dem Europa der Aufklärungszeit konfrontiert — freilich in entgegengesetzter Weise. Korais war voll Begeisterung für die westeuropäische Philosophie und Wissenschaft seiner Zeit, sah in der Aufklärung ein Wiedererwachen der antiken griechischen Philosophie, und diese wiederum sah er im engsten Zusammenhang mit der griechischen Orthodoxie. So forderte er die Griechen auf, sich dem Geist der Aufklärung zu öffnen, und hielt dies für die notwendige Voraussetzung für ihre politische Befreiung. Oikonomos hingegen sah „zwischen dem zwar nicht ‚aufgeklärten', doch ‚frommen' griechisch-orthodoxen Osten und dem zwar ‚weisen', aber schismatischen, ‚häretischen', ‚atheistischen' und ‚materialistischen' Westen ... eine große Kluft, die durch keine

äußeren Gemeinsamkeiten überbrückt werden könne" (S. 5). Um der Erhaltung der religiösen und kulturellen Eigenständigkeit Griechenlands willen warnte er vor dem westlichen Geist der Aufklärung. In einer überaus sorgfältigen, vielseitigen und lebendigen Weise werden diese beiden Positionen in ihren konkreten Stellungnahmen zu den religiösen, philosophischen, kulturellen und politischen Strömungen jener Zeit dargestellt, miteinander verglichen und durch die historischen Wendungen hindurch verfolgt, die durch die französische Revolution, die heilige Allianz, den griechischen Befreiungskampf und die Konstituierung des griechischen Königreiches gekennzeichnet sind. Dabei wird deutlich, daß weder Korais noch Oikonomos das Problem der Metakenosis in seiner ganzen Komplexität erfaßt hatte. Korais hatte den Unterschied zwischen der westlichen Aufklärung und der griechisch-orthodoxen Kultur weit unterschätzt, und es konnte darum nicht ausbleiben, daß er im Alter über den westlichen Geist enttäuscht war und seine Forderung der Metakenosis abschwächte. Oikonomos aber hat in seinem Kampf gegen den westlichen Geist offensichtlich nicht hinreichend zwischen den dort inzwischen entstandenen empirischen Wissenschaften und der aufklärerischen Philosophie unterschieden und war dann tief enttäuscht, als die traditionellen Elemente der griechisch-orthodoxen Kultur für den Aufbau eines modernen Staates nicht ausreichten und sich trotz seiner Warnungen eine weitreichende westliche Überfremdung vollzog.

Es ist damals nicht gelungen, vom orthodoxen Glauben her das Phänomen des westlichen Denkens kritisch sowohl zu durchbrechen als auch zu absorbieren. Vielmehr gab man sich ihm entweder hin, oder man wehrte es ab. Diese falsche Alternative setzt sich unter veränderten Umständen in gewisser Hinsicht noch heute fort in der säkularistischen Haltung eines großen Teiles der griechischen Bildungsschicht einerseits und in der antiwestlichen Haltung des größeren Teiles des Kirchenvolks andererseits. Gegen diese beiden konträren Haltungen kann sich das ökumenische Denken in Griechenland oft nur mühsam durchsetzen.

Das überaus aufschlußreiche und glänzend geschriebene Buch von Papaderos kann nur auf das wärmste empfohlen werden. Jeder, der sich um das Verständnis der heutigen griechisch-orthodoxen Kirche bemüht — vollends jeder, der im ökumenischen Gespräch mit Gliedern dieser Kirche steht —, sollte es lesen. Dabei wird der westliche Leser gut tun, sich in aller Bescheidenheit selbstkritisch zu fragen, ob die abendländische Christenheit, wenngleich sie der Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaften unter ungleich günstigeren Bedingungen konfrontiert war als das unter der Türkenherrschaft versklavte griechische Volk, die dem christlichen Glauben gestellten Probleme wirklich erkannt und gelöst hat.

Edmund Schlink

SOZIALETHIK

Hans Ruh, Sozialethischer Auftrag und Gestalt der Kirche. Ekklesiologische Konsequenzen der sozialethischen Forschung der letzten drei Jahrzehnte in Theologie und Ökumene. Theologischer Verlag, Zürich 1971. 201 Seiten. Brosch. DM 26,80.

Die Frage nach einer Theorie der kirchlichen Praxis ist unüberhörbar gestellt. Ruh geht dieser Frage nach auf dem Hintergrund des sozialethischen Auftrages der Kirche. In einem theologiegeschichtlichen Rückblick wird die Ausformulierung des sozial-ethischen Ansatzes in der Theologie des Kirchenkampfes und in der ökumenischen Theologie verfolgt. Wie in der Ökumene die Erfahrung der Einheit konsequent dazu führte, den Auftrag der Kir-

che als Auftrag an die ganze Welt zu verstehen, so hat die Erfahrung der Pluralität gelehrt, daß die Kirche sich als eine Kraft in einem multilateralen Kräftefeld zu verstehen lernt.

In dieser Situation setzt die eigentliche Kernfrage des Buches ein: Hat die Kirche eine ihren Aufgaben adäquate Gestalt? Ruh weist nach, daß die Kirche zwar gelernt hat, ihren Auftrag präzise zu beschreiben, daß sie es aber vernachlässigt hat, die ekklesiologischen Konsequenzen aus dieser Erkenntnis zu ziehen. Der Immobilismus ist in der Struktur der Kirche verankert, es hat auch in der Reformation keine Strukturreform gegeben. Dadurch besteht ein Reformstau seit mindestens vier Jahrhunderten.

Neben der Mobilisierung der traditionellen Struktur auf der Gemeinde- und Ortsebene heißt Mobilisierung auch, neue Strukturen zu schaffen für die großen komplexen Gemeinschaftsaufgaben, die ohne gründliche interdisziplinäre wissenschaftliche Arbeit nicht zu lösen sind.

Dieses Buch ist im Blick auf schweizerische Verhältnisse und im Blick auf den Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund geschrieben. Das ist kein Nachteil, sondern macht die Probleme konkret. Dieselben Probleme stehen gerade jetzt in der EKD zur Verhandlung. Die gründliche Untersuchung von Hans Ruh könnte auch hier helfen, Theorie und Praxis näher zusammenzubringen.

Ernst-Erwin Pioch

Richard Shaull, Befreiung durch Veränderung. Herausforderung an Kirche, Theologie und Gesellschaft. (Reihe Gesellschaft und Theologie, Abt. Systematische Beiträge Nr. 3.) Chr. Kaiser Verlag, München/Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1970. 252 Seiten. Snolin DM 16,50.

Mit diesem Band dürfte es nicht mehr viel geben, was dem deutschen Sprachraum von dem bekannten amerikanischen Theologen Richard Shaull nicht zugängig gemacht worden wäre.

Es handelt sich um eine Sammlung von Reden und Aufsätzen aus den Jahren 1966—1970, wobei alle älteren Arbeiten bereits in deutscher Sprache vorliegen. Dem Charakter eines solchen Sammelbandes entspricht die Schwierigkeit des fehlenden systematischen Gedankenfortschritts. Bei jedem Kapitel muß der Leser wieder Problemeinführungen mitmachen, so daß man weitgehend beim allzu Geläufigen stehenbleibt. Das liegt nicht an Shaull, sondern an der Eigenart einer solchen Aufsatzsammlung. Shaull selbst, der seit Genf 1966 Theologie und Kirche auch in Europa nachhaltig beeinflußt hat, vermag den Imperativ der Veränderung eindrucksvoll zu artikulieren — solange er im Allgemeinen und der ihm möglichen Radikalität bleibt. Doch wenn man fragt, was denn von den im Ansatz sehr hochgegriffenen Impulsen zur Veränderung in Staat und Gesellschaft bleibt, wo und wie sie denn Gestalt gewinnen können, wird man auch bei Shaull vergeblich nach konkreten Hinweisen suchen. Eine kritische Reflexion über die Zählebigkeit dessen, was ist, und entsprechende Folgerungen für eine Strategie der Veränderung hätte man nun nach jahrelanger Aufforderung zur Veränderung erwarten können. Anderenfalls ist der große Anlauf seit 1966 schnell vertan. Weder in der für die deutsche Ausgabe eigens geschriebenen Einführung noch in Beiträgen, die in den Kapiteln Situationsanalyse, Revolution in theologischer Perspektive, Aufgaben für Kirche und Theologie zusammengefaßt sind, finden sich Hinweise einer selbstkritischen Besinnung auf das, was denn nun faktisch erreicht worden ist.

Der Leser wird die Befürchtung nicht los, daß nicht nur der traditionellen Theologie, sondern auch der gesellschaftskritischen Theologie eines Shaull ein Relevanzproblem gestellt ist, an dem sie sich als überfordert erweist.

Klaus Lefringhausen

Ökumene in Schule und Gemeinde. Ein Arbeitsbuch, herausgegeben von Friedrich Hasselhoff und Hanfried Krüger mit 44 Mitarbeitern. Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart 1971. 576 Seiten. Leinen DM 28,—.

Wer davon überzeugt ist, daß das Stichwort *Ökumene* ein entscheidendes Thema unserer Gegenwart bezeichnet, tut gut daran, sich durch die Lektüre des Dokumentes Nr. 20 (auf S. 538 des hier angezeigten Bandes) ernüchtern zu lassen. Da sind einige Antworten auf die Frage eines Reporters: „Woran denken Sie, wenn Sie das Wort *Ökumene* hören?" zusammengestellt. Eine junge Frau: „Ja — Landwirtschaft, ein landwirtschaftlicher Betrieb, größerer Betrieb." Ein älterer Herr: „Ökumene? Politik so ungefähr." Ein junger Mann: „An die katholische Kirche." Eine Frau: „Also eine gemeinsame Arbeit. Von Wirtschaft und Agrarpolitik ..." Ein Mann: „Was Kirchliches." Ein anderer Mann: „Es ist die Bestrebung beider großen christlichen Kirchen zur Wiedervereinigung im Glauben."

Mit dieser Dokumentation ist die Notwendigkeit des Unternehmens ebenso schlicht wie elementar begründet. In der Tat, wenn nicht frühzeitig und intensiv in Schule und Gemeinde das Interesse für die ökumenische Dimension geweckt und die nötigen Informationen dargeboten werden, wird der derzeitige deprimierende Zustand der Ignoranz kaum überwunden werden können.

Hier setzt der vorliegende Band ein und bietet seine Hilfe an. Teil A (Ökumenische Bewegung) beschreibt nach einer einleitenden Betrachtung der Geschichte und der Bedeutung des Begriffes *Ökumene* das Phänomen, das die ökumenische Bewegung ausgelöst hat: die gespaltene Christenheit (I). Es folgt (II: Auf dem Weg zur Einheit) eine Einführung in die Geschichte der ökumenischen Bewegung von ihren Anfängen bis zu Uppsala (1968), eine Darlegung ihrer Strukturelemente sowie 16 Lebensbilder bedeutender ökumenischer Persönlichkeiten.

Der systematische Hauptteil B (Theologische Grundfragen der Ökumene) befaßt sich, gegliedert nach den drei Sachgruppen *Einheit, Zeugnis, Dienst* mit den Hauptproblemen, vor die sich die Christenheit von ihren Traditionen her heute gestellt sieht. Einige Stichworte mögen die Fülle der Gesichtspunkte andeuten: Erneuerung der Kirche, ökumenische Modelle, Bibel, Gottesdienst, Sakramente, Amt, Ehe, Religionen, Entwicklungshilfe, Rassismus, Revolution, Friedensdienst, Erneuerung der Welt ...

Teil C (Ökumenische Verantwortung) bietet zu den Sachfragen von A und B die methodischen Gesichtspunkte und Hilfen in Gestalt von Reflexionen zur ökumenischen Dimension (I) sowie Materialien und Skizzen für die Behandlung des Themas in den verschiedenen Bereichen von Schule und Gemeinde. Dem dienen im Anhang beigefügte Dokumentationen, eine Zeittafel, Literaturhinweise, Bilder und Schautafeln.

Die Frage mag sich aufdrängen, ob ein Band von fast 600 Seiten für ein Arbeitsbuch nicht einfach zu dick ist. Andererseits ist festzustellen, daß eine Kirchenkunde, für die knapp 10 Seiten zur Verfügung stehen, nahezu zwangsläufig zu solchen Unzulänglichkeiten führen muß wie bei der Behandlung der orthodoxen Kirchen auf S. 35.

Alles in allem: ein längst überfälliges und höchst notwendiges Buch, das eine empfindliche Lücke füllt und mit dem sich trefflich arbeiten läßt.

Gottlob Hild

Walther Ruf, Weltmission in der Gemeinde. Neue Modelle. Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart 1971, Reihe: Weltmission heute, Heft 43/44. 79 Seiten. Brosch. DM 4,20.

In den fundierten, knapp gehaltenen „Leitsätzen zu einem Gespräch über kooperative Arbeitsformen auf Gemeindeebene" schreibt *Günther Metzger*, die theologische Grundlagenkrise hänge „primär nicht im Dogmatischen, sondern sie signalisiere den unaufgearbeiteten Abstand von der Situation, in der Dienst und Zeugnis heute geschehen sollen." (S. 7) Eben diesen Abstand verringern zu helfen, ist diesem Heft in hervorragender Weise gelungen. Es wird konkretes Material für Gottesdienste, Missionstage und -wochen, Gruppenarbeit und Aktionen geboten, das dem Gemeindepfarrer in sinnvoller Weise von oftmals mühseliger Vorarbeit entlasten kann. Besonders dankbar wird der Leser auch die zahlreichen Literatur- und Anschriftenhinweise aufnehmen. Kurz: Ein wirklich brauchbares Arbeitsheft, das einmal mehr beweist, daß man auch auf knapp 80 Seiten eine Fülle von Information unterbringen kann.

Hans-Beat Motel

Klaus Dessecker / Gerhard Martin / Klaus Meyer zu Uptrup, Religionspädagogische Projektforschung. Calwer Verlag, Stuttgart/Kösel-Verlag, München 1970. 248 Seiten. Paperback DM 18,—.

In den letzten Jahren wurden viele Vorschläge, die sich um das Verständnis des Religionsunterrichtes (RU) und um den Unterrichtsvollzug bemühen, in Projektplanungen verschiedener religionspädagogischer Institute bzw. katechetischer Ämter konkretisiert. Das Verbindende dieser Projektplanungen sind die curricularen Elemente, die es zu berücksichtigen gilt. Ansonsten unterscheiden sich die von diesen Instituten und Ämtern herausgebrachten Projekte im Ansatz, genauer im Verständnis des RU in der Schule. Durch die Berücksichtigung der curricularen Elemente aber kam es zur Erstellung von Lehrzielen und Lernprogrammen für größere Unterrichtseinheiten im Sinne des problemorientierten Unterrichts, die methodisch mehr oder weniger bis ins Detail vorgelegt werden. Eine besondere Rolle spielt hierbei die vorgelegte Veröffentlichung eines baden-württembergischen Teams zur religionspädagogischen Projektforschung (RPF). Sie ist hervorgegangen aus dem RU am Gymnasium im Bereich der beiden evangelischen Landeskirchen Baden-Württembergs mit dem Ziel, „eine Gesamtstrategie für den RU im Gymnasium darzulegen" (S. 27).

Die beiden ersten Kapitel geben Auskunft über den Ansatz dieser Projektforschung sowie über „Funktion, Ziele und Methoden des RU". Der Ausgangspunkt dieses Arbeitsprogrammes ist bestimmt einmal durch die spezifisch süddeutsche Situation, in der der konfessionelle RU als „Dienst der Kirche an der Schule" verstanden wird, zum anderen durch die Karl Ernst Nipkow nahestehende Konzeption, wonach der schulische RU im Schnittpunkt zweier Argumentationsreihen liegt: der pädagogisch-gesellschaftlichen und der theologisch-kirchlichen (S. 29 f.).

Von hier aus wird die Aufgabe des evangelischen RU bestimmt als „Gespräch über Wirklichkeit und Glauben", an der Lehrer und Schüler als Partner im Unterrichtsgeschehen teilnehmen, indem sie gemeinsam „nach der Wirklichkeit im Licht evangelischen Glaubens und nach dem Glauben im Lichte der Wirklichkeit fragen" (S. 30 f.). Gleichzeitig werden im Sinne der heutigen Lehrplanrevision (Curriculumforschung) im RU anzustrebende Ziele bestimmt und Methoden entwickelt (S. 31 ff.).

Dieses differenziert durchdachte Unterrichtskonzept ist dadurch gekennzeichnet, daß es neuere didaktische Erkenntnisse und Methoden sowie Denkmodelle aus Informationstheorie und Kybernetik benützt, wobei man einen „kybernetischen Denkstil" (S. 22) durchhalten will. Ein Begriffssystem ordnet die didaktischen Ansätze und hilft, die wechselseitige Zu-

ordnung der „Curriculumfelder" zu durchdenken. Die Zwischenziele werden durch einen kooperativen Unterrichtsstil erreicht, der die Beteiligung der Schüler an der Planung des Unterrichts ermöglicht und Gruppenarbeit und das Rundgespräch aufnimmt. Hinweise und Beispiele erläutern das Ganze.

Das III. Kapitel enthält einen „Lehrplan"-Entwurf für das Gymnasium, aus dem zu entnehmen ist, daß das Thema „Ökumene" in Klasse 7 (S. 82), in den Klassen 9 und 10 (S. 87) und in der Oberstufe (S. 99) zu behandeln vorgeschlagen wird. Ein Unterrichtsmodell-Entwurf über „Aggression im Leben der Christen" mit brauchbarem und anregendem Material wird im IV. Kapitel vorgelegt, während das V. Kapitel die „theoretische Grundlegung des RPF-Unterrichtsmodells" erörtert.

Ein Beitrag über wissenschafts-theoretische Aspekte zur Entwicklung von Unterrichtsmodellen (VI. Kap.), Erfahrungsberichte (VII. Kap.) und Vorschläge zur Planung eines religionspädagogischen Informations- und Dokumentationsdienstes (VIII. Kap.) beschließen das anregende Buch. Da es aus der Praxis für die Praxis geschrieben ist, wird sich sein Wert auch nur im praktischen Unterrichtsgeschehen zeigen können, vor allem, ob es dem Lehrer dazu verhilft, eigenständig und planvoll seinen Unterricht zu reflektieren und zu gestalten.

Friedrich Hasselhoff

Nachwort der Schriftleitung

Mit diesem Heft tritt die „Ökumenische Rundschau" in den 21. Jahrgang ihres Erscheinens ein. Wir werden bemüht sein, den durch zwei Jahrzehnte geleisteten Dienst ökumenischer Information, Interpretation und Kommunikation auch künftig durch umfassende Stoffdarbietung und kritische Analyse zu einer wirklichen Hilfe für unsere Leser wie auch zu einem konstruktiven Beitrag für das gesamtökumenische Gespräch werden zu lassen. Die Umstände, unter denen diese Aufgabe zu erfüllen ist, sind bis in die äußeren Erfordernisse hinein weit schwieriger geworden als in früheren Jahren. Deshalb bedürfen wir um so mehr der Unterstützung und der Mitarbeit unserer Leser — bis hin zur Werbung neuer Bezieher in den während der letzten Jahre so zahlreich entstandenen ökumenischen Kreisen und Arbeitsgemeinschaften. Nicht zuletzt bereitet uns die unaufhaltsame Lohn- und Preiswelle große Sorgen. Wir haben lange gezögert und erst den Abschluß der Jahresbilanz abgewartet, ehe wir uns zu einer Erhöhung des Jahresabonnements auf DM 17,80 (Studenten DM 15,80) entschlossen haben, um nicht hoffnungslos in die roten Zahlen zu geraten. Wir bitten dafür um Ihr Verständnis, vor allem, weil der neue Bezugspreis immer noch (z. T. sogar erheblich) unter demjenigen vergleichbarer Zeitschriften liegt (im letzten Jahr hatte die „Ökumenische Rundschau" 500 Seiten Umfang!).

Dieses Heft beginnt mit einer Würdigung Martin Niemöllers anläßlich seines 80. Geburtstages durch Dr. W. A. Visser 't Hooft. Wir benutzen die Gelegenheit, auch an dieser Stelle unseres Mitherausgebers in Dankbarkeit und mit besten Wünschen zu gedenken!

An zweiter Stelle steht der ausführliche Bericht der drei Schweizer Teilnehmer an der Tagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen (August 1971) über Verlauf und Ergebnisse dieser Konferenz. Auf die inzwischen vorliegenden Studienberichte und Dokumente „Löwen 1971" (Beiheft zur ÖR 18/19) sei in diesem Zusammenhang nachdrücklich hingewiesen.

Eng zusammen mit Löwen hängt auch der Artikel von Ervin Vályi-Nagy, der als eine ebenso kritische wie hilfreiche Analyse der gegenwärtigen ökumenischen Gesamtsituation gewertet werden darf. Mit den Fragen des seit Addis Abeba im Mittelpunkt vieler ökumenischen Diskussionen stehenden Dialogs mit den außerchristlichen Religionen befassen sich die Beiträge von Michael Mildenberger und Heinrich Fries. Auch Heinrich Fries, der gleichfalls Mitherausgeber der „Ökumenischen Rundschau" ist, zählt zu den Jubilaren: er wurde am 31. Dezember 60 Jahre alt. Wir grüßen ihn in dankbarer Verbundenheit!

Richard Boeckler bietet einen sorgfältig zusammengestellten und abgewogenen Überblick über die Vorgänge und Entwicklungen in der römisch-katholischen Kirche im Blick auf deren Relevanz für die innerdeutsche Ökumene. Heinrich-Hermann Ulrich lenkt unseren Blick schon auf die um die Jahreswende 1972/73 in Bangkok stattfindende Weltmissionskonferenz. Seine Ausführungen, die wir aus der von Walther Ruf herausgegebenen Handreichung „Mission 1971" übernehmen durften, sollten zum Studium in Arbeitsgruppen, auf Pfarrkonferenzen usw. anregen.

Schließlich haben wir besonders dankbar zu sein für die Abhandlung von Rev. Raymond L. Whitehead (Hongkong), einem erfahrenen China-Sachverständigen, der im vergangenen Jahre wiederum mehrere Monate in China verbrachte, über die Möglichkeiten der Begegnung zwischen Maoismus und Christentum.

Unter „Dokumente und Berichte" verdient der Artikel von Milan Opočenský über die Aktivitäten und Tendenzen im Christlichen Studentenweltbund besondere Beachtung. Schwierigkeiten und Verheißungen evangelischer Studentengemeinden in aller Welt spiegeln sich darin wider. Aus dem Bericht von Hermann Dembowski und Hartmut Eigenmann über die letzte Consultation on Church Union in den USA wird sich auch für andere (und vielleicht sogar unsere) Verhältnisse manches lernen lassen!

Um Leserschaft, Autoren und Schriftleitung enger miteinander zu verbinden, würden wir uns über Äußerungen aus Ihrem Kreise zu den einzelnen Beiträgen wie auch über Anregungen und Vorschläge zum künftigen Inhalt und zur äußeren Gestaltung unserer Zeitschrift jederzeit freuen.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Pfarrer Dr. Richard Boeckler, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Prof. Dr. Hermann Dembowski, 53 Bonn, Luisenstr. 31 / stud. theol. Hartmut Eigenmann, 53 Bonn, Humboldtstr. 43, Hans-Iwand-Haus / Richter Dr. Hanns Engelhardt, 6 Frankfurt/Main, Eschersheimer Landstr. 140 / Prof. Dr. Heinrich Fries, 8 München 15, Bavariaring 15 / Dr. Friedrich Hasselhoff, 43 Essen-Stadtwald, Waldsaum 43 / Pfarrer Gottlob Hild, Konfessionskundliches Institut, 614 Bensheim, Postfach 82 / Dr. Klaus Lefringhausen, Deutsches Forum für Entwicklungspolitik, 53 Bonn, Herwarthstr. 16 / Pfarrer Michael Mildenberger, Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 7 Stuttgart, Hölderlinplatz 2 A / Pfarrer Hans-Beat Motel, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Pfarrer Dr. Milan Opočenský, Christlicher Studentenweltbund, 37 Quai Wilson, CH 1211 Genf 2 / Pfarrer Ernst-Erwin Pioch, 7 Stuttgart, Gerokstr. 21 / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, 6904 Ziegelhausen, Am Büchsenackerhang 48 / Landessuperintendent Dr. Kurt Schmidt-Clausen, 45 Osnabrück, Bismarckstr. 8 / Prof. Dr. Kurt Stalder, Fellenbergstr. 1, CH 3000 Bern / Pfarrer Gerhard Traxel, Hirschengraben 7, CH 8001 Zürich / Pfarrer Direktor Dr. Heinrich-Hermann Ulrich, 7 Stuttgart 1, Postfach 476 / Pfarrer Hans Unfricht, 6601 Fischbach/Saar, Ev. Pfarrhaus / Pfarrer Dr. Hans-Jörg Urban, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Dr. W. A. Visser 't Hooft, Ökumenisches Zentrum, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Prof. Dr. Erwin Vályi-Nagy, Budapest II, Hankóczy u. 11 / Prof. Dr. Günter Wagner, Baptist Theological Seminary, CH 8803 Rüschlikon-Zürich / Rev. Raymond L. Whitehead, 11B Cambridge Road, Kowloon, Hongkong.

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.

Rezensionen zu diesem Buch siehe letzte Umschlagseite.

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

BEIHEFTE ZUR ÖKUMENISCHEN RUNDSCHAU

Herausgegeben von Hanfried Krüger. Noch lieferbare Hefte:

Nr. 5 Wort und Abendmahl

Bericht über die 2. theologische Konferenz zwischen Vertretern der Kirche von England und der Evangelischen Kirche in Deutschland.
Herausgegeben von *Dr. Ronald R. Williams*, Bischof von Leicester.
110 Seiten. Preis für Bezieher DM 5,80, sonst DM 7,–

Nr. 6 Vom Werden der Ökumene

Zwei Vorlesungen von Prof. *Friedrich Heiler* †
Mit Vorwort von *Hanfried Krüger*
56 Seiten. Preis für Bezieher DM 4,50, sonst DM 5,50

Nr. 7/8 Bristol 1967

Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung
Mit Vorwort von *Lukas Vischer*, bearbeitet von Reinhard Groscurth. 3. Auflage
120 Seiten. Preis für Bezieher DM 7,50, sonst DM 9,–

Nr. 11 Dialog des Glaubens und der Liebe

Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 16. bis 19. März 1969.
Mit einer Einführung von D. *Adolf Wischmann*
56 Seiten. Preis für Bezieher DM 5,80, sonst DM 7,50

Nr. 12/13 Ökumenische Bewegung 1965/68

von *Hanfried Krüger*
Dieser Dokumentarbericht behandelt entscheidende Jahre mit großen ökumenischen Konferenzen und Ereignissen (Sonderdruck aus: Kirchliches Jahrbuch 1968).
172 Seiten, Preis für Bezieher DM 10,50, sonst DM 12,—

Nr. 14/15 Rasse, Entwicklung und Revolution

Der Notting-Hill-Report und zugehörige Dokumente
Herausgegeben und kommentiert von *Klaus-Martin Beckmann*
140 Seiten, 4. Auflage, Preis für Bezieher DM 7,50, sonst DM 9,—

Nr. 16 Experiment: Glaube

Bericht über die dritte theologische Konferenz zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Kirche von England
Bearbeitet von *Claus Kemper*
62 Seiten, Preis für Bezieher DM 5,—, sonst DM 6,—

Nr. 17 Addis Abeba 1971

Vorträge bei der Tagung des Zentralausschusses des ÖRK
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. Mit Vorwort von Lukas Vischer, herausgegeben von *Konrad Raiser*
260 Seiten, Preis für Bezieher DM 13,80, sonst DM 15,80

EVANG. MISSIONSVERLAG · 7 STUTTGART 1

Die Bedeutung von „Faith and Order" für die ökumenische Bewegung und die Evangelische Kirche in Deutschland

Bericht* über die Konferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen (Belgien), am 2.—12. August 1971

VON EDMUND SCHLINK

I. Die Bedeutung der Löwener Konferenz in der gegenwärtigen Situation der ökumenischen Bewegung

1. Die ökumenische Bewegung befindet sich z. Z. in einer gewissen Krise.

Dies wurde deutlich im Verlauf der letzten Sitzung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe von Ökumenischem Rat und römischem Einheitssekretariat, die im Juni 1971 im evangelischen Zentrum Bernheuser Forst bei Stuttgart stattgefunden hat. Vor zwei Jahren waren bei der Zusammenkunft dieses Gremiums in Gwatt drei Möglichkeiten für die zukünftige Zusammenarbeit zwischen römischer Kirche und Ökumenischem Rat erwogen worden: (1) Eine engere Zusammenarbeit in dem bisherigen Nebeneinander zweier getrennter Organisationen, (2) eine neue ökumenische Organisation, in der der Ökumenische Rat aufgeht und seine Kirchen in Gemeinschaft mit der römischen Kirche Mitglieder sind, (3) der Eintritt der römischen Kirche in den Ökumenischen Rat. Bei der vorjährigen Tagung in Neapel hatten gerade römisch-katholische Teilnehmer dieser gemischten Kommission nach gründlichen Überlegungen die dritte Möglichkeit bevorzugt, und es wurde bereits darüber beraten, welche Zahl von Sitzen den Vertretern der römischen Kirche in der Vollversammlung zur Verfügung gestellt werden sollte, ohne daß dadurch die zahlenmäßig kleineren Kirchen an die Wand gedrückt würden. In diesem Jahr aber wurden von römisch-katholischer Seite diese Erwägungen gar nicht weiter verfolgt; die Weitergabe dessen, was in den gemeinsamen Beratungen zuvor bereits fixiert war, an die übergeordneten kirchlichen Autoritäten und vollends an die Öffentlichkeit wurde gestoppt.

Ähnliche rückläufige Tendenzen zeigen sich auch in der orthodoxen Kirche. So fiel während der Konferenz in Löwen das sehr kritische, ja abweisende Verhalten einzelner Delegierter der griechischen Kirche auf. Nun war diese Kirche schon manchmal sehr schwankend in ihrem Verhältnis zum Ökumenischen Rat. Um so beachtlicher sind darum die Äußerungen des orthodoxen Theologen

* Erstattet vor dem Rat der EKD in Stuttgart am 15. Dezember 1971.

Meyendorff, des derzeitigen Vorsitzenden der Faith and Order-Kommission, der aus der ökumenisch sehr aufgeschlossenen russisch-orthodoxen Emigranten-Fakultät St. Serge in Paris hervorgegangen ist und am St. Vladimir-Seminar in den USA lehrt. In seinem Eröffnungsvortrag in Löwen stellte er fest: Die neueren Entwicklungen im Ökumenischen Rat „haben unter den orthodoxen Kirchen nur die Position derer gestärkt, die ohnedies der Meinung sind, daß die Orthodoxie sich aus der ökumenischen Bewegung gänzlich zurückziehen sollte. In ihren Augen ist Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat gleichbedeutend mit Teilnahme an nationalen und internationalen Händeln; ... mit der Suche nach kirchlicher Einheit hat das nichts zu tun."

Im Bereich der EKD ist eine gewisse Krise sichtbar geworden in den Diskussionen des Rassismusprogramms des Ökumenischen Rates — auch angesichts bestimmter einseitiger Tendenzen in seinem Verständnis des missionarischen Auftrags der Kirche.

2. Die Gründe für diese Krise, von der ich hoffe, daß sie nur vorübergehend ist, sind sehr verschiedener Art:

Bei der gegenwärtigen Zurückhaltung der römischen Kirche spielt zweifellos eine große Rolle die Sorge um den Zerfall ihrer Einheit. Die innerkirchliche Polarisierung ist dort auch in anderen Erdteilen weiter fortgeschritten, als man im allgemeinen annimmt. So hat man in Rom eine große Scheu vor weiteren ökumenischen Schritten, da man von ihnen weitere Verunsicherungen von Klerus und Kirchenvolk befürchtet. Bezeichnend ist dafür der Verlauf der kürzlich abgeschlossenen römischen Bischofssynode. Vielleicht muß man ihre merkwürdige Ergebnislosigkeit von einer im Vatikan herrschenden Tendenz her verstehen, die römische Kirche ohne Rücksicht auf Verluste gesundschrumpfen zu lassen.

Bei den orthodoxen Kirchen dürfte die Ursache anders liegen. Sie haben nur wenige Theologen, die für ökumenische Gespräche wissenschaftlich entsprechend ausgebildet sind. Insbesondere fehlt es weithin an einer historisch-kritischen Schulung, die sie fähig machen würde, in einen Dialog mit dem historischen Verständnis der Heiligen Schrift, der Kirchenväter und der Dogmengeschichte einzutreten, das für die westliche Theologie heute selbstverständlich ist. Hinzu kommt, daß sowohl von seiten der römischen Kirche als auch der im Ökumenischen Rat vertretenen Reformationskirchen nur ein geringes Verständnis für die besondere Spiritualität der Ostkirche vorhanden ist. So hat sie sich im Ökumenischen Rat oft mißverstanden und einsam gefühlt. Demgegenüber aber ist inzwischen durch die panorthodoxen Konferenzen und die Vorarbeiten für ein panorthodoxes Konzil eine beachtliche Stärkung des orthodoxen Selbstbewußtseins erfolgt.

Quer durch die Kirchen hindurch sind auch politische Gründe wirksam, z. B. die politische Mißdeutung des ökumenischen Umgangs mit Kirchen aus kommu-

nistischen Ländern. Solche Mißdeutungen haben im Sommer und Herbst d. J. in besonderer Weise Präsident Wischmann und die württembergische Kirchenleitung angesichts des Besuches von Metropolit Nikodim, dem Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchates, zu spüren bekommen.

Indessen scheinen mir die Gründe für die gegenwärtige Krise der ökumenischen Bewegung noch tiefer zu liegen, so wichtig auch die erwähnten Gründe sind, die sich natürlich noch nach verschiedenen Richtungen ergänzen lassen. Der eigentliche Grund für die Krise ist meines Erachtens eine ziemlich weitverbreitete Unsicherheit hinsichtlich der eigentlichen Ziele des Ökumenischen Rates: Ist das Ziel die Einigung der getrennten Kirchen im Glauben und in der Kirchenordnung zum gemeinsamen Christuszeugnis an der Welt? Oder ist das Ziel der Einsatz für eine gerechte und friedliche Ordnung der Welt? Beides braucht kein Gegensatz zu sein. Vielmehr waren beide Ziele von Anfang an in der ökumenischen Bewegung miteinander verbunden. Dies gilt auch von der Entstehung der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung. Auch diese Bewegung war eine Reaktion auf das Versagen der Christenheit im 1. Weltkrieg, und es ging ihr nie nur um die Einigung der Kirchen an und für sich, sondern um die Einigung für den gemeinsamen Dienst an der Welt. Seit der Gründung des Ökumenischen Rates hat keine Vollversammlung stattgefunden, die sich nicht mit den beiden genannten Zielen befaßt hätte. Aber neu sind heute die Alternativen: Glaubensaussagen *oder* sozialpolitische Programme, Gebet *oder* Aktion, Mission als Erweckung zum Glauben *oder* als Entwicklungshilfe, Einheit der Kirche *oder* Einheit der Menschheit, zwischenkirchlicher Ökumenismus *oder* Säkular-Ökumenismus, nämlich Veränderung der Welt durch den gemeinsamen Einsatz von Christen und Nicht-Christen. Neu ist die Einseitigkeit, mit der in diesen und ähnlichen Alternativen die zweite Aufgabe betont und die erste Aufgabe abgewertet wird: *statt* Einigung im Glauben Einigung im gemeinsamen sozialen und politischen Handeln, — *statt* der Frage nach Gottes Geboten Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit und das Beachten ihres Trends.

3. Diese Feststellungen gelten nicht überall und auch nicht auf allen Ebenen kirchlichen Lebens in gleicher Weise. Es gibt heute z. B. auf der lokalen Ebene der Ortsgemeinden große und echte ökumenische Fortschritte im Verhältnis zwischen evangelischen und katholischen Christen, während auf der territorialen Ebene der Bischofskonferenzen und vollends auf der universalen Ebene des Vatikans z. Z. große Zurückhaltung herrscht. Auch ist nicht zu übersehen, daß bei manchen die Welle gesellschaftspolitischer Einseitigkeit schon den Höhepunkt überschritten hat. So meinte der Leiter des Presseamtes des Ökumenischen Rates, Albert van den Heuvel, bereits feststellen zu dürfen: „Im Gegensatz zu der Zeit vor 10 oder 20 Jahren gibt es eine eindeutige Bewegung, die nach einer Betonung des Glaubensinhalts anstatt seines Bezugs zur Gesellschaft fragt." Trotz-

dem wird man den Tatbestand ernst nehmen müssen, daß heute bei vielen Christen eine große Sorge besteht, daß ihre Kirche durch ein Weiterfortschreiten des ökumenischen Engagements die Substanz des Glaubens verliert.

4. Natürlich ist die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung von dieser ökumenischen Entwicklung besonders betroffen. Nicht selten wurde sie in den letzten Jahren für überholt und überflüssig erklärt: Die Bemühung um die Einigung der Kirchen sei kirchliche Nabelschau, denn die eigentliche Aufgabe der Christenheit sei der Einsatz für neue gesellschaftliche Strukturen der Menschheit. Mit Recht hat der Vorsitzende der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung Meyendorff in seiner Eröffnungsrede „die offenkundige Tatsache" hervorgehoben, „daß das Anliegen von Glauben und Kirchenverfassung weitgehend vom lauten Gerede über soziale Probleme überdeckt wurde".

Was bedeutet in dieser Situation die diesjährige Tagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die in der Regel alle drei Jahre zusammentritt, um die Berichte, die in der Zwischenzeit von den Subkommissionen erarbeitet worden sind, entgegenzunehmen und die weitere Arbeit zu planen? Um es vorwegzunehmen: Die Tagung in Löwen, an der insgesamt etwa 200 Kommissionsmitglieder, Berater und Gäste teilnahmen, hat *eine beachtliche Kraft* gezeigt, *in gründlicher und fruchtbarer theologischer Arbeit das heute Auseinanderfallende zusammenzuhalten und zugleich auf die Einigung der Kirchen hin weiter vorzustoßen.*

a) Das zeigt bereits das Hauptthema: „Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit". Dieses Thema greift über die traditionellen Faith and Order-Themen hinaus. Diese Richtung wurde schon auf der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963 ins Auge gefaßt, als man beschloß, die Herrschaft Christi über die Welt und das Verhältnis von Kirche und Welt zum Thema weiterer Studien zu machen. Auf der Kommissionstagung in Aarhus 1964 wurde die Thematik präzisiert: „Schöpfung, neue Schöpfung, Einheit der Kirchen", und in Bristol wurde 1967 ein wichtiger Bericht über das Thema „Gott in Natur und Geschichte" entgegengenommen. Das in den Jahren danach bearbeitete Thema „Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit" hat die Humanumstudien des Ökumenischen Rates in den Aspekt der Faith and Order-Thematik hineingenommen und so in durchaus begrüßenswerter Weise das Thema der Einheit der Menschheit in Frieden und Gerechtigkeit mit der Faith and Order-Thematik der Kircheneinheit verklammert. So ist die Kommission den divergierenden Tendenzen und falschen Alternativen unserer Zeit entgegengetreten.

b) Daneben hat die Kommission zahlreiche traditionelle Faith and Order-Themen mit großer Gründlichkeit weiter bearbeitet und zum Teil recht beacht-

liche Fortschritte erzielt. Es wurde unverkennbar deutlich, daß ältere Bemühungen, die lange Zeit erfolglos zu sein schienen, wie z. B. die Bemühung um ein Verständnis des Amtes, nun in ein neues Stadium eingetreten sind und beginnen, Frucht zu bringen.

c) Hervorzuheben ist auch die Verbesserung der Arbeitsmethode im Vergleich zu den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates. Wir alle wissen aus Erfahrung, wie bedrückend oft die Verpflichtung war, im Verlauf einer ökumenischen Konferenz neue Berichte zu produzieren, und wie zufällig oft unter dem zeitlichen Druck die Formulierungen ausfielen. So bedeutet es eine große Verbesserung der Arbeitsmöglichkeiten und eine erhebliche Vertiefung der dialogischen Begegnungen, daß die Konferenz in Löwen sich auf die kritische Besprechung der in den vorausgegangenen Jahren erarbeiteten Berichte und auf Empfehlungen für die Weiterarbeit beschränkte. Diese Stellungnahmen und Empfehlungen wurden dann von der Versammlung durch Beschluß angenommen und den Berichten für die Veröffentlichung hinzugefügt.

d) Im übrigen verdient von vornherein die Tatsache besondere Beachtung, daß die Faith and Order-Kommission das einzige Gremium des Ökumenischen Rates ist, an dem Glieder der römisch-katholischen Kirche nicht nur als Gäste oder Berater teilnehmen, sondern dem sie als volle Mitglieder angehören. Dem entspricht es, daß die diesjährige Kommissionstagung in den Räumen eines Jesuitenkollegs stattgefunden hat. Die vom Einheitssekretariat in Rom entsandten bzw. bestätigten römisch-katholischen Theologen haben sehr verständnisvoll mitgearbeitet und zum Teil vorzügliche Beiträge geleistet. Aus Deutschland ist besonders Prof. Ratzinger zu nennen.

II. Die Ergebnisse der Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen

A. Das Hauptthema: Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit

Angesichts der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit ist es mir leider nicht möglich, hier das Thema im einzelnen zu entfalten und über seine Behandlung in den verschiedenen Stadien des ökumenischen Arbeitsprozesses zu berichten. Ich verweise dafür auf das Beiheft 18/19 zur „Ökumenischen Rundschau" über die Löwener Tagung, das die Berichte und Beschlüsse sowie einen Teil der Vorträge gebracht hat, und auf die besondere Veröffentlichung des Vortrags von Meyendorff in dieser Nummer. Ich muß mich hier darauf beschränken, die Variationsbreite zu kennzeichnen, innerhalb derer das Thema erörtert worden ist:

1. Als die *extremen* Positionen standen einander gegenüber: einerseits die Betonung der heute hervortretenden globalen Einheit der Menschheit als beschämendes Vorbild für die noch immer nicht einigen Kirchen (so schon manche Äußerungen auf der Weltkirchenkonferenz in Uppsala) und andererseits das

Verständnis der Einheit der Kirche als Urbild für die Einigung der Menschheit und damit die Erwartung der Einheit der Menschheit von der Eingliederung der Menchen in die Kirche oder doch von dem Hören der Menschen auf die sozialethischen Weisungen der Kirche. In diesen Positionen kehren in gewisser Weise die älteren Antithesen wieder, die durch die Reihenfolge Christus-Welt-Kirche einerseits und Christus-Kirche-Welt andererseits gekennzeichnet sind. Die Schwierigkeit besteht bei den genannten Positionen auf der einen Seite darin, daß die heute hervortretende globale Einheit der Menschheit genaugenommen keine Einheit, jedenfalls keine Gemeinschaft, sondern nur eine Interdependenz ist (hierauf hat Kohnstamm mit Nachdruck hingewiesen). Auf der anderen Seite kann nicht übersehen werden, daß die Einheit der Kirchen zwar angestrebt wird, aber immer noch nicht verwirklicht ist. Die durch diese verschiedenen extremen Positionen umrissene höchst komplexe Thematik kann methodich auf sehr verschiedene Weise in Angriff genommen werden. Je nach der eingenommenen Grundposition liegt auf der einen Seite der Einsatz bei den empirischen Wissenschaften, besonders bei der Soziologie nahe, um von daher zur Erkenntnis des heute gebotenen Einsatzes für die Einheit von Kirche und Menschheit vorzustoßen. Auf der anderen Seite wird der Einsatz bei der Offenbarung bzw. den biblischen Offenbarungszeugnissen genommen. Beides ist in dem Bericht der vorbereitenden Kommission geschehen. Er ist sehr anregend, enthält viele wichtige Gesichtspunkte, aber er ist in manchen Einzelaussagen unausgeglichen, bleibt in dem Bemühen, verschiedene Meinungen zu vereinigen, eigentümlich additiv und entbehrt einer letzten systematischen Klarheit.

2. Dieser Bericht wurde sodann in mehreren Instanzen einer überaus sorgfältigen, methodisch gut vorbereiteten Kritik unterzogen. Die erste Kritik erfolgte durch das Working Committee der Kommission. In ihr ist die Fragestellung bereits erheblich theologisch vertieft worden. Diese Kritik lag der Versammlung in Löwen bereits zusammen mit dem Bericht vor. Eine weitere, sehr wichtige kritische Vertiefung erfolgte durch die drei Vorträge von Kardinal Suenens und den Professoren Kohnstamm und Meyendorff zu Beginn der Konferenz. Sodann geschah die kritische Verarbeitung des Berichts durch die Faith and Order-Konferenz als ganze in fünf Sektionen mit verschiedenen Teilthemen: (1) Einheit der Kirche und der Kampf um eine bessere Gesellschaft; (2) — und der Dialog mit anderen Religionen; (3) — und der Rassismus; (4) — und die geistig, psychisch und körperlich Behinderten; (5) — und Unterschiede im Bereich von Kultur und Bildung. Schließlich wurden von der Vollversammlung der Kommission die Berichte der Sektionen entgegengenommen und eine kurze gemeinsame Stellungnahme formuliert.

3. Dieser Arbeitsprozeß der dialogischen Klärung ist meines Erachtens sehr positiv zu beurteilen. In diesem Prozeß hat das biblische Offenbarungszeugnis

zunehmend an Bedeutung gewonnen, und es ist unmöglich geworden, bei manchen Kurzschlüssigkeiten und Unklarheiten stehenzubleiben, die ursprünglich bestanden. Der Prozeß der Klärung ist wichtiger als der Bericht. Auch wenn dieser Prozeß nicht in einem neuen Bericht seinen Niederschlag gefunden hat, läßt er sich doch aus den verschiedenen Kritiken, Vorträgen etc. erheben.

4. Zugleich aber können die Schwächen nicht übersehen werden, die trotz allen gemeinsamen Ringens geblieben sind:

a) Ungeklärt ist das Verhältnis zwischen Glaubensaussagen und empirischen Aussagen bzw. zwischen Theologie und empirischen Wissenschaften — also dasselbe Problem, das im September unter der Thematik „Dogmatische oder kontextuelle Theologie?" Gegenstand einer wichtigen Konsultation in Bossey war. Auch dort ist in einem internationalen Kreis von systematischen Theologen und Vertretern anderer Wissenschaften eine erhebliche Ungewißheit der heutigen Theologen hinsichtlich des Proprium der theologischen Wissenschaft zutage getreten.

b) Ungeklärt ist ferner das Verhältnis zwischen nicht-christlichen Religionen und christlichem Offenbarungsglauben sowie zwischen den entsprechenden Kulturen und dem Christentum. Es zeigte sich eine starke Tendenz zu einem Denken in Stufen und Übergängen, dem die neutestamentlichen Kategorien der Abkehr, der Umkehr, des Bruches mit der Vergangenheit fernliegen. Zweifellos ist in diesem Problembereich einer Theologie der Religionen noch sehr viel aufzuarbeiten.

c) Verblaßt ist weithin die Erwartung der Parusie Jesu Christi als *Gericht*. Verblaßt sind im Zusammenhang damit auch die biblischen Aussagen über die Zeichen der Endzeit und über den Leidensweg der Kirche. Nur ganz am Rande war von der Möglichkeit eines antichristlichen Friedensreiches die Rede. Die evolutionistische Konzeption Teilhard de Chardins scheint sich umfassender auszuwirken als den einzelnen bewußt ist.

Aber dies alles sind nicht nur Schwächen der Faith and Order-Kommission, sondern der heutigen Christenheit überhaupt, auch der römischen Kirche — auch der Evangelischen Kirche in Deutschland.

B. Spezielle Faith and Order-Themen

Auch hier muß ich mich kurz fassen und für das einzelne auf die genannte Veröffentlichung der Berichte und Stellungnahmen verweisen. Indessen muß auf alle Fälle die eindrucksvolle Mannigfaltigkeit der Themen hervorgehoben werden, die von Subkommissionen bearbeitet worden waren und über die der Tagung in Löwen Berichte vorlagen. Es sind dies Berichte über die folgenden elf Themen:

1. Die Autorität der Bibel. — Dieser Bericht stellt das Ergebnis eines sehr beachtlichen zweiten Arbeitsganges dar, der sich (nach ersten ökumenischen Anfängen kurz nach dem 2. Weltkrieg) mit dem hermeneutischen Problem befaßte.

2. Das Konzil von Chalcedon und seine ökumenische Bedeutung. — Dieses Thema hatte seinen konkreten Anlaß in dem Gegensatz zwischen den orthodoxen Kirchen und den nicht-chalcedonensischen orientalischen Kirchen und in dem verdienstvollen und erfolgreichen Versuch des Faith and Order-Sekretariates, diese getrennten Kirchen, die von sich aus nicht zusammenfanden, zu einer dialogischen Begegnung zu bringen. In diesen Studien über das Chalcedonense geht es nicht nur um die christologische Frage, sondern um das Wesen eines Konzils.

3. Taufe, Konfirmation, Abendmahl. — Langjährige Studien über die Taufe einerseits und über das Abendmahl andererseits sind hier zusammengefaßt und weitergeführt worden, wobei das besondere Interesse darauf gerichtet ist, die Taufe innerhalb des Gesamtzusammenhangs des christlichen Lebens zu verstehen.

4. Interkommunion. — Die begriffliche Unterscheidung der verschiedenen Arten von Abendmahlsgemeinschaft, die 1952 in Lund fixiert wurde, ist inzwischen durch weitere Präzisierungen erheblich verbessert worden. Der Bericht hierüber ist bereits vor zwei Jahren in der „Ökumenischen Rundschau" veröffentlicht worden (18. Jg., 4/1969, S. 574).

5. Gottesdienst heute. — Eine Weiterführung von Erörterungen, die bereits in Uppsala eine Rolle gespielt haben.

6. Ordination bzw. „das ordinierte Amt". — In dieser Thematik sind vielleicht die beachtlichsten Fortschritte erreicht worden. Darauf sei daher im folgenden unter c) besonders eingegangen.

7. Geist, Ordnung, Organisation. — Die Behandlung dieses Themas ist noch bei den ersten Ansätzen stehengeblieben.

8. Katholizität und Apostolizität. — Es handelt sich hier um den Bericht einer Kommission, die von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des Ökumenischen Rates und des Einheitssekretariates eingesetzt worden war und aus Theologen von Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates und der römischen Kirche bestand. Dieser wichtige Bericht ist zusammen mit den zugrunde liegenden Referaten als Beiheft zur Zeitschrift „Kerygma und Dogma" erschienen.

9. Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus. — Auch dieser Bericht gründet in der Zusammenarbeit von Ökumenischem Rat und Einheitssekretariat in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe. In ihm ist ein weitgehender Anschluß der römischen Kirche an die entsprechenden älteren Erklärungen des Ökumenischen Rates zum Proselytismusproblem erfolgt.

10. Unionsverhandlungen. — Im Bereich des Ökumenischen Rates haben die Unionsverhandlungen eine ungeheure Zunahme erfahren. Mehrere davon stehen nahe vor einem positiven Abschluß. Natürlich ist mit solchen Verhandlungen immer die Gefahr einer zunehmenden Aufsplitterung der Christenheit verbunden, da die Unionen unter sich verschieden sind und häufig Reste der Kirchen zurückbleiben, die sich der Union verschließen. Es ist darum sehr wichtig, daß die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zur Beratung bei den Verhandlungen sich zur Verfügung hält.

11. Bilaterale Gespräche. — Es geht in diesem Bericht um eine zentrale Frage der Methodik des ökumenischen Dialogs. Man stand im Ökumenischen Rat bilateralen Gesprächen zunächst sehr reserviert gegenüber. So war es keineswegs leicht, in der Faith and Order-Kommission 1955 lutherisch-reformierte Gespräche auf europäischer Ebene in Gang zu bringen. Zunehmend aber hat man inzwischen den Wert solcher bilateralen Gespräche erkannt, da sie eine größere Tiefe und Präzision ermöglichen als multilaterale Gespräche und im übrigen vor Unionsverhandlungen unentbehrlich sind. Notwendig ist freilich die Wahrung des Zusammenhangs mit den multilateralen ökumenischen Gesprächen in der Gesamtchristenheit, da nur so falsche Akzentuierungen und neue Isolierungen vermieden werden können.

Aus der umfangreichen und intensiven geleisteten Arbeit zu diesen elf Themen möchte ich wenigstens die folgenden vier Ergebnisse hervorheben, an denen der Fortschritt der Faith and Order-Arbeit besonders deutlich wird:

a) Zur Lehre von der Taufe: In der langjährigen Kommissionsarbeit über die Taufe ist aufgrund der neutestamentlichen Texte mit einem zunehmenden Konsensus Gottes gnädiges Handeln durch die Taufe erkannt und anerkannt worden. Dies gilt auch von baptistischen Mitarbeitern, wie dem englischen Neutestamentler Beasley-Murray, dessen wichtiges Buch „Baptism in the New Testament" (1962) inzwischen auch in deutscher Übersetzung erschienen ist. Zunehmend ist in den Berichten der Faith and Order-Kommission die gemeinsame Überzeugung zum Ausdruck gebracht worden, daß die Taufe nicht Tat des Menschen, sondern Gottes Tat am Menschen ist, und daß der Mensch der im Glauben Empfangende ist. Damit ist zwar die Ablehnung der Kindertaufe durch die Baptisten noch nicht beseitigt, aber die Begründung dieser Ablehnung ist erheblich abgeschwächt. Dem entspricht bei einem Teil der heutigen Baptisten die Tendenz, auf Wiedertaufen zu verzichten. In dem Bericht für Löwen versucht die Kommission darüber hinaus weiterzukommen, indem hier von einer *isolierten* Erörterung der Taufe abgegangen wird, sondern die Taufe in dem Zusammenhang mit Konfirmation und Abendmahl als grundlegendes Glied eines das ganze Leben des Christen umfassenden göttlichen Handelns und der entsprechenden Antwort des Menschen im Glauben verstanden wird. Die um-

strittene Frage der zeitlichen Reihenfolge von Glaube und Taufe verliert damit an Schärfe. Die ökumenische Entwicklung im Taufverständnis ist somit ganz anders — und zwar in entgegengesetzter Richtung — verlaufen als die Entwicklung des Taufverständnisses bei Karl Barth.

b) Zur Frage der Abendmahlsgemeinschaft. — Diese Frage spielt heute in zahlreichen Kirchengebieten eine zunehmend große Rolle, — sie wird in sehr verschiedener Begrifflichkeit erörtert und auch durch sehr verschiedene praktische Entscheidungen beantwortet. Für die Erörterung dieser sehr komplexen Frage wäre schon viel gewonnen, wenn sich alle Kirchen derselben Begrifflichkeit bedienen würden. Gegenüber der Begrifflichkeit der Konferenz von Lund hat die Faith and Order-Kommission neuerdings eine sehr viel differenziertere Begrifflichkeit gefunden. Sie unterscheidet (1) Zulassung: (a) begrenzte Zulassung bei besonderen Anlässen, (b) allgemeine einseitige Zulassung und (c) gegenseitige Zulassung. (2) Zelebration: (a) gemeinsame Zelebration in besonderen Fällen und (b) Interzelebration im Sinne einer gegenseitigen Erlaubnis von Kirchen, daß die Amtsträger der anderen Kirche in ihnen zelebrieren dürfen. (3) Communio, wobei dieser Begriff nur für die volle Abendmahlsgemeinschaft nach Aufhebung der Kirchentrennung verwendet werden soll.

Hinsichtlich der Durchführung der Abendmahlsgemeinschaft ist in Löwen keine Veränderung der bisher auf ökumenischen Konferenzen üblichen Praxis beschlossen worden. Sowohl die orthodoxe als auch die römische Kirche hat hier keine Glieder einer anderen Kirche zum Empfang eingeladen. Dagegen haben an der Open Communion des lutherischen Gottesdienstes mehrere Katholiken teilgenommen.

c) Zum Thema der Ordination. — Ökumenische Gespräche über dieses Thema haben sich von Lausanne an immer als besonders schwierig erwiesen. Sie sind weithin gescheitert und dann lange unterblieben. Aber in den letzten Jahren sind hier zweifellos Fortschritte erreicht worden, wobei z. B. die historischen Untersuchungen des reformierten Amtsverständnisses durch den Neuchâteler Theologen von Allmen eine wichtige Brücke waren. Die Gemeinsamkeit der Überzeugung von der Notwendigkeit des „ordinierten Amtes" ist zweifellos gewachsen. Es „gibt noch heute ein solches Amt der Versöhnung, in das bestimmte Personen speziell eingesetzt werden". „Die Ordination verleiht eine Autorität, die nicht die des Amtsträgers selbst ist, sondern Ausdruck der Autorität Gottes, mit der die Gemeinschaft ausgerüstet ist." „Die Handlung der Ordination ist gleichzeitig: — ein Gebet zu Gott, daß er den neuen Amtsträger mit der Kraft des Heiligen Geistes ausrüsten möge; — ein Zeichen, daß der Herr, der die Gabe des Amtes verleiht, dieses Gebet erhört; — ein Opfer, in dem die Kirche den bei diesem Gottesdienst geweihten Amtsträger Gott darbringt." Zweifellos sind sich die Kirchen in diesen gemeinsamen Aussagen über das Amt

und auch über das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, die sich in diesem Bericht finden, nähergekommen.

d) Wesentliche Fortschritte sind auch in der Arbeit über das Konzil von Chalcedon, und zwar besonders über den Begriff der Konziliarität erfolgt. Die während der Löwener Tagung insbesondere von Bischof Newbigin ausgearbeiteten Ausführungen über „die Konziliarität und die Zukunft der ökumenischen Bewegung" sind ganz besonderer Aufmerksamkeit zu empfehlen. Hier sind aufgrund der bisherigen Studien und im Ausblick auf ein zukünftiges universales ökumenisches Konzil die Dimenssionen der räumlichen und zeitlichen Universalität, das Problem der Autorität des Konzils, die Bedeutung der Rezeption der Konzilsbeschlüsse durch die Gemeinden und insbesondere der Zusammenhang von Konzil und Heiligem Geist herausgearbeitet.

C. Planung der Weiterarbeit

Die Berichte sind mit zahlreichen Empfehlungen für die Weiterarbeit verabschiedet worden. Nur die wichtigsten können hier hervorgehoben werden:

1. Die Mitglieder der Kirchen sollen „versuchen, Rechenschaft zu geben davon, was ihnen als Christen gemeinsam anvertraut ist. Für die Dringlichkeit dieser Aufgabe spricht: (a) Wir stehen in der großen Dialogbereitschaft der ökumenischen Bewegung in der Gefahr, den Dialog zu führen, ohne auf einen Ertrag zu dringen, indem wir uns über die Gemeinsamkeit unseres Glaubens Rechenschaft geben. (b) In der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sind wir in vielen Einzelstudien an den Punkt gekommen, an dem es sich als notwendig erweist, nicht nur den Sachzusammenhang erzielter Teilergebnisse auszuarbeiten, sondern darüber hinaus den Versuch zu wagen, das zur Sprache zu bringen, was wir als gute Nachricht anzubieten haben ..." „Was wir vorhaben, kann nicht die Form eines Credo, eines Katechismus, einer Bekenntnisschrift oder eines theologischen Handbuches haben. Diese Formen setzen ein verhältnismäßig hohes Maß an Übereinstimmung in der Lehrformulierung voraus. Wir sind aber in dem, was wir gemeinsam im Gebet aussprechen und gemeinsam verkündigen, offensichtlich weiter als in dem, was wir gemeinsam lehrmäßig fixieren können. Deshalb sollten wir aussprechen, was Inhalt unseres Betens und unserer Verkündigung ist."

2. Die Studienarbeit über „Ziel und Wesen der Einheit, die wir suchen" soll fortgeführt werden durch eine genaue Untersuchung der verschiedenen Konzeptionen der Einheit und der Modelle der Einigung. So soll die weitere Arbeit „einschließen: (a) eine Klärung und theologische Auswertung der vorhandenen Konzeptionen der Einheit und Modelle der Einigung und eine Beschreibung neu entstehender Konzeptionen und Modelle; (b) eine theologsiche Überprüfung

der Beziehungen zwischen Einheit, Erneuerung, Sendung der Kirche und Überwindung von Rassenhaß und ähnlichen Erscheinungen; (c) eine Analyse des Ablaufs von Verhandlungen und Gesprächen, die von Kirchen und konfessionellen Weltbünden durchgeführt werden". — „Eine neue Aufnahme der Frage der Einheit würde eine erneute Untersuchung der ‚nicht-theologischen' oder besser der sozialen und administrativen Aspekte der Kircheneinheit einschließen. Verbunden damit sind die realen, aber schwer faßbaren Fragen der Spiritualität und des Gottesdienstes."

3. Für die Zukunft der Faith and Order-Arbeit ist sehr wichtig der Ort und der Rang, der ihr in der geplanten Neustrukturierung des Ökumenischen Rates zuerkannt wird. Die Strukturkommission des Ökumenischen Rates hat insgesamt drei Programmeinheiten und innerhalb der ersten Programmeinheit „Glauben und Zeugnis" die folgenden vier Untereinheiten vorgesehen: Glauben und Kirchenverfassung, Weltmission und Evangelisation, Kirche und Gesellschaft, Dialog mit Vertretern der Religionen und Ideologien unserer Zeit. Dieser Strukturentwurf wird sehr verschieden beurteilt: Auf der einen Seite als Einschränkung der selbständigen Arbeitsmöglichkeiten der bisherigen Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, auf der anderen Seite als Möglichkeit einer stärkeren Integration der drei anderen Untereinheiten durch die besondere Fragestellung der Kircheneinigung in Glauben und Verfassung. Da der Entwurf des Strukturausschusses die Unterstellung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung unter einen Ausschuß vorsieht, der für alle vier Untereinheiten zuständig sein soll, während bisher nur die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung selbst ihre Konstitution ändern konnte, wurde in Löwen zur Wahrung der relativen Selbständigkeit der Arbeit beschlossen, daß Änderungen der Konstitution nur mit Zustimmung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vorgenommen werden sollen.

III. Folgerungen aus der Löwener Konferenz für die Evangelische Kirche in Deutschland

Nach einer ökumenischen Konferenz steht eine jede der auf ihr vertretenen Kirchen vor der Aufgabe, sich darüber Rechenschaft abzulegen, was die Konferenzergebnisse für sie bedeuten. So will ich versuchen anzudeuten, welche Folgerungen sich meines Erachtens aus der Löwener Konferenz ergeben. Dabei muß ich mich auch hier darauf beschränken, einige wenige Punkte hervorzuheben.

1. Auf der Löwener Konferenz hat ein echtes Ringen zwischen den divergierenden Kräften innerhalb der heutigen ökumenischen Bewegung und eine Überwindung falscher Alternativen stattgefunden. Da diese falschen Alternativen auch in der EKD eine große Rolle spielen, kann die Konferenzarbeit

über das Thema „Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit" eine beachtliche Hilfe für die Klärung dieser Probleme in unserer Kirche bedeuten. Auch wenn in Löwen noch keine voll befriedigende Lösung dieser Probleme erreicht worden ist, kann es sich doch als sehr hilfreich auswirken, wenn wir in der EKD uns hineinnehmen lassen in den Arbeits- und Klärungsprozeß, der in der Vorbereitung und Durchführung der Löwener Konferenz stattgefunden hat. So ist den Dokumenten von Löwen eine möglichst große Verbreitung in der EKD zu wünschen.

2. Auf der Löwener Tagung ist die positive Bedeutung bilateraler Gespräche anerkannt worden. Hierin darf man eine Bestätigung der Erfahrungen erblicken, die wir bereits seit längerem in der EKD gemacht haben. Zu nennen sind hier die bilateralen Gespräche, die das Kirchliche Außenamt unmittelbar nach dem 2. Weltkrieg mit dem orthodoxen theologischen Institut St. Serge in Paris, der theologischen Fakultät der russischen Emigrantenkirche, und einige Jahre später auch mit der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats aufgenommen hat. Diese Dialoge hätten nicht so in die Tiefe führen können, wenn wir sie sogleich mit einer gesamtorthodoxen Delegation begonnen hätten. Dasselbe gilt von den deutschen evangelisch-katholischen Gesprächen, die seit 1946 regelmäßig unter dem Vorsitz von Bischof Stählin und Kardinal Jaeger stattgefunden haben. Hinzu kamen inzwischen bilaterale Gespräche der EKD mit dem Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel sowie mit der anglikanischen Kirche. Besonders hervorzuheben sind die lutherisch-reformierten Gespräche in Deutschland (mit Einschluß der unierten sind sie genauer als trilaterale Gespräche zu bezeichnen) über das Abendmahl, die dann zu den Arnoldshainer Thesen geführt haben und die neuerdings fortgesetzt worden sind, sowie die lutherisch-reformierten Gespräche auf europäischer Ebene. Auch hier ist man weitergekommen, als dies in einem gesamtökumenischen multilateralen Dialog möglich gewesen wäre. Freilich ist, wie man auch in Löwen mit Recht betont hat, dabei das Ganze der Ökumene im Auge zu behalten, und es müssen die Ansatzpunkte für die Einigung mit den anderen Kirchen deutlich werden. Es ist mir freilich die Frage, ob dies bei den lutherisch-reformierten Gesprächen hinreichend berücksichtigt worden ist. Jedenfalls müßte ich heute im Rückblick auf die Arnoldshainer Gespräche über das Abendmahl feststellen, daß wir hier bei einer kurzschlüssigen Charakterisierung der römisch-katholischen Lehre stehengeblieben sind und die neuere katholisch-theologische Entwicklung oder gar die ostkirchliche liturgische Theologie nicht gebührend berücksichtigt haben. Auch an die lutherisch-reformierten Gespräche auf europäischer Ebene kann man die kritische Frage stellen, ob sie nicht vielleicht zu sehr introvertiert protestantisch geführt worden sind. Es kann ja nicht ihr Ziel sein, eine protestantische Blockbildung herbeizuführen, ähnlich einem panorthodoxen Block. Darum bin ich froh, daß in der letzten

Fassung des Leuenberger Konkordienentwurfs wenigstens der Hinweis auf die altkirchlichen Symbole hineingekommen ist. Dies dürfte das Mindeste sein, was die Reformationskirchen von ihrem altkirchlichen Erbe für die Gemeinschaft mit den anderen Kirchen geltend zu machen haben.

3. Es ist in der Geschichte der ökumenischen Bewegung mehr und mehr deutlich geworden, daß eine Einigung getrennter Kirchen nicht bereits durch Einheits*erlebnisse* zustande kommt, sondern daß darüber hinaus *gemeinsame Aussagen* nötig sind, die die bisherigen Gegensätze aufheben. Dieser Konsensus braucht nicht in ein und derselben Formulierung, also nicht in uniformen Aussagen zum Ausdruck gebracht zu werden. Er kann durchaus in gegenseitiger Anerkennung der inhaltlichen Übereinstimmung verschiedener Aussagen bestehen. Dabei ist außerdem zwischen zentralen Aussagen des Glaubens, in denen Übereinstimmung notwendig ist, und weniger zentralen Aussagen zu unterscheiden, zwischen denen auch gewisse inhaltliche Unterschiede ertragen werden können. Innerhalb dieser ökumenischen Gesamtentwicklung ist es ein wichtiger Fortschritt, daß die lutherisch-reformierten Gespräche sowohl in der EKD als auch auf der europäischen Ebene zu Konsensusaussagen mit der ausdrücklichen gemeinsamen Erklärung geführt haben, daß die bisher geltenden Verwerfungen aufgehoben und die kirchentrennenden Hindernisse in der Lehre beseitigt sind. Ich kann hier nicht auf den Inhalt des innerdeutschen und des europäischen Konkordienentwurfs eingehen. Zweifellos aber bedeuten beide, vor allem aber die Leuenberger Erklärung, eine echte und weiterführende Klärung. Es ist freilich beunruhigend, daß gleichzeitig in den beteiligten Kirchen, und zwar insonderheit innerhalb der EKD, neue Gegensätze aufbrachen, die noch vor 25 Jahren in diesem Umfang nicht bestanden haben. Das gilt z. B. vom Taufverständnis: Der Ablehnung der Kindertaufe liegt ein Taufverständnis zugrunde, das weder lutherisch noch reformiert ist. Hier findet in der EKD eine Entwicklung statt, die im Gegensatz zur ökumenischen Entwicklung verläuft. Dies gilt auch z. B. vom Amtsverständnis: Die Auflösung der Ordination in die Introduktion ist meines Erachtens eine erheblichere Distanzierung von dem gemeinsamen reformatorischen Amts- und Kirchenverständnis, als manchen bewußt ist. Während in der Ökumene sich eine zunehmende Konvergenz in diesen Fragen vollzieht, geschieht in der EKD eine zunehmende Divergenz. Der Wert der Konkordie wird dadurch reduziert. Hinzu kommen die noch tiefer greifenden Gegensätze im Verständnis der Trinität, der Inkarnation, der Auferstehung und der Parusie. Manche „Fortschrittliche" sehen in der Konkordie bereits nur das belanglose Feigenblatt für das Schamgefühl einiger rückständiger „Konservativer".

4. Von Anfang an gab es in der ökumenischen Bewegung verschiedene Vorstellungen von der erstrebten Einheit der Kirche: Auf der einen Seite die orga-

nische Einheit in demselben Bekenntnis, derselben Ordnung der Ämter etc. — also Einheit im Sinne einer vollständigen Integration. Auf der anderen Seite die Einheit als Bund mit Abendmahlsgemeinschaft bei bleibender Selbständigkeit der Kirchen. Außerdem sah man natürlich verschiedene Möglichkeiten zwischen diesen Konzeptionen. Inzwischen hat sich im Ökumenischen Rat zunehmend die Erkenntnis durchgesetzt, daß es falsch ist, die beiden genannten Konzeptionen in einem statischen Verständnis gegeneinander zu stellen. Vielmehr ist jede Einigung getrennter Kirchen als ein Prozeß anzusehen, der nach der formellen Aufhebung der Trennung weitergeht in einer immer weiter fortschreitenden Klärung des Konsensus und in zunehmender Anpassung der Ordnungen. Insofern scheint es mir richtig und in der Linie dieser ökumenischen Einsichten zu liegen, daß in den Überlegungen über die Weiterentwicklung der Struktur der EKD der Begriff der *Gemeinschaft* für die Kennzeichnung der Einheit der Landeskirchen in den Vordergrund getreten ist. Der Begriff der Gemeinschaft hat den Vorzug, Raum für Mannigfaltigkeit, für geschichtliche Bewegung und für weitere kirchenrechtliche Angleichung zu lassen, und doch ist damit Gemeinschaft nicht nur in dem Sinn, wie der Ökumenische Rat im Neugriechischen als Koinonia bezeichnet wird, sondern im neutestamentlichen Sinn der Gemeinschaft des Leibes Christi gemeint. Bei Betrachtung der Unionsvorgänge im ökumenischen Bereich kann einem freilich die Frage kommen, ob bei den Beratungen über eine neue Verfassung der EKD das Mißverhältnis genügend beachtet wird, das zwischen dem *schwachen* faktischen Konsensus in den Fragen des Glaubens und der Lehre einerseits und der *starken* Tendenz, die Kompetenzen der zentralen Organe der EKD erheblich zu vermehren, andererseits besteht. Die Struktur der Gemeinschaft kann zentrale und uniforme kirchenrechtliche Regelungen nur so weit vertragen, als ein echter *faktischer* Konsensus im Glauben vorliegt. Andernfalls führen sie nur allzu leicht zu einem Formalismus und zu weiteren Spaltungen.

Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit

Eine Einführung in das Hauptthema von Löwen 1971

VON JOHN MEYENDORFF

Das „Hauptthema", mit dem wir uns in den kommenden Tagen beschäftigen werden, ist aus Entwicklungen herausgewachsen, die sich in der ökumenischen Bewegung im Ganzen, innerhalb des Ökumenischen Rates im besonderen und noch genauer im Rahmen von Glauben und Kirchenverfassung in den letzten 10 Jahren vollzogen haben.

Die Definition der „Einheit, die wir suchen" als „kirchlicher" Einheit, die Ekklesiologie der „Einheitserklärung" von Neu-Delhi, die trinitarische „Basis" für die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat, die in Neu-Delhi angenommen wurde — all dies wurde von manchen als großer Sieg der „katholischen" Tradition in der ökumenischen Bewegung begrüßt. Diese Elemente trugen ohne Zweifel dazu bei, daß die orthodoxen Kirchen stärker an der Arbeit des Ökumenischen Rates teilnahmen, denn sie erweckten bei ihnen den Eindruck — oder vielleicht die naive Illusion — einer Rückkehr zu den „Quellen" biblischen und patristischen Christentums.

Andere dagegen sahen in der Annahme förmlicher theologischer Erklärungen oder in der Beschreibung der Einheit in biblischen und theologischen Begriffen ohne Bezug zum gegenwärtigen geschichtlichen Augenblick nichts als eine nutzlose akademische Übung, welche die ökumenische Bewegung unausweichlich in einen Engpaß führe. Dieser Eindruck verstärkte sich, als es der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal (1963) nicht gelang, den ekklesiologischen Charakter des Ökumenischen Rates der Kirchen zu bestimmen; denn damit schien implizit der Beweis erbracht zu sein, daß sich biblische und traditionelle Definitionen der Einheit der Kirche auf die Christen in ihrem gegenwärtigen Zustand der Spaltung noch nicht anwenden ließen und daß der Ökumenische Rat in allen Fällen von präzisen Erklärungen und Definitionen noch immer weitgehend durch die Toronto-Erklärung von 1950 gebunden ist: Es gibt gegenwärtig keine Auffassung von Einheit, die von allen angenommen werden könnte, und wo immer irgendwelche Formeln weite Anerkennung finden, muß man davon ausgehen, daß sie von den Mitgliedern des ÖRK verschieden verstanden werden. Wegen dieses Engpasses wenden sich viele von Glauben und Kirchenverfassung ab. Die oben zitierten beschreibenden Formu-

lierungen waren weitgehend aus der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung hervorgegangen, und es verstärkte sich die Meinung, daß man es hier mit einem sehr exklusiven Klub von haarspalterischen Professoren zu tun habe, die jede Verbindung zu den wahren Bedürfnissen der Menschen verloren hätten.

So bahnte sich bereits in Montreal eine Akzentverschiebung an, die man schlagwortartig als die Bewegung von „Gott zum Menschen", oder von der „Theologie" zur „Anthropologie" beschrieben hat. Dahinter stand nicht die Absicht, das allgemeine Ziel des Ökumenismus zu verändern. Es ging vielmehr ausdrücklich darum, die Bedeutung der kirchlichen Einheit im Zusammenhang von Gottes Plan für die ganze Schöpfung, für die ganze Menschheit und für den einzelnen Menschen zu sehen und zu erfassen. Keine christliche Theologie kann die Berechtigung dieses neuen Ansatzes bestreiten, solange sichergestellt ist, daß das Studium des *Humanum* eine klare methodische Grundlage hat. Denn das Christusereignis hatte und hat sein Ziel in der Tat darin, den Menschen zu erlösen — den Menschen in der Fülle seiner schöpferischen und gestalterischen Fähigkeiten — und nicht einfach in der Schaffung einer Institution mit einer klaren Ausrichtung in „Glauben und Verfassung". Die Orthodoxen sollten am wenigsten Schwierigkeiten mit diesem Versuch haben, die Probleme der Einheit von der Anthropologie aus anzugehen: denn die griechischen Kirchenväter hinterließen ihnen das Vermächtnis einer Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, die auch durch die tiefste Sünde nicht völlig ausgelöscht werden kann. Sie sollten sich daran erinnern, daß schon Maximus Confessor lehrte, die Schöpfung sei dynamisches „energiegeladenes" Sein, welches Christus völlig übernahm, um es wieder zum Einklang mit seiner ursprünglichen Bestimmung zu bringen und so den ganzen Kosmos in seiner durchgängigen Harmonie wiederherzustellen. Im christlichen Evangelium geht es um das Schicksal der ganzen Schöpfung und der ganzen Menschheit und nicht bloß um die Christen und ihre Institutionen.

Welcher „Mensch", welche Anthropologie diente als Ausgangspunkt für die soeben skizzierte Wandlung? Diese Frage läßt sich wahrscheinlich nicht so schnell beantworten. Man kann jedoch nicht bestreiten, daß das ökumenische Denken in der letzten Zeit entscheidend von den sogenannten „säkularen" Kategorien bestimmt worden ist, d. h. von Kategorien, die — wenigstens angeblich — den Christen und dem säkularen Menschen *gemeinsam* sind. Hier liegt daher auch der Kern des Problems, mit dem wir es zu tun haben: Welche Anthropologie wählen wir als Kriterium für den gewandelten Ansatz in „Glauben und Kirchenverfassung"? Ist es die „säkulare" Anthropologie, die dem häufig falsch zitierten Satz von Bonhoeffer zufolge von der „Annahme ausgeht, daß es keinen Gott gibt"? Oder ist es die von Karl Rahner als „theologisch" qualifizierte Anthropologie, die den Menschen nicht nur unter psychologischen

Gesichtspunkten als ein „religiöses" Wesen definiert, sondern die in ihm ein Phänomen sieht, das ohne Bezug auf Gott nicht erklärt werden könne?

Da dieser Vortrag nicht den Anspruch erhebt, eine ausgewogene Ansprache von seiten des „Präsidenten" oder gar ein Studiendokument darzustellen, und da wir in den kommenden Tagen genügend ausgeglichene Papiere und Vorbereitungsmaterialien vor uns haben werden, die alle der Niederschlag eines erheblichen Aufwandes an Kommissionsarbeit sind, gestatte ich mir, mich an dieser Stelle zu Anfang der Konferenz auf mein eigenes Urteil zu verlassen. Mir scheint zunächst, daß die Ergebnisse der anthropologischen Akzentverschiebung objektiv betrachtet noch nicht viel zur Förderung der ökumenischen Bewegung und zur Sache der christlichen Einheit beigetragen haben. Sie haben in konservativen Kreisen zu einer heftigen Reaktion geführt, ohne jedoch im übrigen viele Menschen außerhalb der Kirche davon zu überzeugen, daß die ökumenische Bewegung zur Lösung der weltlichen Probleme wirklich etwas beizutragen habe. Unter den orthodoxen Kirchen haben sie nur die Position derer gestärkt, die ohnedies der Meinung sind, daß die Orthodoxie sich aus der ökumenischen Bewegung gänzlich zurückziehen sollte. In ihren Augen ist Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat gleichbedeutend mit Teilnahme an nationalen und internationalen politischen Händeln; damit mag — so sagen sie — zwar einigen orthodoxen kirchlichen Institutionen in ihrem Existenzkampf geholfen sein, indem sie ein internationales Forum erhalten, aber mit der Suche nach *kirchlicher* Einheit, wie die Orthodoxie sie versteht, hat das nichts zu tun. Die sektierischen Randgruppen auf protestantischer wie auf orthodoxer Seite erhalten durch diese Situation einen erheblichen Aufschwung.

Dieses Urteil bezieht sich freilich mehr auf das öffentliche Image des Ökumenischen Rates als auf das von Glauben und Kirchenverfassung. Aber welchen Platz nimmt Glauben und Kirchenverfassung überhaupt ein im Blick auf das Image des Ökumenischen Rates? Auch wenn man die kürzlich diskutierte und inzwischen glücklicherweise wieder fallengelassene Möglichkeit außer acht läßt, daß Glauben und Kirchenverfassung aufgehen sollte in dem weiteren Rahmen einer neuen Abteilungsstruktur, auch wenn man im Gegenteil die konstruktive theologische Arbeit, die im Rahmen von Glauben und Kirchenverfassung ohne Unterbrechung geleistet worden ist, in Betracht zieht, so bleibt doch als offenkundige Tatsache bestehen, daß die Anliegen von Glauben und Kirchenverfassung weitgehend von lautem Gerede über soziale Probleme überdeckt waren; natürlich ist das meiste daran gewichtig genug und gerechtfertigt, aber es berührt doch nicht die Hauptsache des christlichen Glaubens — die Frage nach der letzten und ewigen Bestimmung des Menschen.

Ich glaube kaum, daß irgend jemand bestreiten wird, daß die verschiedenen Arten von Gesellschaftsutopien, die den Enthusiasmus der Jungen und derer, die

es gern noch sein wollen, in den letzten Jahren in ausschließlicher Weise auf sich gezogen haben, inzwischen ihre Durchschlagskraft verloren haben. Das heißt freilich nicht, daß das grundlegende Verlangen nach Gerechtigkeit, Brüderlichkeit und Frieden verschwunden sei; vielmehr sind, besonders in der jungen Generation, die umfassenderen und tieferen Dimensionen der Suche nach Gerechtigkeit und Frieden deutlicher bewußt geworden. Dies Bewußtsein führt überall zu einer neuen Weise religiöser Erfahrung: Man spürt, daß menschliches Glück nicht nur in der gleichen Verteilung materieller Güter und nicht einmal notwendigerweise in sozialer und politischer Gleichheit und Würde zu finden ist, sondern daß es sich ebenso in mystischer, religiöser Erfahrung ausdrücken muß — oft durch die Vermittlung von Musik, bildender Kunst, Dichtung und anderen Formen des *ästhetischen* Kontaktes mit der Wirklichkeit. Menschliches Glück läßt sich also mit anderen Worten auch erreichen durch eine *Flucht* aus dem monotonen und inhumanen Determinismus der Wirtschaft und aller anderen „Systeme", die den Anspruch erheben, menschliches Leben zu regulieren.

Nikolas Berdijajev bezeichnet in einem seiner brillantesten kurzen Aufsätze jede Kapitulation vor diesem Determinismus als „geistige Bourgeoisie". Der geistige Bourgeois, sei er Kapitalist oder Sozialist, sei außerstande, so schreibt Berdijajev, mit dem Prediger zu sagen: „Ich betrachte alles Geschehen, alles, was unter der Sonne geschieht: siehe, alles ist nichtig . . ." (Pred. 1, 14). Und Berdijajev schließt mit dem Satz: „Der Geist der Bourgeoisie gewinnt immer dann die Oberhand unter Christen, wenn die irdische Stadt mit der himmlischen Stadt verwechselt wird und wenn Christen sich nicht mehr als Pilger in der Welt erfahren."[1]

Hätte Berdijajev bis 1968 gelebt, so hätte er vermutlich die Vollversammlung in Uppsala als außerordentlich bourgeois bezeichnet. Aber ich habe nicht deshalb auf ihn Bezug genommen, um die anthropologische Orientierung innerhalb der ökumenischen Bewegung und besonders innerhalb von Glauben und Kirchenverfassung in Bausch und Bogen zu verdammen. Die Tatsache, daß wir es hier mit einem „anthropozentrischen" Thema zu tun haben werden, gibt uns, d. h. Glauben und Kirchenverfassung, gerade rechtzeitig von neuem die Gelegenheit, der ökumenischen Bewegung in einer akuten Krisensituation zu Hilfe zu kommen. Glauben und Kirchenverfassung wird freilich seinen Auftrag noch nicht wirklich erfüllen, würden wir uns einfach zurückziehen auf die Untersuchung von kirchlichen Lehrformeln und Institutionen, ihrer historischen Gültigkeit und der Möglichkeit, sie durch Kompromisse an die gegenwärtige Situation anzupassen. Dieser Auftrag schließt vielmehr ein, daß wir wieder zeigen, daß es um den *Menschen selbst,* um sein Leben und sein Heil geht. Es ist unsere Aufgabe heute, Antworten zu finden auf zwei Fragen, wie Lesslie Newbigin sie formuliert hat: „Wie muß eine Ordnung gestaltet sein, durch die wirkungsvoll

allen Menschen an diesem Ort die Einladung Jesu Christi überbracht wird, sich durch ihn mit Gott versöhnen zu lassen?" Und weiter: „Welche Form der Kirchenordnung kann die gleiche Einladung wirksam der *gesamten Menschheit* anbieten?"[2]

Dies sind in der Tat Fragen für „Glauben und Kirchenverfassung", denn die „Einladung" geht nicht vom Menschen, nicht von der „Geschichte", nicht von der „säkularen Gesellschaft", sondern von *Christus* aus. Es ist die Aufgabe von Glauben und Kirchenverfassung innerhalb des Ökumenischen Rates, darauf wieder den Ton zu legen. Aber diese Fragen nötigen uns ebenso, uns über die Bedeutung von Begriffen wie „Mensch", „Menschheit" und „Kirche" zu verständigen. Um zu verstehen, was „Mensch" und „Menschheit" bedeuten, müssen wir in der Tat zuhören (mit kritischen Ohren, natürlich), was die säkulare Welt zu sagen hat. Sich über die Bedeutung von „Kirche" einigen, ist zugegebenermaßen recht schwierig; aber unsere Verpflichtung gegenüber der Ökumene nötigt uns dazu, immer weiter mit anhaltender und brüderlicher Aufmerksamkeit aufeinander und auch auf unsere jeweiligen Vergangenheiten zu hören.

Zur Einleitung in unsere Diskussionen möchte ich mich heute auf einige Bemerkungen zur Frage der „Einheit der Kirche", der „Einheit der Menschheit" und zur „Eschatologie" innerhalb des anthropologischen Rahmens unseres Themas beschränken.

1. *Der Mensch und die Einheit der Kirche*

Ungezählte ökumenische Dokumente über die „Einheit" sind seit dem Anfang der ökumenischen Bewegung entstanden. In kaum einem dieser Texte ist der Tatsache Rechnung getragen, daß die hinlänglich bekannte Polarität zwischen verschiedenen Ekklesiologien zugleich Unterschiede im Verständnis der Natur des Menschen impliziert. Ein gemeinsames Verständnis des Menschen ist indessen eine unerläßliche Voraussetzung, um die erste der Fragen Newbigins nach dem Verhältnis von Ordnung der Kirche zum konkreten Menschen beantworten zu können. Dies läßt sich etwa zeigen an der uralten Debatte über die Einheit als einer *gegebenen* Wirklichkeit im Gegensatz zu der Einheit, die unter den getrennten Christen erst noch Gestalt gewinnen muß.

Es ist bekannt, daß im Denken der östlichen Kirchenväter der Mensch nicht als ein autonomes Wesen verstanden wird; seine volle Menschlichkeit erfüllt sich vielmehr nur in der Gemeinschaft mit Gott. Sein *Wesen* ist dadurch bestimmt, daß er Ebenbild Gottes ist. Bemerkenswerterweise hat es im Osten nie eine Auseinandersetzung über den paulinischen Gebrauch von *pneuma* gegeben und über seine Anwendung sowohl auf den menschlichen „Geist" wie auf den „Geist" Gottes, der von Gott kommt. Dieser Sprachgebrauch bringt viele

moderne Theologen in Verlegenheit, denn er verstößt gegen ihre Voraussetzungen, wonach „Natur" und „Gnade" zwei klar unterschiedene Wirklichkeiten sind. Für Irenäus lag hier jedoch keinerlei Problem; vielmehr stellt er einfach fest, der Mensch bestehe seiner Natur nach aus „Geist, Seele und Leib", und er meint damit durchaus, daß der Mensch durch die *göttliche* Anwesenheit wirklich zum Menschen werde (*Adv. haeres.* 5,6,1). Spätere Theologen mögen eine stärker neu-platonische Sprache benutzt haben, um die gleiche Wirklichkeit zu umschreiben (Gregor von Nyssa z. B. spricht von dem „göttlichen Funken" im Menschen), oder sie mögen eine Unterscheidung zwischen dem menschlichen *pneuma* und dem Heiligen Geist eingeführt haben, um das „Vater-Sohn"-Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu wahren — in jedem Fall entfalten sie die Theologie der Gottesebenbildlichkeit im Sinne von lebendiger Gemeinschaft, und sie gehen immer selbstverständlich davon aus, daß die *Natur* und die *umfassende Bestimmung* des Menschen nichts anderes als Leben „in Gott" oder Vergöttlichung (*theosis*) sei.

Es braucht kaum betont zu werden, daß dieses Verständnis des Menschen zur Folge hat, daß auch Gott als der Teilhabe fähig verstanden wird; daß er durch die Erschaffung des Menschen zwischen sich selbst und der Schöpfung eine lebendige und persönliche Verbindung hergestellt hat, für die er persönlich verantwortlich ist; daß man immer im Menschen als seinem Bild auch Gott selbst sehen könne, daß Gott *durch den Menschen* stets auf irgendeine Weise sichtbar sei. Zwar ist das Bild Gottes im Menschen verunstaltet worden als Folge einer geheimnisvollen Tragödie, die sich in der Schöpfung vollzog und in der Geschichte von Genesis 3 beschrieben ist; aber zugleich ist das Bild durch Tod und Auferstehung Jesu wiederhergestellt worden. In Christus wohnt leibhaft die ganze Fülle der Gottheit; in ihm kann sie gesehen und angenommen werden, in ihm kann der Mensch wieder an ihr teilhaben. Dies ist auch der Grund dafür, daß man an Jesus erkennen kann, was der Mensch wirklich ist — denn Jesus ist völlig Mensch und völlig Gott, eins ist („hypostatisch") im anderen enthalten.

Was läßt sich auf dem Hintergrund dieser Anthropologie über die *koinonia* und über die „Einheit" der Kirche sagen? Es handelt sich offenbar und zunächst um Einheit des Menschen *mit Gott* und erst in zweiter Linie um Einheit der Menschen untereinander.

Wenn es zutrifft, daß der Mensch ein „theozentrisches" Wesen ist, dann wird jede Einheit, die nicht mit diesem „Zentrum" in Verbindung steht, eine unbeständige und vielleicht dämonische Einheit sein. „Mensch-sein ist", so schreibt Karl Rahner, „gerade jene Wirklichkeit, die, von absoluter Offenheit nach oben, dann zu ihrem höchsten, wenn auch ‚ungeschuldeten' Vollzug, zur Wirklichkeit der höchsten Möglichkeit des Menschseins kommt, wenn in ihr der Logos selbst in die Welt hinein existent wird."[3] Die wahre *koinonia* ist dann

hergestellt, wenn eine solche Öffnung tatsächlich möglich wird. In einem posthum veröffentlichten Aufsatz über Fragen der Ekklesiologie unterstreicht Wladimir Lossky ebenfalls diese anthropologische Dimension: Keine christliche Ekklesiologie läßt sich, so betont er, auf der Grundlage einer säkularen Anthropologie entwerfen, welche von der Kirche notwendigerweise nur auf der Ebene einer menschlichen Organisation reden kann.[4]

Die so verstandene *koinonia* ist darüber hinaus notwendig ein *personales* Ereignis. Um noch einmal Lossky zu zitieren: „Christus wird zum einzigen Bild, das für die menschliche Natur im allgemeinen geeignet ist. Aber der Heilige Geist ermöglicht jeder nach dem Bilde Gottes geschaffenen menschlichen Person, die Ebenbildlichkeit in der allgemeinen Natur zur Erfüllung zu bringen. Der eine vertraut seine Hypostase der (menschlichen) Natur an, der andere verleiht Personen seine Gottheit."[5] Die *koinonia,* als Gemeinschaft von „Personen" mit Gott und untereinander, ist unlösbar verbunden mit einer Theologie des Geistes, in der es um das Wesen des christlichen Glaubens selbst geht.

Zu Pfingsten wurde die Kirche geboren — die *koinonia,* die sich allmählich strukturiert und der Kontinuität und Autorität bedarf —, aber zugleich ereignete sich die Ausgießung von Geistesgaben, die den Menschen aus Knechtschaft befreien und ihm persönliche Freiheit und Erfahrung Gottes vermitteln. Die *koinonia* muß diese Spannung innerhalb des Glaubens zwischen Kontinuität und persönlicher Erfahrung erhalten. Der Geist legitimiert die Ämter, die über der Kontinuität und Autorität wachen. Der gleiche Geist aber belebt die Prophetie und offenbart die ganze Wahrheit jedem Glied der Gemeinde, das in der Lage ist, sie zu „empfangen". Das Leben der *koinonia* läßt sich daher weder auf den Nenner von „Institution" noch auf den von „Ereignis" bringen; es läßt sich weder auf Autorität noch auf Freiheit reduzieren. Vielmehr geht es um eine „neue" Gemeinschaft, die durch den Geist in Christus geschaffen ist und in der wahre Freiheit zu finden ist in der geistlichen *koinonia* des Leibes Christi.

Dies, von einer „theozentrischen" Anthropologie ausgehende Verständnis von *koinonia* bedeutet im einzelnen:

a) Daß Gemeinschaft mit Gott ihrem Wesen nach nicht „geteilt" sein kann. Allenfalls kann sie auf der Ebene der menschlichen Person unvollständig und mangelhaft sein, weil der Mensch die göttliche Gabe nicht zu empfangen vermag. Die Wirklichkeit der *koinonia* in der Geschichte ist die Wirkung von Gottes Handeln in Christus, sie ist eine Offenheit von seiten Gottes, die zugleich der Offenheit des Menschen entspricht. Ein großer byzantinischer Mystiker um die Wende vom 10. zum 11. Jahrhunderts, der hlg. Simeon der Neue Theologe, sagte von denen, die diese Fülle der Offenbarung leugneten, „sie verschließen den Himmel, den Christus für uns geöffnet hat, und sie versperren den Weg,

den er selbst für unsere Rückkehr herausgefunden hat."[6] Orthodoxe Christen reagieren auch heute sehr heftig, wenn sie hören, die Kirche (und für sie heißt das, die *koinoia* mit Gott) sei „gespalten", sie existiere nicht mehr in ihrer Fülle und Faßbarkeit.

b) Daß die Fülle der *koinonia* nur in Christus existiert und in der Eucharistie *gegeben* ist. Bis zum Ende der Zeiten wird der Mensch diese Gabe immer nur gemäß seiner freien „Offenheit" und daher immer nur in begrenztem Maß empfangen können. Kein einzelnes Glied der Kirche kann seine Zugehörigkeit zur *koinonia* für etwas Selbstverständliches halten. Immer wieder schließen wir uns aus durch unsere Sünde und werden wieder eingegliedert auf Grund der Buße. Aber die Ämter, die Strukturen — die gesamte Ordnung der Kirche — ist funktional auf die Eucharistie bezogen, und die Charismen, welche mit der Eucharistie unlösbar verbunden sind, können der Sache nach nicht begrenzt sein; denn sonst wäre die Eucharistie nicht mehr die Eucharistie. Sobald aber die „Ordnung" zum Selbstzweck wird, legt sie in blasphemischer Weise der koinonia ein neues Hindernis in den Weg. Eine solche Blasphemie kann institutionalisiert werden — zeitweilig oder dauerhaft —, wo immer die Strukturen (das Bischofsamt, der Primat etc.) für einen anderen Zweck eingesetzt werden als für ihren eigentlichen, nämlich: die *koinonia* des Menschen mit Gott, und durch Gott mit dem Nächsten, zu spenden, zu schützen und zu fördern. Einige unter uns sind geneigt, einen solchen Mißbrauch der „Strukturen" der Kirche zu erkennen, wenn diese Strukturen als stellvertretende Machtbefugnisse verstanden werden, die von einem einzelnen *über* die eucharistische *koinonia* ausgeübt werden. Wir alle sind uns, so hoffe ich, einig in der Verurteilung des die Kirche spaltenden Gebrauchs des Begriffes „Strukturen" zur Verteidigung von nationalistischen, politischen, rassischen oder wirtschaftlichen Interessen. Wir alle sind uns eigener Sünden an dieser Stelle bewußt: Niemand könnte behaupten (und sicher nicht die Orthodoxen!), daß seine Zugehörigkeit zur *Una Sancta* auf dem tatsächlichen Zustand der kirchlichen „Strukturen" seiner eigenen Kirche beruhe.

Das eucharistische Verständnis der *koinonia* impliziert deutlich, daß die *koinonia* nur in der lokalen sakramentalen Gemeinschaft voll verwirklicht ist. Die Einheit mit Gott in Christus ist nicht auf die geographische Universalität der *koinonia* angewiesen. Der traditionelle Begriff der Katholizität mit all seinen Implikationen und Dimensionen ist eher als andere Begriffe in der Lage, die „Ganzheit" und die kosmischen Dimensionen des Heils in Christus zum Ausdruck zu bringen, und dies gerade, weil er verwurzelt ist in der theozentrischen Anthropologie und hinweist auf jene Einheit in Christus. Die Gemeinde an jedem einzelnen Ort muß die *katholische Kirche* sein, d. h. sie bedarf nicht nur eines Verständnisses ihrer eigenen inneren Einheit, sondern

ebenso ihrer Einheit und Solidarität mit dem Werk Christi zu allen Zeiten und an allen Orten. Ist unsere Anthropologie wirklich „theozentrisch" und unser Verständnis der *koinonia* wirklich eucharistisch, so ist die lokale Gemeinde tatsächlich der Ort, wo sich die erste und grundlegende christliche Erfahrung ereignet. Die *Katholizität* dieser Erfahrung macht sie zugleich zur Grundlage und zum Anfang einer verantwortlichen und wirklich universalen Mission, für die dann auch die richtige Organisation und geeignete Strukturen notwendig sind.

Diese Theologie der Einheit, die auf einem besonderen Verständnis des Menschen und auf einer klaren Deutung der Eucharistie beruht, setzt freilich voraus, daß die lokale Gemeinde, so wie sie empirisch gegeben ist, eine Erfahrung dessen vermittelt, was sie sein soll. Unter diesem Blickwinkel ist die Situation nur als tragisch zu bezeichnen. In einigen unserer Kirchen ist der eucharistische Gottesdienst oft nicht mehr als ein steifes Ritual. In anderen Kirchen wurden in den vergangenen Jahren radikale Reformen durchgeführt, die entweder keinerlei theologische Grundlage hatten oder von einer Theologie der „Weltlichkeit" ausgingen, die den österlichen befreienden Charakter der Eucharistie praktisch ausschließt, d. h. die Vorstellung, daß die *koinonia*, welche durch die Eucharistie geschaffen wird, uns aus der Welt *heraus*nimmt, damit wir als „neue Schöpfung" in sie zurückkehren können. Glauben und Kirchenverfassung hat daher die Aufgabe, die in Uppsala begonnene Studie über den Gottesdienst fortzuführen. Denn wenn die Eucharistie wirklich ein Sakrament der Einheit ist, dann ist man unausweichlich genötigt, die Frage zu stellen: Einheit worin? Darauf gibt es nur eine Antwort: Einheit im Glauben und in Hoffnung, und d. h. in der Vorwegnahme als Mitbürger des kommenden Reiches Gottes; denn nur unter dieser Voraussetzung lassen sich Spaltung und Konflikt, die unabänderlichen Bedingungen des Lebens in „dieser Welt", überwinden.

2. *Der Mensch und die Einheit der Menschheit*

Die zweite der Fragen von Lesslie Newbigin lautete: „Welche Form der Kirchenordnung kann die Einladung Jesu Christi, sich durch ihn mit Gott versöhnen zu lassen, wirksam der *gesamten Menschheit* anbieten?" Die Vollversammlung in Uppsala andererseits erklärte: „Die Kirche wagt es, von sich selbst als dem Zeichen der zukünftigen Einheit der Menschheit zu sprechen."[7] Es ist deutlich, daß die Antwort auf die genannte Frage und die Interpretation der zitierten Erklärung wiederum davon abhängen, was wir unter „Mensch" verstehen und was wir meinen, wenn wir von „Einheit" reden.

Wenn wir die *theozentrische* Anthropologie von Irenäus und Rahner als

Norm anerkennen und die Einheit der Kirche vor allem als eine eucharistische und deshalb eschatologische Wirklichkeit verstehen, dann werden wir eine andere Haltung einnehmen, als wenn wir die Kirche als der Welt immanent ansehen, so daß ihr Ziel von den weltlichen Zielen der Menschheit bestimmt wäre.

Man hat in den vergangenen Jahren mit großem Nachdruck versucht, die Christologie und die Soteriologie in universalen und kosmischen Kategorien zu interpretieren. In der ganzen Welt, in der Geschichte, im sozialen Wandel, in revolutionären Bewegungen und in Weltreligionen sah man Christus und den Geist am Werk, und man meinte, daß der Mensch Gottes Stimme vernehmen könne, wenn er nur „auf die Welt höre". Im Gegensatz zu dem traditionellen pietistischen und gefühlsbetonten Verständnis von „Erneuerung" entdeckte man in Uppsala die „neue Schöpfung" in den „neuen Dingen", die in der Welt passierten.

Kein christlicher Theologe hat natürlich jemals geleugnet, daß das Christusereignis eine universale und kosmische Bedeutung hat. Wie sollte gar ein orthodoxer Theologe sich gegen diese universalistische Christologie wehren? Denn seine eigene Tradition mit Maximus Confessor an der Spitze hat ihn gelehrt, daß der Mensch ein Mikrokosmos ist und daß Christus, der neue Adam, eine neue und wahre Menschlichkeit ans Licht gebracht hat, in welcher die Spaltungen und Gegensätze der gefallenen Welt verwandelt und überwunden sind.[8] Der gleiche Universalismus kommt ebenso deutlich in der orthodoxen eucharistischen Liturgie zum Ausdruck. Die Liturgie wird jedesmal „im Auftrag aller und für alle" zelebriert — *kata panta kai dia panta* —, eine Formel, die im Sinne des paulinischen Begriffs *ta panta*, d. h. der Gesamtheit der Schöpfung, zu verstehen ist, die von Gott, dem *pantokrator*, abhängig ist. Sicher wird die Eucharistie nicht nur für Christen dargebracht (auch wenn sie in der Tat von den überzeugten Gliedern der Kirche dargereicht wird: „*Wir bringen* Dir von dem Deinen dar, was Dir gehört" — — — *ta sa ek ton sou*).

Die modernen universalistischen Christologien und das auf ihnen aufbauende Verständnis der Kirche übersehen freilich zwei entscheidende Aspekte, die ebenso fundamental sind wie der Universalismus: die Wirklichkeit der Freiheit und die Wirklichkeit des Bösen.

a) Es ist das Schicksal des Menschen, von den „Elementen dieser Welt" abhängig zu sein, es sei denn, er gewinnt die Würde wieder, die Gott ihm zugedacht hatte. Darum geht es Paulus im Galaterbrief: „Aber damals, als ihr Gott nicht kanntet, dientet ihr den Göttern, die in Wirklichkeit keine sind. Jetzt jedoch, da ihr Gott erkannt habt, vielmehr aber von Gott erkannt worden seid, wie könnt ihr wieder zurückkehren zu den schwachen und armseligen Naturmächten, denen ihr wieder von neuem dienen wollt? ... Ich fürchte für euch,

daß ich am Ende vergeblich an euch gearbeitet habe" (Gal. 4,8 und 11). Es kann nach meinem Eindruck keinen Zweifel daran geben, daß der Begriff der „Welt" — und das heißt hier auch der Begriff der „säkularen Menschheit" — im Neuen Testament mit Sklaverei und Abhängigkeit zusammenhängt. Wenn daher die Kirche der Welt „dienen" und die Menschheit „vereinigen" soll — und sie ist sicherlich für diese Aufgabe da —, dann kann sie dies nur tun, wenn sie *frei ist* von der Welt, d. h. wenn sie völlig unabhängig ist von ihren Kategorien und Gesetzen, mögen diese auch nur eingeschränkt und zeitlich begrenzt gültig sein. Die neutestamentliche Mahnung, „sich von der Welt zurückzuziehen", gilt vor allem der Absage an die „Lust", d. h. der Abhängigkeit von geschaffenen Wesen; es ist dabei nicht an eine Verdammung der Welt als böse gedacht, noch auch an eine Flucht aus der Wirklichkeit. Aber eine Einwirkung auf die Welt und ein Handeln in der Welt sind nicht möglich ohne diese Befreiung.

Aber die christliche Freiheit ist nicht einfach nur „Freiheit" von der Welt; sie stellt ebenso eine positive Erfahrung dar und besitzt ihre eigene Würde. Sie ist gleichfalls nicht nur Wahlfreiheit, sondern das Abbild (likeness) Gottes im Menschen, und kann daher nur durch Gemeinschaft mit Gott erreicht werden. Aber wo diese Gemeinschaft einmal gewährt ist, da kann die Welt sie nicht wieder fortnehmen. Christliche Freiheit ist dann die Freude und Würde der Sklaven, der Verfolgten, der Entrechteten, der Bedrückten — mit anderen Worten, all derer, die Opfer dieser Welt sind, Opfer ihrer Macht und des Determinismus, mit dem sie über die menschliche Würde zu herrschen vorgibt. *Diese* Freiheit hat Christus für den Menschen wiederhergestellt durch seinen Tod am Kreuz, und der Sinn dieser Freiheit erschließt sich daher denen am besten, die selbst unter den Mächtigen leiden.

Christen sollten sich schließlich auch über die Freiheit der Menschen dieser Welt im klaren sein. Selbst wenn dem Galaterbrief zufolge der Mensch dieser Welt ihren Mächten unterworfen und hörig ist, so besitzt er dennoch die Freiheit, Christus zurückzuweisen und sein Evangelium abzulehnen. Die kosmischen Christologien und säkularen Ekklesiologien unserer Zeit sind alle in der Gefahr, die Menschen der Welt auf Grund ihres faktischen Triumphalismus zu verletzen, eines Triumphalismus, der christliche Inhalte in den Worten und Handlungen derer findet, die mit dem Christentum nichts zu tun haben wollen. Schon einfach aus Respekt gegenüber diesen Menschen sollten die Christen ihnen nicht ihr eigenes Verständnis von Zukunft und Ziel der Menschheit aufnötigen.

b) Die Wirklichkeit des Bösen stellt ein anderes Element der Situation dar, das immer wieder übersehen wird. Damit soll nicht gesagt sein, daß etwa die *Phänomene* des Bösen im menschlichen Leben wie Krieg, Rassismus, soziale Ungerechtigkeit oder totalitäre Unterdrückung nicht genügend Beachtung fän-

den; vielmehr fehlt uns sehr handgreiflich eine *Theologie des Bösen.* Ich bin der Überzeugung, daß man die Bedeutung dessen, was der christliche Glaube über den Menschen und die Welt sagt, nicht verstehen kann und daß man die Bedeutung des Kreuzes Jesu nicht bewahren kann, solange man nicht zugibt, daß das Böse personhaft existiert und daß es eine Strategie verfolgt im Sinn einer gezielten Verschwörung gegen das Werk Gottes. Dieses personhafte Böse, dessen Hauptwerkzeuge Spaltung und Heuchelei sind, sollte nicht als Problem ausgespart werden, wenn man nach der Einheit der Menschheit fragt. Es besitzt ein gewisses abwegiges Talent dazu, durch die Hintertür gerade in dem Moment wieder hereinzukommen, wenn man meint, einen entscheidenden Schritt nach vorn gemacht zu haben.

Ich bin persönlich der Meinung, daß die rationalistische Bestreitung der Existenz Satans eines der traurigsten und unnötigsten Ergebnisse der modernen Entmythologisierung des Neuen Testamentes ist, und dazu dasjenige Produkt unserer modernen, aus dem 19. Jahrhundert überkommenen, säkularisierten Denkweise, das am klarsten die Mentalität des Bourgeois spiegelt. Künstler und Schriftsteller, vor allem in der Tradition von Dostojewski, hatten für den tragischen, kosmischen Kampf des Menschen ein besseres Gespür als die Theologen. Für uns ergibt sich aus diesem Kampf ganz praktisch, daß die Einheit, soll sie wahr und glaubwürdig sein, zunächst vom Bösen befreit sein muß, daß also der Exorzismus so wie in den traditionellen Taufriten die Vorbedingung für ein wahres Leben in Christus ist. Die Geschichte ist bis zur Parusie ein Kampfplatz, auf dem sich Gott und das Böse gegenüberstehen: ihre jeweiligen Schlachtreihen sind verwirrt, und der Ausgang der Schlacht ist immer wieder unsicher. Es ist sehr wichtig, sich in diesem Zusammenhang klarzumachen, daß — in weltlichen Begriffen gesprochen, und wir sind ja immer Teil der Ordnung dieser Welt (mit Ausnahme der Eucharistie) — wir im Einzelfall nicht die absolute Wahl zwischen Gott oder dem Bösen haben: Es bleibt uns nichts anderes als die „bessere" Lösung zu wählen, und oft müssen wir mit dem „geringeren Übel" zufrieden sein. Das Absolute im Bereich der Ethik ist in dieser Welt unerreichbar, und wer danach sucht, sucht in Wahrheit nach dem Reich Gottes. Darauf liegt zwar Segen, aber zugleich haben wir die Pflicht, vor utopischen Hoffnungen zu warnen und zu helfen, das Reich Gottes dort zu suchen, wo es wirklich ist.

Nur im Bereich des Geistes gibt es so etwas wie absolute Errungenschaften, absolute Siege, aber auch absolute Niederlagen, und normalerweise sind weder diese Siege noch diese Niederlagen für die Welt wahrnehmbar. Das Evangelium ist alles andere als eine Erfolgsgeschichte, und Christus verspricht seinen Jüngern keinen Erfolg. Seine eigene Leistung bestand ja darin, daß er die Gewalten und Mächte gänzlich entwaffnete (Kol. 2,15), und nicht darin, die Welt zu

revolutionieren und sie spürbar besser zu machen als zuvor. Wir haben gewiß die Verpflichtung, uns in und für die Welt voll zu engagieren und sowohl nach den „besseren" Lösungen wie nach den „geringeren Übeln" zu suchen. Aber bei all dem sollten wir nicht nur an die wohlbekannten biblischen Texte denken, die von der Universalität des Heils sprechen, sondern auch an den weisen Satz des Predigers: „Was hat der Mensch für Gewinn von all seiner Mühe, womit er sich abmüht unter der Sonne?" (Pred. 1,3) Würde es uns gelingen, in unsere todernsten ökumenischen Dokumente ein wenig innere Überlegenheit und ein wenig Humor einzubringen, so würden wir sie sicherlich für den durchschnittlichen Leser leichter zugänglich machen, und sie wären wohl auch theologisch ausgeglichener und weniger triumphalistisch. Politische Ideologen und Dogmatiker werden von diesem Ansatz sicherlich enttäuscht sein; aber wenn man die Millionen von jungen Menschen um uns herum gehört hat, dann kann man mit gutem Gewissen sagen, daß für die meisten unter ihnen die Zeit der dogmatischen politischen Ideologien vorbei ist. Sie suchen nicht nach einer weiteren radikalen Ideologie, sondern nach einer Wahrheit, die *menschlich* ist. Was aber könnte menschlicher sein als das Evangelium von Jesus Christus?

Wir sind unter den Christen nicht die ersten, die über die „Einheit der Menschheit" in ihrem Verhältnis zur „Einheit der Kirche" nachdenken. Seit Konstantin und während des ganzen Mittelalters hatte die christliche Kirche in Ost und West die Eschatologie der Frühzeit preisgegeben: Sie war überzeugt, daß man das Reich Gottes nicht nur erwarten, sondern auch bauen müsse, daß es zwischen Profanität und Heiligkeit keine Spaltung geben könne, daß die Erlösung wirklich der *ganzen* Menschheit gelte und daß daher die Menschheit nicht nur zur Gemeinschaft des Sakramentes zusammengeführt werden solle, sondern auch zu einer einzigen Gesellschaft, deren ganzes Leben vom Evangelium bestimmt wäre. Diese Einsichten der mittelalterlichen Christenheit sind ohne Frage berechtigt und bestehen auch heute weiter. Aber wir wissen ebenso allesamt, daß die Konstantinische Ära zu Ende ist, und wir sind uns auch weitgehend über ihre *theologischen* Irrtümer im klaren: Sie bestanden (1) in der Vorstellung, die Autorität Christi ließe sich identifizieren mit der politischen *Macht* des Staates und (2) in der Meinung, man könne die *Universalität* des Evangeliums in politischen Kategorien bestimmen. Wir sind zwar heute bereit, christliche Reiche und Staaten in aller Form zu begraben; aber haben wir uns wirklich von den irrigen Aspekten ihrer Theologie gelöst? Diese Frage schließt zugleich die Behauptung in sich, daß viele der „Weltlichkeits"-Theologen im Grunde die Theologie Konstantins, Justinians und Hildebrands vertreten, wenn auch natürlich ihre Mittel andere sind, woraus auch ein deutlicher Unterschied in der Methode folgt. Aber die Sache, um die es geht, ist die gleiche: Das Christentum so zu interpretieren, daß es die Probleme dieser Welt zu lösen vermag,

daß es für den Menschen der Welt „relevant" wird und daß man, konkret gesprochen, mit weltlichen Mitteln das Ziel erreicht, das von anderen gesteckt worden ist. Aber haben wir die Antwort vergessen, die Jesus Pilatus gab: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wäre mein Reich von dieser Welt, so würden meine Diener kämpfen" (Joh. 18,36)? Sind wir denn nicht einer dämonischen Macht ausgeliefert, die uns ständig (seien wir reich oder arm, Unterdrücker oder Unterdrückte) mit Macht, mit Brot, mit leichten, „wunderbaren", und d. h. utopischen Lösungen in Versuchung führt?

Die Christenheit hat genug erduldet, weil sie sich immer wieder mit Macht, mit Staat, mit Geld, mit dem Establishment identifiziert. Viele von uns versuchen zu Recht, sich von diesen unangenehmen Verbündeten zu befreien. Aber soll die Kirche ihre wahre Freiheit zurückgewinnen, *so muß sie wieder zu sich selbst finden und nicht nur einfach das Lager wechseln.*

Unseren Kirchen bei dieser Aufgabe zu helfen, das ist die *raison d'être* von *Glauben und Kirchenverfassung.* Ohne Furcht vor dialektischen Konflikten in den eigenen Reihen oder zwischen uns und anderen müssen wir den Mut haben, unsere Meinung zu äußern, ja sogar, wenn notwendig, zu ehrlicher Meinungsverschiedenheit bereit sein. Es ist in der Tat ein bedeutsamer geschichtlicher Augenblick, wenn *Glauben und Kirchenverfassung* nicht nur aufgefordert ist, eine Expertenmeinung zu speziellen theologischen Problemen abzugeben, sondern sich zu der Grundfrage aller Menschen zu äußern. Diese Äußerung sollte den wahren christlichen Sinn unseres notwendigen und unvermeidlichen Engagements aufzeigen, des Engagements mit dem Ziel, dieser Welt, dieser Gesellschaft, dieser Menschheit zu helfen, gerechter und menschlicher zu werden. Dieser Sinn läßt sich schwerlich an anderer Stelle finden als im Umkreis einer klaren Eschatologie.

3. *Eschatologie*

Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit werden erst bei der Vollendung des Reiches Gottes vollkommen zusammenfallen und nicht vorher. Nur in dieser Perspektive läßt sich zu Recht sagen, daß die Einheit der Kirche eine Vorwegnahme der Einheit der Menschheit sei. In der Eucharistie wird die Wirklichkeit der zukünftigen Einheit bereits spürbar. Diese Einheit ist mehr als lediglich Versöhnung und Gemeinschaft unter Menschen; sie ist Einheit in Gott, in der Fülle der Wahrheit, in der Freude des Reiches. Für sich genommen, kann man sowohl die Eucharistie wie den ganzen sie umgebenden liturgischen Gottesdienst mit Recht als eine *Flucht* aus den Zwängen der Welt verstehen, aus unserer animalischen Existenz, die im Tod endet, aus den Grenzen und Frustrationen, mit denen wir es als Christen in der Welt zu tun haben. Der liturgische Gottesdienst ist gewissermaßen die Freizeit der Christen, ihre „Heimkehr",

denn durch die Taufe sind sie Bürger des Reiches Gottes und nicht der Welt. Die vorweggenommene Eschatologie der Eucharistie ist eine Erlösung, eine Ruhepause, sie vermittelt die Erfahrung des bereits gewonnenen Sieges und bestätigt damit die Worte Christi: „In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, denn ich habe die Welt überwunden" (Joh. 16,33). Dieses Wort bewährt sich, wenn immer Christen ihren „Trip" zum Reich Gottes machen: dies geschieht nach unserer Überzeugung nicht nur emotional und subjektiv, sondern sehr handgreiflich, so unverständlich dieses Jesuswort auch in den Augen der Welt sein mag (vgl. Joh. 6,30—32).

Die Eucharistie ist ja keineswegs eine Flucht vor der Realität, sondern eine Flucht aus der Sklaverei, vor den sogenannten „Notwendigkeiten" der Welt, vor dem „Determinismus" der Rationalität; daher ist sie auch ein Sieg über die „Mächte und Gewalten". Es verwundert dann nicht, daß gerade die Christen, die offen von der Welt verachtet, verfolgt, unterdrückt oder ausgeschlossen werden — im kommunistischen Rußland oder in den schwarzen Ghettos von Amerika — am ehesten verstehen, daß Gottesdienst *Befreiung* bedeutet. Dieser Gottesdienst — davon ich bin ebenfalls überzeugt — wird auch von denen einmal verstanden werden, die heute noch mitten in der leidenschaftlichen Bemühung stecken, das Christentum vom Establishment zu lösen.

Daher ist die Eucharistie als ein eschatologisches Ereignis der „Ort" der Einheit. Aber Christus ist nicht nur das Omega, das Ziel der Geschichte; er ist ebenfalls das Alpha: Alpha und Omega, der Anfang und das Ende sind in ihm zusammengeschlossen. Das heißt, daß die „letzten Dinge" für Christen nicht vollkommen „neu" sein werden — jedenfalls nicht in dem Maße neu, wie sie es für die Welt sein werden. Der Richter des „letzten Tages" ist bereits jetzt unser anerkannter Herr. So hält die Kirche an dem „apostolischen" Glauben fest, denn durch die Apostel weiß sie von den Taten Jesu, und die Apostel werden auf den zwölf Thronen sitzen, um die zwölf Stämme Israels zu richten. Die Bewahrung einer „apostolischen" Struktur der Kirche entspringt nicht nur einer konservativen Reaktion (ungeachtet der Frage nach der Berechtigung des Konservativismus), sondern sie entspricht ebenso einer eschatologischen Notwendigkeit. Nur jene „Strukturen" der Kirche sind wirklich notwendig, die eine eschatologische Dimension besitzen. Diejenigen unter uns, die z. B. auf dem „apostolischen" Episkopat bestehen, müssen auch die eschatologische Bedeutung des Episkopates aufzeigen können — der Hinweis auf ein praktisches Erfordernis im Sinne der „Welt" reicht nicht aus. Das *Alpha* und das *Omega* sind eins; im Blick auf dieses Einssein, diese Einheit, hat Christus verheißen, daß die Pforten der Hölle sie nicht verschlingen werden.

Wenn es nun zutrifft, daß die Eucharistie das eschatologische Ereignis *par excellence* ist, dann kann man nur durch die Eucharistie erkennen, welche Struk-

turen der Kirche tatsächlich eschatologischen Charakter haben und daher für das Kirchesein der Kirche notwendig sind. Seit langem hat sich um diesen Punkt eine Debatte zwischen Ost und West entsponnen: Ist eine *universale Struktur* der Kirche wirklich notwendig, auch wenn sie offenkundig nicht direkt von der Eucharistie bestimmt ist (wie etwa die Struktur der lokalen Kirche, die von einem Bischof geleitet wird)? Besteht eine eschatologische Nötigung, daß die universale Kirche um einen universalen „Stellvertreter Christi" herum strukturiert sein muß? Gibt es nur in *einer* bestimmten Kirche einen „Nachfolger des Petrus", oder ist er in jeder lokalen Gemeinde anzutreffen, die kraft der Eucharistie die *katholische* Kirche, und d. h. die Fülle der Kirche an diesem Ort, verkörpert?

Die Auseinandersetzung um diesen Punkt liegt offenkundig theologisch auf der gleichen Ebene wie unsere heutige Debatte über die Geschichte der Kirche und die Einheit der *Menschheit*. Die Eucharistie kann nur an einem bestimmten Ort gefeiert werden, aber sie wird für die ganze Welt zelebriert. Und mehr: Christen, die ihren „Trip" in das Reich Gottes gemacht haben, sind in die Welt gesandt, um sie dafür vorzubereiten, eines Tages zum Reich Gottes zu werden. Um dieser Aufgabe willen müssen sie zusammenarbeiten, müssen sie die Mittel und Möglichkeiten, welche die Welt darbietet, ausnutzen und danach trachten, sich den Menschen der Welt verständlich zu machen, ja müssen sie, in einem tieferen ontologischen Sinn, die Welt als Gottes Schöpfung *annehmen*: dies heißt, wie wir alle wissen, auch die „Sünden der Welt" anzunehmen um der Erlösung der Welt willen.

Die mittelalterliche Kirche im Westen glaubte, daß diese Ziele — unter Einschluß der Vereinigung der Menschheit — nur so verwirklicht werden könnten, daß die Kirche staatliche Machtbefugnisse über die Welt in Anspruch nahm. Sie war außerdem der Meinung, daß Christus selbst der universalen Kirche eine Struktur hinterlassen habe, die den Bedürfnissen der säkularen Welt angepaßt sei. Die östliche Kirche hatte sich unterdessen immer stärker darauf verlassen, daß der (angeblich) christliche Staat sich der weltlichen Aufgaben annehmen werde, und sich in ihrer Ekklesiologie auf die eschatologisch-eucharistischen Dimensionen beschränkt. Moderne Theologen der Weltlichkeit, die die Vorstellung von einer gottgegebenen Struktur der Kirche von sich weisen, glauben, die Kirche müsse von der Welt lernen, wie man die Welt besser machen könne.

Die theologischen und praktischen Fehler dieser drei Haltungen liegen weitgehend auf der Hand. Aber in unserer sich rapide verändernden Welt ist es leichter, die Fehler anderer zu kritisieren, als Alternativen zu entwickeln.

Der Grund unserer Schwierigkeiten liegt einmal in der Polarisierung und dem Chaos, die für die theologische Entwicklung im Westen während der vergangenen zehn Jahre bezeichnend waren. Man kann zwar hoffen — ohne frei-

lich bisher klare Beweise in der Hand zu haben —, daß diese Jahre des Bildersturms den Weg für eine Erneuerung christlicher Erfahrung und christlichen Zeugnisses freigemacht haben. Ein weiterer Grund unserer Schwierigkeiten ist die Tatsache, daß wir zwar aufgefordert sind, von der „Einheit der Menschheit" zu sprechen, aber unsererseits keineswegs von jenen Kräften frei sind, welche die Menschheit gegenwärtig auseinanderreißen, und daher auch kein klares Urteil darüber haben. Einige von uns sind in der Lage, die Fehler anderer Gesellschaften zu brandmarken, aber die Bedingungen, unter denen wir leben, würden es nicht zulassen, das gleiche Urteil auch gegen die Verhältnisse zu Hause zu richten. Andere sind im Gegenteil so fasziniert von den Problemen, welche auf den sozialen Gruppen lasten, zu denen sie selbst gehören, daß sie außerstande sind, diese Probleme in der weiteren Perspektive einer Weltgesellschaft zu sehen. Diese Begrenzungen führen dazu, daß unseren Erklärungen oft die christliche Integrität fehlt, die allein ihnen anhaltendes Gewicht und Respekt sichern könnte.

Aus diesen Gründen habe ich mich in diesen einführenden Bemerkungen auf eine Erörterung der grundlegenden theologischen Voraussetzungen konzentriert, die uns gestatten, auf die konkreten Fragestellungen einzugehen, die in den fünf Sektionen auf uns zukommen. Es wird ohne Zweifel für das Ergebnis unserer Diskussionen von erheblicher Bedeutung sein, ob wir davon ausgehen können, daß das Reich Gottes in der lokalen Gemeinde durch die Eucharistie in einer einzigartigen und fundamentalen Weise vorweggenommen wird und daß wir uns zunächst um eine, auf die Eucharistie als Zentrum bezogene Kirche zu mühen haben, um einen Ausgangspunkt für unser aktives Engagement im Dienst an der Welt zu haben, ein Engagement, das sicherlich wünschenswert, aber nicht immer möglich und manchmal unwirksam und schädlich ist. Wenn unsere Antwort positiv ausfällt, so finden wir uns in grundsätzlicher Übereinstimmung mit Jacques Ellul, wenn er es als eine gefährliche Illusion bezeichnet, „daß Gerechtigkeit aufgerichtet werden könne durch eine politische Organisation gleich welcher Art"[9], und meint, „daß die einzige Chance, die richtige Orientierung zu finden und die Hoffnung der menschlichen Freiheit wiederzugewinnen, darin liegt, jeden Kompromiß mit den Formen und Kräften unserer Gesellschaft entschieden von sich zu weisen."[10]

Wenn wir Elluls Urteil in seinem Wortlaut nicht zustimmen können und aus eigener Erfahrung in unserer jeweiligen lokalen Situation wissen, daß man *durch das Engagement* tatsächlich etwas für Versöhnung, Einheit und Gerechtigkeit tun kann, sind wir dann auch bereit zuzugeben, daß die Ergebnisse, die man durch dieses Engagement erzielen kann, möglicherweise nur ein „geringeres Übel" darstellen und für sich genommen kein überragendes eschatologisches Gewicht haben?

Wenn wir schließlich einer Eschatologie, die auf die Eucharistie als Zentrum bezogen ist, unter keinen Umständen zustimmen können, dann müssen wir uns der Frage stellen, wie wir die Gefahr des Utopismus abwehren wollen. Glauben wir, daß die bessere Welt, nach der sich die jungen Menschen in allen Kontinenten sehnen, eher durch eine der anderen Weltreligionen heraufgeführt werden wird als durch das Christentum, oder vielleicht durch eine Kombination mehrerer dieser Religionen, oder auch durch eine der Ideologien, die zur Zeit um die Seelen der Menschen werben?

Wenn es uns gelänge, eine klare Antwort auf diese Fragen oder wenigstens auf einige von ihnen zu finden, so hätten wir einen nützlichen Wegweiser für eine wirklich sinnvolle Debatte über die Probleme, die uns in den Sektionen erwarten.

ANMERKUNGEN

[1] O *Dukhovnoi Burzhuaznosti,* in *Put'* No. 1, Paris/März-April 1926, S. 13.

[2] „Glauben und Kirchenverfassung vor neuen Aufgaben" in: *Christliche Einheit,* Studien des Ökumenischen Rates Nr. 7, Genf 1969, S. 126.

[3] „Probleme der Christologie von heute" in: *Schriften zur Theologie,* Band 1, Einsiedeln, 1961, S. 204.

[4] „Catholic Consciousness. The Anthropological Implications of the Dogma of the Church" in: *St. Vladimir's Theological Quarterly,* 14, 1970, Nr. 4, S. 188 f.

[5] *The Mystical Theology of the Eastern Church.* James Clark and Co., London, 1957, S. 167 f.

[6] Basil Krivoshein (Hrg.), *Symeon le Nouveau Theologien, Catechese* I, Collection „Sources chrétiennes", 96, Introduction, Paris, 1964, S. 39 f.

[7] *Bericht aus Uppsala 68,* Bericht von Sektion I, ÖRK, Genf, 1968, S. 15.

[8] S. das vor kurzem erschienene Buch von Lars Thunberg, *Microcosmos and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor,* Lund 1965.

[9] *The Political Illusion,* New York 1967, S. 191.

[10] Ebd., S. 203.

Stellungnahme zu dem Vortrag „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit"

VON JOHN GATU

Ich möchte meine Erwiderung damit beginnen, daß ich Herrn Prof. Meyendorff dafür danke, daß er dieses Thema in so ehrlicher Weise dargestellt hat. Lassen Sie mich hinzufügen, daß ich vielem, was er zu sagen hat, zustimme. Lassen Sie mich jedoch einige Bemerkungen dazu machen.

Wenn ich das tue, muß ich versuchen, etwas von den Fragen zu formulieren, die einige von uns in Afrika haben und die in vieler Hinsicht unsere direkten und notwendigen Probleme sind und die Aufmerksamkeit der Kirchen stärker fordern als die Themen, die im Westen Schlagzeilen zu machen scheinen. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung darf sich nicht nur zu den Fragen äußern, die in Europa und Nordamerika gestellt werden, sondern muß auch Afrika, Asien und Lateinamerika in Betracht ziehen.

Zunächst: Gebundenheit an die Toronto- Erklärung von 1950

Obwohl ich nicht vorhabe, den ÖRK oder Glauben und Kirchenverfassung für irgendwelche Fehler der Vergangenheit zu verteidigen, und obwohl ich es anerkenne, daß unser Redner versucht hat, eine historische Chronologie der Ereignisse zu entwerfen, denke ich, daß wir diese Erklärung nicht so verstehen sollten, als ob, wie unser Redner zu meinen scheint, der ÖRK oder in diesem Falle die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung nicht gewillt gewesen sei, Stellungnahmen abzugeben, die die Einheit in biblischer oder theologischer Sicht klar definierten. An der Konferenz von Montreal z. B. nahm die Orthodoxe Kirche zum erstenmal als Vollmitglied teil, und es gab eine Anzahl von Fragen und Mißverständnissen und vielleicht auch Vorurteilen auf beiden Seiten. Die Tatsache, daß wir 1963 in Montreal waren, charakterisierte richtig die anthropologische Akzentverschiebung, die auf der Konferenz sichtbar war. Die Tatsache, daß wir dort zusammen waren, und zwar zum erstenmal, war ein Ereignis, das diesen Akzent ganz sicher gerechtfertigt hat. Ich bin nicht so sicher, ob ich es die *Bewegung von Gott zum Menschen* nennen würde, aber vielleicht war es die Anerkennung einer neuen horizontalen Dimension und ein neuer Schritt in unserer Suche nach kirchlicher Einheit.

Die Unzufriedenheit der orthodoxen Welt

Wenn wir zustimmen, daß Montreal ein erster Schritt war — und Bristol war bestimmt ein weiterer — finde ich, unsere orthodoxen Brüder sollten nicht so

unzufrieden sein —, zumindest nicht jene, die es sind. Obwohl ich die theologische Basis dieser Furcht nicht in Frage stellen möchte, erlaube ich mir zu fragen, ob dieses Gefühl auf irgendeine Weise bedingt ist durch die vorherrschende politische Situation gegenüber Kirche und Staat in den Ländern, in denen die Orthodoxe Kirche Majoritätskirche ist. Hier ist es wichtig, darauf hinzuweisen, daß es andere im protestantischen Lager gibt, die ähnliche, hauptsächlich durch ihre nationale, politische, ideologische Haltung bedingte Vorbehalte haben. Sicherlich müssen wir alle um des Evangeliums willen über solchen Gefühlen stehen. Ich möchte daher unserem Redner entgegenhalten, daß das „laute Gerede über soziale Probleme" nicht nur berechtigt war, sondern uns auch eine Möglichkeit gab, auf eine Art einander zu verstehen und voneinander zu lernen, wie wir es, das ist zumindest meine Meinung, unter den gegebenen historischen Voraussetzungen nicht anders gekonnt hätten. In meinem Stamm haben wir eine Redewendung, die lautet: *„Sprechen ist lieben"*; die Worte können auch umgestellt werden und sagen eine andere Wahrheit aus *„Lieben ist sprechen"*.

Wenn ich hieran denke, bin ich daher nicht ganz sicher, daß ich dem Redner ohne Einschränkung zustimmen kann, wenn er sagt „die Vollversammlung in Uppsala war *in der Tat außerordentlich bourgeois*" und sie habe, wie er es früher ausdrückt, „die irdische Stadt mit der himmlischen Stadt verwechselt". In gewisser Weise hat die Vollversammlung von Uppsala mehr für die Dritte Welt gesprochen als je eine der vorhergegangenen Versammlungen. Für diejenigen von uns, die aus diesem Teil der Welt kommen, ist das ein sehr wichtiger Punkt, der nicht aus den Augen verloren werden darf. Die Versammlung mag für die Kirchen und die entwickelten Länder in einigen anderen Aspekten nicht so hilfreich oder genau gewesen sein.

Der Mensch und die Einheit der Kirche

Ich stimme der Erklärung vom Hlg. Simeon völlig zu, „daß jene, die diese Fülle der Offenbarung leugnen, den Himmel verschließen, den Christus für uns geöffnet hat, und den Weg versperren, den er selbst für unsere Rückkehr herausgefunden hat"; denn Jesus ist „der neue und lebendige Weg, den er uns bereitet hat durch den Vorhang, das ist durch sein Fleisch" (Hebr. 10,20). Weil wir diese Versicherung haben, sagt der Schreiber des Hebräerbriefes: „So lasset uns hinzugehen mit wahrhaftigem Herzen . . ." Dies ist unsere Ermahnung aus der Schrift, aber wir wissen nur zu gut, daß wir dazu neigen, die angeführten Sätze im Sinne eines „Gehe meinen Weg" zu verstehen. Wenn es aber nun *meinen Weg* geht, so haben wir die Zersplitterung und nicht ein Zusammenrücken. Wir müssen *seinen Weg* gehen — nicht den orthodoxen, katholischen oder protestantischen Weg.

Ich stimme dem Redner zu; wir sind aufgefordert zu einem Schuldbekenntnis, das Opfer verlangt. Das Problem ist allerdings, daß wir zwar bei jeder Konferenz unserer Kommission, z. B. bei dem ökumenischen Gottesdienst in Montreal, ein Schuldbekenntnis abgelegt haben, aber nicht bereit sind, so weit zu gehen, daß es wirklich weh tut! Ein wirkliches Schuldbekenntnis muß nicht nur schmerzhaft sein, sondern es muß sich verbinden mit dem festen Entschluß, mit Gottes Hilfe einen neuen Anfang zu machen. Solange wir darauf warten, daß der andere diese neue Verpflichtung eingeht, und nicht einzeln und gemeinsam als Glieder der Einheit, die Jesus Christus schon für uns erkauft hat, selber dazu bereit sind, solange werde ich dem Redner zustimmen, daß unser Zusammenkommen und die Tonnen von Literatur, die wir produzieren, *nur Gerede sind* und *sein werden.*

Wenn unsere Gemeinschaft (koinonia) in der Eucharistie Gestalt gewinnt, die der gebrochene Leib unseres Herrn ist, folgt daraus, daß wir vor allen Dingen unseren eigenen persönlichen und traditionellen Vorurteilen absterben müssen, um, wenn wir zusammen an der Eucharistie teilhaben, neu zu erstehen und den Vorgeschmack seines Reiches miteinander zu teilen. Dann werden wir in der Lage sein, die Herrlichkeit der Auferstehung unseres Herrn zu feiern. Nur so können wir hoffen, die Herausforderung unseres priesterlichen und fürbittenden Dienstes für andere ernsthaft und recht anzunehmen. Der berühmte Abschnitt, den Paulus an die Korinther schrieb: „Wenn daher ein Mensch in Christus ist, ist er ein neues Geschöpf . . .", wird dann ohne Zweifel sein Gewicht haben, und es ist diese neue Schöpfung, der Gott den Dienst der Versöhnung übertragen hat und die die Einheit der Kirche in der Welt manifestieren wird.

Die Wirklichkeit des Bösen

Dann möchte ich aber auch sagen, daß wir außer dem schon zitierten Abschnitt, der zweifellos denen gilt, die Christus bekannt hatten und nun im Begriff waren, zum alten Lebensstil zurückzukehren, noch Eph. 6, 12 haben: „Denn wir haben nicht mit Fleisch und Blut (d. h. mit einer Sache oder Dingen, die auf chemischem oder wissenschaftlichem Wege analysiert werden können) zu kämpfen, sondern mit Fürsten und Gewaltigen, nämlich mit den Herren der Welt . . . mit den bösen Geistern unter dem Himmel."

Betrachten wir die Situation in Afrika: Was kann ich einer Christin sagen, die glaubt, und zwar zu Recht, sie müsse sich nach dem Tod ihres Kindes einem Gottesurteil unterziehen, zu dem eine traditionelle Reinigung von der Beflekkung durch den Tod gehört? Was sage ich einem Christen, der behauptet, er habe eine Vorwarnung seines nahen Todes oder eines Unglücks in seiner Familie erhalten und müsse ein bestimmtes Opfer bringen, und kurze Zeit später trifft es ein? Es genügt nicht, ihm zu sagen, dies komme durch seinen Unglauben

und *er müsse daher glauben.* Es ist für ihn nicht nur ein existentielles Problem, sondern es wirft auch die Frage auf, ob das Christentum, dem er begegnet war, in der Lage ist, seinem direkten existentiellen Problem zu begegnen. In einer solchen Situation kann man Zauberei nicht einfach als Erpressung, Tabu, Aberglauben oder als unterentwickelten Geisteszustand abtun. *Hier muß Exorzismus* in einem neuen Licht gesehen werden. Wie verstehen wir diejenigen, die glauben, ein traditioneller Ritus nach einer kirchlichen Beerdigung sei notwendig, damit der Geist des Verstorbenen bei denen seiner Vorfahren ruhe?

Christliche Freiheit als die Freude und Würde der Sklaven . . .

Lange Zeit wurden die Erfahrungen der amerikanischen Schwarzen, die sich in Negro Spirituals und ähnlichen Gottesdiensten niederschlugen, als „Flucht" beschrieben. Wir haben kaum gemerkt, daß es hier um ein Transzendieren des Verhältnisses von Herr-Sklave zu dem der *Jüngerschaft* ging. Christliche Freiheit muß sowohl im Sinne des Transzendierens angesehen werden als auch als wirkungsvolles Mittel zur Veränderung der Unterdrückung, die der Mensch über seine Mitmenschen ausübt. Befreiung muß daher sowohl geistig als auch physisch sein.

Anstoß für den säkularen Menschen: Ein Beispiel hierfür — ein afrikanischer Schriftsteller hat gefragt: „Warum muß man ständig versuchen, afrikanische Vorstellungen von Gott solchen Begriffen wie Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit anzupassen? Warum sucht man ständig nach einem Supergott in afrikanischen Gesellschaften, fast so, als versuchte man, in den traditionellen afrikanischen Glaubenssystemen einen inneren Monotheismus zu entdecken?" Mit anderen Worten: „Warum will man einige afrikanische Glaubenssymbole christianisieren und afrikanische Gottheiten hellenisieren?"

„Die Zeit der dogmatischen politischen Ideologien ist für die meisten unter ihnen vorbei"

Es fällt mir ein wenig schwer, diese Äußerung zu verstehen; denn sie scheint darauf hinauszulaufen, daß politische Ideologien nicht unbedingt die Wahrheit vermitteln, wenn man als Christ die Tatsache akzeptiert, daß *das Evangelium von Christus menschlich ist.* Auch möchte ich sagen, daß in Afrika, wo sich die Massenkommunikation durch das gesprochene Wort vollzieht — manchmal durch die zahllosen Transistorradios, die man in entlegenen Ecken in fast jedem afrikanischen Land finden kann — und wo Sprichworte und Idiome noch immer eine so große Rolle bei der Kommunikation von Mensch zu Mensch spielen, dogmatische politische Ideologien mehr gelebt als empirisch analysiert werden. *Sie vermitteln eine Wahrheit.*

Stellungnahme zu dem Vortrag „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit"

VON JOSÉ MIGUEZ-BONINO

Als ich Professor Meyendorffs Vortrag las und ihn heute nochmals hörte, verspürte ich zwei sehr verschiedene Reaktionen. Diesen Zwiespalt möchte ich hier so einfach und offen wie möglich darlegen.

Einerseits bin ich sehr von der theologischen Reichhaltigkeit des Vortrages beeindruckt. Es scheint mir, daß er sein Ziel erreicht hat, die zentrale Anfrage zu formulieren — das Problem der Anthropologie, und dann diesen entscheidenden Mittelpunkt mit den beiden Aspekten unseres Themas zu verbinden: Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit, wobei das Ganze in die eschatologische Perspektive eingeordnet wird, die ihm Richtung und Dynamik verleiht. An dieser Stelle, so glaube ich, könnten wir viel gewinnen, wenn wir die drängende Aufforderung dieses Vortrages ernst nehmen würden, uns nicht in der Diskussion einer Reihe von interessanten, aber zweitrangigen Fragen zu verlieren oder vielmehr selbst bei diesen Diskussionen das Zentrum unseres Themas nicht aus den Augen zu verlieren.

Darüber hinaus kann ich Professor Meyendorff nur zustimmen, wenn er den fundamentalen Charakter des Lokalen als Zentrum betont, und an dieser Stelle müssen wir seine Betonung des eucharistischen Mittelpunktes der Einheit — die Eucharistie, so sagt er, kann nur lokal gefeiert werden — aufnehmen. Jedenfalls glaube ich, daß wir nicht gut daran täten, die Beschreibung christlicher Einheit von Neu-Delhi zu schnell zu verlassen, wenigstens solange nicht, bis wir diese grundlegende lokale Dimension in unser Nachdenken über die Einheit aufgenommen haben. Daher halte ich es für völlig der Sache entsprechend, wenn der Vortrag von „Gemeinschaft" (*koinonia*) als Grundkategorie für das Nachdenken über die Einheit spricht. Viele Diskussionen über die Einheit bewegten sich so ausschließlich um die Struktur und Reichweite kirchlicher Einheit, daß sie das aus dem Blick verloren, was m. E. für das Neue Testament im Mittelpunkt steht, nämlich die Qualität kirchlicher Einheit. Es scheint mir, daß das Herausarbeiten dieser Qualität ein viel fruchtbarerer Weg ist, die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit in eine positive wie auch kritische Beziehung zueinander zu bringen. Von hier aus ergibt sich eine Reihe wichtiger Dimensionen für weiteres theologisches Nachdenken.

Aus all diesen Gründen habe ich positiv auf diesen Vortrag reagiert. Gleichzeitig aber wuchs in mir ein Unbehagen, nicht so sehr über den Inhalt als im Blick auf einige unausgesprochene Voraussetzungen oder Vorbedingungen dieses ganzen theologischen Ansatzes. Es fällt mir schwer, diese Unzufriedenheit klar auszudrücken. Dennoch halte ich es für wichtig, darauf einzugehen, weil sie damit zusammenhängt, wie wir an theologische Probleme herangehen. Dieses Gefühl der Unzufriedenheit ist bei mir stark ausgeprägt, da es mit einer Frage zu tun hat, die mich in meiner eigenen theologischen Haltung und Arbeit in den letzten Jahren mehr und mehr beunruhigt hat.

Ich glaube, ich kann mein Anliegen am besten zum Ausdruck bringen, wenn ich es als Frage formuliere. Von welchem Punkt aus wird diese Theologie betrieben? Wo steht der Theologe, der diese Theologie denken und niederschreiben kann? Welcher „Sitz im Leben" macht diese Perspektive möglich?

Diese Theologie scheint die Frage der Einheit und Spaltung von einem Ort aus zu betrachten, wo z. B. das Nichtengagement in den Problemen der Welt eine Möglichkeit darstellt; ein Ort, an dem es möglich ist, Theologie unter Absetzung von weltlichen Kategorien zu betreiben; ein Ort, von dem aus man die menschliche Erregung über verschiedene soziale Gründe und Systeme in ruhiger Gelassenheit zur Kenntnis nehmen kann; ein Ort, an dem man frei ist von „dogmatischen und politischen Ideologien", ein Ort, an dem man von allen determinierenden Einflüssen befreit ist. Alles in allem scheint diese Theologie für einen Menschen möglich zu sein, der außerhalb von Konflikten und Spannungen lebt, der über Geschichte und Welt schwebt, und der Menschen und Geschichte gelassen *sub specie aeternitatis* betrachtet.

Meine Beschreibung mag etwas übertrieben klingen, aber ich kann mich dieses Gesamteindrucks nicht erwehren, wenn ich den Vortrag lese. Und ich frage mich, wo ist dieser Ort? Die Antwort darauf scheint zu sein, daß dieser eschatologische Ort, an dem sich die Kirche frei von den weltlichen Zielen der Menschheit bewegt, in der Eucharistie zu finden ist. Dieser sturmfreie Ort wird dann zum Mittelpunkt der Einheit, zum Ausgangspunkt für unsere Überlegungen über die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit.

Genau hier liegt mein Problem. Ist diese „eschatologische Eucharistie" ein Ort, den ein Theologe aus eigenem Entscheid einnehmen kann, von dem aus er Theologie betreiben kann? Ist sie nicht eher ein Ort, auf den man hoffen und um den man bitten kann, Gericht und Verheißung über all unserem theologischen Denken — einem Denken, das, wie wir uns eingestehen müssen, innerhalb der Bedingungen dieser weltlich-geschichtlichen Existenz stattfindet, hier zwischen den Zeiten, bei einer Eucharistie und in einer Kirche, die mit all den Doppeldeutigkeiten und Spannungen des allgemeinen menschlichen Lebens be-

haftet sind, unlösbar verwickelt in Ideologien und Determinismen, säkulare Kategorien und bewußtem oder unbewußtem Engagement.

Dies ist zumindest die einzige Theologie, die ich entdecken kann. Der Anspruch, über diese Theologie hinauszukommen, kann nur um den Preis eingelöst werden, daß man in sich das Bewußtsein von der Zeitgebundenheit der Kategorien und Verflechtungen dieser Theologie unterdrückt, was noch gefährlicher ist. Aber vor allem ist diese bedrohte und an Konflikten reiche Welt nicht diejenige, in der biblisches Denken und Handeln selbst ihren *locus* finden? Muß nicht der Kampf des Apostels Paulus in Korinth mit Klassenspannungen, Immoralität und Trennung am Tisch des Herrn das Modell für alle unsere Diskussionen über die Eucharistie sein? Ist es nicht bedeutsam, daß *koinonia* im Neuen Testament wiederholt erwähnt wird im Zusammenhang mit Verkauf und Aufteilung von Besitz, dem Angebot der Solidarität oder mit sehr konkreten Handlungen und Leiden der Kirche inmitten der Welt? Können wir von einem Verhältnis zu Gott sprechen, für das menschliche Beziehungen nur „zweitrangig" sind, das unabhängig ist von den menschlichen Beziehungen, wie sie im Gesetz genannt werden? Ist es nicht gerade der Inhalt der prophetischen Botschaft, daß es keine „Eucharistie" außerhalb von Gerechtigkeit und Treue geben kann, aufgrund deren Gott mit seinem Volk einen Bund geschlossen hat? Und wann immer wir beginnen, über Einheit in dem durch diese Fragen definierten Zusammenhang zu diskutieren, werden wir nicht sofort in die Welt der Ideologien, der säkularen Kategorien, des Engagements, der Konflikte und Spannungen gedrängt?

Ich bin mir bewußt, daß dieser Vortrag uns auffordert, uns von dem eschatologischen Zentrum auf die Welt und ihre Spannungen hin zu bewegen. Ist dies aber möglich? Ist dies nicht in der Tat ein künstliches *planteamiento* des Problems? Ist es nicht viel eher so, daß wir immer von irgendeinem Punkt in der Welt ausgehen und dann nur kritisch unsere eigene Situation in diesem Zusammenhang ins Auge fassen können? Mit anderen Worten, können Theologen auf die Einheit anders als von unten und nicht von oben blicken, d. h. unter den Bedingungen von Trennung und Spannung? Haben wir irgendeinen anderen Ort als das Kreuz, von dem aus wir auf die eschatologische Verheißung blicken könnten?

Die Frage der Perspektive erscheint mir als sehr wichtig. Von der in dem Vortrag gewählten Perspektive aus stellt sich gerade das Problem des Bösen, auf das so nachdrücklich hingewiesen wird, als sehr verschwommen dar. Andererseits scheint die angestrebte „Transzendenz" in Konservativismus zu münden. Der Autor mag dies nicht beabsichtigen. Aber welche andere Konsequenz kann eine Einstellung haben — und sie hat in der Tat diese Folge gehabt —, für die „aktive Arbeit für Versöhnung, Einheit und Gerechtigkeit" „nicht von großer

eschatologischer Bedeutung" ist? Werden wir so nicht schließlich zu einer Versöhnung mit „den Dingen, wie sie sind" geführt, wobei dann dem doppeldeutigen Engagement, mit dessen Hilfe nur „relative Verbesserungen" gefunden werden können, eine „vollständige Ablehnung jeden Kompromisses mit den Formen und Kräften unserer Welt" (Ellul) gegenübergestellt wird, eine Alternative von solcher Ausschließlichkeit, daß sie die Wirklichkeit an keinem Punkt berührt? Können wir — die Christen und die Kirchen, als die wir uns hier oder sonstwo in dieser Welt und Geschichte begegnen — den behaupteten Rückzug auf das Absolute je anders vollziehen als dadurch, daß wir genau den relativen Standpunkt, an dem wir uns selbst befinden, verabsolutieren? Was in unserem bestimmten Fall bedeutet, als „christliche Einheit" eines der Denk- und Strukturmodelle zu verabsolutieren, die so eindeutig geschichtlich, politisch und ideologisch datiert werden können.

Ich bin mir bewußt, daß ich einige in dem Vortrag angelegte Linien in ihren Konsequenzen extrem ausgezogen habe. Um den Vortrag selbst zu zitieren, dies ist keine „ausgewogene Ansprache des Präsidenten"! Ich habe daher versucht, eine Frage aufzuwerfen, die mir in diesem Augenblick der Geschichte von außergewöhnlicher Wichtigkeit zu sein scheint im Blick auf die Bedeutung der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung für das Leben der Kirche und der Menschheit im allgemeinen.

Abendmahlspraxis — Abendmahlslehre — Abendmahlsgemeinschaft

VON REINHARD SLENCZKA

Die Diskussion über die Abendmahlsgemeinschaft von Angehörigen getrennter Kirchengemeinschaften hat in den letzten Jahren einen außergewöhnlichen Umfang angenommen mit einer unübersehbaren Fülle von Publikationen, Programmen, Resolutionen und nicht zuletzt Aktionen. Vieles, wenn nicht gar alles, ist mehrfach gesagt worden. Manches kann kaum noch gesagt werden, ohne unter Umständen auf energischen Protest zu stoßen, weil es längst überholt und nicht mehr aktuell ist. Die folgenden Erwägungen, vorgetragen auf einer Sitzung der Ökumenischen Kommissionen des Erzbischöflichen Ordinariats Freiburg und des Evangelischen Oberkirchenrats Karlsruhe am 12. November 1971 in Karlsruhe, setzen mit dem Eingeständnis des Verfassers ein, daß ihm diese Klarheit fehlt, wobei dahingestellt bleiben mag, ob das objektiv in der Sache oder subjektiv im Betrachter seine Ursache hat.

I. Das Problem

1. Manche Unklarheiten liegen schon in der Terminologie, die bereits mehrfach geändert wurde, sehr oft aber auch unscharf verwendet wird. Den letzten Versuch einer einheitlichen ökumenischen Sprachregelung liefert der Anhang 2 zu dem Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über das Thema „Interkommunion oder Gemeinschaft?“[1]. Die wichtigste Änderung liegt gegenüber früheren Vorschlägen darin, daß man nicht mehr von „Gemeinschaft“ (engl. communion) spricht, sondern von „Zulassung“ (engl. admission). Der Ausdruck Gemeinschaft / communion bleibt beschränkt auf die volle Abendmahlsgemeinschaft, d. h. auf die Übereinstimmung von Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft. Für alle anderen Fälle geht es nach dieser Sprachregelung um „Zulassung“ zur Gemeinschaft.

Für die zwischenkirchliche Sakramentsgemeinschaft können demnach zwei Möglichkeiten unterschieden werden: einseitige und gegenseitige Zulassung. Einseitig ist die Zulassung, wenn Einladung und Aufnahme von einer einzelnen Kirchengemeinschaft ausgehen. Wo man bisher von offener oder begrenzter Kommunion sprach, spricht man nunmehr von allgemeiner oder begrenzter Zulassung. Gegenseitige Zulassung wurde bisher als Interkommunion oder gegenseitige offene Kommunion bezeichnet. Sie beruht immer auf einer Vereinbarung

zwischen verschiedenen Kirchengemeinschaften über die Zulassung ihrer Glieder zum Abendmahl bei der anderen Kirchengemeinschaft.

Diese Sprachregelung ist zweifellos eine Verbesserung. Sie sollte den oberflächlichen Sprachgebrauch ausschließen, mit dem immer wieder jede Art und jeder Fall von zwischenkirchlicher Sakramentsgemeinschaft gleich als Interkommunion bezeichnet wird. Gelegentlich mag dies jene dubiose Art einer Abendmahlsgemeinschaft betreffen, die weder nach der Form noch nach dem Kreis der Teilnehmer an eine bestehende Gemeinschaft gebunden ist, sondern tatsächlich „zwischen den Gemeinschaften" stattfindet. Dies ist jedoch in der Praxis höchst selten. Denn in der Regel geht es wohl immer um die Zulassung von Gliedern einer Kirchengemeinschaft zum Abendmahl in einer anderen Kirchengemeinschaft. Damit wird zweifellos Gemeinschaft praktiziert, dies jedoch in der Form einer je nach Sachlage unterschiedlich begründeten Zulassung zur Sakramentsgemeinschaft. Dies mag in bestimmten Einzelfällen vorkommen, etwa in Notlagen. Es mag auch der Praxis und Ordnung einer einzelnen Kirchengemeinschaft entsprechen; es kann auch als Vereinbarung zwischen verschiedenen Kirchengemeinschaften praktiziert werden. In jedem Fall aber wird die Entscheidung über die Zulassung immer dort zu fällen sein, wo sonst keine Gemeinschaft besteht und die Zugelassenen sich also im Zustand der Exkommunikation befinden, sei es de facto oder de jure.

2. In den evangelischen Kirchen gibt es zwar keine völlig einheitliche Regelung, weithin wird jedoch eine allgemeine Zulassung praktiziert, wie sie auch in den meisten neueren Kirchen- und Lebensordnungen verankert ist. Ob jemand in einer evangelischen Gemeinde das Abendmahl empfängt, liegt zuerst an seiner eigenen Entscheidung und Prüfung. Denn prinzipiell ist jeder eingeladen, der in aufrichtigem Glauben Leib und Blut Jesu Christi in der Gemeinschaft, die sich zum Mahl des Herrn versammelt, zu empfangen wünscht. Das formulierte, gemeinsame gottesdienstliche Bekenntnis in der Liturgie ist üblicherweise das Apostolikum. Wenn es bisweilen vorkommen soll, daß ein Pfarrer nur die zum Tisch des Herrn einlädt, die „den lutherischen Glauben bekennen", dann ist das eine unzulässige und unsachgemäße Einschränkung. Eine individuelle Zulassung zum Abendmahl wird in den Gemeinden kaum noch praktiziert. Aber in jedem Fall hat ein Pfarrer, der um die Zulassung zum Abendmahl angegangen wird, die Freiheit, in eigener pastoraler Verantwortung und Vollmacht zu beraten und eine Entscheidung zu treffen. Daß er dabei auch eine Verantwortung gegenüber seiner eigenen Kirchengemeinschaft hat, dürfte selbstverständlich sein.

Auch wenn man diese Praxis als allgemeine Zulassung bezeichnen kann, gibt es in den evangelischen Kirchen keine unbegrenzte Zulassung zum Abendmahl. Es gibt wohl ohnehin keine Kirche, in der eine unbegrenzte Zulassung zur

Abendmahlsgemeinschaft praktiziert würde. Am weitesten geht vielleicht die orthodoxe Kirche, wenn sie deshalb die Kinderkommunion praktiziert, weil Taufe und Firmung unmittelbar miteinander verbunden sind. Im übrigen werden, so auch in den reformatorischen Kirchen, zum Abendmahl nur die getauften und konfirmierten Glieder der Gemeinde zugelassen. Dabei gibt es keine Ausnahmen; auch in Notfällen wird das Abendmahl nicht an Ungetaufte oder Nichtkonfirmierte ausgeteilt. Denn das würde seinem Wesen widersprechen.

Somit gehören zwar alle Getauften zur Gemeinde; zur Abendmahlsgemeinschaft gehören jedoch nur die Konfirmierten. Die Grenzen der Kirchengemeinschaft sind also weiter als die der Abendmahlsgemeinschaft. Insofern ist dann auch die Kirchengemeinschaft der Rahmen und die Voraussetzung der Abendmahlsgemeinschaft. Diese Praxis hat ihren Sinn und ihre Notwendigkeit. Denn erst nach einer Unterweisung im Glauben und nach Ablegen des Bekenntnisses wird man zum Abendmahl zugelassen. Die Prüfung des Glaubens, der Akt des Bekenntnisses bilden die Grenze der Abendmahlsgemeinschaft. Wer zum Abendmahl hinzutritt, soll wissen, was er tut und was er empfängt. Das gilt auch unabhängig von den Einzelregelungen der Kirchenzucht und Bußdisziplin.

Das Selbstverständliche dieser Praxis wird kaum reflektiert. Deshalb ist es nötig, auch inhaltlich zu füllen, um was es bei dieser Grenzziehung geht: Wer zum Abendmahl hinzutritt, um Leib und Blut Jesu Christi zu empfangen, der soll wissen, daß er dies tut „zur Vergebung der Sünden", „zum Gedächtnis und zur Verkündigung des Kreuzestodes Jesu Christi" und „in der Erwartung der Wiederkunft des Herrn". Unter Geheiß und Verheißung Jesu Christi soll er im Abendmahl das empfangen, was Jesus Christus für uns getan hat und tut. Die Verkündigung des Evangeliums und der Empfang der Taufe sind die Voraussetzung für den Empfang des Abendmahls. D. h. aber dann zu wissen, daß die Gemeinschaft am Tisch des Herrn nicht in dem begründet ist, was wir sind und tun, sondern einzig in dem, was Jesus Christus an uns tut und was wir durch ihn sind, nämlich gerechtfertigte Sünder. Das ist es auch, wodurch diejenigen, die Leib und Blut Jesu Christi empfangen, zu einer Gemeinschaft (koinonia) und zu einem Leib verbunden sind und werden.

3. Was wir bisher gesagt haben, betrifft das Abendmahl im allgemeinen und grundsätzlichen. Befassen wir uns aber nun im Zusammenhang der ökumenischen Frage mit dem Thema der Abendmahlsgemeinschaft, so scheint die Problematik etwas anders zu sein, und daher spielen die grundsätzlichen theologischen Aspekte entweder keine Rolle, oder sie werden überhaupt nicht beachtet. Man könnte sagen, bei der ökumenischen Diskussion um die Abendmahlsgemeinschaft geht es nicht um den Empfang der Gabe, sondern um die Gemeinschaft der Empfangenden. Dabei hat man als Gegenüber nicht nur ein abstraktes theologisches Problem, sondern geradezu eine Bewegung in den Gemeinden

nahezu aller christlicher Gemeinschaften, wo auf eine umfassende Abendmahlsgemeinschaft nicht nur gedrängt wird, sondern wo sie vielfach spontan und demonstrativ praktiziert wird. Mindestens in der Literatur wird eine solche „Bewegung" immer vorausgesetzt. In der Praxis scheint das bisweilen etwas anders auszusehen, wenn in diesem Jahr (1971) auf der 10. Jahrestagung der „Consultation on Church Union" in Denver festgestellt wurde, daß in den Gemeinden die Bemühungen um eine eucharistische Gemeinschaft auf kein besonderes Interesse stoßen. In der Literatur gibt es inzwischen einen festen Katalog ständig wiederkehrender spektakulärer Beispiele für eine praktizierte interkonfessionelle Abendmahlsgemeinschaft. Dazu gehört das inzwischen berühmte Pariser Pfingstabendmahl vom 2. Juni 1968, die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala 1968, die lateinamerikanische katholische Bischofskonferenz in Medellin (Kolumbien) und ebenfalls seit 1968 die Bemühungen in der evangelisch-lutherischen Epiphaniasgemeinde und der römisch-katholischen St. Michaelsgemeinde in Frankfurt um eine Abendmahlsgemeinschaft[2]. Es ist ganz interessant, wenn man sich einmal die Grundzüge der mit diesen Fällen verbundenen Argumentation vergegenwärtigt.

In dem Drängen auf der Gemeindeebene wird eine Entwicklung und ein Fortschritt auf dem Weg zur Einheit gesehen, wie sie durch die ökumenische Bewegung und die geistig-gesellschaftlichen Veränderungen der Gegenwart ausgelöst worden sind. Das Problem der Abendmahlsgemeinschaft stellt sich dann oft genug als Gegensatz zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen Traditionalismus und Fortschritt. In der Dokumentation zu den Frankfurter Auseinandersetzungen um eine evangelisch-katholische Abendmahlsgemeinschaft heißt es dann: „Die Trennung ist von gestern, die Interkommunion von heute und morgen"[3]. „Christen wollen das eine Abendmahl", so lautet auch der programmatische und provozierende Titel einer Sammlung von Beiträgen zu dem Thema[4].

Entsprechend sieht man die Front der Spannungen auch zwischen der fortschrittlichen Gemeinde auf der einen Seite und einer rückständigen Theologie und Kirchenleitung auf der anderen Seite verlaufen. Auch dies wird in der Frankfurter Dokumentation mit einem Zitat aus einem Zeitungsbericht deutlich: Es „wurde wieder einmal festgestellt, daß es heute nur noch eine horizontale Trennung in der Kirche gäbe: Nicht mehr die Konfession sei wichtig, sondern die Trennungslinie verlaufe zwischen den jeweiligen Amtskirchen und dem ‚Volk'[5]".

Nicht umsonst mahnen besonnenere Stimmen zu einer „Unterscheidung der Geister[6]". Doch trotz aller bedenklichen und enthusiastischen Begleiterscheinungen wird man unbedingt festhalten müssen: Sowohl nach der Sache wie auch nach der Situation ist die Trennung am Tisch des Herrn ein Stigma der

Christenheit. Doch an diesem Punkt gibt es wohl keinerlei Meinungsverschiedenheiten, daß es immer nur das eine, von Jesus Christus für seine Kirche eingesetzte Abendmahl gibt. Aber, und das kennzeichnet offenbar die gegenwärtige Problemstellung, gegenüber den früheren Zertrennungen scheint heute eine Sakramentsgemeinschaft möglich und notwendig zu sein, und es sind im Grunde unsachgemäße und unzeitgemäße dogmatische und kirchenrechtliche Bestimmungen, die sie verhindern und verbieten. Die Frage an den Theologen lautet daher im Grunde immer: Unter welchen Bedingungen kann man dogmatisch und kirchenrechtlich legitimieren und ratifizieren, was in der Praxis bereits geschieht und in einer fortschreitenden Entwicklung innerhalb der Gemeinden dringend gefordert wird? Es besteht eine offenbar sehr weitgehende Übereinstimmung darin, daß die Theologen dann der fortschrittlichen Gemeinde nachzuarbeiten und den Kirchenleitungen vorzuarbeiten haben. So heißt es auch in einer wohlabgewogenen Studie aus dem Konfessionskundlichen Institut Bensheim zum Thema „Ökumenismus und Herrnmahl": „Die Hauptlast liegt zur Zeit wohl bei den Theologen. Von ihnen wird erwartet, daß sie nicht nur die Traditionen neu aufarbeiten, sondern vor allem, daß sie ebenso glaubwürdige wie zukunftsorientierte Lösungen entwickeln[7]". Vielfach werden Konzessionen erwartet, wobei die Frage der Sachgemäßheit bereits vorweg entschieden ist durch die Wirklichkeit. Dies aber halte ich nun für einen verhängnisvollen Fehler; an dieser Stelle ist eine dogmatische Besinnung und Verantwortung dringend geboten, auch wenn dies bei der vorherrschenden Meinung und Stimmung als überaus reaktionär erscheint. Aber schließlich gehört es zur Aufgabe eines Dogmatikers, nicht die Praxis zu legitimieren, sondern sie auf ihre Sachgemäßheit kritisch zu prüfen am Maßstab des Evangeliums.

II. Abendmahlslehre und Abendmahlspraxis

Die gängigen Forderungen und Diskussionen beruhen weithin auf der These: Einheit in der Praxis — Trennung in der Lehre und in der Kirchenordnung. Das ist ein zwar ehrwürdiges, aber doch auch fragwürdiges Prinzip ökumenischer Arbeit. Daher soll hier nun einmal kurz nach dem Verhältnis von Abendmahlslehre und Abendmahlspraxis gefragt werden. Denn an dieser Stelle scheint eines der fundamentalen Mißverständnisse vorzuliegen, wo die Theologie als — zudem rückständige — Theorie gegen die Gemeinde als fortschrittliche Praxis ausgespielt wird. Sowohl beim Dissensus wie bei einem erstrebten Konsensus zwischen den Kirchengemeinschaften in der Frage des Abendmahls scheint es dann lediglich darum zu gehen, die Lehrunterschiede zu überwinden, und das betrifft in der Regel die jeweiligen Auffassungen von der Gegenwart Christi in den Elementen des Abendmahls. Die spätmittelalterlichen und reformatorischen Streitigkeiten um die Realpräsenz erscheinen uns heute oft als scho-

lastische Spitzfindigkeit, und für den heutigen Menschen mögen sie uninteressant, weil unverständlich sein. Selbst aus dem Munde katholischer Bischöfe kann man dann vernehmen: „Wie Thomas von Aquin über die Transsubstantiation dachte, kann kein Mensch heute mehr darüber denken. Im Glauben wissen wir, was die Schrift uns sagt: Der Herr ist gegenwärtig. Das wissen die Protestanten auch. *Wie* er gegenwärtig ist, wissen wir nicht. Die Protestanten auch nicht . . ." „Wenn jemand nur glaubt, daß der Herr bei der Eucharistie zugegen ist, dann soll mir das genügen[8]." Formulierungen dieser Art können von vornherein selbst unter Fachtheologen auf großen Beifall rechnen, weil sie weder historisch noch denkerisch besondere Ansprüche stellen. Zudem wird vielfach die Aufgabe der Theologie darin gesehen, überholte Begriffe zu beseitigen und neue zu bilden. Doch das ist noch keine rechte Theologie. Es ist vielmehr ein totales Mißverständnis zu meinen, die Theologie habe eine Sakramententheorie zu entwerfen, mit der sie den geschichtlichen Bewegungen des menschlichen Denkens oder der Praxis der Gemeinde folgt, um dann verständlich zu machen, was im Sakrament geschieht oder was zu glauben sei. Das Verhältnis dürfte genau umgekehrt sein, denn Gegenstand der theologischen Reflexion ist die kirchliche Praxis, d. h. die Tatsache, daß die christliche Gemeinde das Abendmahl feiert unter der Verheißung und auf Geheiß ihres Herrn Jesus Christus. Was hier geschieht, wie es geschieht, das will theologisch verantwortet sein innerhalb der Gemeinde und für die Gemeinde.

Ein Beispiel mag illustrieren, was damit gemeint ist. Die Confessio Augustana (CA VII) verwendet in diesem Zusammenhang einen sehr treffenden Ausdruck, indem die konstitutiven Merkmale kirchlicher Einheit neben der Verkündigung des Evangeliums auch in der „administratio sacramentorum" gesehen werden, also in der Art der Darreichung und Austeilung der Sakramente. Das betrifft die kirchliche Praxis, nicht aber die dogmatischen Traktate von diesem oder jenem Theologieprofessor. Bei der administratio geht es um das, was die Gemeinde tut und wie sie es tut. Es ist die Frage, ob sie dabei Wort und Willen Jesu Christi in der rechten Weise erfüllt. Das Subjekt in den einzelnen Artikeln der Confessio Augustana sind dabei ausdrücklich die Gemeinden, also Pfarrer und Laien, also auch Spender und Empfänger des Sakraments.

Es liegt nahe, diesen Sachverhalt auf dem Hintergrund der Reformation noch etwas genauer zu beleuchten. Denn die Reformation war doch, was heute offenbar weithin vergessen ist, primär eine Auseinandersetzung um die rechte Abendmahls*praxis*, nicht aber ein theologischer Konflikt um Abendmahlstheorien. Unter praktisch-seelsorgerlichen Erwägungen ging es um die Frage, ob das Abendmahl, so wie es damals weithin geschah, in der rechten Weise verwaltet, d. h. gespendet und empfangen wurde. Sachlich betraf dies zunächst die

Beichte mit ihrer engen Verbindung zum Herrenmahl, dann aber auch entscheidende Punkte der Meßpraxis. Die kritische Frage war dabei, ob nicht durch Menschensatzungen, durch menschliche Willkür das eingeschränkt, verstellt und vorenthalten oder gar aufgehoben wird, was Jesus Christus für das Herrenmahl geheißen und verheißen hat. Die massiven Vorwürfe lauteten dann, daß bei der vorherrschenden Praxis jener Zeit der Glaube durch die Werke verdrängt wird, die Freiheit durch menschlichen Zwang, ja sogar durch finanzielle Ausbeutung, der Trost und die Zuversicht durch Verzweiflung oder falsche Sicherheit. Die wichtigsten Kontroverspunkte sind bekannt und lassen sich rasch aufzählen: 1. Die Ablaßpraxis, 2. der Kelchentzug, 3. das Verständnis der Messe als opus bonum und sacrificium, 4. die Praxis der Still-, Privat-, Votiv- und Kaufmessen. Auf die Frage der Sakramentsanbetung soll nicht besonders eingegangen werden, da hier die Meinungen der Reformatoren geteilt waren. Entscheidend und gemeinsam bei dieser Kritik ist aber, daß durch das, was Menschen tun, das verdrängt wird, was Christus tut und tun will.

Wie sehr es den Reformatoren um die Beseitigung der praktischen Mißbräuche unter Wahrung des Ursprünglichen ging, zeigt auch Artikel 24 der Confessio Augustana „Von der Messe". Darin heißt es gleich am Anfang: „So werden auch die Leute mit höchstem Fleiß zum öfteren Mal unterrichtet vom heiligen Sakrament, wozu es eingesetzt und wie es zu gebrauchen sei, als nämlich die erschrockenen Gewissen damit zu trösten, dadurch das Volk zur Kommunion und Messe gezogen wird. Dabei geschieht auch Unterricht wider unrechte Lehre vom Sakrament. So ist auch in den öffentlichen Zeremonien der Messe keine merkliche Änderung geschehen, denn daß an etlichen Orten deutsche Gesänge, das Volk damit zu lehren und zu üben, neben lateinischem Gesang gesungen werden, sintemal alle Zeremonien vornehmlich dazu dienen sollen, daß das Volk daran lerne, was ihm zu wissen von Christo not ist."

Mit der Erwähnung dieser Punkte sollen keineswegs alte Streitigkeiten wieder ausgegraben werden, obwohl hier sicher auch heute Gespräche in *beiden* Richtungen möglich und notwendig wären. Aber es gilt auch zu verstehen, um was damals gestritten wurde und doch wohl mit guten Gründen gestritten werden mußte. Das waren eben keine dogmatischen Spitzfindigkeiten, sondern es ging um eine kirchliche Praxis, um die Freiheit des Christen dort, wo das Evangelium gerade in seinem Zentrum, dem Abendmahl, entstellt worden war. Es ging nicht um dogmatische Theorien, sondern um christliche Freiheit. Dabei kann am Rande auch darauf hingewiesen werden, daß in der Confessio Augustana immerhin eine Übereinstimmung in den Grundartikeln des Glaubens vorausgesetzt wird, während die Differenzen sich durchweg auf praktische Mißbräuche (abusus) bezogen, bei denen eine Änderung gefordert wurde oder durchgeführt worden war.

Bei allen Auseinandersetzungen ist aber von den Reformatoren auch festgehalten worden, daß diese praktischen Mißbräuche bei der Spendung und beim Empfang die Wirkung des Sakraments selbst nicht aufheben können, sofern sie in Wort und Werk Jesu Christi begründet ist und im Glauben empfangen wird. Auch das nur unter einer Gestalt empfangene Sakrament konnte daher als wirksam angesehen werden. Luther selbst hat z. .B sogar ausdrücklich abgelehnt, dort zur privaten Hauskommunion überzugehen, wo in der Ortsgemeinde die Austeilung des Sakraments unter beiderlei Gestalt verweigert wird[9]. In der Tat kann es bei einer theologischen Verantwortung der Abendmahlspraxis überhaupt nicht darum gehen, unter welchen Bedingungen die Verheißung Jesu Christi wirklich und wirksam ist. Es kommt vielmehr allein auf das an, was vom Spender und von den Empfängern des Sakraments getan wird unter der Verheißung und dem Geheiß Jesu Christi. Gegenstand der theologischen Beurteilung ist also das menschliche Handeln unter dem vorangegangenen Handeln Jesu Christi. Wir haben es mit dem zu tun, was Menschen unter Verheißung und Geheiß Jesu Christi tun, und wir haben zu fragen, ob sie es in der rechten Weise tun.

III. Spendung und Empfang des Sakraments

Damit kommen wir nun zu der Frage, was Menschen beim Abendmahl tun. Es gibt zwei Tätigkeiten beim Abendmahl, die aufs engste miteinander verbunden sind, nämlich die Spendung oder Austeilung sowie der Empfang des Abendmahls. Gemeinsam ist für Spendung und Empfang, daß *beides* auf Geheiß und unter der Verheißung Jesu Christi geschieht. Es ist wichtig, nicht nur auf das zu achten, was der beauftragte und bevollmächtigte Diener der Gemeinde tut, sondern auch auf das, was die Gemeinde selbst tut. Die theologische Verantwortung bezieht sich auf beides, selbst wenn man gewohnt ist, im Zusammenhang der theologischen Ausbildung zum Dienst in der Gemeinde die Funktion des Spenders immer wieder in den Vordergrund zu rücken. Vielleicht machen wir uns aber selbst als Theologen die Beteiligung der Gemeinde an der Sakramentsverwaltung viel zu wenig klar und lassen es dann auch oft an der notwendigen Unterweisung fehlen. Denkt man in diesem Zusammenhang an 1. Kor. 11, so steht hier in der Kritik an der Abendmahlspraxis das Empfangen im Vordergrund, während ja die Austeilung als besonderer Akt und durch besonders Beauftragte überhaupt nicht erwähnt wird. Was die Gemeinde als Ganze beim Abendmahl in Korinth freilich tut, ist dies, daß sie sich streitet — schon damals.

Damit ist nun festzuhalten: *Sakramente werden nicht definiert oder interpretiert, sie werden praktiziert.* Um diese Praxis und ihre theologische Verantwortung geht es, und es gilt nun festzustellen, worauf es eigentlich an-

kommt, wenn das Abendmahl recht gespendet und empfangen werden soll. Einzelne Punkte seien hier herausgegriffen:

1. Wesentlich ist zunächst und vor allem, daß überhaupt das Abendmahl gespendet und empfangen wird, was ja keineswegs eine Selbstverständlichkeit ist. Es gibt immer wieder Zeiten und Gebiete, wo das Abendmahl keine Beachtung findet, unter Umständen deshalb, weil andere Dinge der christlichen Gemeinde wichtiger erscheinen, oder auch deshalb, weil es an einer rechten Unterweisung fehlt. Als Glieder unserer Gemeinden und für unsere eigene christliche Lebensführung werden wir uns — zumal heute — die ernste Frage stellen müssen, ob wir tatsächlich vom Abendmahl leben oder ob wir darin lediglich eine fromme Arabeske vergangener Zeiten sehen.

2. Der zweite Punkt steht üblicherweise im Vordergrund der Abendmahlslehre, nämlich die Frage, unter welchen Bedingungen eigentlich das Abendmahl recht gespendet wird. Die Meinungen gehen dabei in Geschichte und Gegenwart sehr weit auseinander, allein schon deshalb, weil man zu allen Zeiten liebe Gewohnheiten als Notwendigkeiten ansieht und sich unwohl fühlt, wo das Gewohnte fehlt. Gerade die sakramentale Praxis der christlichen Gemeinden aller Kirchen ist schon innerhalb der Kirchengemeinschaften voll von solchen Gewohnheiten. Zahlreich sind die Leute, die allein deshalb in einer anderen Gemeinde nicht kommunizieren, obwohl sie es dürften, weil ihnen die liturgische Form nicht zusagt, weil sie die Stimmung nicht anspricht oder weil ihnen einfach der Pfarrer nicht gefällt. In der Theologie ist daher oft und mit Recht darauf gedrungen worden, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden, so wie etwa Thomas von Aquin die „solennitas" von der „necessitas sacramenti" unterscheidet, oder wie die Reformatoren die Einsetzung durch Christus von den institutiones, mandata und traditiones hominum unterscheiden. Verwaltung der Sakramente nach dem Evangelium, wie es CA VII heißt, wäre dann vor allem auch in einem reduktiven Sinne zu verstehen, wobei eben das nicht als notwendig für das Sakrament angesehen wird, was nicht in dem gemein-christlichen Zeugnis der Schrift verankert ist, sondern in sekundären Überlieferungen und Gepflogenheiten seinen Ursprung hat. Denn hier bricht immer die Gefahr auf, daß Wirkung und Gültigkeit des Abendmahls von anderen Instanzen und Motiven abhängig gemacht wird. Jedes Abendmahl aber steht und fällt mit den Einsetzungsworten, d. h. mit dem Geheiß zu essen und zu trinken und der Verheißung „für euch gegeben zur Vergebung der Sünden". Sämtliche anderen Kriterien für eine rechte Sakramentsverwaltung müssen auf dieses Grundkriterium zurückgeführt und an ihm immer wieder überprüft werden. Darin dürfte allerdings auch ein sehr weitreichender christlicher Konsensus bestehen.

3. Mit dem dritten Punkt kommen wir nun zu den Problemen, die in der

theologischen Unterweisung oft nur eine sehr geringe Rolle spielen — wenn sie überhaupt darin vorkommen —, die jedoch auf der praktischen Ebene von sehr großer Bedeutung sind. Abendmahl heißt doch, daß sich Gemeinde an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit, in einem Kreis von bestimmten Menschen zusammenfindet, um das Herrenmahl zu feiern. Es gibt kein Abendmahl an sich. Es gibt es auch nicht als Dogma, wenn man darunter Definitionen und Traktate versteht, deren Funktion im Grunde die Anweisung für den Vollzug und die kritische Überprüfung des Vollzugs sein sollte. Abendmahl gibt es nur in der konkreten Versammlung von Christen, die das tun wollen, was Christus geheißen hat, und die das empfangen wollen, was Christus verheißen hat. Bei diesem konkreten Zusammenkommen der Christen entstehen die Probleme der Abendmahlsgemeinschaft, wenn wir sie unter der menschlichen Tätigkeit des Spendens und Empfangens sehen. Jeder, der daran teilnimmt, aber auch jeder, der, obwohl er zur Gemeinde gehört, nicht daran teilnimmt, fällt hier eine Entscheidung: Wem darf ich das Herrenmahl austeilen? Bei wem und mit wem darf bzw. will ich es empfangen? Diese Entscheidungen werden durchweg von Menschen über Menschen gefällt, und zwar im Blick auf das, wie sie sind, was sie sind, was sie tun und denken.

Dabei handelt es sich nicht nur um die Urteile über Menschen innerhalb der konkreten Abendmahlsgemeinschaft, sondern doch ebenso um jene Konflikte, die in sie hinein- und wieder herausgetragen werden. Das ist auch keineswegs nur eine Frage der Kirchenzucht, die von den Dienern der Gemeinde auszuüben wäre. Es ist vielmehr, was zu oft und gern übersehen wird, eine elementare Frage nach dem praktischen Zusammenleben von Christen.

4. Was die Christen hier tun, ist an dem zu messen, was Christus an uns tut, indem er sich selbst uns gibt. Denn dadurch wird bestimmt, was wir sind als solche, die der Einladung zum Tisch des Herrn folgen: nämlich Sünder. Es wird bestimmt, was wir werden, wo Christus sich selbst uns gibt zur Vergebung der Sünden: nämlich Gerechte. Das gilt jedem einzelnen und allen zusammen in einer Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder. Die kritische Frage ist daher, ob wir bei dem andern neben uns die Wirklichkeit und Wirksamkeit der Hingabe Jesu Christi ebenso erkennen und anerkennen, wie wir sie für uns selbst erbitten und empfangen im Glauben.

Wie die Geschichte von Theologie und Kirche zeigt, können mit dem Abendmahl alle möglichen theoretischen Deutungen und praktischen Zielsetzungen verbunden werden. Sie sind jedoch sinnlos, ja direkt falsch, wenn nicht klar ist, daß es hier um die Rechtfertigung des Sünders und um die Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder geht. Das ist keineswegs eine konfessionelle Sonderlehre, sondern das, was in vielen Abendmahlsliturgien oft als bloße Formel fast vergessen gebetet wird: Domine, non sum dignus ... Dieses Bekenntnis der

eigenen Unwürdigkeit ist die Würdigkeit für den rechten Empfang des Sakraments in der Gemeinschaft derer, die durch die Selbsthingabe Jesu Christi Würdige, Heilige, Gerechte sind und werden.

IV. Die Gemeinschaft am Tisch des Herrn und ihre Grenzen

Die Sakramentsverwaltung in der Beteiligung von Spender und Empfängern ist kein theoretisches Problem, sondern ein praktisches. Es muß deutlich sein: Die Frage der Abendmahlsgemeinschaft darf niemals losgelöst von dem Vollzug und von der Wirkung des Abendmahls behandelt werden. Es geht um den Auftrag der *ganzen* Gemeinde, und insofern ist es auch schon unsachgemäß, eine Trennungslinie zu ziehen zwischen der Gemeinde auf der einen und den Theologen und Kirchenleitungen auf der anderen Seite.

Wenn wir nun unser Problem in aller Schärfe formulieren, dann geht es bei einer zwischenkirchlichen Abendmahlsgemeinschaft doch letzten Endes immer um die Frage, unter welchen Bedingungen eine Sakramentsgemeinschaft (Abendmahlsgemeinschaft) möglich und erlaubt ist, wo keine Kirchengemeinschaft besteht und auch nicht eingegangen werden soll oder kann. Also: Gibt es eine Abendmahlsgemeinschaft ohne Kirchengemeinschaft? Anders als in dieser scharfen Formulierung wäre das Problem überhaupt kein Problem; nur so kommt das Charakteristische der Situation und der Problematik zum Ausdruck, damit aber auch die Paradoxie, daß es um eine Gemeinschaft ohne Vereinigung geht, eine Gemeinschaft unter Beibehaltung der Zertrennung, ganz gleich, ob man darin eine Zwischenlösung für eine Übergangszeit oder eine Notlösung angesichts unüberwindlicher Schwierigkeiten erblickt.

Die bei uns üblichen Diskussionen um eine zwischenkirchliche Sakramentsgemeinschaft betreffen normalerweise nicht jene Notfälle, wo Angehörige einer christlichen Gemeinschaft, die ohne eigene geistliche Betreuung sind, durch Diener der anderen Gemeinschaft betreut werden, wenn sie darum bitten. Diese Notfälle und Grenzsituationen sind eine Selbstverständlichkeit, und durch die gesamte christliche Geschichte hindurch gibt es zahlreiche Beispiele dafür, daß solche Bitten immer wieder vorgebracht und erfüllt werden. Auch ohne ihre theologische Relevanz zu bestreiten, sollte man daraus kein dogmatisches Prinzip ableiten.

Das ökumenische Problem der Abendmahlsgemeinschaft scheint daher eigener Art zu sein und eigenen Gesetzen zu folgen. Selbst wenn man dieser Betrachtungsweise zustimmen sollte, kann gleichwohl niemals von Vollzug und Wesen des Abendmahls abgesehen werden. Das aber heißt: Auch wo die Frage nach der Gemeinschaft am Tisch des Herrn gestellt wird, kann es nur darum gehen, daß der Wille Christi erfüllt und seine Verheißung empfangen wird. An dieser Stelle jedoch begegnen manche Illusionen, die zwar von lobenswerten Idealen

bestimmt sein mögen, aber nicht immer von dem, was das Abendmahl ist und gibt.

1. Zunächst einmal ist Abendmahlsgemeinschaft kein Ziel in sich selbst. Denn diese Gemeinschaft entsteht und besteht nur dort, wo sich Christen zur Feier des Herrenmahls versammeln.

2. Diese Gemeinschaft ist dann aber auch stets durch Regeln der Gemeinschaft und Entscheidungen der einzelnen begrenzt. Unabdingbare Voraussetzungen sind, wie wir bereits gesehen haben, Taufe und Konfirmation, d. h. also die Aufnahme in den Leib Christi und die Unterweisung im Glauben samt dem Bekenntnis des Glaubens. Positiv besagt diese Umgrenzung: Wer zum Abendmahl hinzutritt, muß wissen, was er tut. Er muß also auch wissen, daß er hier dem Ruf Christi folgt und daß er Christus selbst empfängt. Er muß auch wissen, daß er als Sünder gerufen ist und Vergebung der Sünden empfängt. Er muß schließlich auch wissen, daß es hier um das Zeugnis für Christus und die Erwartung Christi geht, daß dieser Ruf und diese Gabe ihm wie jedem anderen neben ihm gilt.

3. Die Abendmahlsgemeinschaft hat ihre Grenzen aber auch darin, daß nicht jeder diesen Ruf hört und ihm folgt, sei es, daß er noch nicht zu ihm gedrungen ist, sei es, daß er ihn nicht hören will. Die Grenzen der Abendmahlsgemeinschaft sind immer fließend; sie sind nicht einmal identisch mit einer formellen Kirchenzugehörigkeit oder mit der Taufe. Bei vielen, die den Anspruch haben, fehlt das Bedürfnis. Bedürfnis heißt aber dann ganz konkret: Erkenntnis der Sünde und Bitte um Vergebung sowie Rechtfertigung durch Jesus Christus.

4. Der Gang zum Tisch des Herrn ist immer ein Weg zurück, Umkehr von unseren eigenen Wegen, Vergebung und Rechtfertigung. Abendmahl ist die Tat Christi an uns und für uns, wo wir in dem, was wir tun und sind, von dem abfallen, was Christus für uns ist und getan hat. Abendmahl ist auch Zeugnis für Jesus Christus; es ist aber niemals Zeugnis für die Christen. Daher können wir niemals sagen: Wir sind oder fühlen uns eins, und deshalb wollen wir auch das Abendmahl gemeinsam feiern, um dieser Einheit einen sichtbaren Ausdruck zu verleihen. Wo aber nun die Forderung nach Abendmahlsgemeinschaft aufgrund einer geschichtlichen Entwicklung oder eines aufbrechenden Bewußtseins von Einheit in den Gemeinden erhoben wird, dort muß ernsthaft gefragt werden, ob überhaupt bedacht ist, daß das Abendmahl Tat und Gabe Christi und Rückruf, Umkehr der Christen ist. Es ist eben nicht für unsere Gerechtigkeit gegeben, sondern für unsere Sünden. Es ist ebensowenig für unsere Einheit gegeben, sondern für unsere Zertrennung. Es ist nicht die Krönung unserer Einheitsbestrebungen, sondern die Krönung des Werkes Jesu Christi[10].

5. Damit sollte auch die Alternative, ob das Abendmahl nun Begründung oder Zeichen der Einheit sei, ausgeschieden werden, weil die Einheit als solche nicht zum Proprium des Sakraments gehört, sondern nur insofern sie in der Vergebung und Annahme durch Jesus Christus begründet ist. Es geht also nicht um Manifestation von Einheit, sondern um den Empfang und die Weitergabe der Vergebung. Insofern ist es geradezu widersinnig, in der Abendmahlsgemeinschaft Einheit dort zu praktizieren, wo die Zertrennung bestehen bleibt. Umgekehrt braucht man um eine „Erlaubnis" der Abendmahlsgemeinschaft nicht zu streiten, wo man weiß, daß die Einheit in Jesus Christus ihren Grund hat, und zwar gerade dort, wo die Zertrennung besteht.

V. Schlußfolgerungen

Aus den bisherigen Erwägungen sind nun die Konsequenzen zu ziehen, in denen die Praxis dogmatisch zu verantworten ist.

1. Eine Abendmahlsgemeinschaft bei kirchlicher Zertrennung ist überhaupt kein Problem, wenn es um die geistliche Versorgung von Angehörigen anderer Kirchengemeinschaften geht, die ohne eigene Versorgung, aber zur Teilnahme am Sakrament berechtigt und ihrer bedürftig sind. Die seelsorgerliche Verantwortung für die Zulassung in solchen Fällen braucht nicht fixiert zu werden, aber sie sollte auch nicht zum Prinzip erhoben werden.

Freilich stützen sich die Entscheidungen gerade des 2. Vatikanischen Konzils und des Ökumenischen Direktoriums gerade auf diese Praxis, die nun für bestimmte Fälle legalisiert, für andere aber verboten wird. Eine gegenseitige Zulassung ist gegenüber der orthodoxen Kirche vorgesehen, ebenso können Protestanten in bestimmten Fällen in der römisch-katholischen Kirche kommunizieren. Nach § 55 des Ökumenischen Direktorium ist es jedoch Katholiken verboten, in der Grenzsituation bei Protestanten zu kommunizieren. Es ist sehr fraglich, ob man darin wirklich einen ökumenischen Fortschritt sehen darf oder ob nicht gerade für diese Fälle eine höchst bedenkliche Einschränkung vorgenommen worden ist.

2. Im ökumenischen Zusammenhang geht es also nur um die Frage, unter welchen Bedingungen eine Abendmahlsgemeinschaft ohne vorherige, aber auch ohne nachfolgende Kirchengemeinschaft möglich ist, ohne daß es sich um die erwähnten Grenzfälle handelt, in denen eine Sakramentsgemeinschaft selbstverständlich sein sollte. Nach dieser Begrenzung gibt es allerdings wohl nur zwei Situationen, in denen sich dieses Problem in der Praxis tatsächlich stellt: bei konfessionsverschiedenen Ehen und bei ökumenischen Begegnungen. Hierfür werden theologische und kirchenrechtliche Konzessionen gefordert; es werden umgekehrt aber auch theologische und kirchenrechtliche Bestimmungen als das

entscheidende Hindernis für den Vollzug der Einheit angesehen und zum Teil bekämpft.

Für die evangelischen Kirchen und ihre Theologie kann es sich in diesen Fällen überhaupt nicht um irgendwelche dogmatischen oder kirchenrechtlichen Konzessionen oder Restriktionen handeln. Denn es gilt auch in diesen Fällen allein das Sakrament in der rechten, dem Evangelium gemäßen Weise zu verwalten. Die Bestimmungen für die Zulassung zum Abendmahl sind in den evangelischen Kirchen sehr weit gefaßt, und bei einer Zulassung von römisch-katholischen Christen ginge es lediglich um eine Entscheidung, die von diesen Christen gegenüber ihrer eigenen Kirchenordnung zu vertreten ist[11]. Allerdings kann diese Praxis auch in den evangelischen Kirchen nicht auf die Angehörigen sämtlicher christlicher Gemeinschaften ausgedehnt werden. Gegenüber manchen christlichen Sekten, selbst wenn sie im Ökumenischen Rat der Kirchen vertreten sind, wird die konkrete Entscheidung über die Zulassung unter Umständen selbst bei energischen Verfechtern einer allgemeinen Abendmahlsgemeinschaft völlig anders ausfallen können und müssen.

Die Zulassung zum Abendmahl ist für die evangelischen Kirchen nicht das entscheidende Problem. Wesentlich dringlicher scheint vielmehr die Frage zu sein, die sich für die stellt, die in Sakramentsgemeinschaft mit einer Kirche treten wollen, mit der ihre eigene Kirche nicht in Sakramentsgemeinschaft steht. Das ist eine Entscheidung, die nicht vom Spender, sondern von den Empfängern des Sakraments zu fällen ist. Nach dem, was das Abendmahl ist und gibt, kann man sich aber eine Sakramentsgemeinschaft kaum anders vorstellen, als daß damit auch eine volle Kirchengemeinschaft verbunden ist. Denn die Abendmahlsgemeinschaft steht *innerhalb* der Kirchengemeinschaft; sie kann daher nicht als deren Antizipation oder nur teilweise Verwirklichung aufgefaßt werden. Da das Abendmahl aber nicht nur eine Begegnung von einzelnen Menschen ist, sondern in einer Gemeinschaft steht und praktiziert wird, stellt sich notwendig die Frage, ob man bereit ist, in vollem Sinne in diese Gemeinschaft einzutreten und sie zu bejahen.

Von hier aus stellt sich nun die ernste und ganz praktische Frage an die Partner einer konfessionsverschiedenen Ehe, warum sie zwar gemeinsam das Abendmahl empfangen wollen, gleichzeitig aber die Trennung der Kirchengemeinschaften in ihrer Ehe aufrecht erhalten. Dafür kann nicht, wie es oft etwas einseitig geschieht, die Zertrennung der Kirchen als solche verantwortlich gemacht werden. Vielmehr gehört dazu auch immer die Entscheidung der Ehepartner, diese gewiß nicht von ihnen zu verantwortende Zertrennung auch innerhalb ihrer Ehe weiterhin beizubehalten.

Es ist ebenso eine ernste Frage an die Teilnehmer ökumenischer Begegnungen, die trotz kirchlicher Zertrennung die Abendmahlsgemeinschaft praktizieren

wollen, ob sie dies angesichts der bestehenden Differenzen zwischen ihren Kirchengemeinschaften verantworten können, wo alle anderen Trennungen doch gegenüber der im Abendmahl begründeten und empfangenen Einheit nur sekundär sein können, ja doch sogar aufgehoben werden. Vollzug der Abendmahlsgemeinschaft kann doch nur volle Kirchengemeinschaft bedeuten. Es wäre daher unvertretbar, weiterhin in der Zertrennung zu bleiben, wo die bestehenden Differenzen eine Sakramentsgemeinschaft nicht ausschließen. Anders würde das Abendmahl aus seinem ekklesiologischen Zusammenhang herausgelöst und zur individuellen Erbauung von Gruppen Gleichgesinnter entstellt, die sich durch Gefühle, Erfahrungen und Wünsche, nicht aber durch die Hingabe Jesu Christi in den Tod am Kreuz verbunden wissen.

Wie aber steht es, bei allen ernsten und echten Bemühungen um die notwendige Gemeinschaft am Tisch des Herrn, dann um die Wirklichkeit dieser Gemeinschaft in unseren Gemeinden und dort, wo die Gemeinden am Ort nebeneinander leben? Eine Abendmahlsgemeinschaft ohne Kirchengemeinschaft steht in Gefahr, gerade die Realitäten des menschlichen Miteinanders zu umgehen, indem sie von der Praxis in die Lehre flüchtet. Symptomatisch dafür ist auch, wenn andere Personen, Instanzen und Zeiten für das verantwortlich gemacht werden, was uns trennt, während umgekehrt für unsere Zeit der Anspruch erhoben wird, von dem Bewußtsein der Einheit in besonderer Weise getragen zu sein. Nach dem Zustand der Dinge in unseren Kirchengemeinschaften mag das eine Illusion sein. Nach dem Wesen des Abendmahls aber fehlt dann das Bekenntnis unserer eigenen Schuld, und zwar auch gerade im Blick auf die Gemeinschaft mit den Menschen neben uns. Infolgedessen kann das Eingehen einer Abendmahlsgemeinschaft nur dann sachgemäß sein, wo es um das Abendmahl in concreto geht, nicht aber um eine abstrakte Einheit und Vereinigung. Abendmahlsgemeinschaft ist mehr als Kirchengemeinschaft; daher wäre sie unsachgemäß ohne Kirchengemeinschaft[12].

ANMERKUNGEN

[1] Deutscher Text in „Ökumenische Rundschau" 18 (1969) S. 592.

[2] Dazu der Bericht: *Alfons Kirchgässner / Horst Bühler*, Interkommunion in Diskussion und Praxis. Eine Dokumentation. Düsseldorf 1971.

[3] *Kirchgässner/Bühler*, S. 124.

[4] Publik-Bücher. Mainz 1971. Der Titel ist natürlich kein Urteil über den Inhalt. Aus den zahlreichen Neuerscheinungen sei hier noch hingewiesen auf den von *H. Stirnimann* herausgegebenen Sammelband: Interkommunion. Hoffnungen — zu bedenken. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie) 1971.

[5] *Kirchgässner/Bühler*, S. 153 zitiert.

[6] *H. Fries, W. Pannenberg,* Abendmahl und Abendmahlsgemeinschaft. In: Una Sancta, 26 (1971) H. 1/2 S. 68—88. S. 70.

[7] „Ökumenismus und Herrenmahl." In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim. 22 (1971) H. 4/5 S. 66—68. S. 68.

[8] *Kirchgässner/Bühler,* S. 28 zitiert.

[9] *Luther* an Wolfgang Brauer, Pfarrer zu Jessen. WA Br VII, S. 338 f. Nr. 2281. Es gibt noch andere Hinweise dieser Art, aber auch dafür, daß diese Auffassung nicht ganz unbestritten blieb.

[10] Wie unklar und problematisch die Vorstellungen in manchen Fällen sind, zeigen die Berichte von dem Pariser Pfingstabendmahl, wenn es dort u. a. heißt, „daß wir zu dieser Aktion durch die Revolution provoziert werden" ... „daß wir ohne die Studenten und die Arbeiter heute hier nicht zusammen sein würden. Sie haben uns dazu befähigt, diesen revolutionären Akt zu vollziehen. Sie sind die entscheidende Verbindung zwischen uns gewesen. Darum sind sie gegenwärtig unter uns, ebenso wie dieses Brot und dieser Wein gegenwärtig sind, das Produkt der Arbeit unbekannter Menschen, durch das wir jetzt dank des Herrn, aber auch dank ihrer Arbeit gestärkt werden sollen. Wir machen uns jetzt auf den Weg mit ihnen zusammen, um Brot und Wein unverzüglich zu uns zu nehmen in dem Dialog, durch den wir Solidarität und Kommunion auf allen Arten von Ebenen entdecken in der Begegnung unserer verschiedenen Sprachen und Kulturen in Richtung auf die freie Welt hin, die wir zusammen bauen wollen."

Schlimmer kann das Abendmahl kaum entstellt werden. Allerdings ist dieser leider heute noch immer wieder, aber wohl aus Unkenntnis der Sachlage gepriesene Vorfall doch wohl — hoffentlich — ein Einzelfall. (Das Zitat nach „Materialdienst" der Ökumenischen Centrale Nr. 15/1969. S. 5 und 6. Es stammt aus der Ansprache von Paul Ricoeur.)

[11] So heißt es in der „Ordnung des kirchlichen Lebens in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern": „Ob römisch-katholische Christen, die in einer evangelisch getrauten Ehe vom Sakrament ihrer Kirche ausgeschlossen sind, in einer evangelisch-lutherischen Gemeinde zum Heiligen Abendmahl zugelassen werden können, muß der Seelsorger nach gewissenhafter Prüfung entscheiden. Sie müssen sich jedoch darüber im klaren sein, daß die Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche und die Teilnahme am Abendmahl in der evangelisch-lutherischen Kirche auf die Dauer nicht vereinbar sind." (Diese Bestimmung wurde aufgenommen in die „Handreichung der EKD für evangelisch-katholische Begegnungen" vom 17. 12. 1968. Zitiert nach „Evangelische Kommentare" 2 (1969) S. 105—108. S. 108.)

[12] Zur nachkonziliaren Rechtslage vgl. jetzt: *Alfred Völler,* MSC, Einheit der Kirche und Gemeinschaft des Kultes. Untersuchung über Möglichkeiten und Grenzen rechtlicher Gestaltung der Teilnahme katholischer Christen am nichtkatholischen christlichen Gottesdienst. (Analecta Gregoriana. Vol. 171. Series Facultatis Iuris Canonici: sectio B. n. 25) Roma 1969.

Gedanken über Sinn und Funktion der Leuenberger Konkordie

VON WILHELM DANTINE

Die Leuenberger „Konkordie" hat sich als Begriff schon in den wenigen Monaten seit ihrer Geburt einen gewissen Namen zu machen gewußt; in Kreisen, die man in den vergangenen Jahren vergeblich auf ein Echo auf die Schauenburger und Leuenberger Gespräche abzuhören versuchte, stößt man jetzt auf Kenntnis und Verständnis. Die maßgebliche kirchliche Publizistik hat sich diesmal wirksam eingeschaltet, und vermutlich haben sowohl der auffallende Name als auch die mit ihm sich verbindenden Vorstellungen bislang eine Atmosphäre unverbindlichen Wohlwollens erzeugt, die dem mit der Konkordie verbundenen Plan einer kommenden Verwirklichung von Kirchengemeinschaft unter den protestantischen Kirchen Europas eine reelle Chance gewährleisten könnte. Freilich ist es auch kaum schon zu einer Diskussion im größeren Stil gekommen, und es bleibt daher noch offen, welcher Rang von Wirklichkeit diesem Dokument nun tatsächlich zukommen wird. Man wird nüchtern damit zu rechnen haben, daß das gesamte Unternehmen sehr unterschiedliche Empfindungen auslösen kann, die sich ebenso durch deutliche Reaktionen, aber auch durch Schweigen äußern könnten, das letztlich aus einem Desinteresse, ja einer prinzipiellen Geringschätzung dieser Art theologischer Flurbereinigung entspringt. Es gibt nicht wenige Zeitgenossen, und zwar sowohl unter religiös Gleichgültigen wie unter engagierten Christen, denen der lutherisch-reformierte Gegensatz so antiquiert und fern jeder Relevanz erscheint, daß sie den theologischen Ernst der in Leuenberg geleisteten Arbeit nicht mehr erkennen und daher auch nicht anzuerkennen vermögen. Andererseits gibt es noch genügend streitbaren Eifer, der jedes der hier vorgelegten Worte mit dem Maßstab einer erfüllten Wahrheit mißt, als ließe sich diese überhaupt jemals endgültig präzisieren, und darüber wird leicht Sinn und Zweck dieser Konkordie vergessen; es wird ihr dann ein Gewicht zugemessen, das ihr nach Anlage und Ziel ihrer Erstellung bzw. gemäß der Intention ihrer Verfasser gar nicht zukommen kann. Diese stark unterschiedliche Beurteilung nicht nur hinsichtlich ihres ausgesagten Inhaltes, sondern schon im Blick auf ihre eigene Sinnbestimmung, ihres eigenen Telos sowie ihrer theologischen und ekklesialen Funktion hängt nun zweifellos mit einer schon sehr weit fortgeschrittenen konfessionellen Indifferenz zusammen. Diese tritt heute um so

deutlicher auf, als in ihr nicht nur die allgemeine, spätestens seit der Aufklärung stark empfundene Frustration durch eine festgefügte, konfessionell geprägte, pragmatisch-gesetzliche Kirchlichkeit spürbar wird, sondern sich auch die ökumenische Ungeduld zu Worte meldet, der der Prozeß der Annäherung der Konfessionen zu langsam vor sich geht. Einem dynamischen Drängen in eine ökumenische Zukunft hinein erscheint auch die Konkordie als untauglicher Versuch, eine neue Gestalt der Kirche mit unzulänglichen Chiffren aufzuzeichnen, während für konfessionalistische Treuevorstellungen eben diese Chiffren nur den Sinn zu haben scheinen, Verrat an der Wahrheit zu beschönigen und zu verbergen. Beide einander entgegengesetzte Sehweisen verstehen die Konkordie als neues Bekenntnis, als eine Art „dritter" Konfession, die einerseits die beiden ersten ablösen, andererseits auch wieder das Moment der Konfessionalität erneuern und damit wiederum zementieren soll.

Die Versicherung abzugeben, daß solches weder den Initiatoren der Konkordie noch denen nachgewiesen werden kann, die an ihr mitgearbeitet haben, wird wenig helfen. Es geht ja auch nicht um deren Rechtfertigung, sondern um die Klärung des eigenen Sinnbezuges des vorgelegten Textes. Dieser ist ja nun klar genug in den Aussagen über sich selbst, andererseits sind diese eher implizit im Zusammenhang des unmittelbar theologisch-ekklesiologischen Materials zum Ausdruck gebracht, und darum ist es angesichts der Eigenart des hier vorliegenden Versuches eine Explikation desselben zweifellos angebracht. Eine solche wird dabei sowohl den Begriff der „Kirchengemeinschaft" als auch den der „Konkordie" in den Vordergrund stellen müssen.

I. Eigenart und Problematik

„Die dieser Konkordie zustimmenden ... Kirchen ... stellen ... unter sich ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums fest, das ihnen Kirchengemeinschaft ermöglicht" (§ 1). Als Ziel ist die Herstellung von Kirchengemeinschaft deutlich herausgestellt (§ 34), worunter gegenseitige Gewährung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft sowie die daraus folgende Anerkennung der Ordination und die Ermöglichung der Interzelebration verstanden wird (§ 33). Den Ermöglichungsgrund dieses Zieles stellt die Konkordie dar, insofern sie „ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums" feststellt. Mit der Wahl des Begriffes „Feststellen" ist ein glücklicher Griff getan worden, der das Eigentümliche des Vorgehens im gesamten Vorhaben genau charakterisiert. Die Jahre hindurch und auch wieder während der letzten „Vorversammlung zur Ausarbeitung" im September 1971 in Leuenberg so intensiv geführten „Lehrgespräche" hatten niemals den Sinn, den Gesprächspartner vom eigenen Standpunkt zu überzeugen, sondern nur die bescheidene Aufgabe, die unbestreitbar vorhandenen Kontroversen auf ihre kirchentrennende Konsequenz hin zu befragen. Das bedeutet aber, daß

diese Lehrgespräche nicht auf einen Lehrkonsens im eigentlichen Sinne hin angelegt waren, mochte sich auch häufig genug ein solcher an manchen Punkten sozusagen unter der Hand ergeben; die strenge Beschränkung auf die Frage, welche Lehrdifferenz die Aufrechterhaltung der bisherigen faktischen Kirchentrennung rechtfertige oder gar erzwinge, nötigte die Gesprächspartner zu einem neuen oder jedenfalls im allgemeinen noch ungewohnten Stil des Dialoges, der Argumentation und letztlich auch der eigenen Formulierung. Nicht selten wird ja die Magerkeit der Konkordie gerügt — sie enthalte zu wenig an Substanz und Farbe des zu bezeugenden evangelischen Glaubens, so daß man sich schwerlich mit ihr identifizieren könne. Man wird solche Klagen verstehen können, sie gehen aber an dem, was hier beabsichtigt war und noch ist, völlig vorbei. Die Konkordie will kein neues Bekenntnis sein; sie hat weder den Auftrag noch eine ihr selber innewohnende Tendenz, den Kleinen oder den Heidelberger Katechismus zu ersetzen oder gar zu verdrängen; sie ist aber erst recht keine Konkurrenz zum Konkordienbuch von 1580 oder den reformierten Bekenntnisschriften. Sie ist eine nüchterne Rechenschaftsablage darüber, daß die seinerzeitigen Kontroverspunkte, die im Gewissen der lutherischen und reformierten Kirchenväter die faktische Kirchentrennung erzwungen hatten, heute den Partner nicht mehr in derselben Weise treffen wie einst. Darum mußten Lehrgespräche geführt werden, und so wurde all die Jahre hindurch mit einem beachtlichen Aufwand an Kraft und Energie die Leidensgeschichte des gemeinsamen vierhundertjährigen Getrenntseins wissenschaftlich durchleuchtet und zugleich der gegenwärtige Stand des theologischen Gespräches auf dieses Grundproblem hin durchfragt. Es mußte daher auch zu Lehraussagen kommen, aber sie tragen weder katechismusartigen Charakter noch enthalten sie ausdrückliche Entfaltungen der angezogenen dogmatischen Punkte. Man kann, man muß vielleicht sogar sagen: mit dieser Konkordie wurde ein neuer Weg des theologischen Gespräches eingeschlagen, der möglicherweise nicht nur für die Herstellung einer lutherisch-reformierten Kirchengemeinschaft wichtig ist, sondern darüber hinaus veränderte Möglichkeiten kirchlichen Miteinanderredens ganz allgemein eröffnet.

Man darf auf eine sicherlich nicht zufällige Analogie verweisen, die im vergangenen Sommer von der in Löwen tagenden Kommission für Glauben und Kirchenverfassung diskutiert und dann als Studienaufgabe beschlossen wurde, nämlich auf die Erarbeitung eines Dokumentes mit der Bezeichnung „Gemeinsamer Ausdruck des Glaubens", das auch den Titel führt: „Rechenschaft von der Hoffnung, die in uns ist". Orientiert an dem bekannten Wort aus 1. Petrus 3, 15 soll dort der Versuch gemacht werden, das Gemeinsame der christlichen Hoffnung darzustellen, wie es in den Glaubensüberzeugungen der in der Ökumene verbundenen Kirchen trotz allem Trennenden in deren speziellen Dogmen und Bekenntnissen verankert ist. Begreiflicherweise gab es dort lange und erregte

Debatten, bis ein solcher Vorschlag sich durchsetzen und auch zum Beschluß erhoben werden konnte, wobei naturgemäß nicht etwa die Abneigung gegenüber einem solchen Plan, sondern die Bedenken gegenüber seiner Durchführbarkeit die entscheidende Motivation darstellte. Der geführte Dialog kam zu der Einsicht, daß es sich hier um einen neuen Weg für die Kirchen handeln müsse, der zwischen den beiden bisher im wesentlichen benutzten, der Dogmatisierung von Lehraussagen und der Bildung von ausführlichen Bekenntnisschriften, hindurchführen müsse. Ebenso seien Katechismus und Dogmatik zwar selbstverständlich zu beachten, aber sie dürften nicht etwa konkurrierend überholt werden, da jener „gemeinsame Ausdruck des Glaubens" Gegensätze in den Lehraussagen weder eliminieren noch auch desavouieren solle, hingegen Kraft und Bedeutung der Verbundenheit im Credo herauszuarbeiten haben wird. Wir haben in diesem Projekt von „Glauben und Kirchenverfassung" in gewisser Hinsicht ein ähnlich exemplarisches Experiment vor uns wie im Falle der „Konkordie", nämlich eine verantwortliche Feststellung im Sinne einer strengen Rechenschaftsablage über die Tragfähigkeit gemeinsamen Glaubens und Handelns, und zwar unter bewußter Konfrontation mit den theologischen Schwierigkeiten, die sich hier ergeben müssen.

Ist jenes Planungsvorhaben, über dessen Gelingen zweifellos keine voreiligen Prognosen gestellt werden können, weltweit und zukunftsoffen orientiert, so ist das uns nunmehr vorliegende Experiment der Konkordie kirchengeschichtlich auf die reformatorischen Kirchen und solche, die schon im Laufe ihrer Geschichte sich mit diesen in besonderer Weise liiert haben, und zunächst auch regional auf den europäischen Raum beschränkt. Die historische Erfahrung spielt hier eine besondere Rolle, insofern von früh an trotz aller gegenseitigen polemischen Spannung die auf dem Boden der Reformation entstandenen Kirchen ihre besondere Zuordnung jeweils, wenn auch in verschiedener Intensität, gewußt haben. So ergab sich fast wie von selbst, daß der einmal spontan auf den Tisch gelegte Vorschlag allgemeine Zustimmung fand, die Wittenberger Konkordie von 1536 als symbolisches Vorbild zu erwählen, war damals doch unter Zustimmung Luthers die reale Möglichkeit ins Licht der Geschichte getreten, die großen Spannungen im Verständnis der Reformation durchzuhalten und eine evangelische Einheit zu demonstrieren. Der Grundgedanke der Leuenberger Konkordie liegt darin, diesen Versuch unter den gänzlich veränderten Verhältnissen von heute aufs neue zu wagen und ihn zunächst auf europäischer Ebene durchzuziehen, zumal ja aus Amerika ermutigende Ereignisse in derselben Richtung vorliegen. Das bedingt freilich eine äußerste Reduktion auf das unbedingt Notwendige und damit einen weitgehenden Verzicht auf eine positive lehrmäßige Entfaltung, wobei sich zugleich die Absicht verband, dieser letzteren alle Chancen für eine Weiterbildung offenzuhalten. In diese offene Zukunft der Theologie

der in der Konkordie zur Kirchengemeinschaft verbundenen Kirchen sollten die typischen Theologumena lutherischer und reformierter Tradition mithineingenommen werden; der gelegentlich aufkeimende Verdacht, hier solle so etwas wie eine farblose Unionstheologie empfohlen werden, hat in dem Text keinen Anhalt, für welchen im übrigen die §§ 37—41 unter dem Stichwort „Theologische Weiterarbeit" signifikant ist.

Was „Konkordie" für die theologische Arbeit bedeutet, wird für das kirchliche Leben und Handeln mit dem Begriff der Herstellung von „Kirchengemeinschaft" präzisiert. Wie bereits betont, visiert diese ganz konkrete Zielpunkte an, nämlich gegenseitige Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft und in deren Gefolge Anerkennung der Ordination und Ermöglichung von Interzelebration (§ 33). Es dürfte nicht überflüssig sein, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, daß über die Ordination nur Aussagen im Zusammenhang der erwähnten Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft gemacht und überdies in den §§ 42 und 43 ausdrücklich alle kirchenrechtlichen Fragen innerhalb der einzelnen Kirchen als von der Konkordie unberührt bezeichnet werden. Damit wollte man deutlich unterstreichen, daß hinsichtlich der theologischen Ämterlehre wie hinsichtlich der Einschätzung des Kirchenrechtes und seiner Bedeutung etwa als Sakramentsrecht von seiten der Konkordie keinerlei Vorgriff, Eingriff oder eine sonstwie geartete Präjudizierung erfolgen sollte. Zwar werden allfällige Unionsverhandlungen von Kirchen, die der Konkordie beitreten, durch diese in gewisser Hinsicht erleichtert, aber andererseits ergeben sich solche keineswegs zwingend aus dieser, und in diesem Sinne sollte gerade auf dem außerordentlich schwierigen und empfindlichem Feld der Ämtertheologie wie aber auch auf dem der kirchenrechtlichen Ordnungsproblematik nichts durch die Konkordie veranlaßt werden, was die einzelnen Kirchen in ihrer besonderen Freiheit beeinträchtigen könnte. Man kann urteilen, daß sich die Autoren des Konkordientextes inmitten ihres nicht unschwierigen und oft harten Ringens stets gemeinsam von der Überzeugung leiten ließen, daß die in der Kirchengemeinschaft einander zugeordneten Kirchen sich gegenseitig in äußerster Fairneß die Freiheit lassen müßten, das eigene Haus nach eigener Verantwortung zu bestellen, gerade wenn sie brüderliche Gemeinschaft an Wort und Sakrament gewähren.

Aber natürlich erhebt sich gerade hier die Frage, ob damit nicht ein Kardinalfehler unterlaufen sei, ob eine solch pragmatische Wertung der Verkündigungs- und Sakramentsgemeinschaft überhaupt angängig sei und nicht eben dies eine gravierende Häresie darstelle, die sich bitter rächen müsse? Fehlt nicht dieser ganzen Begrifflichkeit von „Kirchengemeinschaft" eine entsprechende tiefverankerte und auch explizit darzubietende Ekklesiologie? Und offenbart sich nicht dieses ekklesiologische „Mangelwesen" gerade in seinem Verzicht auf eine ausdrückliche Integration des Kirchenrechtes? Steckt am Ende hinter dem ekklesio-

logischen und kirchenrechtlichen Doketismus letztlich eine ungeschichtliche Denkweise, ja geradezu der Doketismus einer abstrakten Geschichtslosigkeit, der als solcher nur Unheil und Auflösung bewirken kann?

In diese Richtung etwa gehen eine Reihe von bereits schriftlich und mündlich vorgetragenen Bedenken gegen den vorgelegten Konkordientext. Besonders ausführlich und tiefschürfend ist dies als umfassender Einspruch in den „Bemerkungen zum Entwurf einer Konkordie der reformatorischen Kirchen in Europa" von Dr. Hans Dombois-Heidelberg vorgelegt worden, der zwar das Ziel der Konkordie bejaht, den vorliegenden Text aber „als bedingt und unvollständig nicht beschlußreif" beurteilt. Eine ins einzelne gehende Auseinandersetzung mit diesen „Bemerkungen" kann im Rahmen dieser Ausführungen noch nicht geleistet werden, um so mehr als diese bislang nur als Manuskript den Mitgliedern der in Leuenberg tagenden „Vorversammlung" dankenswerterweise vom Verfasser zur Verfügung gestellt worden sind, jedoch im Laufe der kommenden Monate veröffentlicht werden sollen. Andererseits ist die hier vorgetragene Kritik von solchem theologischen Belang und stellt vor allem unser Dokument vor die Frage seiner ökumenischen Tauglichkeit, daß es sich empfiehlt, die in unseren bisherigen Ausführungen noch nicht berührte Beurteilung der Relevanz der Konkordie für das Geschehen innerhalb der Ökumene in der Form eines implizierten Dialoges mit den Einwürfen von Dombois darzustellen.

II. Ekklesiologische und ökumenische Aspekte

Neben vielen Einzelfragen ist es vor allem der schon angedeutete ekklesiologische und kirchenrechtliche Minimalismus, der auch eine fast vollständige Ausklammerung der Theologie des Amtes bzw. der Ämter mit sich brachte, der Zweifel darüber entstehen läßt, ob die Konkordie ein hilfreiches Wort für den gesamtökumenischen Dialog sein könnte. Dieser Zweifel fundiert sich an dem unübersehbaren Tatbestand, daß viele nichtprotestantische Kirchen im „Amt" so etwas wie eine prinzipielle Ordo-Struktur der Kirche erblicken und daher diese für konstitutiv für die ganze ekklesiale Existenz beurteilen, auch wenn sie diese nicht im Sinne eines streng hierarchischen Aufbaues verstehen. Daran anknüpfend wird die Befürchtung laut, daß durch die Konkordie eine gleichsam ämterlose, oder wenigstens ämterarme, neue protestantische Konfession entstehen könnte, die sich noch dazu durch ihre regional-europäische Begrenzung zu so etwas wie einem abgeschirmten erratischen Block entwickeln könnte, der beziehungslos im ökumenischen Umfeld stünde und einer weitergehenden Entwicklung auf Einheit hin im Wege stehen würde. Bestünden diese Bedenken zu Recht, müßte man freilich zu dem harten Urteil kommen, daß sich die Konkordie auf einen Weg begeben habe, der zu einem Ende führen muß, das ursprüng-

lich gerade nicht zielhaft anvisiert war; denn es bestehen keine Zweifel darüber, daß alle Arbeit an ihr vom Willen durchdrungen war, im Bereiche des Protestantismus ökumenische Konsequenzen zu ziehen und mit der Korkordie einen Schritt vorwärts im Zueinander der Kirchen zu tun. Mit anderen Worten: verleugnet die Konkordie in ihrem Ergebnis die Dynamik ökumenischen Wollens, unter der sie gestartet ist? Es dürfte hilfreich sein, sich die entscheidenden Gesichtspunkte dieser Problematik Stück für Stück vorzunehmen:

1. Der Vorwurf eines ekklesiologischen Minimalismus besteht dann zu Recht, wenn man von der These ausgeht, daß eine ganz bestimmte Schau von Wesen und Ordnung der Kirche die alleinige Voraussetzung eines gegenseitigen Verständnisses der Kirchen untereinander darstelle. Dieser These ist aber von Grund auf zu widersprechen, und zwar zunächst einmal aus gewichtigen historischen Gründen. Nicht nur zerbrach im Mittelalter wie in der Reformationszeit die Einheit der Kirche entscheidend unter den Folgen des machtvollen Sichdurchsetzens bestimmter ekklesiologischer Zentrallehren, sondern auch die Geschichte der ökumenischen Bewegung hat eines ihrer entscheidenden Motive darin gehabt, daß zunächst einzelne Christen innerhalb ihrer verfaßten Kirchen, später aber diese Kirchen selbst, die innere Notwendigkeit empfanden, trotz der Grenzen, die ihre ekklesial-juristischen Formgebungen darstellten, untereinander und miteinander Gemeinschaft zu suchen. Es sei hier nur an das eine Beispiel erinnert, wie stagnierend es auf die Lebendigkeit des ökumenischen Fortschrittes wirkte und wirken mußte, als man 1952 in Lund jene hochgestochene Ekklesiologie initiierte, die dann 1963 in Montreal erst von der Vollversammlung von „Glauben und Kirchenverfassung" in schweren Kämpfen wieder überwunden werden konnte, um wieder eine neue Mobilität im ökumenischen Geschehen zu erreichen. Auch der katholische Ökumenismus zog mit seine stärksten Kräfte aus dem inneren Zerbrechen lange Zeit hindurch herrschender ekklesiologischer Modelle, und gerade das wichtigste dogmatische Werk des Zweiten Vatikanischen Konzils „De Ecclesia" demonstriert in seiner inneren Unausgeglichenheit das vorläufige Ende der unbedingten Gültigkeit bestimmter Kirchenmodelle und ermöglicht so neue Ansätze in der Ekklesiologie, die überhaupt erst den Durchbruch zur fallweisen Verwirklichung von Ökumenismus-Gestaltung gestatten.

2. Die Konkordie folgt der in den „Schauenburger" und „Leuenberger" Gesprächen in vielen Untersuchungen und Diskussionen stets aufs neue erhärteten Einsicht, in der Ekklesiologie von einer Fundamentalauffassung ausgehen zu sollen, die nun gerade wegen ihres „Minimalismus" die breiteste und zugleich tiefste Plattform für ein gemeinsames Verständnis darbietet. Das ist der ausschlaggebende Grund dafür gewesen, daß die in der „Vorversammlung" vertretenen reformierten, unierten und sonstigen nichtlutherischen Theologen ohne Zögern dem Vorschlag zustimmten, zum Ausgangspunkt der Aussagen über die

Kirche den Artikel VII der Confessio Augustana zu nehmen (§ 2). Denn dessen berühmtes „satis est" ermöglicht einen ekklesiologischen Universalismus, der den Einbau eines entsprechenden Pluralismus gestattet und jeder kirchlichen Ordnungstradition die Möglichkeit bietet, in ihrem Ursprungsbereich auch weiterhin Beachtung zu finden. Im übrigen wurde damit nur eine theologiegeschichtliche Entwicklung aufgenommen und bestätigt, denn die einstmals sehr starken ekklesiologischen Gegensätze von Reformierten und Lutheranern hatten sich von dem Augenblick an einzuebnen begonnen, da die ersteren ursprüngliche Vorstellungen preisgaben, die sich von der Idee einer quasi geoffenbarten Urform kirchlicher Ordnung ableitet, die aus der Bibel erhebbar sei, und damit auch nicht mehr auf der Lehre beharrten, daß die Gemeinde- und Ämterstruktur als dritte „nota ecclesiae" in gleicher Ranghöhe mit „Wort" und „Sakrament" zu gelten habe.

3. Im übrigen erweist sich der Konkordientext keineswegs als kirchenrechtsfeindlich. Er bekräftigt nur, daß die Ordnungsfragen und die Ämterlehre zwischen den protestantischen Konfessionen keine kirchentrennende Bedeutung haben (§§ 28 und 32). Wie schon erwähnt, ist in den §§ 42 und 43 die Besonderheit des konfessionellen Kirchenrechtes voll gewahrt. Nun kann man sicherlich diesen „pragmatischen" Umgang mit den kirchlichen Ordnungsfragen als unzureichend und problematisch empfinden, solange man von Recht und Ordnung im Sinne eines „Rechtes der Gnade", wie ein solches von Dombois vertreten wird, unmittelbare Heilszuwendung oder Heiligungsmacht erwartet, und damit letztlich „Recht" als medium salutis, als Heilsmittel, begreift. Versteht man aber Ordnungsstrukturen wie alles „gesetzte Recht", und zwar inklusive des „Kirchenrechtes", als hilfreiche menschliche Maßnahmen zur jeweils nötigen Gestaltung der Kirche wie ebenso überhaupt aller menschlichen Gesellschaft, dann wird man mit Genugtuung feststellen können, daß die Konkordie diese gewichtige Aufgabe besonders ernst nimmt, indem sie diese gemäß § 39 ausdrücklich der „theologischen Weiterarbeit" aufträgt und keineswegs einer beliebigen Entwicklung anheimstellt. Im Grunde wird hier die Gestaltwerdung und Gestaltgebung der Kirche in die Freiheit und Vollmacht des Glaubens gelegt und keineswegs stiefmütterlich vernachlässigt. Gerade die konkrete Geschichtlichkeit des jeweiligen Kirche-Seins in der Zeit fordert die stets neue Formgebung heraus; daß die Frage des Amtes mit seiner wirksamen Funktion steht und fällt, ist übrigens in den §§ 35 und 36 zwar nur implizit, aber unüberhörbar ausgesagt.

4. Die Frage der geschichtlichen Wirksamkeit ist sicherlich nicht triumphalistisch zu prognostizieren; es muß der Zukunft überlassen bleiben, ob und wie sie sich bewährt. Sie muß sich darum auch jeder Kritik geduldig stellen und darf keinesfalls voreilig und ungeduldig über die Bühne gebracht werden. Anderer-

seits aber darf man sich auch nicht verhehlen: Die Zeit ist für sie im Grunde überreif! Für viele Kirchen würde ihre Zustimmung zur Konkordie nicht mehr bedeuten als die rechtschaffene und gewissenhafte Legalisierung eines längst verbreiteten und geduldeten Zustandes, in nicht wenigen Kirchengebieten aber eine späte, nachträgliche der kirchenleitenden Gremien zum längst faktisch gewordenen Verständnis des überwiegenden Teiles der Gemeindeglieder, gerade auch der aktiven. Aber die zeitgeschichtliche „Fälligkeit" wäre natürlich nur ein recht bedingtes Argument, würde sich darin nicht zugleich auch das Ergebnis eines langen, sicherlich recht verschlungenen und keineswegs gradlinigen, aber dennoch steten Entwicklungsweges niederschlagen. Von der Wittenberger bis zur Leuenberger Konkordie führt eine in gewisser Hinsicht zwangsläufige Bahn, der sich zwar viele Barrierren entgegenstellten — nicht zuletzt auch die politisch erzwungenen Unionen im vorigen Jahrhundert —, die aber doch einmal hier münden mußte, wo sie jetzt vielleicht durch diese Konkordie münden darf: bei einer nüchtern-sparsam ausgestatteten Kirchengemeinschaft, in welcher der Freiheit ebenso ein Raum belassen ist wie jener nötigen Einheit, in die das gemeinsame Evangelium hineinruft. Dieser Weg ist nicht zuletzt durch die gemeinsamen Grundelemente der Theologie eröffnet und auch beschritten worden, die gerade im komplementären Widerspruch sich jeweils auf der einen Hauptlinie zusammenfand, wenn auch hin und wieder konfessioneller Übereifer manche gegenläufige Umwege ersann. Dies erklärt auch die Sparsamkeit der §§ 7—16: In ihrem Rahmen ist der immense Reichtum reformatorischer Theologie sowohl wie ihre Aktualisierung enthalten und ein genügend breites Experimentier- und Exerzierfeld gegeben, auf dessen Nutzung es eben gemäß §§ 37—41 entscheidend ankommen wird, um den reformatorischen Kirchen Europas eine sinnvolle Zukunft zu sichern. Der Feststellung der Flurbereinigung (§§ 17—28) kommt dabei gewiß eine große Bedeutung zu, aber sie ist selber Folge eines Aufeinanderzugehens der Theologien, und nicht etwa deren Bedingung oder Voraussetzung, wie das schon dadurch zum Ausdruck kommt, daß sich die Konkordie in den §§ 15—16 und 18—19 der Arnoldshainer Abendmahlsthesen verbal anschließen konnte bzw. deren entscheidende Formulierungen übernahm.

5. Ein Moment muß noch besonders erwähnt werden: die geschichtliche Stunde des Heranreifens zur Kirchengemeinschaft steht bei beiden Konfessionen unter dem Zeichen der Wiederentdeckung einer Gemeinsamkeit, die ihnen von Anfang an zu eigen war, aber deren Sicht ihnen oftmals entschwand, insbesondere im Zeichen des Erwachens der großen konfessionellen Systeme, die ja unter dem Aspekt einer steten Apologetik zu sehen sind. Diese Gemeinsamkeit besteht in der Einsicht, daß die „Kirche" als solche ihre Bedeutung gerade dort gewinnt, wo sie in ihrer prinzipiellen Zweitrangigkeit gegenüber dem Heil und Wohl der Menschen empfunden und verstanden wird. Wolfgang Trillhaas hat in seiner

Dogmatik die Ekklesiologie unter das Stichwort „Epilegomena" rubriziert, und damit ist zum Ausdruck gebracht, daß die Kirche zwar den menschlich-geschichtlichen Ort der Heilsvergegenwärtigung jeweils darstellt, gerade darin und dadurch in eine gewisse Bescheidung zurücktritt. Nichts ist in den langen Vorverhandlungen der Konkordie deutlicher und drastischer bezeugt worden als dieses: Reformierte und Lutheraner konnten sich an Buntheit ihrer Ekklesiologie gegenseitig durchaus überbieten, aber ihnen war, ist und bleibt Kirche Instrument des Heiles, niemals dessen Substanz. Wäre es anders gewesen und hätte man entsprechend in Schauenburg und Leuenberg die Ekklesiologie an die erste und entscheidende Stelle von Einigungsgesprächen gestellt, es wäre vermutlich diese Gesprächsrunde ebenfalls wieder wie die vorige, und viele zuvor, gescheitert. Er war also einerseits ein pragmatisches Gebot der Klugheit, jenen ekklesiologischen Minimalismus zum Ansatzpunkt der Zusammengehörigkeit zu erwählen; aber es ist zugleich die Frucht einer tiefen theologischen Erkenntnis, Kirche in evangelischer Freiheit zu verwirklichen und pluriform Gestalt werden zu lassen und dafür das Einverständnis im Evangelium selbst zu suchen.

6. Wird deshalb die Konkordie ohne Frucht für die Ökumene bleiben? Es wurde angedeutet, wie auch in den anderen Kirchen, insbesondere in der römischen, der Aufbruch des Ökumenismus geht Hand in Hand mit dem Gedanken einer pluralen Kirchengestalt. Es ist nicht zu übersehen, wie dort der Grundgedanke vom Apostolat aller Glieder der Kirche ein neues Durchdenken und Verstehen der hierarchischen Struktur mit sich bringt und dadurch erst auch die nötige Mobilität, ohne die der Ökumenismus nicht leben kann, gewonnen wird.

Es wird auf die Probe ankommen, die freilich angesichts der gegenwärtig zu beobachtenden verbreiteten Rückzugsgesinnung gegenüber den Errungenschaften des Zweiten Vatikanischen Konzils auf ein für die gesamte Ökumene gefährliches Experiment hinauslaufen kann. Es ist sicherlich zu erwarten, daß jene „ökumenischen" Kreise innerhalb der katholischen Christenheit, die im Grunde nur darauf warten, daß ihnen ein überlebter Protestantismus als reife Frucht in den Schoß fällt, über diese Konkordie enttäuscht sein werden und in dem durch Kirchengemeinschaft entstehenden Gebilde noch weniger „ekklesiale Elemente" feststellen können als bisher an bestimmten Erscheinungen des Luthertums oder der traditionellen calvinistischen Ämterlehre. Aber jene katholischen Kräfte, die den Ökumenismus nicht nur mit den Lippen bekennen, sondern eine echte Erneuerung der ganzen Kirche erstreben, werden in der Konkordie einem Protestantismus begegnen, der sich seiner kargen ekklesiologischen und kirchenjuristischen Armut nicht schämt und dem die Freiheit zum Dienste in der Liebe wichtiger ist als die eigene wohlausgestattete Gestalt. Sie werden ebenso wie die ökumenischen Kräfte in den übrigen Kirchen verstehen, daß diese Armut die große Chance ist, damit aller Reichtum an Gestalt und Recht ohne den Zwangs-

charakter des Gesetzes in die künftige Einheit eingebracht werden kann, ein Reichtum, der nur in der Kraft dienender Liebe seine Funktion im Ganzen der Einen Kirche bewähren kann.

Soziale und personale Motive der Ethik

Eine Stimme der „Schwarzen Theologie" aus den USA

VON JOHN H. SATTERWHITE

Die beiden Adjektive in meiner Themaformulierung sollen je einen Ansatz der Ethik bezeichnen, der das besondere Anliegen des jeweils anderen in sich aufnimmt. Keinesfalls dürfen wir soziale und personale Motive der Ethik voneinander trennen. Unsere erste Frage lautet: Bezieht eine zugleich sozial und personal motivierte Ethik ihre Kriterien aus einem festen Kodex historischer Tatbestände? Für dieses Verständnis ethischer Kriterien lassen sich gewichtige Argumente ins Feld führen. Das Christentum ist eine historische Religion; es lebt in steter Abhängigkeit von der Heiligen Schrift; es steht in einem unlösbaren Zusammenhang mit Jesus Christus, dem Begründer des Glaubens; es hat diesen Glauben in großen historischen Symbolen und Bekenntnissen niedergelegt; es ist kirchlich organisiert. Legt sich da nicht der Schluß nahe, daß wir als einzelne und als Gruppe Glauben und Handeln an diesen großen historischen Gegebenheiten ausrichten müssen? So allgemein formuliert ist diese Position nicht leicht von der Hand zu weisen. Wenn wir jedoch einen bestimmten Ausschnitt aus diesem historischen Material herausgreifen, ihn für eine bestimmte Gruppe von Menschen verbindlich machen und ihm und ihnen letzte und absolute Autorität beimessen, dann erreichen wir gerade nicht das erwünschte Ergebnis. Alle historischen Tatbestände bedürfen der Interpretation, und in diesen Interpretationsvorgang fließt notwendigerweise ein subjektives Element ein. Und es hat wenig Sinn, absolute Autorität für die Tatbestände zu beanspruchen, ohne diese Autorität auch für deren Interpretation in Anspruch zu nehmen. Der Versuch, historischen Tatbeständen absolute Autorität beizumessen, schließt also den Subjektivismus nicht aus, sondern begünstigt und legalisiert ihn gerade.

Die traditionelle Interpretation personaler Ethik beweist im Übermaß, daß der Subjektivismus zur Herrschaft gelangt, wenn der persönlichen Frömmigkeit legislative Autorität eingeräumt wird. Wenn persönliche Frömmigkeit

durch die Kirchen, insbesondere Hauskirchen, sanktioniert wird, muß das soziale Motiv der Ethik kapitulieren oder doch den Rückzug antreten. Nun könnte man einwenden, daß alles an dem jeweiligen Typus personaler Ethik hängt, dem diese legislative Autorität eingeräumt wird. Blickten wir auf Jesus Christus als letzte Autorität, so würden sich die unheilvollen Folgen persönlicher Frömmigkeit, die wir in unseren Kirchen beobachten können, nicht einstellen, würde der Bruder den Bruder nicht ausbeuten, gäbe es keinen Rassismus. In der Tat wird die Gefahr des legalisierten Subjektivismus durch diese Verlagerung der Autorität auf Jesus Christus ein wenig gemildert; sie bleibt jedoch solange bestehen wie der Glaube, daß soziale und personale Ethik getrennt sind. Offensichtlich bedeutet diese Modifikation der ersten Position, daß Jesus Christus an die Stelle gesetzt wird, wo fromme Individualethik sich auf biblische Belegstellen beruft. Primäre Funktion der Belegstellen-Methode war es, besonderen Menschen einer besonderen Klasse besonderes Wissen über den Bereich des Übernatürlichen und definitive Handlungsanweisungen zu garantieren. Eben diese Funktion erfüllt für viele dieser frommen Individuen gegenwärtig der Verweis auf Jesus Christus. Unter Verwendung der Worte Jesu schreiben sie vor, was richtiges Verhalten ist. Nun bedürfen die Worte Jesu Christi aber nicht weniger der Interpretation als andere Ausschnitte der Schrift. Es gibt bei uns also heute Menschen, die den Worten Jesu in einer bestimmten Interpretation legislative Autorität beimessen — und das Übel des Subjektivismus, das wir doch überwinden wollen, bleibt virulent. Aufs Ganze gesehen erweist sich der Versuch, in den Worten Jesu eine absolute Autorität für personal und sozial motiviertes Verhalten zu sehen, heute als nicht durchführbar. Wir finden es heute schwierig, verbindlich festzustellen, welchen Verhaltenskodex die Autorität Jesu gebietet und was denn nun Menschen in seiner Nachfolge für den sozialen Wandel tun sollen.

Unsere nächste Frage muß lauten: Bezieht die Ethik ihre letzten Kriterien aus einem festen Kodex sozialer Grundsätze, die für die Menschen in einer Gesellschaft verbindlich sind? Dieser ethische Ansatz hat gegenüber dem ersteren gewisse Vorzüge. Hier werden die Fesseln der Tradition abgeworfen und alle Theorien der Vergangenheit vor dem Tribunal menschlicher sozialer Gerechtigkeit zur Rechenschaft gezogen. Man verzweifelt nicht angesichts der zerrütteten Sozialsysteme der Vergangenheit, weil man kein Sozialsystem billigen kann, das nicht soziale und personale Motive für soziale Verbesserungen in aller Welt freisetzt. Eine sozial und personal motivierte Ethik muß ein Ziel haben, an dem die Ergebnisse des sozialen Wandels gemessen werden können. Der soziale Wandel muß sich vor dem Tribunal der vollen Menschlichkeit für alle Menschen verantworten, und in diesem Tribunal, vor dem

wir alle verantwortlich sind, muß das Leiden der Menschen, denen die volle Menschlichkeit versagt worden ist, zu Wort kommen.

Wir wenden uns nun Menschen zu, denen die volle Menschlichkeit versagt worden ist und auf die die Begriffe in meiner Themaformulierung zurückgehen. Die Worte „sozial" und „personal" sollen Methoden des sozialen Wandels in Richtung auf volle Menschlichkeit bezeichnen, nicht einen festen Kodex von Tatbeständen bzw. Vorstellungen. Dann müssen wir sagen, daß solche sozialen und personalen Motive nicht nur unter ethischem, sondern auch unter spezifisch theologischem Aspekt zu betrachten sind. Der theologische Aspekt ist notwendig, um personale und andere, transpersonale Inhalte des Sozialwohls aufeinander zu beziehen. Jeder Versuch, den sozialen Wandel unabhängig von den Menschen auf der niedrigsten sozialen Stufe anzugehen, muß letztlich scheitern. Eine theologische Entwicklung, die heute von größter Bedeutung für den sozialen Wandel ist, ist die Disziplin der „Schwarzen Theologie", nimmt sie doch die Wirklichkeit der schwarzen und armen Menschen ernst, die die Wirklichkeit des Leidens und der Demütigung aus erster Hand kennen. Der Ansatzpunkt für den sozialen Wiederaufbau ist heute der, daß man die Lebenswirklichkeit des schwarzen Mannes wie auch anderer armer Menschen im Lichte der Offenbarung Gottes in Jesus Christus analysiert, um mit einem Verständnis für schwarze Würde und unter schwarzer Führung eine neue soziale Ordnung zu schaffen, in der Rassismus ausgerottet und die volle Menschlichkeit aller Menschen entwickelt werden kann. Das Ziel, das wir anstreben, und die Aufgabe, vor der unsere Gesellschaft steht, ist die Synthese einer Gesellschaft, die unter Führung der Schwarzen und Armen aller Rassen und gemeinsam mit anderen Menschen, die sich der vollen Menschlichkeit aller Menschen verpflichtet wissen, aufgebaut wird. Wir dürfen nicht vergessen, daß in dieser Synthese das schwarze Bewußtsein * dem Bewußtsein anderer Menschen in einer personalen Welt ebenbürtig ist.

Die beiden Ebenen ethischen Verhaltens, die soziale und die personale, durchdringen einander im schwarzen Bewußtsein. Menschliche Beziehungen sind nicht einfach Beziehungen zwischen Individuen, sondern Beziehungen zwischen Gruppen von Individuen, Beziehungen, die oft Gewalt, Zwang und soziale Konflikte einschließen. Wenn es so etwas wie Liebe und guten Willen zwischen Gruppen gibt, dann ist es nur realistisch, unsere Aufgabe des sozialen

---

* „Schwarzes Bewußtsein" ist im folgenden Wiedergabe von „black experience", d. h. „schwarze Erfahrung", wobei der Begriff „experience", der im amerikanischen Bereich auch auf ein religiöses Erweckungserlebnis angewendet werden kann, sowohl die leidvollen Erfahrungen der Geschichte als auch die Selbsterfahrung der Schwarzen, die Herausbildung eines schwarzen Selbst- und Sendungsbewußtseins ansprechen kann (Anmerkung des Übersetzers).

Wiederaufbaus in ethische und politische Begriffe zu fassen. Wenn wir heute eine neue Gesellschaft, die auf volle Menschlichkeit ausgerichtet ist, ins Auge fassen, dann müssen wir volle Menschlichkeit für alle Menschen, nicht für isolierte Individuen, sondern Menschlichkeit in den Institutionen und Organisationen der Menschen zu verwirklichen suchen. Schwarzes Bewußtsein sucht dieser Tatsache durch die Erkenntnis Rechnung zu tragen, daß der schwarze Mann für die Gewinnung und Erhaltung der vollen Menschlichkeit kämpfen muß, wogegen andere durch Gesetze, wirtschaftliche Kontrolle, Macht und Zwang den Schwarzen ihren Willen aufoktroyieren und von uns erwarten, daß wir uns im Ringen um volle Menschlichkeit mit den Waffen der Vernunft und Überzeugung zufriedengeben. Ein Moralkodex, der den Weißen Errungenschaften und Verdienste aufgrund besonderer Privilegien „nur für Weiße" * zuschreibt, ist dem Untergang geweiht.

Es ist ein Schritt zur Versöhnung, wenn schwarzes Bewußtsein heute versucht, der weißen Mehrheit bewußt zu machen, daß und wie sie ihre Macht zur Unterdrückung der Schwarzen einsetzt. Das kann nicht nur weißem Konservativismus und frommem Fanatismus zur Last gelegt werden. In gewissem Maße profitiert die Mehrheit der Weißen von „weißer Macht", ist „weiße Macht" kollektiver Ausdruck weißen Bewußtseins. Schwarzes Bewußtsein ist die einzig adäquate Kritik persönlicher Schuld der Weißen — und ihrer kollektiven Schuld, wie sie in der Struktur ihrer Gesellschaft, die dem Wohl der Schwarzen grundsätzlich entgegensteht, faßbar wird. Man kann heute keinem Weißen unmenschliches Verhalten vorwerfen, ohne die Gruppe der Weißen zu kritisieren, die mit Macht, Reichtum und Wohlstand ausgestattet ist und sich weigert, diese Macht, diesen Reichtum und diesen Wohlstand dem Wohl der Schwarzen dienen zu lassen.

Es ist schon tragisch, wie selbstverständlich die weiße Mehrheit personale Motive der Ethik akzeptiert, die keine inneren Reformen, keine Kosten oder Unruhen mit sich bringen, wie selbstverständlich sie akzeptiert, daß die Spannung zwischen Schwarz und Weiß der Gesellschaft inhärent und deshalb unvermeidlich ist, daß der Mensch also nichts für den sozialen Wandel tun kann. Die Rolle der Schwarzen besteht für solche frommen Individuen darin, sich den Weißen anzuschließen; richtiges Verhalten, so glauben sie, folge notwendig aus der Bekehrung zum „weißen Christentum". Hiergegen muß und wird schwarzes Bewußtsein protestieren. Die Kritik des schwarzen Bewußtseins ist Gesellschaftskritik, nicht Kritik an Individuen. Die Veränderungen, die wir anstreben, sind institutioneller Art, sind Erneuerung der Gesellschaft und Er-

---

* Hinweisschild in segregierten Lokalen und Verkehrsmitteln (Anmerkung des Übersetzers).

neuerung der Kirchen. Es geht uns um eine Umstrukturierung kollektiver Beziehungen und um eine Neuverteilung der Machtmittel zugunsten schwarzer Beteiligung. Ich bin gewiß, daß sich in unserer Gesellschaft kein sinnvoller Wandel ohne die Mitverantwortung und Mitbeteiligung schwarzer Menschen vollziehen kann. Hier liegen die unverzichtbaren Voraussetzungen für Gerechtigkeit, Gleichheit und das Wohl aller Menschen.

Schwarzes Bewußtsein will echte Demokratie in der Gesellschaft und wahre Christlichkeit in den Kirchen verwirklichen. „Schwarze Macht" beraubt nicht andere ihrer menschlichen Rechte und Pflichten, sondern fordert, daß die gesellschaftlichen Institutionen den Normen der Gerechtigkeit und Gleichheit aller Menschen entsprechen.

Unsere Herausforderung gilt der Art, in der Macht heute eingesetzt und schwarzes Bewußtsein nicht oder kaum berücksichtigt wird. Schwarzes Bewußtsein hat sich das Wohl aller Menschen zum Ziel gesetzt, und die Verwirklichung der „guten" Gesellschaft ist im Bereich unserer Möglichkeiten. Macht muß gerecht und billig durch und für alle Menschen ausgeübt werden, wenn es in der Gesellschaft Integrität sozialer und personaler Beziehungen gepaart mit Liebe und Gerechtigkeit geben soll.

Chancengleichheit im Leben und vor dem Gesetz schließt personale Liebe ein und kann nur verwirklicht werden, wenn sich alle Bürger in die materiellen Güter teilen, die ein erfülltes Leben ermöglichen. Rassistisches Denken geht von der Behauptung aus, daß Superiorität bzw. Inferiorität auf fundamentalen, naturhaften Wesensunterschieden unter den Menschen beruht, ein Prinzip, das unsere Gesellschaft beherrscht und mit dem sie sich auseinandersetzen muß, wenn das Wohl aller Menschen in allen Lebensbereichen verwirklicht werden soll. Menschen, denen aufgrund ihrer Rasse die Menschlichkeit abgesprochen und Leiden zugemutet wird, Menschen, die auch dann noch falschen Behauptungen ausgesetzt sind, wenn objektive Tatsachen das Gegenteil beweisen, fordern heute eine neue Ethik, deren soziale und personale Motive nicht durch eine schwarze oder eine weiße Perspektive eingeschränkt sind. Wie können wir, Schwarze und Weiße gleichermaßen, die Beschränktheit unserer ethischen Perspektive korrigieren? Entfremdung der Rassen, mit anderen Worten, ist eine, die einzige Gestalt menschlichen Konflikts, die vor die Grundfrage menschlicher Existenz stellt, und schwarzes Bewußtsein, die Erfahrung des schwarzen Mannes, führt einen Zustand herbei, dessen ethische Grundlage ein Wissen um Wert und Würde menschlicher Existenz, insbesondere schwarzer Existenz, sein muß.

Die sogenannte „Schwarze Revolution" oder „Schwarze Revolte" ist eine Bewegung weltweiten Ausmaßes. Sie kämpft um Anerkennung und Aufstiegschancen der Schwarzen auf dem Arbeits- und Erziehungssektor, um Ver-

einigungsfreiheit und die Freiheit, soziale, politische und ethische Überzeugungen öffentlich zu vertreten. Die Bewegung setzt sich für sozialen Wandel ein, und dieses Ringen schwarzer und weißer Menschen um sozialen Wandel appelliert an das Gewissen der Welt, stößt auf weltweites Interesse. Unser Kampf hält die Erinnerung wach, daß wir bei der Verwirklichung der Allgemeinen Menschenrechtserklärung versagt haben. Unser Ziel ist der Aufbau einer Gesellschaft, in der jeder Mensch die Freiheit genießt, seinen Glauben an den Wert und die Würde anderer Menschen wie auch seiner eigenen in Wort und Tat zum Ausdruck zu bringen.

Unser Feind steht dort, wo Menschen anderen Gleichheit, Gerechtigkeit, Freiheit und Liebe vorenthalten, Menschenwert und Menschenwürde mit Füßen getreten und Schwarze und Arme zum Objekt herabgewürdigt werden. Unsere Aufgabe ist es, Freiheit zu erringen, unsere gottgegebenen Fähigkeiten und Möglichkeiten in vollem Maße schöpferisch zu entfalten und eine Gesellschaft aufzubauen, an deren Leben sich schwarze Menschen und arme Menschen in vollem Maße beteiligen können.

In Verfolg unserer Ziele rufen wir andere Bürger dieser Gesellschaft auf, sich dem Protest des schwarzen Bewußtseins anzuschließen; sie können die Regierung in Petitionen zur Beseitigung einzelner Mißstände auffordern, Gesetzgebungsvorhaben zur Sicherung der Menschenrechte unterstützen, Prozesse führen und sich an direkten Aktionen wie Streikposten, Massendemonstrationen, Boykottmaßnahmen, Sitzstreiks, Gebetswachen, Freiheitsfahrten * und zivilem Ungehorsam beteiligen. Wir rufen euch zum Leiden auf, um der Erreichung unserer Ziele, um des vollen Wohls aller Menschen willen.

Natürlich können die Einsichten der Ethik zu diesem Thema hier nicht in vollem Umfang dargelegt werden. Jedenfalls gehört dazu die Erkenntnis, daß Gott der Herr über Staaten, Völker und Kulturen ist und daß die Quelle gesellschaftlicher Mißstände die Verabsolutierung dieser menschlichen Gegebenheiten ist. Dankbarer Gehorsam gegenüber Gott, dem Gott der Liebe zu allen Menschen, sollte letztes Motiv unseres Handelns sein. Eine Liebe, die so begründet ist, verfügt in jeder Situation über ein besonderes Einfühlungsvermögen. Ein Bewußtsein der Erlösung, das in jedem von uns in gewissem Maße lebendig ist, verleiht unserem Tun in jeder Situation letzten Sinn. Und die Hoffnung, daß Gott seinen Plan mit jedem von uns zu Ende führen wird, läßt uns die schwierigsten Situationen in der Welt in neuem Licht sehen.

Es gibt wenigstens zwei Arten ethischer Kriterien, von denen wir uns in jeder gesellschaftlichen Situation leiten lassen sollten. Es gibt zunächst die Kri-

---

* in segregierten Bussen (Anmerkung des Übersetzers).

terien allgemeinerer Art, die auf jede Situation anwendbar sind, aber nicht an sich die Gestalt gemeinsamer Entscheidungen und Aktionen bestimmen. Diese umfassenden Ziele für die Gesellschaft sind: Gleichheit, Ordnung, Freiheit, Gerechtigkeit und die materiellen Voraussetzungen der Wohlfahrt. Wir sind heute genötigt, vorab die Beziehungen zwischen diesen Kriterien bzw. Zielen in ihrer gegenseitigen Bedingtheit umfassend zu durchdenken. Es ist von großer Wichtigkeit, daß die schwarze Revolution klare Vorstellungen von Recht und Ordnung und Freiheit besitzt. Gibt es z. B. Zeiten, in denen die Aufkündigung von Recht und Ordnung um der Freiheit der Schwarzen und Armen willen gerechtfertigt ist? Wäre nicht für die Schwarzen ein solches Wagnis ohne die Hoffnung auf eine neue Ordnung unmöglich? Wir müssen klare Vorstellungen davon haben, worin Gerechtigkeit vor dem Gesetz für Schwarze und Arme besteht und welche Faktoren zu berücksichtigen sind, um Gerechtigkeit für Schwarze und Arme unter ökonomischen Gesichtspunkten zu bestimmen. Der Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit für Arme und Schwarze und Gleichheit muß von uns heute überzeugend dargelegt werden können.

Wie beziehen wir diese umfassenden Kriterien nun auf jeden von uns? Ich behaupte, daß man herausfinden kann, was dem schwarzen Nächsten im Getto und dem Armen in der Welt heute zum Besten dient. Ich behaupte, daß man, geleitet von der christlichen Liebe, erkennen kann, wessen die Schwarzen und Armen in unserer personal strukturierten Welt bedürfen. Man soll also die Erkenntnisse, die wir aus der christlichen Lehre über den Menschen, über sein Verhältnis zu Gott und Mensch, seine soziale Bestimmung, seine Tiefe und Freiheit als Person gewonnen haben, in unserer Alltagswelt anwenden? Lassen wir unsere Vorstellungen von Menschlichkeit und Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit, Arbeit und Gottesdienst von solchen Erwägungen leiten? Läßt du dich von dem sündigen Streben nach Vorteilen für dich und deine Gruppe leiten, so daß du andere nicht vor Ausbeutung und Tyrannei schützen kannst? Um wessen Freiheit geht es dir? Ich trete für die Freiheit aller Menschen ein, vor allem aber der Schwarzen und der Armen, die ihre Freiheit nicht selber verteidigen können. Diese umfassenden Kriterien sollten uns dann zu spezifischeren Zielen für die Gegenwart führen: unsere Gesellschaft zu einer Gesellschaft von und für Schwarze zu machen. Wo immer du stehst, auch in schwierigen Situationen sollst du durch Überwindung von rassischen und ethnischen Schranken für die Einheit der christlichen Gemeinschaft Zeugnis ablegen.

Allen Kräften zum Trotz, die uns den Weg der Gewalt aufzwingen, sind wir heute als einzelne und als Gruppe aufgerufen, voller Mut und Opferbereitschaft die Führung der schwarzen Revolution in dem Kampf um Men-

schenwürde und Menschenrechte im Geist der Vergebung und Gewaltlosigkeit zu übernehmen.

Wir haben erkannt, daß Rassenfeindschaft Systemcharakter hat, den sozialen und politischen Strukturen immanent ist. Wir haben auch erkannt, daß die individualistischen Illusionen unseres religiösen Glaubens dieser Erkenntnis im Wege stehen. Wir sind in dieser Erkenntnis groß geworden und wissen nun, daß es nicht genügt, sich der Herausforderung unserer schwarzen Revolution zu stellen. Wir müssen den weißen rassistischen Glauben, der unsere Institutionen und Vorstellungen durchzieht, in unserer Kultur aufweisen und ihn aus ihr ausmerzen. Wir müssen uns auf örtlicher Ebene der Aufgabe zuwenden, unsere Kultur und unsere Institutionen, die sich durch ihren segregierten Charakter selbst das Urteil gesprochen haben, im Sinne des schwarzen Bewußtseins zu transformieren.

Die Ziele des schwarzen Bewußtseins, die unseren unmittelbaren Einsatz erfordern, sind:

1. daß ein weltweiter Krieg verhindert wird und ethische Richtlinien erarbeitet werden, die der Durchführung militärischer Operationen Grenzen setzen;

2. daß unsere Regierung Gesellschaften aufbauen hilft bzw. unterstützt, die allen Menschen gleiche Privilegien gewährt und in denen Schwarze und Arme für ihre Unterprivilegierung in der Vergangenheit entschädigt werden;

3. daß unser Volk durch seine Regierung die Verantwortung dafür über nimmt, wirtschaftliche Stabilität zugunsten der Schwarzen und Armen zu sichern, und die wesentlichen Voraussetzungen schafft, ihnen Hilfe zukommen zu lassen und ihre Freiheit auf dem Bildungssektor und in kultureller und geistiger Hinsicht zu schützen.

Die Flut energischer Aktionen des schwarzen Bewußtseins zur Sicherung der vollen Bürgerrechte ist endlich ins Zentrum des Weltinteresses gerückt, ja, spitzt sich zu einer Krise zu. Diese Krise konfrontiert die gesamte Welt mit den fundamentalen Vorstellungen von Gleichheit, Gerechtigkeit und Freiheit; die Krise konfrontiert unsere Gesellschaft mit der tiefen Überzeugung von unserem gemeinsamen Menschsein und der Verpflichtung, stets aus der Achtung und dem Mitgefühl für andere Menschen zu handeln; die Krise konfrontiert uns mit unserem Gehorsam gegenüber unserem Herrn Jesus Christus und unserem Auftrag, an Gottes Plan zur Versöhnung dieser seiner Welt mitzuarbeiten.

Es gab eine Zeit, in der der Grundsatz der stufenweisen Entwicklung sozialer Beziehungen zu gelten schien und bescheidene Zeichen schwarzen

Bewußtseins als Fortschritt, als das Beste, was wir tun konnten, angesehen wurde. Durch Gottes Vorsehung steht die Frage des schwarzen Bewußtseins heute jedoch in allen Teilen der Welt im Brennpunkt des Interesses. Schwarze Brüder und Schwestern gehen in rascher Folge und mit großer Hingabe zu Aktionen für den sozialen Wandel über, oft unter Einschluß von Leiden, Entsagung und Tod. Verbale Erklärungen sind in unserem Kampf nicht länger wirkungsvoll, wenn sie nicht durch Opfer und Hingabe begleitet sind.

Ihr seid aufgerufen, die Erfahrung des schwarzen Bewußtseins zu teilen, jede Phase unseres Kampfes mitzutragen und zu bezeugen, daß es sich dabei um ein Weltproblem handelt — und daß wir ein Teil seiner Lösung sind.

LÖWEN 1971

— im Spiegel der kirchlichen Presse —

Theologie verkauft sich schlecht, selbst wenn (oder gerade weil?) es sich um "Theology en masse" handelt ("The Christian Century", Nummer 35, 1. September 1971, S. 1016). Das Echo auf die Konferenz der Genfer Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im August 1971 beschränkte sich fast ausnahmslos auf die Fachpresse — und auch dort war es nur sehr spärlich zu vernehmen. Das sticht deshalb besonders ins Auge, weil über die meisten ökumenischen Konferenzen der letzten Jahre relativ breit und ausführlich berichtet wurde; das Programm zur Bekämpfung des Rassismus hatte bekanntlich auch in der säkularen Presse heftige Diskussionen entfacht. Dabei kann man ja zumindest das Thema der Konferenz „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit" wahrhaftig nicht als theologisch kopflastig bezeichnen.

Josef Smolik macht in „communio viatorum", der Zeitschrift des Ökumenischen Instituts der Prager Comenius-Fakultät, zu dem für die Konferenz richtungweisenden Dokument und zum Thema einige grundsätzliche Bemerkungen:

> „Die Einheit der Kirche und die Einheit der Welt hat ihre Quelle in Jesus Christus selbst. Die Einheit in Christus setzt seine Bekenner in einen kosmischen Kontext hinein ... Die Einheit in Christus hat den eschatologischen Inhalt. Sie erscheint uns als die Aufgabe, deren Erfüllung erst bei der Parusie möglich sein wird ... Die Einheit in Christus hat ihre geschichtlichen Züge. Sie stellt uns in die Geschichte und ihre Perspektiven hinein . . . Die Einheit in Christus hat ihre soziologische Dimension. Sie öffnet uns auf einer existentiellen Ebene für die Menschlichkeit des Nächsten und zielt durch alle Barrieren der menschlichen Partikularitäten auf ihn hin, um die tiefste Gemeinschaft in der Vergebung und im Vertrauen zu stiften." („communio viatorum" XIV, No 4, 1971, S. 283)

Kritische Stimmen äußerten die Befürchtung, dieses Thema sei zu weitgespannt und verschließe sich sowohl präzisen theologischen Aussagen als auch Konkretionen im praktischen Bereich. Hans Heinrich Wolf begründet in seinem Aufsatz „Kirche — Anwalt der Menschheit" („Una Sancta" 4/1971), warum die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen dieser Thematik nicht ausweichen kann:

> „Das Thema lag auf dem Verhandlungstisch und wurde nach allen Seiten hin diskutiert. Es steckt auch nichts Großspuriges hinter jener Formulierung, die genannt wurde. Vielmehr ist sie aus der Erkenntnis heraus gewachsen, daß Kirche immer nur in ihrer Beziehung zum Ganzen der Menschheit, wie sie in Individuen und einzelnen Gesellschaften und deren Interdependenz lebt, zu sehen ist, so wie die Verkündigung Jesu zuallererst von dem Ausrufen und Ankündigen der universalen Gottesherrschaft bestimmt ist." (S. 277)

Ein Blick auf die gegenwärtige Entwicklung der Menschheit beweist, daß die Interdependenz menschlicher Gesellschaften schnell zunimmt — in Uppsala wurde für diesen Trend der Begriff der „säkularen Katholizität" geprägt.

„Nehmen die christlichen Kirchen die Herausforderung dieser Weltentwicklung an? Überwinden die Kirchen in sich selbst und in den menschlichen Gesellschaften das, was in einer Gemeinschaft oder in einer Einheit in konkreter Wirklichkeit heute — und nicht nur in scheinbar exklusiven theologischen Konzeptionen — im Wege steht? Diese sehr auf unsere Situation bezogenen Erwägungen standen hinter der Konzeption des Themas, seiner Vorbereitung und Durchführung auf der Löwener Konferenz." („Una Sancta", S. 278)

„Hier galt und gilt es, Katholizität als Dimension der Kirche wieder zu entdecken: Insofern kann, richtig verstanden, ein politisch-sozialer Streit an dieser Stelle in der Tat ökumenische Wirkung haben — nicht im Sinn unmittelbarer Kircheneinigung, wohl aber im Sinn eines Neufindens zentraler kirchlicher Realitäten. Der Weg dahin ist zweifellos schwierig." (Joseph Ratzinger: Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit. Ein Tagungsbericht. In: „Internationale Katholische Zeitschrift ‚Communio'", Nr. 1/72, S. 80)

Mit dieser Thematik jedenfalls „sprengte die Kommission die Mauern des kirchlich-theologischen Gettos", hatte sich damit gleichzeitig aber „mehr zugemutet als sie zu leisten imstande war" (Sigurd-Martin Daecke in „Evangelische Kommentare" Nr. 9/1971, S. 495). Diese positive und negative Abgrenzung scheint das Spannungsfeld der Löwener Konferenz gut zu umreißen. Trevor Beeson spricht in „The Christian Century" ebenfalls von einer Überforderung der Konferenz und bestreitet rundweg, daß bei einer Gesamtzahl von knapp 200 Teilnehmern sinnvolle Diskussionen über solch wichtige Fragen noch möglich seien, selbst wenn diese Zahl in fünf Sektionen aufgeteilt wird.

Auch an der Zusammensetzung der Konferenz wird Kritik laut. So bemängelt man verschiedentlich das Fehlen von Experten:

„Alle hochfliegenden Ansprüche aber wurden dadurch in ihre Grenzen gewiesen, daß die Mitglieder der Kommission fast ausschließlich Pfarrer, Theologen und Bischöfe sind, während die für die behandelten Themen zuständigen und kompetenten Fachleute fehlten." („Evangelische Kommentare", Nr. 9/1971, S. 495)

„ . . . das mühsame Sichherantasten in den Sektionen an eine Thematik, die den Theologen nicht gerade auf den Leib geschnitten war und nach den Praktikern geradezu schrie . . ." („Herder Korrespondenz" Nr. 10/1971, S. 462)

Beeson kann nicht verstehen, daß angesichts dieser Thematik der Ausschuß nicht über ein Mitglied aus dem Südlichen Afrika verfügt; außerdem sei die Kommission „theologisch konservativ" und die „Theologen der Aktion" hätten gefehlt.

Das Einbeziehen katholischer Theologen dagegen wird ausnahmslos positiv gewertet:

„Erfreulich war, daß überhaupt keine ‚katholische Front' spürbar wurde . . ." („Evangelische Kommentare", Nr. 9/1971, S. 495)

Professor Dantine äußert auf die Frage, was im Vergleich zu den früheren Sitzungen von Faith and Order die Anwesenheit der Katholiken eingebracht habe:

„Diese erstmalige katholische Vertretung hat, wenn ich recht sehe, keine strukturelle Veränderung der gesamten Thematik mit sich gebracht. Die Katholiken haben in mancher Hinsicht die progressiven Tendenzen aufgegriffen und ekklesiologisch wie sakramental vertieft." („Evangelische Kommentare", Nr. 9/1971, S. 518)

Die katholische „Herder Korrespondenz" schreibt dazu:

„Schließlich ist ‚Faith and Order' . . . die einzige Abteilung des Weltrates, an der (seit 1968) Vertreter der Katholischen Kirche als Vollmitglieder beteiligt sind. Diese Beteiligung ist zwar eine sehr bescheidene. Nur neun von 135 Mitgliedern sind katholisch. Ihre Teilnahme wurde von den anderen als noch zu schwach, wenn auch als fruchtbar empfunden." („Herder Korrespondenz" Nr. 10/1971, S. 461)

Joseph Ratzinger beschreibt in der neuen „Internationalen Katholischen Zeitschrift ‚Communio'" den Standort der katholischen Teilnehmer:

„Im ganzen entstand der Eindruck, daß die katholische Gruppe einigermaßen in der Mitte zwischen Orthodoxie und Reformation stand, indem sie einerseits am altkirchlichen Dogma der ersteren und andererseits an der ganzen modernen Bedrängnis der letzteren teilnahm. Genau darin dürfte ihre besondere Chance wie auch ihre besondere Not liegen." (S. 83)

Als äußerst problematisch erwies sich im Vergleich dazu aber die Mitarbeit der Orthodoxen, genauer gesagt der griechisch-orthodoxen Theologen:

„Es gab vor allem die Position der ‚splendid isolation' der Orthodoxen, vor allem der griechischen Orthodoxie. Der Gegensatz zwischen westlicher und östlicher Mentalität war einer der bezeichnendsten Aspekte der Diskussion und eines ihrer größten Handicaps. Und dieses dürfte noch für Jahre bestimmender sein als die neue Kraftzufuhr durch selbstbewußteres Auftreten und Argumentieren der Theologen aus den jungen Kirchen der Dritten Welt (einschließlich der Afrikaner)." („Herder Korrespondenz", Nr. 10/1971, S. 461).

„Wie das orthodoxe Insistieren auf Eucharistie und geistlichem Amt als zentralen Punkten mit der Öffnung zu sämtlichen Fragen vereinbar ist, wird die schwierigste Aufgabe der künftigen Kommissionsarbeit darstellen." („Evangelische Kommentare", Nr. 9/1971, S. 495)

Dantine macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, daß die orthodoxen Theologen mit ihren Auffassungen doch nicht so völlig allein standen, was zu einer „merkwürdigen Gemeinsamkeit" geführt habe:

„Und diese retardierenden Elemente bekamen eine starke Unterstützung von konservativen Lutheranern, aber auch von der alten liberalen Theologie angelsächsischer und amerikanischer Prägung sowie von Vertretern fundamentalistischer Auffassungen." („Evangelische Kommentare", Nr. 9/1971, S. 516)

Trotz verschiedener Mängel und den aufgetretenen Schwierigkeiten — die im Grunde ja nur offenbaren, daß die ökumenische Bewegung in jeder Phase und auf jeder Ebene auf harte, geduldige Kleinarbeit angewiesen ist — scheint

für fast alle Berichterstatter festzustehen, daß der „Ausbruch aus dem kirchlich-theologischen Getto" zumindest ansatzweise gelungen ist.

„Es wird deutlich: Man hat auf dieser Konferenz Theologie im Kontext zu treiben versucht, im Kontext der Problematik wie sie sich in der aktuellen Welt, in der wir leben, stellt und im Horizont der christlichen Überlieferung, in der Vielfalt ihrer Gestalt, in alten und neuen Gestalten, in der Wandlung von alten zu neuen Positionen, aber auch im Beharren bei alten, wie man meint, bewährten Standpunkten abzeichnet." („Una Sancta" Nr. 4/1971, S. 281)

„Doch zumindest programmatisch ist jetzt endlich die längst überholte und überfällige säuberliche Scheidung aufgehoben worden, 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 und daß eine wirkliche Zusammenarbeit — vielleicht bis hin zu gemeinsamen Tagungen oder Konsultationen — daraus entsteht." („Evangelische Kommentare" Nr. 9/1971, S. 495)

Von einer „Erweiterung" spricht Günter Gassmann in „Lutherische Monatshefte", Heft 10/1971;

„Diese Erweiterung ist wohl der wichtigste Schritt von Löwen, sicher kein ‚Wendepunkt', aber doch ein methodisch einsichtiger und notwendiger Schritt, da auf diese Weise eine größere Integration ‚traditioneller' Themen und brennender Gegenwartsfragen erreicht werden könnte" (S. 503).

Es ist noch zu früh, die Auswirkungen von Löwen richtig abwägen zu können. Nicht nur die Konferenzergebnisse, sondern auch die eingangs erwähnte spärliche Berichterstattung über die Konferenz stellen an die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, an deren Genfer Stab und an die Mitgliedskirchen in aller Eindringlichkeit die Frage, wie sie diese positiven Ansätze von Löwen weiterzuvermitteln bzw. zu rezipieren gedenken.

„Wir wissen ein wie wunder Punkt die Frage der Rezeption ökumenischer Dokumente in den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates ist. Natürlich liegt das sehr oft daran, daß die Dokumente selber viel zu vage und unbestimmt sind und nur allzu deutlich die Spur von einer vielleicht im letzten Augenblick erreichten Synthese tragen. Aber man sollte das nicht einfach von allen ökumenischen Dokumenten sagen, zumal es ja möglich ist, sich der entsandten Delegierten zu bedienen, die wichtige Dokumente im Kontext ihrer Vorarbeiten für die Kirchen zu interpretieren in der Lage sein müßten. Es muß doch auch gesagt werden, daß viele Kirchen einfach nicht bereit sind, neue ökumenische Verständigung auch im Bereich ihrer eigenen Lehrformulierungen gelten zu lassen. Mat hat oft den Eindruck, daß sie dieser Nötigung oft durch allgemeine Annäherung, Kooperation und sicher auch Opferbereitschaft ausweichen, was sicher in vielen Fällen das leichtere ökumenische Engagement darstellen könnte. Gerade das aber kann der ökumenischen Bewegung als Ganzer auf die Dauer nur von Schaden sein und ihre weitere Glaubwürdigkeit hindern." („Una Sancta", Nr. 4/1971, S. 186).

Hans-Beat Motel

Einführung in die Anglikanisch/Römisch-katholische Erklärung über die Eucharistie

Abgesehen von den inoffiziellen und erfolglosen „Mechelner Gesprächen" (1921—1926) zwischen einer Gruppe von Anglokatholiken unter der Leitung von Viscount Halifax und einer von Kardinal Mercier geleiteten Gruppe römischer Katholiken, ist eine repräsentative und offizielle Begegnung zwischen Anglikanern und Katholiken erst nach dem 2. Vatikanischen Konzil und der damit verbundenen ökumenischen Öffnung der römisch-katholischen Kirche möglich geworden. Bei einem offiziellen Besuch des Erzbischofs von Canterbury beim Papst im Jahre 1966 wurde beschlossen, zur Vorbereitung offizieller Gespräche zwischen beiden Kirchen eine „Gemeinsame Anglikanisch/Römisch-katholische Vorbereitungskommission" zu bilden. Nach drei Sitzungen legte diese Kommission 1968 den sogenannten „Malta Report" vor, in dem Aufgaben der praktischen Zusammenarbeit wie Themen für weitere theologische Gespräche aufgeführt werden.

1969 wurde vom Erzbischof von Canterbury und vom Einheitssekretariat in Rom die „Anglican-Roman Catholic International Commission" (ARCIC) ernannt. Die 20 Mitglieder dieser Kommission kommen zumeist aus angelsächsischen Ländern und repräsentieren verschiedene theologische Strömungen in beiden Kirchen (in der anglikanischen Delegation ist die „katholische" Richtung stärker vertreten).

Die Kommission hat bisher drei Sitzungen abgehalten (Windsor, Januar 1970; Venedig, September 1970; Windsor, September 1971). Von Anfang an stand, neben den Fragen der Autorität und des Amtes, die Eucharistie auf der Tagesordnung der Kommissionsarbeit. Diese Mehrzahl von Themen wirkte sich auf den ersten beiden Sitzungen nachteilig aus, zumal auf der 2. Sitzung zusätzlich der Versuch unternommen wurde, die Grundlagen ethischer Entscheidungen und die Sicht des Verhältnisses von Mann und Frau in beiden Kirchen zu diskutieren. Hinzu kam noch eine mehr grundlegende Schwierigkeit. Angesichts der gegenwärtigen Pluralität theologischer Meinungen und unterschiedlicher örtlicher/regionaler Situationen kann heute keine offizielle Delegation den Anspruch erheben, eine konfessionelle Familie in einem bilateralen oder anderen Gespräch umfassend zu repräsentieren. In dieser Lage ist der Rückgriff auf offizielle Dokumente zweifellos eine gewisse Hilfe. Einer anglikanischen Delegation ist dieser Rückgriff, aus bekannten Gründen, verwehrt. Römische Katholiken können sich, auch wenn sie der dogmatischen Tradition ihrer Kirche sehr kritisch gegenüberstehen, zumindest auf die Aussagen des 2. Vaticanum und deren — oft weitgehenden — Interpretationen stützen. Damit verbinden sich unterschiedliche Weisen des theologischen Denkens. Dies alles war in der anglikanisch-katholischen Kommission deutlich spürbar und führte, zusammen mit den methodischen Gründen und dem psychologischen Druck des Konzepts der organischen Einheit als des erklärten Zielpunktes der Gespräche, zu wenig befriedigenden Ergebnissen auf den ersten beiden Sitzungen.

Die spürbare Resignation wurde überwunden durch den entschlossenen Willen, sich zunächst ganz auf die Frage der Eucharistie zu konzentrieren. Eine kleine Unterkommission arbeitete im Frühjahr 1971 einen Entwurf für ein Dokument aus. Die gesamte Kommission benutzte dann ihre 3. Sitzung im September, um in drei Arbeitsgruppen und mehreren Revisionen ein gemeinsames Dokument zu erarbeiten und ohne Gegenstimmen anzunehmen*. Da die Probleme der Realpräsenz (Transsubstantiation) und des Opfercharakters der Eucharistie im Mittelpunkt der Diskussionen standen, wurde das Dokument „Eucharistie als Opfer" aus den amerikanischen lutherisch-katholischen Gesprächen mit herangezogen und in den ersten Entwürfen des Dokuments von Windsor sogar zitiert. Auch in der endgültigen Fassung sind einige Anklänge an das amerikanische Dokument deutlich erkennbar. Ein Vergleich zwischen beiden Dokumenten zeigt, daß, abgesehen von kleinen Nuancen, beide Dokumente in ihren Grundlinien völlig übereinstimmen. Das scheint m. E. ein Hinweis auf eine ökumenisch bedeutsame Konvergenz zu sein, wenngleich beide Dokumente in den betroffenen Kirchen eine unterschiedliche Aufnahme gefunden haben.

Bevor der endgültige Text in Windsor angenommen wurde, drängten einige katholische Teilnehmer, gleichsam als Test für den Glauben an die Realpräsenz, auf die Einbeziehung des Aspekts der Reservation (und Anbetung) der Elemente. Mit Hinweisen auf die unterschiedliche praxis pietatis in beiden Kirchen wurde dieser Vorstoß jedoch abgewehrt. In der Kritik am Dokument wird diese Auslassung sicherlich eine wichtige Rolle spielen. Dagegen wurde die schwierige Frage des Zelebranten der Eucharistie von vornherein ausgeklammert, da sich die Kommission auf ihrer 4. Sitzung im September dieses Jahres ausschließlich mit der Frage des Amtes beschäftigen wird. Man wird auch andere Aspekte einer Lehre vom Abendmahl in diesem extrem dichten Text vermissen. Dabei sollte man aber nicht übersehen, daß sich der Text auf die traditionellen kontroversen Fragen konzentriert und daß eine Reihe von Elementen einer Abendmahlslehre wie die christologischen Voraussetzungen, das Verhältnis von Wort, Taufe, Eucharistie, Bekenntnis und Dienst, der ekklesiologisch-gemeinschaftliche Aspekt, die umfassendere Dimension von „Gegenwart", die Bedeutung des Glaubens und des Empfangens, die Konsekration und die eschatologische Ausrichtung nur sehr kurz, aber doch immerhin angesprochen werden.

Das Dokument hat nach seiner Veröffentlichung zu Beginn dieses Jahres in der angelsächsischen Welt bis hinein in die säkulare Presse große Beachtung gefunden. Einige Stimmen aus Rom haben sich sehr zurückhaltend geäußert. Die Diskussion ist in vollem Gange. Das Dokument ist wichtig und interessant genug, um auch im deutschsprachigen Raum beachtet und geprüft zu werden.

*Günther Gaßmann**

---

* Das Dokument, dessen deutsche Übersetzung anschließend folgt, ist unter dem Titel „An Agreed Statement on Eucharistic Doctrine" bei S. P. C. K., London, erschienen.

* Dr. Günther Gaßmann nimmt als Beobachter des Ökumenischen Rates der Kirchen an den anglikanisch/römisch-katholischen Gesprächen teil.

Anglikanisch/Römisch-katholische Internationale Kommission

Gemeinsame Erklärung über die Lehre von der Eucharistie

Einleitung

Die folgende gemeinsame Erklärung entwickelte sich aus dem Nachdenken und der Diskussion in der Anglikanisch/Römisch-katholischen Internationalen Kommission während der vergangenen zwei Jahre. Das Ergebnis war die Überzeugung unter den Kommissionsmitgliedern, daß wir Übereinstimmung in wesentlichen Punkten eucharistischer Lehre erreicht haben. Wir sind ebenso überzeugt, daß nichts Wesentliches übergangen wurde, obwohl kein Versuch gemacht wurde, eine umfassende Behandlung des Gegenstandes vorzulegen. Das Dokument, über das wir auf unserer dritten Sitzung in Windsor am 7. September 1971 Übereinstimmung erzielten, ist unseren offiziellen Gremien vorgelegt worden, kann aber selbstverständlich von ihnen nicht bestätigt werden, bevor unsere beiden Kirchen seine Ergebnisse auswerten können.

Wir möchten darauf hinweisen, daß die Kommissionsmitglieder, die diese Erklärung unterschrieben haben, offiziell ernannt worden waren, aus vielen Ländern kamen und so ein breites Spektrum theologischer Herkunft darstellen. Es war unsere Absicht, zu einem Konsensus auf der Ebene des Glaubens zu kommen, so daß wir alle innerhalb der durch die Erklärung gezogenen Grenzen sagen könnten: dies ist der christliche Glaube über die Eucharistie.

Henry Ossory
Alan Elmham
Gemeinsame Vorsitzende

Die Erklärung

1. Im Laufe der Kirchengeschichte haben sich verschiedene Überlieferungen entwickelt, in denen das christliche Verständnis der Eucharistie zum Ausdruck kommt. (Es sind beispielsweise verschiedenartige Bezeichnungen zur Beschreibung der Eucharistie üblich geworden: Herrenmahl, Liturgie, Heiliges Mysterium, Synaxe, Messe, Heilige Kommunion. „Eucharistie" ist die am weitesten anerkannte Bezeichnung geworden.) Ein wichtiger Schritt auf dem Wege zur organischen Einheit ist ein wesentlicher Konsens über Zweck und Wesen der Eucharistie. Es war unsere Absicht, ein tieferes Verständnis der Wirklichkeit der Eucharistie zu suchen, das mit der biblischen Lehre und mit der Überlieferung unseres gemeinsamen Erbes übereinstimmt, und in diesem Dokument den von uns erreichten Konsens zum Ausdruck zu bringen.

2. Durch Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi hat Gott den Menschen mit sich selbst versöhnt und bietet in Christus der ganzen Menschheit Einheit an. Durch sein Wort ruft Gott uns in ein neues Verhältnis zu sich selbst als unseren Vater und zueinander als seine Kinder — ein Verhältnis, das durch die in

Christus durch den Heiligen Geist geschehende Taufe eröffnet, durch die Eucharistie genährt und vertieft und durch das Bekenntnis eines Glaubens und ein gemeinsames Leben des Dienstes in der Liebe ausgedrückt wird.

I. Das Geheimnis der Eucharistie

3. Wenn Christi Volk in der Eucharistie versammelt ist, um seines Heilshandelns zu unserer Erlösung zu gedenken, macht er unter uns die ewigen Wohltaten seines Sieges wirksam und bringt unsere Antwort in Glauben, Dankbarkeit und Selbsthingabe ans Licht und erneuert sie. Durch den Heiligen Geist erbaut Christus in der Eucharistie das Leben der Kirche, stärkt ihre Gemeinschaft und fördert ihre Sendung. Die Identität der Kirche als des Leibes Christi wird darin ausgedrückt und wirkungsvoll verkündigt, daß sie ihren Mittelpunkt in seinem Leib und Blut hat und daran Anteil hat. In der ganzen Handlung der Eucharistie und in und durch seine sakramentale Gegenwart, die mittels Brot und Wein gegeben ist, bietet sich der gekreuzigte und auferstandene Herr seiner Verheißung gemäß seinem Volke an.

4. In der Eucharistie verkündigen wir den Tod des Herrn, bis daß er kommt. Wir empfangen einen Vorgeschmack der kommenden Königsherrschaft, wir schauen mit Dankbarkeit auf das zurück, was Christus für uns getan hat, wir grüßen den unter uns Gegenwärtigen, wir blicken voraus auf seine endgültige Erscheinung in der Fülle seiner Herrschaft, wenn „der Sohn selbst untertan sein wird dem, der ihm alles untergetan hat, auf daß Gott sei alles in allem" (1 Kor. 15, 28). Wenn wir uns auf Einladung des einen Herrn an dem einen Tisch zu diesem Gemeinschaftsmahl versammeln und an dem einen Brot teilhaben, sind wir eins in unserer Hingabe nicht nur an Christus und zueinander, sondern in unserer Hingabe an die Sendung der Kirche in der Welt.

II. Die Eucharistie und das Opfer Christi

5. Christi Erlösungstod und Auferstehung geschah ein für allemal in der Geschichte. Christi Tod am Kreuz als Höhepunkt seines gesamten, vom Gehorsam bestimmten Lebens war das eine, vollkommene und voll genügende Opfer für die Sünden der Welt. Was Christus damals ein für allemal vollbrachte, kann weder wiederholt noch kann etwas hinzugefügt werden. Jeder Versuch, eine Verbindung zwischen dem Opfer Christi und der Eucharistie auszudrücken, darf diese Grundtatsache christlichen Glaubens nicht verdunkeln.[1] Dennoch hat Gott die Eucharistie seiner Kirche als ein Mittel gegeben, durch welches das Erlösungswerk Christi am Kreuz in ihrem Leben verkündigt und wirksam gemacht wird. Das „Gedenken", wie es in der Passah-Feier zur Zeit Christi verstanden wurde — d. h. die Wirksammachung eines vergangenen Ereignisses in der Gegenwart —, hat den Weg zu einem klareren Verständnis des Verhältnisses zwischen dem Opfer Christi und der Eucharistie eröffnet. Das eucharistische „Gedenken" ist nicht nur das In-die-Erinnerung-Rufen eines vergangenen Ereignisses oder seiner Bedeutung, sondern die wirkungsvolle Verkündigung der

[1] Um das Wesen des Todes und der Auferstehung Christi auszudrücken, gebrauchte die alte Kirche oft die Sprache des Opfers. Für den Hebräer war das „Opfer" ein traditionelles Mittel der Verbindung mit Gott. Das Passah-Mahl beispielsweise war ein Gemeinschaftsmahl; der große Versöhnungstag trug im wesentlichen Sühnecharakter; und der Bund errichtete Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch auf.

großen Taten Gottes durch die Kirche. Christus setzte die Eucharistie als ein Gedenken (anamnesis) des gesamten durch ihn geschehenen Versöhnungshandelns Gottes ein. Im eucharistischen Gebet setzt die Kirche ein fortdauerndes Gedenken an den Tod Christi fort, und ihre mit Gott und miteinander vereinigten Glieder danken für alle seine Gnadengaben, erbitten die Wohltaten seines Leidens für die ganze Kirche, haben an diesen Wohltaten Anteil und treten in die Bewegung seiner Selbsthingabe ein.

III. Die Gegenwart Christi

6. Gemeinschaft mit Christus in der Eucharistie setzt seine durch das Brot und den Wein, die in diesem Mysterium sein Leib und Blut werden, wirksam angezeigte wahre Gegenwart voraus.[2] Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi kann jedoch nur innerhalb des Zusammenhangs des Erlösungshandelns verstanden werden, durch welches er sich selbst gibt und darin denen, die zu ihm gehören, Versöhnung, Frieden und Leben schenkt. Einerseits entspringt die eucharistische Gabe dem Ostergeheimnis des Todes und der Auferstehung Christi, in dem Gottes Heilsziel schon endgültig verwirklicht ist. Andererseits ist es der Zweck dieses Handelns, das Leben des gekreuzigten und auferstandenen Christus seinem Leibe, der Kirche, zu vermitteln, so daß deren Glieder vollkommener mit Christus und miteinander vereinigt werden.

7. Christus ist auf verschiedene Weise in der gesamten eucharistischen Feier gegenwärtig und tätig. Ein und derselbe Herr lädt durch das verkündigte Wort sein Volk an seinen Tisch, ist der Gastgeber an diesem Tisch durch seinen Diener und gibt sich selbst in sakramentaler Weise in Leib und Blut seines Passah-Opfers. Es ist der zur Rechten des Vaters gegenwärtige und der deshalb die sakramentale Ordnung übersteigende Herr, der auf diese Weise seiner Kirche in den eucharistischen Zeichen die besondere Gabe seines eigenen Selbst darbietet.

8. Der sakramentale Leib und das sakramentale Blut des Erlösers sind dem Gläubigen, der seine Ankunft erwartet, als ein Opfer gegenwärtig. Wenn dieses Opfer im Glauben angenommen wird, ergibt sich daraus eine lebensspendende Begegnung. Durch den Glauben wird Christi Gegenwart — die nicht von dem Glauben des einzelnen abhängig ist, um die wirkliche Selbsthingabe des Herrn an seine Kirche zu sein — nicht mehr nur eine Gegenwart für den Gläubigen, sondern auch eine Gegenwart mit ihm. So müssen wir bei der Betrachtung des Geheimnisses der eucharistischen Gegenwart sowohl das sakramentale Zeichen der Gegenwart Christi erkennen als auch die persönliche Beziehung zwischen Christus und dem Glaubenden, die aus dieser Gegenwart entsteht.

9. Die Herrenworte beim letzten Mahl „Nehmet, esset, das ist mein Leib" erlauben uns nicht, die Gabe der Gegenwart von der Handlung des sakramentalen Essens zu trennen. Die Elemente sind nicht bloße Zeichen: Christi Leib und

[2] Das Wort „Transsubstantiation" wird in der römisch-katholischen Kirche allgemein dazu gebraucht, um anzudeuten, daß Gott in seinem Handeln in der Eucharistie eine Veränderung in der inneren Realität der Elemente bewirkt. Der Begriff muß als Bestätigung dafür verstanden werden, daß Christus faktisch gegenwärtig ist und daß ein geheimnisvoller und radikaler Wandel stattfindet. In der zeitgenössischen römisch-katholischen Theologie wird er nicht so verstanden, daß er erkläre, wie diese Verwandlung stattfindet.

Blut werden wirklich gegenwärtig und werden wirklich gegeben. Aber sie sind wirklich gegenwärtig und werden gegeben, damit die Gläubigen, indem sie sie empfangen, zur Gemeinschaft mit dem Herrn Christus vereinigt werden.

10. Entsprechend der traditionellen Ordnung der Liturgie führt das Konsekrationsgebet (anaphora) zur Kommunion der Gläubigen. Durch dieses Dankgebet als an den Vater gerichtetes Wort des Glaubens werden Brot und Wein zum Leib und Blut Christi durch das Handeln des Heiligen Geistes, so daß wir in der Kommunion das Fleisch Christi essen und sein Blut trinken.

11. Der Herr, der so in der Macht des Heiligen Geistes zu seinem Volk kommt, ist der Herr der Herrlichkeit. In der eucharistischen Feier nehmen wir die Freude des zukünftigen Zeitalters voraus. Durch das verwandelnde Handeln des Geistes Gottes werden irdisches Brot und irdischer Wein zu himmlischem Manna und zum neuen Wein, zum eschatologischen Mahl für den neuen Menschen: Elemente der ersten Schöpfung werden zum Unterpfand und zu Erstlingen des neuen Himmels und der neuen Erde.

12. Wir glauben, daß wir wesentliche Übereinstimmungen in der Lehre von der Eucharistie erreicht haben. Obwohl wir alle von den Traditionen abhängen, in denen wir unseren eucharistischen Glauben ausgedrückt und praktiziert haben, sind wir davon überzeugt, daß irgendwelche noch übrigbleibenden Punkte, an denen keine Übereinstimmung erreicht wurde, auf Grund der hier aufgestellten Prinzipien gelöst werden können. Wir anerkennen eine Vielfalt theologischer Wege in unseren beiden Gemeinschaften. Aber wir haben es als unsere Aufgabe betrachtet, einen Weg zu finden, auf dem wir miteinander über die Lehrverschiedenheiten der Vergangenheit hinaus weitergehen können. Es ist unsere Hoffnung, daß angesichts der Übereinstimmung, die wir über den eucharistischen Glauben erreicht haben, diese Lehre für die von uns erstrebte Einheit kein Hindernis mehr darstellen wird.

Ökumenischer Rat der Kirchen und Siebenten-Tages-Adventisten — eine Gewissenssymbiose

Seit 1965 haben regelmäßig einmal im Jahr Gespräche zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen (durch sein Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung) und den Siebenten-Tages-Adventisten (durch ihre europäischen Zweigstellen der Generalkonferenz) stattgefunden. Diese Gespräche verliefen informell und freundschaftlich. Gleich zu Beginn wurde unmißverständlich klar zum Ausdruck gebracht, daß keine Pläne seitens der Siebenten-Tages-Adventisten (STA) bestanden, um Mitgliedschaft im ÖRK zu ersuchen. Die Gespräche haben jedoch ein wachsendes gegenseitiges Verständnis erzeugt und gezeigt, daß es Bereiche gibt, die für gemeinsame Bemühungen offenstehen (siehe die Berichte von L. Vischer und B. B. Beach im „Deutschen Pfarrerblatt", August 1970, S. 476). Die im November 1972 stattfindenden Gespräche werden zum Thema haben: „Die Kirche — ihr Wesen und ihre Sendung".

Die hier veröffentlichten Dokumente behandeln drei verschiedene Themenbereiche, die 1970 und 1971 diskutiert wurden: 1. die Bibel und ihre Auslegung; 2. dogmatische Übereinstimmung zwischen den STA und den Mitgliedskirchen des ÖRK; 3. die soziale Verantwortung der Kirche. Während die Erklärung über dogmatische Vereinbarungen eine von Professor Schwarzenau verfaßte Ausarbeitung (mit von Teilnehmern vorgeschlagenen Änderungen) ist, sind die beiden anderen Dokumente Zusammenfassungen der Diskussionen, die größtenteils von den Mitarbeitern des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung in Genf erstellt sind. Hätten die Adventisten diese Berichte geschrieben, wäre manche Formulierung ohne Zweifel anders ausgefallen. Nichtsdestoweniger bilden sie eine getreue Wiedergabe und eine ausgewogene Analyse der Diskussionen und der erreichten Beschlüsse.

Aus allen drei Dokumenten geht deutlich hervor, daß in den Fragen der Lehre, der Schriftauslegung und der sozialen Verantwortung der Kirche es nicht möglich ist, klar fixierbare Unterschiede und Meinungsverschiedenheiten zwischen den STA und dem ÖRK zu finden. Der ÖRK ist keine Kirche und spiegelt eine große Vielfalt von gelegentlich einander widerstreitenden Lehren, Traditionen und theologischer Auffassung und Strömungen wider.

Die in allen drei Sachbereichen geäußerten Stellungnahmen der STA kommen — zumindest teilweise — auch innerhalb der Kirchen des ÖRK vor, freilich in vielen Fällen sind es die Meinungen von Minderheiten, die von konservativen Evangelikalen vertreten werden. Im Blick auf Offenbarung und Inspiration haben nicht wenige Christen in den Mitgliedskirchen des ÖRK biblizistische Anschauungen, die denen der STA ähneln. Es gibt jedoch viele, die anderer Ansicht sind. Sollte beim Lesen der Dokumente der Eindruck entstehen, daß nach dem Glauben der Adventisten Gott „sich ausschließlich an die Bibel als dem einzigen Vermittler seiner Offenbarung gebunden habe", dann wäre das ein Fehler. Adventisten glauben jedoch an die normative und einzigartige Autorität der biblischen Offenbarung, wie sie durch den Heiligen Geist eingegeben wurde, und an die Gabe der Prophetie in der Gemeinschaft der Kirche.

Es herrschte weitgehende Übereinstimmung im Blick auf die Notwendigkeit eines verantwortlichen und wirksamen christlichen Zeugnisses und Handelns in der Gesellschaft, aber zuweilen tauchten auch sehr gewichtige Differenzen auf, wenn es um die praktische Ausführung der kirchlichen sozialen Verantwortung ging. Die Vertreter des ÖRK meinten eine gewisse Zwiespältigkeit und Unausgeglichenheit im Standpunkt der STA hinsichtlich ihres Verhältnisses Kirche/Gesellschaft und Kirche/Staat zu entdecken. Die Adventisten sprachen dagegen von ihrer Sorge um die Gefahr einer schleichenden Säkularisierung, dem Fehlen der eschatologischen Sicht, der Unterstützung gewaltsamer Revolution und zur Spaltung führenden Politisierung von Kirchen und Kirchenräten.

Im Blick auf die greifbaren Ergebnisse bei den Gesprächen hat sich manchem die Frage gestellt: Warum treten die Adventisten nicht dem ÖRK bei? Es ist hier nicht der Platz für eine ausführliche Darstellung des STA-Standpunktes, doch meine ich, daß einige wenige erklärende Bemerkungen hilfreich sein können. Die Kirche der STA betrat die Bühne der Kirchengeschichte — davon sind die Adventisten überzeugt — in Antwort auf Gottes Ruf, den sie durch Prophetie und das Wirken des Heiligen Geistes vernommen hatte. Während die Adventisten glauben, daß alle kirchlichen Organisationen, die Christus zum

Gott und Retter erheben, Instrumente des göttlichen Heilsplanes sind, glauben sie ebenso — hoffentlich ohne falschen Stolz oder Arroganz —, daß die Adventsbewegung das göttlich erwählte Instrument für die organisierte Verkündigung des „ewigen Evangeliums" in Vorbereitung auf die Parusie ist. Im Brennpunkt ihres Verständnisses der apokalyptischen Prophetie sieht sich die STA-Kirche als eschatologisch orientierte „ökumenische" Bewegung der Offenbarung. Wie könnte die STA-Kirche ein echtes, aufrichtiges Mitglied des ÖRK sein, ohne ernsthafte Bedenken zu haben? Wäre es denn konsequent, mit fester Absicht einer organisierten Ökumene beizutreten auf der Suche nach organisch christlicher Einheit in einer Richtung, von der die STA glauben, daß sie schließlich zum Mißerfolg verurteilt ist, trotz der aufrichtigen Begeisterung der ökumenischen Führer?

Die Adventisten respektieren bei vielen Ökumenikern den großen Idealismus, mit dem sie sich der Suche nach Einheit verschrieben haben, und sind zu gewissenhafter Mitarbeit bereit, wo immer dies ihren Grundsätzen und ihrer hohen Verpflichtung nicht zuwiderläuft. Der Gedankenaustausch (durch Beobachter), theologische Studien und Diskussionen, Rundfunkarbeit, Diakonie, Förderung der Religionsfreiheit, die Arbeit der Bibelgesellschaft, Studien und Konsultationen für Missionen in Übersee, moralischer Verfall, Alkoholismus, Rauchen und Drogenabhängigkeit sind einige der Gebiete, wo fruchtbare Zusammenarbeit nicht nur möglich zu sein scheint, sondern gefordert ist. Die Gespräche zwischen dem ÖRK und den STA haben zwar keine Union, aber ein Klima geschaffen, wo gegenseitige theologische Hilfe und eine kluge Symbiose möglich sind.

B. B. Beach

Die Gespräche zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und den Siebenten-Tages-Adventisten

Seit langem schließt das Mandat der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung die Aufgabe ein, Kontakte zu den Kirchen herzustellen und aufrechtzuerhalten, die nicht Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen sind. So zählt die Kommission auch einige Theologen aus Nichtmitgliedskirchen zu ihren Mitgliedern. Darüber hinaus hat sie eine Reihe von Veröffentlichungen begonnen, in denen Geschichte, Leben und Lehre von Kirchen außerhalb des Ökumenischen Rates einer breiteren Leserschaft vorgestellt werden. (Siehe Ecumenical Exercise I und II, Faith and Order Paper Nr. 49 und 58, abgedruckt aus „The Ecumenical Review", Bd. XIX Nr. 1 [in Deutsch: Materialdienst der Ökumenischen Centrale Nr. 1—3 1967] und Bd. XXIII, Nr. 3; eine dritte Serie wird in Kürze folgen.)

Unter den so dargestellten Kirchen befand sich auch die Kirche der Siebenten-Tages-Adventisten, mit der im Jahre 1965 inoffizielle Kontakte angeknüpft worden waren. Seit dieser Zeit hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im Namen des Ökumenischen Rates durch ihr Sekretariat die Ver-

antwortung für regelmäßige jährliche Gespräche zwischen Theologen aus den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates und Vertretern der Kirche der Siebenten-Tages-Adventisten übernommen (siehe auch „Deutsches Pfarrerblatt". Sonderdruck, 70. Jg., Nr. 15/16, Aug. 1970, wo eine Analyse der Entwicklung und Bedeutung dieser Gespräche bis 1969 von Dr. B. B. Beach veröffentlicht wurde). Die Kontinuität dieser Gespräche in bezug auf Themenwahl und Teilnehmerkreis machte es möglich, den weiten Bereich gemeinsamen christlichen Glaubens und gemeinsamer Aufgabenstellung immer klarer zu erkennen und die entscheidenden Unterschiede deutlicher zu umreißen.

Die Teilnehmer waren der Meinung, daß außer der jährlichen Zusammenfassung und Analyse ihrer Gespräche ein Versuch unternommen werden sollte, eine Erklärung vorzubereiten, die die bestehenden lehrmäßigen Übereinstimmungen zwischen den Siebenten-Tages-Adventisten und den Kirchen im Ökumenischen Rat darstellt, gleichzeitig aber das relative Gewicht der noch bestehenden Differenzen herausarbeitet. Alle hier gedruckten Texte haben verschiedene Autoren; sie wurden nach der Diskussion in der Gesprächsrunde revidiert und grundsätzlich von den Teilnehmern angenommen. Sie werden hier in der Hoffnung veröffentlicht, ähnliche Diskussionen auf lokaler und nationaler Ebene anzuregen und ihnen weiterzuhelfen.

A. Was glauben wir gemeinsam

I

Lehrübereinstimmung zwischen den Siebenten-Tages-Adventisten und Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen

(Prof. Dr. PAUL SCHWARZENAU)

Die Generalkonferenz der Siebenten-Tages-Adventisten hat 1957 eine sorgfältige und autorisierte Darstellung der Lehre ihrer Kirche herausgegeben (Seventh-Day-Adventists Answer Questions on Doctrine). Das erleichtert den Versuch, die Gemeinsamkeiten in der Glaubenslehre zu den Kirchen und Gemeinschaften, die dem Ökumenischen Rat der Kirchen angehören, aufzuzeigen.

Andererseits ist aber die Schwierigkeit zu beachten, daß der Ökumenische Rat selbst keine Kirche ist, sondern eine Gemeinschaft von Kirchen oft unterschiedlicher Glaubenssätze und Traditionen, die überdies in den einzelnen Kirchen nicht selten unterschiedliche theologische Deutungen erfahren. Es wäre sicher wenig sinnvoll, hier nur auf solche Glaubenslehren einzugehen, die von allen Kirchen der Ökumene geteilt werden. Es kann daher oft nur von einer Übereinstimmung mit vielen oder einigen Kirchen und theologischen Richtungen die Rede sein. In vielen Fällen handelt es sich um eine Übereinstimmung in der Substanz oder Lehrtendenz bei sonst unverkennbarer Verschiedenheit in den jeweiligen Formulierungen der Lehre.

Es darf auch nicht übersehen werden, daß in vieler Hinsicht das Ganze der Lehre einer Kirche eine unlösbare Einheit bildet und daß eine Aufspaltung in einzelne Teile ein problematisches Unterfangen darstellt. Daher ist es notwendig, daß wir zunächst auf diesen Ganzheitsaspekt kirchlicher Lehren unsere

Aufmerksamkeit richten, ehe wir (in Abschnitt II) auf die Lehraussagen im einzelnen eingehen. Hinter den formulierten Übereinstimmungen können sich tiefgreifende Nicht-Übereinstimmungen verbergen und umgekehrt. Die trinitarische Formulierung des Glaubensbekenntnisses läßt sich beispielsweise unter Rückgriff auf eine Seinsphilosophie verstehen oder durch den Verweis auf gewisse Schriftstellen. Der gemeinsame Wortlaut, der von allen Kirchen angenommen ist, verdeckt einen fundamentalen Unterschied in der Gottesvorstellung und im Gottesverhältnis des Glaubenden. Umgekehrt kann, um auch dafür ein Beispiel anzuführen, der in „Questions on Doctrine" oft betonte Konsensus zwischen Siebenten-Tages-Adventisten und konservativen Positionen in anderen Kirchen die tieferliegende Übereinstimmung mit dem eschatologischen Grundansatz moderner Theologien, deren „heimlichem Adventismus" also, übersehen.

Doch auch der Begriff „Kirchenlehre" ist nicht von vornherein eindeutig. Einige Kirchen kommen bewußt mit wenigen autoritativen Glaubenssätzen aus, während andere über umfangreiche Bekenntnisschriften verfügen. So hat die Ostkirche, insbesondere die russische, trotz eines reichen Erbes an apokalyptisch-eschatologischen Bewegungen darauf verzichtet, diesen Bereich zu dogmatisieren. Kaum anders verfuhr die lutherische Kirche, obgleich sie mächtigen apokalyptischen Impulsen ihre Entstehung verdankt. Wenn aber diese und andere Kirchen die Prophetie als Unterströmung behandeln, die doch bei den Adventisten einen konstituierenden Teil der Kirchenlehre darstellt, dann wird es nahezu unmöglich, Kirchenlehre mit Kirchenlehre rein statistisch zu vergleichen. Gerade das Beste und Wichtigste, was eine Kirche der anderen zu sagen hat, könnte auf diesem Wege unausgesprochen bleiben!

In der Regel sind die anerkannten Glaubenssätze nur der fragmentarische Ausdruck für die nicht in Einzelheiten ausgeführte Kirchenlehre. Sie repräsentieren das Ganze eines Lehrtypus und unterscheiden sich daher als Symbole, wie man sie auch genannt hat, von der expliziten Gesamtdarstellung, die die Theologie erstrebt. Als Ausdruck der Ganzheitskräfte einer Kirche bleiben sie daher qualitativ von jeder Theologie unterschieden, die immer nur zeitbedingt und Unternehmen einzelner Theologen oder Schulen sein kann. Ein qualitativer Unterschied zur Exegese besteht insofern, als über Rang und Verbindlichkeit der exegetischen Einzelergebnisse wiederum Grundentscheidungen des Glaubens urteilen, die durch die Glaubensbekenntnisse repräsentiert werden. Diese Unterschiede werden dort fließend, wo man der Überzeugung ist, daß das biblische Zeugnis vor allem die Einkleidung einer ihm inhärenten Doktrin darstellt. Biblisches Kerygma ist dann von vornherein identisch mit geoffenbarter doctrina. Jedes exegetische Ergebnis ist sogleich Bestätigung oder Zuwachs einer ständig wachsenden Kirchenlehre, die die Theologie systematisch ordnet. Doch bedingt dieser Zusammenhang wiederum rückwirkend die Blickstellung, mit der die einzelnen Schriftzeugnisse befragt und abschließende exegetische Entscheidungen getroffen werden. Diese, oft als Biblizismus bezeichnete Methode hat eine breite Tradition, insbesondere in den Kirchen der Reformation, so daß die Bevorzugung derselben in der Lehre der Siebenten-Tages-Adventisten keineswegs als grundsätzlicher Unterschied zu anderen Kirchen angesehen werden darf, sondern vielmehr als eindrucksvoller Beitrag zu einer Gesamtdiskussion, die innerhalb der Einzelkirchen wie im Gespräch der Kirchen miteinander im Blick auf Lehre und Bekenntnis aufgebrochen ist.

Jeder Kirchenlehre liegen, wie objektiv sie sich auch durch biblische Exegese und theologische Methodik abstützen mag, gründende Glaubensereignisse zuvor, die ihr unverlierbar eingestiftet sind und, bewußt oder unbewußt, das Fragen, Forschen und Lehren der betreffenden Kirche von innen heraus formen. Der lebendige Klang des reformatorischen Schriftprinzips ruht darauf, daß Luther zuvor in der Tiefe der Verzeiflung die wendende Macht des Evangeliums erfahren hat (das sog. Turmzimmererlebnis). Und es trifft doch wohl zu, daß die Lehre der Adventisten-Kirche Quellgrund und lebendige Glaubenskraft aus jenem Ereignis empfing, das sie selbst, rückschauend, als „die große Enttäuschung" bezeichnet (der 22. Oktober 1844). Eine von der Naherwartung der Parusie aufgewühlte Schar von Gläubigen erfährt unter dem Schmerz der enttäuschten Hoffnung, daß sie die Verheißung der Schrift nicht in ihrer wahren Natur erfaßt hat, und erkennt sich in dieser Verzweiflungstiefe wieder in Analogie zu Jesu Jüngern, die, das verheißene nahe Gottesreich vor Augen, in die Verzweiflung und Krise stürzten, die ihnen aus dem Kreuzestod Jesu erwuchs; oder auch zur Urkirche, die mit dem Kommen des Herrn in Kürze rechnete — doch der Herr verzog. Dieses Ereignis liegt der Entstehung des Adventismus voraus, wie Luthers Turmzimmererlebnis dem Thesenanschlag und der Entstehung evangelischer Kirchen. Die Menschen, die in solche gründenden Ereignisse hineingerissen werden, ahnen zunächst meist nicht, daß sich aus der krisenhaften Tiefe, die sie durchstehen müssen, etwas Neues erheben und verkörpern will.

Die Lehre einer Kirche ist daher noch nicht in ihrer vollen Wahrheit erfaßt, wo sie losgelöst von diesen Ereignissen als bloße Doktrin im ganzen wie im einzelnen betrachtet wird. Über Gesamtzusammenhang und Einzellehren mag man im Gespräch der Kirchen miteinander unterschiedlich urteilen, geht man aber auf die den Kirchen eingestifteten gründenden Ereignisse selbst zurück, die durch ihre anerkannten Glaubenssätze repräsentiert werden, dann bezeugt sich unmittelbar Glaube dem Glauben. Die bisher in Genf zwischen den Siebenten-Tages-Adventisten und Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates geführten Gespräche dürften ein Beispiel für die Fruchtbarkeit einer wechselseitigen Bezeugung des Glaubens sein.

II

Diese Einsichten müssen wir wohl im Blick behalten, wenn wir nun die wesentlichen Lehraussagen miteinander vergleichen. Zunächst scheint deutlich zu sein, daß die Kirche der Siebenten-Tages-Adventisten die theologische Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen nicht ablehnt in der Form, in welcher sie 1961 in Neu-Delhi angenommen wurde: „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."

Zwischen den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates und den Siebenten-Tages-Adventisten besteht volle Übereinstimmung in den fundamentalen Artikeln des christlichen Glaubens, die in den drei altkirchlichen Symbolen (Apostolicum, Nicaeno-Constantinopolitanum, Athanasianum) bezeugt werden. Das findet seinen Ausdruck in der uneingeschränkten Zustimmung zur Trinitätslehre und zur Zweinaturenlehre.

Die adventistische Bewegung ist weitgehend auf protestantischem Boden entstanden. Daher ist es rein historisch völlig natürlich, daß zwischen Adventisten und den Kirchen der Reformation eine erhebliche Verwandtschaft besteht. Damit sind lehrmäßige Berührungen mit anderen Traditionen, wie z. B. der östlichen Orthodoxie, nicht ausgeschlossen. Da es jedoch an historisch-theologischem Kontakt fehlte (die Trennung wurde verstärkt durch die offizielle religiöse Intoleranz gegenüber den Adventisten in Ländern, in denen die Orthodoxie als Staatsreligion galt), sind solche Übereinstimmungen nicht so stark in den Vordergrund getreten. Die Siebenten-Tages-Adventisten stimmen voll überein mit dem reformatorischen Schriftprinzip (sola scriptura) und der evangelischen Rechtfertigungslehre (sola fide, sola gratia per Christum). Ferner mit der reformatorischen Verbindung von Rechtfertigung und Erneuerung. Die guten Werke sind nicht Mittel, sondern Frucht der Rechtfertigung.

Gemäß reformatorischer Auffassung findet die Zustimmung zu diesen Lehren nicht aufgrund der Autorität der Kirche, sondern der Heiligen Schrift als der alleinigen Richtschnur statt. Das gilt in gleicher Weise für das Ansehen der Schriften bedeutender Kirchenlehrer. Diese besitzen insoweit Geltung, wie sie mit der Bibel übereinstimmen. Doch gibt es einen Fortschritt in der Erkenntnis der Schrift. In diesem Sinne kommt bestimmten Kirchenlehrern und bestimmten kirchengeschichtlichen Ereignissen eine progressive Bedeutung zu. Viele Aspekte der biblischen Offenbarung können wohl erst in bestimmter geschichtlicher Zeit klar erkannt und als Kirchenlehre deutlich formuliert werden. Die diesen Maßstäben entsprechenden Lehrtraditionen bilden daher keinen Zusatz zum Kanon, sondern die geschichtliche Entfaltung der in der Schrift enthaltenen Wahrheit. Im Bereich des Ökumenischen Rates der Kirchen stehen verschiedene Ansichten über die Frage der Offenbarung und der Inspiration der Bibel nebeneinander. Viele Christen in den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates vertreten die Anschauungen, die denen der Adventisten sehr nahe kommen — viele teilen diese Ansichten nicht.

Die Siebenten-Tages-Adventisten betonen ihre weitgehende Übereinstimmung mit den konservativen Christen und den historischen Bekenntnissen des Protestantismus. In diesem Zusammenhang sind die Lehren von der Schriftinspiration, der Jungfrauengeburt, dem Opfertod, der leibhaftigen Auferstehung und Himmelfahrt Christi zu nennen. Ferner das buchstäbliche Verständnis der Wiederkunft Christi, der Auferstehung bzw. Entrückung der Heiligen und des universalen Gerichts, des Wirkens des Heiligen Geistes und der Kirche als Leib Christi. Doch besteht in gewissem Sinne eine Gemeinsamkeit auch zu modernen Theologen. Moderne protestantische Theologen wollen ja die Aussagen der Bibelexegese und der historischen Glaubenssätze der altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnisse nicht leugnen, sondern (unter Berücksichtigung der geschichtlichen Bedingtheit jeder Glaubensaussage) interpretieren. Das gilt insbesondere auch für den gemeinsamen Glauben an die Inspiriertheit der Heiligen Schrift. Da Gott durch das Wort von Menschen spricht, entstehen unterschiedliche Auffassungen über den Anteil des Menschen und seiner Geschichte am formulierten Bibelwort und an der abschließenden Redaktion der biblischen Bücher zu einem Ganzen.

Die Siebenten-Tages-Adventisten deuten den Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Testament (insbesondere im Blick auf den alttestamentarischen Kultus) weitgehend nach dem Schema von Typus und Antitypus. Im Gegensatz

zu einer allegoristischen Auslegung des Alten Testaments stimmen viele nichtadventistische Theologen einer typologischen Deutung durchaus zu.

Gemeinsam mit der kirchlichen Lehrtradition verstehen die Siebenten-Tages-Adventisten unter dem Menschensohn den inkarnierten Gottessohn. Demgegenüber ist der Menschensohn in der modernen Exegese vor allem der präexistente Prototyp der Menschheit und des Gottesvolkes, dem in dieser Eigenschaft das Weltgericht übertragen ist. Doch schließt die adventistische Theologie diesen Vorstellungskreis dadurch größtenteils in sich ein, indem sie die Bezeichnung „Erzengel Michael" als christologischen Titel deutet (vgl. Dan. 10, 5.6.13 mit Apk. 1, 13—15).

Die Siebenten-Tages-Adventisten verstehen die Auferstehung Jesu als Auferstehung in eine verklärte Leiblichkeit. Der Irdische und der Auferstandene sind identisch. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen vertreten offiziell dieselbe Anschauung.

Siebenten-Tages-Adventisten lehnen die Lehre von der doppelten Prädestination, wie sie traditionell in einigen Kirchen vertreten wird, ab. Adventisten betonen den bedingten Charakter der göttlichen Verheißungen und Warnungen. Dem Menschen ist der freie Wille gegeben, die Verheißungen anzunehmen oder zu verwerfen. Allerdings bahnt sich hier eine Annäherung an, da sich in vielen Kirchen, welche die Prädestinationslehre vertreten, die Ansicht durchsetzt, daß diese Lehre nicht im Sinn eines strengen Determinismus oder eines absoluten Dekrets interpretiert werden darf. Sie ist daher in verschiedener Weise neu interpretiert worden, wodurch der freien menschlichen Entscheidung mehr Raum gegeben wird, und einige lehnen sie sogar ab, da sie dem Evangelium entgegenstehe und einen widersprüchlichen Willen in die Gottheit setze. Insbesondere hat die moderne Exegese der Botschaft der Propheten den konditionellen Charakter der göttlichen Heils- und Unheilsverheißungen deutlich gemacht. Die freie Entscheidung des Menschen hat auch für Gott einen Sinn, sie schließt aber nicht aus, daß Gott dennoch (wenn auch unter je neuen, die menschliche Entscheidung ernst nehmenden Bedingungen) sein Ziel, die Erlösung, erreicht. Gott bleibt Initiator der Bedingungen und Garant der endgültigen Erlösung. Man darf also feststellen, daß die Standpunkte zueinander konvergieren.

Die Kirche der Siebenten-Tages-Adventisten hält den Dekalog für einen bleibenden unwandelbaren göttlichen Maßstab des Lebens. In Teilen des Protestantismus gibt es eine Diskussion über die absolute Verbindlichkeit des Dekalogs für den Christen. Ist der Dekalog nicht auch mit dem Gesetz durch Christus abgetan? Es gibt Äußerungen nicht nur moderner Theologen, sondern auch Luthers, die in diese Richtung gehen. Andererseits ist es zumindest seit Melanchthon (mit Zustimmung Luthers) evangelische Lehre, daß Gott durch die Zehn Gebote die durch die Schöpfung gesetzte Lex naturae wiederholt und ausdrücklich einschärft. Mit dieser Auffassung geht die Unterscheidung zwischen dem bleibenden Dekalog und dem abgetanen Zeremonialgesetz seit Melanchthon im Protestantismus zusammen. Die Diskussion dieser Frage ist noch offen und sollte nicht vorzeitig abgebrochen werden, da beide Standpunkte unter Berufung auf Schriftzeugnisse das Evangelium zur Geltung bringen wollen.

Nach adventistischer Anschauung muß die Taufe durch Untertauchen vollzogen werden; sie hat den Glauben auf seiten des Täuflings zur Voraussetzung. In Übereinstimmung mit anderen Anhängern der baptistischen Tradition lehnen

die Siebenten-Tages-Adventisten daher die Kindertaufe ab in der Überzeugung, daß diese Sitte keine biblische Grundlage besitze. Obgleich viele Kirchen die Kindertaufe als schriftgemäß verteidigen, darf doch die starke Diskussion nicht übersehen werden, die darüber in diesen Kirchen aufgebrochen ist. Darüber hinaus wird niemand die volle Untertauchung des Täuflings als biblisch und frühchristlich begründet bestreiten wollen. Es kann auch kein Zweifel darüber entstehen, daß die einmalige Untertauchung das Hineingetauftwerden des Christen, gemäß adventistischer Lehre, in den einmaligen Tod, das einmalige Begräbnis und die einmalige Auferstehung Jesu (Röm. 6) deutlicher veranschaulicht als die auf die Trinität bezogene dreimalige Besprengung. Auf jeden Fall schließt die Differenz in der Taufpraxis einen Konsens zur theologischen Aussage der adventistischen Praxis nicht aus.

Das darf nun wohl auch im Blick auf die adventistische Verbindung von Fußwaschung und Abendmahl gesagt werden. Diese ist sicher biblisch vertretbar, wenn auch eine Differenz darüber bleiben wird, ob wir es hier mit einer strikt zu beachtenden Anordnung und Einsetzung Christi zu tun haben. Immerhin besteht eine Übereinstimmung in der Substanz: Die Hingabe und der Dienst Jesu an uns finden ihre Fortsetzung in der Bruderliebe (Joh. 13, 15).

Mit vielen christlichen Kirchen glauben die Siebenten-Tages-Adventisten an die bedingte Unsterblichkeit des Menschen und lehnen die Vorstellung ab, daß der Seele eine angeborene, unzerstörbar unsterbliche Existenz losgelöst vom Körper zukomme. Als eine sündige Kreatur ist der Mensch dem Tod verfallen und wird bis zur Auferstehung im Grabe bleiben. Ewiges Leben ist nur in Christus zugänglich. Die Ungerechten werden der ewigen Verdammnis anheimfallen.

In bezug auf die Interpretation der biblischen Prophetie, speziell der Apokalyptik, besteht eine breite gemeinsame Lehrtradition. Die historisch-kritische Forschung ist aber häufig zu abweichenden Erkenntnissen gekommen, die Beachtung verdienen. Doch kann über der zeitgeschichtlich-situativen Deutung leicht der Blick für den Gesamtzusammenhang der Prophetie verlorengehen, der die traditionelle Auslegung geleitet hat.

Bei allen Unterschieden der Auslegung im einzelnen besteht dennoch die gemeinsame Überzeugung, daß Gott durch die Prophetie auch über unsere Zeit und die vor uns liegende Zukunft zeichenhaft zu uns spricht. Die ganze Wahrheit der Prophetie wird uns sicher erst durch den Gang der Geschichte selbst klar enthüllt. Doch hält die Prophetie in jedem Fall das Bewußtsein der nahen Parusie Christi wach, wie vollkommen oder unvollkommen auch immer die Erkenntnis der sich erfüllenden Weissagungen seit der ersten Christenheit gewesen sein mag. Christlicher Glaube lebt davon, daß der Tag des Herrn nahe ist, und ist dadurch ein Vorläufer und Vorzeichen der Zukunft Christi. Wo immer in der Christenheit prophetisch bestimmter Glaube aufbricht, hat dieser für die gesamte Kirche zeichenhafte Bedeutung. Lebendige Adventhoffnung ist ein Wesensmerkmal christlichen Glaubens.

Im Blick auf die Abstinenz von Alkohol und Tabak sowie die Beobachtung eines bestimmten Gesundheitsprogramms nimmt die adventistische Kirche keine exklusive Haltung anderen christlichen Kirchen gegenüber ein und macht daraus keine Vorbedingung des Heils. Auch hier besteht jedoch eine gemeinsame Grundlage in dem Sinn, daß der Christ in seinem Dienst für Gott auch für seine Gesundheit verantwortlich ist.

Siebenten-Tages-Adventisten glauben, daß die religiöse Freiheit so wie die Interessen der Kirche und des Staates am besten bewahrt werden können, wenn beide sich auf ihren eigenen Bereich beschränken (vgl. Matth. 22,21) im Sinn der normalerweise als Trennung von Kirche und Staat bezeichneten Regelung. Die Forderung einer Trennung von Kirche und Staat gewinnt jedoch auch in den Kirchen zunehmend an Raum, in denen noch mehr oder minder enge Beziehungen an den Staat fortbestehen. Die „Dislokation der Kirche aus dem Staat in die Gesellschaft" (Marx) schließt für viele Christen eine kräftige Relevanz des Glaubens für die Gesellschaft heute in sich ein. Der Dienst an der Welt — „Also hat Gott die Welt geliebt" (Joh. 3,16) — meint keineswegs eine leere Verweltlichung, sondern vielmehr die Anwendung des Evangeliums vom Heil auf die Bedürfnisse der Menschheit.

B. Zusammenfassung und Analyse der letzten Diskussionen (1970 und 1971)

Einleitung

Seit einigen Jahren finden inoffizielle Gespräche zwischen Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Siebenten-Tages-Adventisten statt. Die Diskussionen vom November 1969 galten dem Verständnis der „Apokalyptischen Prophetie" (siehe auch „Deutsches Pfarrerblatt", Sonderdruck, 70. Jg. Nr. 15/16, August 1970). Es wurde allgemein anerkannt, daß das Studium der biblischen Texte die Gespräche zwischen getrennten Christen in einen gemeinsamen Rahmen stellt. Gleichzeitig wurde deutlich, daß ein einfacher Appell an die Bibel nicht unbedingt Differenzen überwinden kann. Daher wurde beschlossen, daß die Gespräche im Jahre 1970 sich auf den Prozeß der Interpretation der Bibel konzentrieren sollten in der Hoffnung, die zugrunde liegenden Unterschiede im Umgang mit der Bibel aufzuhellen. Frühere Gespräche zeigten, daß einige Differenzen ihre Wurzeln in den entsprechenden Auffassungen von Offenbarung und Inspiration haben. Man versuchte, systematische Darstellungen der Lehrpositionen beider Seiten zu konkreten Beispielen biblischer Interpretation in Beziehung zu setzen.

In gewisser Kontinuität zu diesen Gesprächen (siehe vor allem unten I, 6) wurde für die Gespräche im Jahr 1971 vorgeschlagen, sich mit der gesellschaftlichen Verantwortung der Kirche zu befassen. Man hoffte, daß dies eine Gelegenheit bieten würde, nicht nur die Grundlagen christlicher Sozialethik zu erörtern, sondern sich auch auf eine Diskussion über konkrete Fragen einzulassen, die sich besonders aus dem Engagement des Ökumenischen Rates in sozialen und politischen Fragen ergeben hatten.

Die folgenden Zusammenfassungen wurden an den entsprechenden Tagungen besprochen und von den Teilnehmern gutgeheißen. Da beide Texte jedoch von Teilnehmern von seiten des Ökumenischen Rates der Kirchen ausgearbeitet wurden, ist ihr Status im Sinn gemeinsamer Erklärungen natürlich begrenzt.

I. *Wort Gottes — Offenbarung und Inspiration*

1. *Exegese der biblischen Texte.* Die Ergebnisse der Gespräche über die „Apokalyptische Prophetie" wurden erneut bestätigt (vgl. a.a.O., S. 11 f., Ziff. 2 und 3). Es herrschte fast einmütig Übereinstimmung über die ursprüngliche Bedeutung bestimmter Abschnitte und über die Methoden, die für ihre Interpretation benutzt werden sollten. Beide Seiten benutzten die Mittel der historischen und der Form-Kritik, um zu einem klaren Verständnis der ursprünglichen Aussage des Textes zu gelangen. Differenzen, die sich in diesem Gebiet ergaben, beschränkten sich hauptsächlich auf den Stellenwert bestimmter exegetischer Ergebnisse. Deutliche Unterschiede traten erst da auf, wo es um die heutige Interpretation und das meditative Nach-Sagen der ursprünglichen Botschaft ging. Da diese Interpretation Gebrauch machte von den Ergebnissen der exegetischen Analyse, konnte rückwirkend auch die Exegese als solche kontrovers werden.

2. *Systematische Überlegungen.* Bei Diskussionen über die jeweiligen systematischen theologischen Voraussetzungen läßt sich der Gebrauch von abstrakten Begriffen, die eine vielseitige Interpretation zulassen, nicht vermeiden. Eine besondere Schwierigkeit ergab sich für die Teilnehmer seitens des Ökumenischen Rates der Kirchen, da es keine einheitliche Lehrmeinung gibt, die von allen Mitgliedskirchen anerkannt wird. Differenzen im Bereich der systematischen Lösung des Problems müssen nicht als Beweis eines grundlegenden Gegensatzes zwischen den Siebenten-Tages-Adventisten und dem Ökumenischen Rat angesehen werden. Die von den Siebenten-Tages-Adventisten vertretene Lehrposition kann entweder voll oder zumindest teilweise in vielen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates angetroffen werden; sie wurde auch von einigen Teilnehmern auf seiten des Ökumenischen Rates der Kirchen geteilt.

3. *Übereinstimmungen*

— Alle gehen von der entscheidenden Voraussetzung aus, daß es die Verheißung der Gegenwart Christi im Heiligen Geist gibt. Es wurde niemals in Frage gestellt, daß der Heilige Geist tatsächlich am Werk ist. Es konnte jedoch keine Übereinstimmung erreicht werden, wie die aktive Gegenwart des Heiligen Geistes verstanden und zum Ausdruck gebracht werden könne.
— Alle sind überzeugt, daß die Bibel inspiriert ist und daß das Bibelstudium — zumindest potentiell — zu einer Begegnung mit dem Heiligen Geist führt. Keine Übereinstimmung ließ sich in der Frage finden, bis zu welchem Grad sich der Heilige Geist an das wörtliche Verständnis des biblischen Textes gebunden fühlt.
— Es herrschte Übereinstimmung darüber, daß sich im wechselnden Lauf der Dinge Zeichen von Gottes Wirken zeigen und daß man die Dinge durchaus so verstehen könne. Keine Übereinstimmung konnte jedoch auf die Frage erzielt werden, ob die Bibel als inspiriertes Wort Gottes uns ein klares Wissen über Gottes Wirken vermittelt oder ob wir nur aufgrund eines Glaubensaktes, der dem biblischen Zeugnis entspringt, Gottes Weg in den Doppeldeutigkeiten der Geschichte erkennen können.

4. *Gegensätze*

Gegensätze ergaben sich besonders da, wo es darum ging, auf welche Weise man (a) den Prozeß der Offenbarung, d. h. Gottes eigenes Wirken durch den

Heiligen Geist, (b) die biblischen Schriften und (c) die interpretierende Gemeinschaft und ihr Zeugnis zueinander in Beziehung setzen soll.

— Der *Standpunkt der Siebenten-Tages-Adventisten* könnte etwa so zusammengefaßt werden:

a) Die Bibel wird als inspiriertes Buch verstanden. Diese Wertschätzung der Bibel basiert auf der Überzeugung, daß sie die normative Urkunde von Gottes Offenbarung ist.
b) Die biblischen Schriften sind klar und genügen sich selbst. Ihre verschiedenen Teile stehen im Einklang miteinander. Der inspirierte Charakter der Bibel besagt, daß kein grundsätzlicher Widerspruch zwischen irgendeinem ihrer Verfasser oder irgendeiner ihrer Schriften herrschen kann.
c) Die jetzige christliche Gemeinschaft in ihrem Zeugnis muß ich immer wieder auf das normative Zeugnis beziehen, das in den biblischen Texten enthalten ist. Gegenwärtiges Zeugnis bedeutet im wesentlichen eine erneute Bestätigung des biblischen Zeugnisses.

— Der *Standpunkt der meisten Teilnehmer auf seiten des Ökumenischen Rates* schien den folgenden gemeinsamen Nenner zu haben:

a) Die Bibel wird als die entscheidende Quelle verstanden, durch die Menschen Zugang zur göttlichen Offenbarung erlangen. Sie ist inspiriert in dem Sinn, daß sie potentiell zu einer Begegnung mit Gott im Heiligen Geist führt. Jedoch weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart hat sich Gott selbst ausschließlich an die Bibel als dem einzigen Medium seiner Offenbarung gebunden. Daher wird die Bibel für sich allein, trotz ihres inspirierten Charakters, nicht als normativ verstanden.
b) Die Bibel ist nicht dank ihrer Inspiration als ein heiliges Buch von der menschlichen Geschichte abgesondert. Sie wurde von Menschen geschrieben, die an den historischen Umständen ihrer besonderen Zeit teilhatten. Ihre Schriften sind an erster Stelle Ausdruck ihrer Verkündigung für ihre besondere Gemeinschaft, und jede gegenwärtige Auslegung wird diesen Faktor berücksichtigen müssen.
c) Daher wird die Rolle der Gemeinschaft in dem Prozeß der Auslegung und der Verkündigung stark betont. Da das biblische Zeugnis in sich selbst nicht als normativ verstanden wird, muß das gegenwärtige Zeugnis aus der Teilnahme an dem Verkündigungsprozeß seit biblischen Zeiten herauswachsen.

5. *Kritik auf beiden Seiten*

— Auf seiten der *Siebenten-Tages-Adventisten* wurde in den Gesprächen wiederholt betont, daß die Haltung gegenüber dem biblischen Zeugnis und seiner Interpretation, die für viele Kirchen innerhalb des Ökumenischen Rates charakteristisch ist, viel zu viel Raum für willkürliche Entscheidung lasse. Wo die Bibel nicht als normativ in ihrer direkten Bedeutung verstanden wird, bleibt es der freien Wahl des einzelnen Betrachters überlassen, welche Aspekte biblischen Zeugnisses er als relevant für seine eigene Gemeinschaft auswählen möchte.
— Auf seiten des *Ökumenischen Rates* wurde Kritik darüber laut, daß das adventistische Verständnis der Inspiration die Bibel zu einem heiligen Buch mache und die Texte in ein vorgefaßtes Gedankenschema zwänge. Die Texte können nicht länger für sich selbst sprechen.

6. *Weitere Probleme.* Ein Problem, das im Hintergrund eines großen Teils der Diskussion stand, betraf das Verhältnis zwischen Inspiration und Autorität, besonders die Frage nach der Autorität der Bibel als inspiriertem Zeugnis. Wenn Inspiration als ein Ereignis verstanden wird, das sich unmittelbar in der persönlichen Erfahrung kundtut, dann wird die Autorität des biblischen Textes gerade in dem Moment der Inspiration begründet. Wenn jedoch die Bibel als autoritativ und inspiriert an sich betrachtet wird, unabhängig davon, ob sie in dieser Weise erfahren wird, wie kann der Mißbrauch dieser Autorität in einem unterdrückenden Sinn vermieden werden?

Dieser Orientierungsunterschied enthüllt ein grundlegendes Problem. Es läßt sich heute selbst in „biblisch-orientierten" Gemeinschaften ein Rückgang des Bibelstudiums und des Interesses an der Bibel überhaupt beobachten. An verschiedenen Orten wird sogar starker Widerstand gegen das Bibelstudium laut, obwohl gleichzeitig ein bemerkenswertes Wiederaufleben des Interesses an der Bibel beobachtet werden kann. Diese etwas widersprüchlichen Entwicklungen fordern nach einer Erklärung. In bezug auf den Rückgang des Bibelstudiums mag die Frage auftauchen, ob es nicht gerade den „autoritären" Vorstellungen von Autorität und Inspiration, die gewöhnlich mit der Bibel verbunden sind, zuzuschreiben ist, daß eine offene Begegnung mit dem biblischen Zeugnis für viele Menschen unmöglich geworden ist. Andererseits könnte man auch fragen, ob historische und Form-Kritik nicht zu weit gegangen sind und gerade die Grundlage der biblischen Autorität zerstört haben. Vielleicht ist es symptomatisch, daß sehr häufig Gruppen und Gemeinschaften, die die wörtliche Autorität der Bibel betonen, politisch konservativen Bewegungen folgen. Umgekehrt beobachten wir eine gewisse Wechselbeziehung zwischen liberalen, politischen Haltungen und einer kritischen Einstellung gegenüber der Autorität und Inspiration der Bibel. In jedem Fall hat die Diskussion gezeigt, daß außer strikten theologischen Voraussetzungen eine Reihe von „nicht-theologischen" Faktoren mitwirken können bei der Bestimmung unserer respektiven Einstellung zur Frage der Interpretation der biblischen Texte.

II. *Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche*

1. Die Diskussion über die „gesellschaftliche Verantwortung der Kirche" zeigte noch einmal, daß die Adventisten einerseits und die Kirchen, die sich entschlossen haben, dem Ökumenischen Rat beizutreten, andererseits gemeinsam danach trachten, umfassender auf die rettende Liebe zu antworten, die der Welt in Jesus Christus dargeboten ist. Während wir darin übereinstimmen, daß dieser Glaube tiefgreifende Konsequenzen für das Zeugnis der Kirche in der Gesellschaft in sich birgt, sind wir verschiedener Meinung darüber, wie diese zu formulieren sind. Solche Differenzen rühren teilweise aus der unterschiedlichen Erfahrung her, die uns, sei es als Einzelpersonen oder als Denomination, bestimmt, und teilweise aus widersprechenden Ansichten über das relative Gewicht, das speziellen Lehrstücken innerhalb unserer gemeinsamen Glaubenstradition zukommt. Wir sollten jedoch betonen, daß diese Differenzen keine klare Unterscheidung zwischen dem Adventismus und den Mitgliedern des Ökumenischen Rates darstellen; die Art von Diskussion jedenfalls, wie sie an dieser Tagung geführt wurde, ist oft genug innerhalb vieler Mitgliedskirchen und innerhalb der leitenden Gremien des Ökumenischen Rates selbst geführt worden — und wird wohl auch weiterhin geführt werden.

2. Wir bezeugen gemeinsam, daß die Kirche durch Gottes Heilshandeln in Jesus Christus konstituiert wurde, dessen selbstlose Liebe für die Welt von denen, die seinen Namen tragen, weitergegeben werden muß. Würde die Kirche sich von der Welt isolieren oder der Menschheit nur helfen, um sich als Institution zu stärken, so wäre sie jener unübertrefflichen göttlichen Liebe, deren Inkarnation wir bekennen und verkünden, untreu. Die Kirche wird wie ihr Herr *aus* der Welt herausgerufen, um *für* die Welt da zu sein. Zwischen uns bestehen jedoch unterschiedliche Auffassungen, wie diese Elemente des „Rückzuges aus" und der „Existenz für" zusammengehalten werden können.

3. Die Kirche lebt als Zeichen und Diener des Reiches Gottes, das gekommen ist und kommen wird. Ihre gewisse Hoffnung stellt eine eschatologische Dynamik für Handeln in und Dienst an der Gesellschaft dar; aber sie setzt ebenso dem, was wir von solchem Dienst und Handeln erwarten dürfen, eine eschatologische Grenze. Wir scheinen jedoch verschiedener Meinung zu sein in bezug auf das relative Gewicht, das den „dynamischen" und „begrenzenden" Aspekten der Eschatologie beizumessen ist.

4. Verantwortung für den Nächsten kann nicht von der Liebe für Gott losgelöst werden, genausowenig wie die mündliche Verkündigung von unserem Versuch getrennt werden kann, die Versöhnung und das Heil, von denen wir sprechen, in die Tat umzusetzen. Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche ist deshalb nicht ein peripheres Anliegen, sondern eine Aufgabe, die aus dem Zentrum des Evangeliums selber stammt. Beide Seiten haben in dieser Diskussion jedoch auf Stellen hingewiesen, wo sie beim anderen eine Unausgeglichenheit in der Zuordnung von Verkündigung und sozialer Verantwortung sehen.

5. Das Zeugnis der Kirche gilt dem Heil des *ganzen Menschen,* Körper, Seele und Geist. Jeder Mensch lebt, ob er es gern hat oder nicht, in einer Gesellschaft, die ihn unterstützt und/oder unterdrückt und seine Menschlichkeit aufrichtet und/oder entstellt. Ihre Sorge um den Menschen drängt die Kirche dazu, die sozialen, politischen und ökonomischen Strukturen der Gesellschaft sehr ernst zu nehmen. Da die Kirche glaubt, daß jeder Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen ist, muß sie für Würde und Freiheit des Einzelnen gegen jede Tyrannei einstehen. Ebenso muß sie das Wohlergehen der menschlichen Gemeinschaft gegen Einzelne oder eine Untergruppe verteidigen, die ihre Freiheit mißbrauchen.

6. Wir teilen die Ansicht, daß es Formen christlichen sozialen Handelns geben muß, die den politischen und ökonomischen Realitäten unserer Zeit entsprechen, ohne völlig von ihnen bestimmt zu sein; daß die Kirche sowohl die Scylla der konstantinischen Gefangenschaft in einer bestimmten gesellschaftlichen Ordnung als auch die Charybdis einer totalen Mißachtung gesellschaftlicher Ordnung vermeiden muß; und daß wirksamere Wege gefunden werden müssen, ethische Einsichten, die dem christlichen Glauben entspringen, mit den jeweiligen sozialen, politischen und ökonomischen Problemen zu verbinden, die zur Entscheidung anstehen. Jedoch bleiben Meinungsunterschiede bestehen über Formen politischen Handelns, die für den einzelnen Christen angemessen sind; noch größer sind die Differenzen in der Frage, wie Kirchen und Christenräte handeln sollten, um verantwortungsvolles christliches soziales Engagement zu unterstützen und zu fördern.

7. Wir sind uns einig, daß christliche Diakonie gleichzeitig karitativ, strukturell und „bewußtseinsbildend" ist. Diese drei Formen des Dienstes an der Ge-

sellschaft sind komplementär, voneinander abhängig und unlösbar verbunden. Jedoch konnten wir die Schwierigkeiten nicht lösen, die sich aus der Frage ergeben, ob es eine Rangordnung unter diesen Formen der Diakonie gibt und mit welchen Methoden besonders die „strukturelle" Diakonie durchgeführt werden sollte. Sollten Christen für die Veränderung der Strukturen in der Gesellschaft arbeiten, selbst wenn dies revolutionäre Methoden unter Einschluß des möglichen Gebrauchs von Gewalt umfaßt? Verpflichtet uns das biblische Zeugnis dazu, den Wandel vorzugsweise mit geistlichen Mitteln herbeizuführen und so auch dem „bewußtseinsbildenden" Aspekt der Diakonie den Vorrang geben zu können? Die Vertreter der Siebenten-Tages-Adventisten brachten die Befürchtung zum Ausdruck, daß die Kirche in ihrer „strukturellen" Diakonie ausschließlich mit irgendeiner Seite des politischen Kampfes in der Gesellschaft identifiziert werden könnte.

Die Rolle der Frau in Afrika

1971 war für die christlichen Frauen in Afrika ein bedeutsames Jahr in Gottesdienst, Studium, Diskussion und Gemeinschaft. Dies wurde durch die gemeinsam vom Ökumenischen Rat der Kirchen und der Allafrikanischen Kirchenkonferenz durchgeführten Seminare ermöglicht. Über hundert Frauen aus dreiundzwanzig Ländern nahmen an diesen beiden Seminaren teil. Das erste fand in Lomé (Togo) für die französischsprachigen Länder statt, das zweite in Monrovia (Liberia) für das englischsprechende Westafrika. Ein drittes Seminar, ebenfalls in englischer Sprache, wird vom 24. März bis 16. April 1972 in Kampala (Uganda) gehalten werden.

Im Jahre 1968 erteilte die Vollversammlung von Uppsala dem Ökumenischen Rat der Kirchen den folgenden Auftrag:

„10. Im Hinblick auf die Menschenrechte, wie sie in der Charta der Vereinten Nationen niedergelegt sind, fordern wir die Kirchen auf, sich energisch an Bildungsprogrammen für Frauen in den Entwicklungsländern und an allen Bemühungen zur Verbesserung des Status der Frauen zu beteiligen und so wirkliche Partnerschaft zwischen den Geschlechtern anzustreben. Wir ermutigen die Abteilung (für ökumenische Aktivität), zu diesem Zweck ihre enge Verbindung mit internationalen und zwischenstaatlichen Organisationen aufrechtzuerhalten" (Bericht aus Uppsala, S. 265).

Auch die Vollversammlung der Allafrikanischen Kirchenkonferenz betonte 1969 die Wichtigkeit der Ausbildung von Laien und Jugend.

Die Seminare für Frauen waren darauf ausgerichtet,

1. den Leiterinnen von Frauengruppen beim Erkennen von Problemen zu helfen und sie auf ihre Möglichkeiten hinzuweisen, in Afrika und der Welt ein christliches Zeugnis zu geben;

2. Frauen in Afrika zu einem neuen Begriff von der Mission der Kirche und zu einem neuen Verständnis der Bedeutung von Gerechtigkeit und Freiheit in unserer Gesellschaft zu ermutigen;

3. die Frauen zu politischem und sozialem Engagement in ihren Ländern sowie zur verantwortlichen Beteiligung an weitreichenden Planungen aufzufordern;

4. kreatives Denken bei den Leiterinnen anzuregen, die in der kirchlichen Erneuerung und in der ökumenischen Bewegung engagiert sind;

5. den Platz der Frauen im Leben der Kirche zu erörtern, und zwar im Blick auf die Erfordernisse der Kirche in Afrika, die ihre Identität und Eigenständigkeit zu finden sucht.

Diese Seminare haben sich als Sammelpunkt für eine wirksame Mitarbeit an den großen Aufgaben erwiesen, vor die sich Afrika in der Zeit nach Erlangung seiner Unabhängigkeit gestellt sieht. Bis vor wenigen Jahren gab es kaum Afrikaner, die der Welt von diesem Kontinent, seinen Völkern, seinen verschiedenen Kulturen berichteten. So war dies eine einmalige ökumenische Gelegenheit für christliche Frauen in Afrika, einander ihre tiefsten Gedanken, ihre Einstellung zum Kolonialismus mitzuteilen und offen über die Benachteiligungen in ihrem sozialen und religiösen Erbe zu sprechen. Vor allem boten sich hier Möglichkeiten zur Ausweitung und Vertiefung der Frauengruppen sowohl im geistlichen Sinne als auch durch die Behandlung vieler Probleme, denen Afrika heute gegenübersteht.

Das heutige Afrika

Die Seminare fanden im Blick auf einen Kontinent statt, dem große Probleme, aber auch große Hoffnungen und Verheißungen gegeben sind. Die zweite Vollversammlung der Allafrikanischen Kirchenkonferenz hatte kurz vorher im Jahre 1969 stattgefunden und in Abidjan (Elfenbeinküste) Vertreter aus über dreißig Denominationen und mehr als 130 Kirchen in Afrika zusammengeführt. Hier fand ökumenische Gemeinschaft statt, die einigen Fortschritt aufzeigte — wenn auch noch immer viel zu tun bleibt. 40 % der Delegierten dieser Vollversammlung waren Frauen.

Das heutige Afrika macht vielfältige Wandlungsprozesse gleichzeitig durch: vom Kolonialismus zur Unabhängigkeit, vom Analphabetentum zur Bildung, vom ländlichen Stammesleben zum neuen städtischen Leben. Alle diese Veränderungen setzen die Menschen Afrikas, Männer wie Frauen, Regierungen wie Kirchen größten Belastungen aus.

Auf den Seminaren wurde die Hoffnung ausgedrückt, daß die afrikanischen Nationen eines Tages ihren festen Platz in der Weltgemeinschaft erringen werden. Eines Tages wird Afrika einen Beitrag zur christlichen und säkularen Welt leisten. Eines Tages wird Afrika sich seine eigene Identität formen.

Enttäuschungen zeigten sich angesichts der Schwierigkeiten, von den kolonialen und missionarischen Bindungen freizukommen. Nach Meinung der Frauen müssen Institutionen geschaffen werden, die zwar afrikanisch im Charakter, aber doch der modernen Gesellschaft angemessen sind.

Die Sicht der Frauen

Die Frauen in Afrika wie in der ganzen übrigen Welt kämpfen um eine bessere Stellung im Leben. Die traditionellen Aspekte des Bildes und der Funktion der Frau in der Gesellschaft, die jahrhundertelang gültig waren, werden in Frage gestellt. Wir können hier nicht im einzelnen den kulturellen Umbruch aufzeigen, der zur gegenwärtigen Situation geführt hat. Wir sollten

jedoch anerkennen, daß während der letzten fünfzig Jahre eine allmähliche Entwicklung stattgefunden hat, die dazu führte, daß sich den Frauen in steigendem Maße Möglichkeiten bieten, andere Aufgaben zu übernehmen als diejenigen, die sie herkömmlicherweise an Haushalt, Küche, Kindergebären und Kindererziehung binden. In einem riesigen Kontinent wie Afrika, in dem 81,5 % aller Analphabeten der Welt leben (die Mehrzahl davon Frauen), ist Bildung eine der grundlegenden menschlichen Notwendigkeiten. Und Bildung ist in diesem Zusammenhang der nötige erste Schritt zur Befreiung. Die Befreiung der Frauen beginnt also mit der Bildung.

Dies Problem der Frauenbefreiung wird jedoch in einem umfassenderen Rahmen gesehen, der die Befreiung anderer einschließt. Freiheit von Hunger, von Unwissenheit, von Krankheit, von Armut sind weitere Formen der Befreiung, die in Afrika auf der Tagesordnung stehen. Den Frauen ist aufgetragen, diese Probleme zu beseitigen. Immer wieder fragten die Frauen: „Wenn wir unsere Freiheit als Frauen erhalten, wo sollen wir sie nutzen?" Canon Burgess Carr, Generalsekretär der Allafrikanischen Kirchenkonferenz, forderte die Teilnehmerinnen dringend auf, zu untersuchen, wie die Frauen dazu beitragen könnten, „Ungerechtigkeit, Korruption und Ausbeutung zu beseitigen und in ihren Ländern ein gesundes Ethos zu entwickeln". Er stellte fest, daß zwei Drittel aller afrikanischen Frauen in Landgebieten leben, und betonte, daß sie nicht vergessen werden dürften, wenn es um Rechte, Privilegien und Verantwortung gehe.

Das größte Problem in der Diskussion war die Frage: Wie können diejenigen Frauen, die die Möglichkeit hatten, sich zu bilden, den Tausenden anderer Frauen helfen, das erforderliche Grundwissen zu erwerben, durch das sie die Dienste nutzen können, die ihnen durch die Regierungen und verschiedene Einrichtungen der Vereinten Nationen angeboten werden?

Nur wenige Frauen in Afrika sind heute Stadträte, Bürgermeister oder Parlamentsmitglieder, und viele afrikanische Nationen weigern sich aufgrund von Vorurteilen, die Begabungen der Frauen voll zu nutzen. Die Zukunft und die Hoffnung auf Erhaltung der Würde der Menschheit als ganzer liegen in der Freisetzung dieser Begabungen, die die Frauen besitzen. Es wurde festgestellt, daß die Kirchen in Afrika im Blick auf die Anerkennung dieser weiblichen Fähigkeiten noch hinter den weltlichen Organisationen zurückstehen. In den meisten traditionellen Kirchen sind Frauen aus den Entscheidungsorganen wie Synoden, Räten, Konferenzen usw. ausgeschlossen oder nur anstandshalber vertreten, obwohl es Frauengruppen mit Hunderten von Mitgliedern gibt.

Es ist ermutigend, daß in den sogenannten unabhängigen Kirchen in Afrika, die man heute auf dem ganzen Kontinent auf 5300 schätzt, einige der Gründer und bedeutendsten charismatischen Gestalten Frauen sind.

In den Seminaren waren die Teilnehmer der Meinung, daß einige der traditionellen Einstellungen und herkömmlichen Gebräuche die Frauen auf eine untergeordnete Gesellschaftsstufe verweisen: die Polygamie in ihren verschiedenen Formen etwa oder auch einige Hochzeitsbräuche degradieren die Frauen. Auch die herkömmlichen Praktiken im Zusammenhang mit der Witwenschaft sind völlig unvereinbar mit der Würde und dem Wert der menschlichen Person. Auch die mangelnde Anerkennung und Achtung alleinstehender Frauen in Afrika wurde hervorgehoben.

Das Seminar in Togo empfahl:

„Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Allafrikanische Kirchenkonferenz mögen ein Seminar für afrikanische Pfarrer mit ihren Frauen wie auch für einige der Delegierten aus dem Lomé-Seminar durchführen, damit sie die ganze Frage der Rolle der Frau in Kirche und Gesellschaft gründlich untersuchen können."

Die brennende Frage des Rassismus in Afrika

Die meisten afrikanischen Führer betonen den gemeinsamen Kampf der Afrikaner für Freiheit und Gleichheit. Auch in den Seminaren wurde dies bestätigt. In Afrika gibt es heute 40 unabhängige Länder, aber ihnen geht es um die anderen Länder, die noch nicht frei sind von weißer rassistischer Herrschaft. Die neuen Nationen Afrikas werden erst dann völlig frei sein, wenn auch die Menschen in Südafrika, Rhodesien, Namibia, Angola und Mosambique frei sind.

Die Teilnehmer verurteilten die Belastung und schändliche Behandlung, denen dreißig Millionen Menschen in verschieden starkem Maße ausgesetzt sind. Es besteht in der Tat eine tiefe Sehnsucht nach größerer Freiheit für alle und nach Menschenwürde. Die Frauen in Südafrika sehnen sich danach, ein normales Familienleben zu führen, sie wollen nicht von ihren Männern getrennt sein. Viele ihrer Schwestern, Männer und Brüder schmachten im Gefängnis; das ist das unmittelbare Ergebnis ihres Kampfes. Die schlechte Ernährung hat einen alarmierenden Stand erreicht. Apartheid ist nicht nur physische Unterdrückung, sie ist hartnäckige Verweigerung echter menschlicher Entwicklung. Die Kirchen in diesen Gebieten müssen einen großen Teil der Verantwortung für Menschen in dieser Lage übernehmen. Unter diesem Aspekt billigten die Seminare voll und ganz die Aktion des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Unterstützung von Befreiungsbewegungen. Diese Maßnahme war von wirklicher Bedeutung, denn sie zeigte, daß die Mitgliedskirchen bereit waren, sich auf die Seite der unterdrückten und ausgebeuteten Menschen der Welt zu stellen, selbst wenn sie dafür kritisiert werden. Diese Aktion von seiten der Kirchen hat auf dem afrikanischen Kontinent einen tiefen Eindruck gemacht.

Die Teilnehmer erkannten, daß die größte Krise im heutigen Afrika in der Entwicklung besteht. Millionen von Menschen sind unterernährt, ungebildet, arbeitslos, dazu kommen Gesundheitsschäden und schlechte Lebensbedingungen. Das Engagement der Christen in der Entwicklung muß klar und sinnvoll sein, damit jeder einzelne für das Werk Christi in sozialen und wirtschaftlichen Situationen Zeugnis geben kann.

Und die Entwicklung

Zu den Problemen gehören die Abhängigkeit von der Landwirtschaft zur Devisengewinnung, der Verkauf von Fertigwaren in den Industrienationen, eine wachsende Bevölkerung, Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung. Ferner bestehen die unvermeidlichen Schwierigkeiten im Bereich der wirtschaftlichen Entwicklung, besonders im Welthandel und in der Auslandshilfe.

In Afrika leben heute mindestens 90 % der Bevölkerung in Landgebieten, und die Landwirtschaft ist in den meisten Staaten die Grundlage der natio-

nalen Entwicklung. Auch hier liegt eine Aufgabe für die Kirche und die kirchlichen Frauenorganisationen; sie müssen Selbsthilfe-Projekte in Gang setzen, damit das Leben einigen wirtschaftlichen Nutzen bringen kann. Manche Regierungen beschäftigen sich bereits mit der ländlichen Entwicklung, doch die Kirche muß an diesen Projekten voll mitarbeiten, da die Kirchen in den ländlichen Gebieten besonders stark sind.

Die Frage der Familienplanung ist eines der Probleme, die von den Frauenorganisationen in Angriff genommen werden könnten. Die Teilnehmerinnen an den Seminaren zeigten viel Interesse und Begeisterung für die Fragen der Gesundheitserziehung und Familienplanung. Sowohl Dr. Gadagbé aus Togo als auch Dr. Polycarp Gadegbeka aus Liberia sagten warnend, daß die Bevölkerungskrise bereits die elfte Stunde erreicht habe. Sie bestätigten, daß die Geburtenziffer sinken müsse, wenn nicht viele Länder die soziale, politische und wirtschaftliche Auflösung erleben sollten. Die Frauen könnten bei der Ausbildung von Führungskräften, der Errichtung von Kliniken und Gesundheitszentren helfen.

Die Frauen wurden auch ermutigt, sich voll in der Politik zu engagieren. Ellen Mills Scarborough forderte die Frauen auf, sich an der Politik zu beteiligen, weil „sie eine neue Dimension und ein gewisses Maß an Begeisterung und Energie zum praktischen Handeln mitbringen". Im Blick auf die wachsenden Probleme der Städte, wobei es besonders um Erholung und Arbeitsplätze für Jugendliche geht, können die Frauen einen ungeheuren Einfluß auf die Gesetzgebung in diesen Bereichen ausüben.

Es gab Gelegenheit, ökumenische Erfahrungen auszutauschen und zu erörtern, wie sich diese vertiefen lassen. Der „Weltgebetstag" findet jetzt in den meisten Ländern Afrikas statt und gilt als bedeutendes ökumenisches Ereignis.

Die „Gemeinschaft der kleinsten Münze" (Fellowship of the Least Coin), eine von Frau Shanti Solomon aus Indien ins Leben gerufene Fürbittebewegung, hat sich auf viele Teile der Welt ausgedehnt. Eine Anzahl der Teilnehmerinnen hatte noch nie von dieser Bewegung gehört und zeigte großes Interesse daran.

Diese Seminare können vielleicht in bescheidenem Maße den Frauen der afrikanischen Kirchen Anregungen geben, sich neu und gründlicher für die riesigen Probleme einzusetzen, vor denen Afrika steht. In mancher Hinsicht sind sie nicht unähnlich den Problemen, die auch die Frauen in der reichen nördlichen Welt zu lösen haben. Doch in Europa und Nordamerika haben die Frauen den Vorteil der besseren Bildung und größeren Wohlhabenheit. Vielleicht ist es Zeit für die Frauen in den Kirchen, mit größerem Scharfblick und besserem Geschick ihre Fähigkeiten auf die vielfältigen Probleme zu konzentrieren, als dies die Männer in den Kirchen anscheinend bisher getan haben. Ehrlich gesagt, man wird des Redens müde und wünscht sich einige Taten, die wenigstens einen Anflug von echtem, gesunden Menschenverstand aufweisen. *Brigalia Bam*

Kirche und Gesellschaft in Europa

„Kirche und Gesellschaft in Europa" nahm im Herbst 1971 seine Tätigkeit auf, die Kirchen mit den spannungsvollen Entwicklungen und Zusammenhängen der europäischen Integration zu konfrontieren. Dieser Neugründung in Brüssel ging ein Beschluß der protestantischen Kirchen der Bundesrepublik Deutschland, Belgiens, Frankreichs, Italiens und der Niederlande sowie der protestantischen und anglikanischen Kirchen Großbritanniens voraus, regelmäßig in Brüssel zusammenzukommen, um die neuen Wege zur europäischen Einigung kritisch zu prüfen und gemeinsam zu Schlußfolgerungen und Stellungnahmen zu gelangen. Kirchen in europäischen Ländern, die der Gemeinschaft nicht angehören, können ebenfalls Mitglied werden. Auch Vertreter der „Konferenz Europäischer Kirchen", des Ökumenischen Rates der Kirchen und kirchlicher Einrichtungen, die auf europäischer Ebene tätig sind, sowie eine Vertretung der römisch-katholischen Kirche nehmen an diesem „Beratenden Ausschuß" teil.

Mit dem neuen Zentrum „Kirche und Gesellschaft" wird ein Instrument für die kritische Auseinandersetzung mit der Orientierung und Politik der Europäischen Gemeinschaften geschaffen. Die aus der politischen und wirtschaftlichen Einigung Europas entspringenden sozialethischen Probleme sollen aufgegriffen, reflektiert und den Kirchen bewußt gemacht werden. „Kirche und Gesellschaft" wird den europäischen Dialog sowohl mit den Kirchen als auch mit den politisch Verantwortlichen der europäischen Gemeinschaften aufnehmen. Die Kirchen wollen die europäische Integration nicht mehr von einer distanzierten Position aus beurteilen, sondern in die Zusammenhänge der Integration eindringen und mit der Offenlegung der dabei auftretenden sozialethischen Fragestellung einen Beitrag für die Entwicklung einer neuen europäischen Gesellschaft leisten. Eine Voraussetzung dafür sind Sachinformationen, Analysen und Kommentare über die Entscheidungen und Entwicklungen in Brüssel. Mit dem Aufbau dieser Arbeit beauftragten die Kirchen Frau Dr. Irmgard Kees, die viele Jahre bei den Europäischen Gemeinschaften in der Informationspolitik gearbeitet hat.

Der Impuls zu dieser europäischen Aktion der Kirchen ging vorwiegend von einer Gruppe europäischer Beamter aus, die bereits seit Jahren als engagierte Laien die politische Dimension der europäischen Einigung, mit ihren in das Leben des einzelnen tief eingreifenden Veränderungen, als eine sozialethische Herausforderung an die Kirchen ansahen. Denn die europäische Wirtschaftsintegration ist ein politischer und gesellschaftlicher Vorgang, der bestehende Strukturen verändert und mit der Lösung von Problemen zugleich neue Probleme schafft und neue Entwicklungsprozesse einleitet. Der politische Anspruch der Integration erfordert eine ständige kritische Auseinandersetzung mit ihren Mitteln und Zielen. Hier liegt eine wichtige Aufgabe der Kirchen, die um so drängender ist, als die wirtschaftliche Integration vor der politischen und gesellschaftlichen Einigung schon einen zu weiten Vorsprung erlangt hat. Angesichts der Erweiterung der Gemeinschaften von sechs auf zehn Mitgliedsländer,

angesichts des Übergangs zur Wirtschafts- und Währungsunion sind unabhängige Zentren der kritischen Reflexion und eine ständig neue Prüfung der politischen Entscheidungen besonders notwendig.

Die in der Öffentlichkeit weithin übliche Vorstellung, das Ziel der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft sei allein die Hebung des allgemeinen Wohlstandes, wird also bewußt überschritten. Es sollen nicht die wirtschaftlichen Fortschritte der Integration hervorgehoben werden, vielmehr muß der gesamte wirtschaftliche Prozeß stets in seinen Auswirkungen auf die Gesellschaft hinterfragt werden. Es ist eine Illusion, die europäische Einigung funktioniere völlig unabhängig von den Individuen und von deren gemeinschaftlichem Verhalten. Weder läßt sich der Mensch auf eine ihm vorgeschriebene Rolle in der europäischen Integration reduzieren, noch existiert er außerhalb dieses Systems. Eine zentrale Frage der menschlichen Freiheit ist in diesem Zusammenhang vielmehr das Verhältnis des einzelnen zu den entstehenden europäischen Entscheidungszentren, die seine Umwelt immer stärker beeinflussen. Aus dieser Sicht drängen sich vor allem folgende Fragen auf:

— Welche Gesellschaft muß in Europa zukunftsbestimmend werden?
— Wie können in europäische Konzeptionen menschliche Probleme stärker eingebracht werden? Werden zum Beispiel die sozialen Auswirkungen der Landwirtschaftspolitik der EWG, Millionen von Menschen aus der Landwirtschaft herauszuführen, genügend durchdacht?
— Ist schon erkannt, daß sich mit der Verwirklichung der „Wirtschafts- und Währungsunion" die gesamte politisch-soziale Landschaft grundlegend verändern wird?
— Wer sieht und löst die Sozialprobleme, die dadurch entstehen, daß einerseits die Industrie nur zögernd in den europäischen Entwicklungsgebieten investiert, andererseits aber die Freizügigkeit der Arbeitskräfte die Abwanderung von Menschen in großem Ausmaß fördert? Das Nomadentum von Millionen von Gastarbeitern in Europa verschärft die industrielle Ballung im Norden Europas und kann leicht zur Stagnation anderer Regionen Europas führen.
— Welche gemeinsamen Reformen müssen auf dem Gebiet der Bildung und Berufsausbildung vorbereitet werden?
— Wie kann die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit in den Entwicklungsländern durch europäische Zusammenarbeit verwirklicht werden?

Dies sind nur einige von vielen Fragen, die bisher vorwiegend im nationalen Rahmen behandelt wurden. Jeder Staat sucht allein und auf seine Weise Lösungen für die wachsenden sozialen Spannungen, Konflikte und Umschichtungen. Auf europäischer Ebene beginnt nur langsam und zögernd die Diskussion um Mechanismen zur Lösung der Konflikte innerhalb unserer Gesellschaft.

Die europäische Präsenz der Kirchen wird gemäß dem Prinzip der Offenheit nach allen Seiten der modernen Gesellschaft strukturiert. Die Kirchen möchten ihre Arbeit aus einer gemeinsamen Denkleistung und in der Bereitschaft für gegenseitige kritische Rückfragen entwickeln. Das Engagement der Kirchen ist nicht für, sondern gegenüber der europäischen Einigung zu verstehen. Es geht darum, im Sinne einer „kritischen Solidarität" sowohl die kirchliche Freiheit als auch ein politisches Engagement zu verantworten. Dabei wird besonderer Wert darauf gelegt, daß dies nicht zur ausschließlichen Sache der Kirchen-

verwaltungen oder der Theologen wird, sondern daß die Antwort auf die europäischen Fragen auch von anderen Gruppen geprägt wird, die sich mit diesen Problemen der künftigen Gesellschaft in Europa auseinandersetzen.

Sozialethische Information

Die intensive Beschäftigung mit europäischen Fragen verlangt vorrangig die Verbesserung der Information, denn innerhalb der Kirchen und kirchlichen Gruppen ist die Bedeutung der europäischen Integration bisher nur unzureichend bekannt.

Als erstes ist eine spezielle Informationsarbeit über europäische Fragen vorgesehen. Ein regelmäßig erscheinender „Informationsdienst" richtet sich an die verantwortlichen Personen und Gremien der Kirchen, an die Kirchenpresse, an die Zentren kirchlicher Bildung und Ausbildung, an die evangelischen Akademien und an einige, an diesen Problemen besonders interessierte Gemeinden und Jugendgruppen. Der Informationsdienst erscheint in deutscher, englischer, französischer und niederländischer Sprache.

Sozialethische Information über die europäische Wirtschaftsintegration ist eine bisher kaum erkannte Aufgabe. Zwar gibt es in Brüssel zahlreiche Korrespondenten, die für Rundfunk und Presse über die Vorgänge in Brüssel berichten. Aber ihre Informationen bleiben zum großen Teil eine Auseinandersetzung mit der Fragestellung der Öffentlichkeit ihrer Länder oder sind auf spezifische Wirtschaftsinformationen abgestellt. Fragestellungen, die den Einfluß der Integration auf die europäische Gesellschaft in den einzelnen Ländern herausarbeiten und die engen Zusammenhänge zwischen der Politik der Gemeinschaften und den Lebensbedingungen des einzelnen aufzeigen, gibt es erst in wenigen Ansätzen. Die ganze Spannweite der sich stellenden menschlichen Probleme bleibt noch viel zu sehr verborgen.

Über diese Information und Reflexion hinaus sollen die politischen Entscheidungszentren in Brüssel mit den Überlegungen und Stellungnahmen der Kirchen konfrontiert werden. Denn der einzelne wird in Zukunft immer stärker von europäischen Strukturen und Institutionen geprägt. Daraus leitet sich die Berechtigung ab, daß die Kirchen nicht nur sozialethische Zielsetzungen an der europäischen Gesellschaft messen, sondern auch direkt mit den Verantwortlichen der europäischen Politik in einen Dialog eintreten.

Irmgard Kees

Die britischen Kirchen heute

Ich begrüße die Gelegenheit, die mir der Herausgeber der „Ökumenischen Rundschau" gegeben hat, etwas über die Ausprägung des kirchlichen Lebens in Großbritannien und die Situation, in der sich die britischen Kirchen zu Beginn der siebziger Jahre befinden, schreiben zu dürfen. In einer früheren Ausgabe der „Ökumenischen Rundschau" erschien eine Rezension meines Buches „The British Churches Today" (SCM, London), als eine zweite Auflage veröffentlicht wurde. Die eigentliche Vorarbeit für diese zweite Auflage erwies sich als aufschlußreiche und sogar beunruhigende Erfahrung. Das Buch war ursprüng-

lich 1960 geschrieben worden; die zweite Auflage wurde nötig, als sich die sechziger Jahre ihrem Ende zuneigten. Ein Großteil des Buches behandelt die geschichtlichen Hintergründe, und deshalb brauchten in diesen Teilen nur Druckfehler, auf die aufmerksame Rezensenten hingewiesen hatten, berichtigt zu werden. Die Abschnitte aber, in denen sich das Buch mit der tatsächlichen gegenwärtigen Lage der Kirchen befaßte und z. B. Statistiken der Mitgliederzahlen der verschiedenen Kirchen wiedergab, sowie zweifellos auch die Stellen, die irgendwelche Voraussagen über den absehbaren künftigen Verlauf des kirchlichen Lebens enthielten, erforderten eine nahezu vollständige Umarbeitung.

Die Notwendigkeit einer umfassenden Überarbeitung fiel am ehesten im Blick auf die statistischen Angaben ins Auge. Ich schrieb in dieser zweiten Auflage, daß jede einzelne Statistik, die ich hinsichtlich jeder Kirche auf den britischen Inseln geprüft hatte, eine rasche und weiter zunehmende Abnahme der Mitgliederzahlen zeigte — einzige Ausnahme bildeten die Zahlen von Nord-Irland. Aber selbst diese Ausnahme wurde von Kirchenführern in Ulster in Frage gestellt. Es wurde mir immer wieder gesagt, daß der gegenwärtige, offen geführte Machtkampf, bei dem beide Seiten ein christliches Etikett tragen (selbst wenn sie oft nur verschiedene gesellschaftliche und von der Geschichte her gewachsene Klassen vertreten), in nicht wenigen Kirchen in Wirklichkeit — um es mit Shakespeare zu sagen — „eine Plage für deine beiden Häuser" verursachte. Auch dort war — außer unter den extremen Elementen — eine rasche Abnahme des Kirchenbesuchs zu verzeichnen, der (bis fast zur jüngsten Gegenwart) mehr mit dem zu vergleichen war, was England vor dem Ersten Weltkrieg erlebte, als mit allem anderen, was seither geschehen ist.

Die weitere Neufassung einzelner Punkte meines Buches kann ich am einfachsten so ausdrücken: Ich mußte es ganz durchgehen und alle optimistischen Aussagen, wo immer sie auftauchten, eliminieren. Es ist ziemlich eindeutig, daß wir im gegenwärtigen täglichen Leben Englands in ein Stadium eingetreten sind, das am besten als „eine religiöse Eiszeit" beschrieben werden kann. Die sechziger Jahre dieses Jahrhunderts, die zwischen den beiden Auflagen meines Buches so rasch dahineilten, waren zweifellos Zeugen einer ungeheuren theologischen Erschütterung, für die der bemerkenswerte Verkaufserfolg und der Einfluß des Buches „Gott ist anders" von Bischof J. A. T. Robinson das eindrucksvollste Zeichen setzt. Dieses Jahrzehnt kann deshalb als eine Zeit beschrieben werden, in der theologische Probleme in viel stärkerem Umfang greifbar wurden als lange Zeit vorher, aber sie tauchten in einer Weise auf, die die institutionalisierte Seite des kirchlichen Lebens eher schwächte als stärkte. Die Wirkung der „neuen Theologie", eine „neue Moral" zu schaffen oder zumindest nahezulegen, daß sich auf christlicher Grundlage keine strengen und autoritären Moralordnungen aufrechterhalten ließen, schien an die seelsorgerliche Arbeit der Kirchen und die Hilfestellung in moralischen Fragen, die sie bislang angeboten hatte, ebenfalls eine scharfe Herausforderung zu stellen. Dazu kommt, daß in England wie in den meisten anderen hochentwickelten Ländern alle Institutionen in radikaler Weise Angriffen ausgesetzt waren, wobei die wirkungsvollsten Attacken aus der jüngeren Generation kamen, was zur Folge hatte, daß die Neuzugänge aus dieser Generation in das kirchliche Leben in den meisten Fällen wahrlich dürftig waren.

Eine schnelle Reaktion der Kirchen hinsichtlich einer Neuordnung und einer Umgestaltung ihres Lebens, um es für ihren Sendungsauftrag in dieser neuen

Zeit mit all den Herausforderungen besser zuzurüsten, hat nicht stattgefunden. Die englischen Kirchen bleiben voneinander immer noch weit getrennt, und Einheitsbewegungen führen nur schwer zum Erfolg. In Europa sind sich lange nicht alle Christen darüber im klaren, wie merkwürdig verschiedenartig das kirchliche Leben der zwei kleinen Inseln nördlich der Küste des Kontinents nun einmal ist.

Südlich der Britannien teilenden Grenze, in England, gibt es natürlich eine „durch Gesetz errichtete Kirche", die Episcopal Church oder Anglikanische Kirche. Sie unterhält ein enges Verhältnis zum Staat, denn die Gottesdienstformulare und die Aussagen, die den Glaubensinhalt wiedergeben, unterstehen letztlich der Aufsicht des Parlaments, und die leitenden Mitarbeiter der Kirche, wie Bischöfe und Dekane, werden auf Grund der Nominierung des amtierenden Premierministers von der Krone ernannt. (Jedoch fließen der Kirche für ihre Unterhaltskosten keine Steuermittel oder staatlichen Abgaben zu — allerdings verfügt sie über nicht unerhebliche Legate aus Gaben von Gläubigen vergangener Tage.)

In England gibt es zahlreiche Freikirchen, die große Mitgliedszahlen aufweisen. Deshalb kommen nur sehr wenige Gemeinden der Church of England nicht mit irgendeiner Spielart des freikirchlichen Lebens in Berührung — meist handelt es sich dabei um eine methodistische Gemeinde, manchmal aber auch statt dessen — oder zusätzlich zur methodistischen — um eine kongregationalistische oder Baptistengemeinde. Allein die Methodistische Kirche zählt 650 000 kommunizierende Mitglieder und ist dabei noch von einem natürlich weit größeren Freundeskreis umgeben, der mit der kirchlichen Gemeinschaft in lockerer Verbindung steht. Das beachtliche Ausmaß, in dem neue Formen kirchlichen Engagements ihren Ursprung in England fanden, führte dazu, daß nur wenig Bereitschaft bestand, in der Geschichte die Wurzeln dieser Kirchen ans Tageslicht zu ziehen. So verdanken die ganze Anglikanische Kirche, die weltweite Methodistenkirche, die kongregationalistischen Kirchen in aller Welt, die Heilsarmee und die Quäker ihre Entstehung spirituellen Anregungen in England.

Nördlich dieser Grenze stößt man auf entgegengesetzte Verhältnisse. Dort gibt es eine Kirche, die — obwohl sie von jeder staatlichen Aufsicht frei ist — von seiten der Nation völlig anerkannt wird. Es handelt sich um die Kirche von Schottland, diese presbyterianische Kirche, zu deren Vollversammlung die Königin einen Lord High Commissioner entsendet, der symbolisch auf einem Thron sitzt, der rein äußerlich sich nicht innerhalb der Grenzen der eigentlichen Versammlung selbst befindet, um die klare Trennung zwischen Kirche und Staat zu symbolisieren, die nach langen und schwierigen Kämpfen in diesem Land erreicht wurde. Neben der Church of Scotland ist die nichtrömische Christenheit nur sehr schwach vertreten. Die zweitgrößte nichtkatholische Kirche zählt nur etwas über 60 000 Mitglieder. Es ist die Scottish Episcopal Church, die kleine Schwester der Church of England. Die Church of Scotland umfaßt etwa 1,5 Millionen kommunizierende Mitglieder.

Sowohl in England als auch in Schottland handelt es sich bei der römisch-katholischen Kirche um eine Gemeinschaft, die auf die Einwanderung aus Irland zurückgeht und sich vor allem auf die Gebiete der Hafenstädte und der Schwerindustrie konzentriert, wohin im Laufe des 19. Jahrhunderts verarmte Arbeiter und ihre Familien, die vor der irischen „Kartoffelhungersnot" flohen,

zu Zehntausenden kamen. Dies verlieh dem römischen Katholizismus ein sehr konservatives Gepräge, dessen Gewicht hauptsächlich auf der seelsorgerlichen Betreuung des ursprünglich völlig enteigneten und verarmten Industrieproletariats lag.

Einer der großen Unterschiede im kirchlichen Leben von Wales zum übrigen Britannien besteht in der Sprache, die im Gottesdienst benutzt wird. Die Church of Wales — um die Anglikanische Kirche mit dem heutigen Namen zu bezeichnen — wurde erst 1919 ihres Status als Staatskirche enthoben. Sie wurde oft beschuldigt, eine „englische Kirche" zu sein, die nur in geringem Maße Rücksicht auf die walisische Nationaltradition und Sprache nehme. Seitdem sie nicht mehr Staatskirche ist, hat sie zweifellos im walisischen Bewußtsein tiefere Wurzeln gefaßt und weit mehr Nachdruck auf den Gebrauch der walisischen Sprache in ihrem Gottesdienst gelegt. Die walisischen Freikirchen durchleben derzeit einen großen Mitgliederschwund, aber sie spielten bei der Wiedererlangung der walisischen Sprache, der walisischen Kultur und deren Erhaltung als lebendige Tradition eine wichtige Rolle.

Der Presbyterianismus, der es in Wales zu relativ vielen Gemeinden brachte, steht nicht in direkter Beziehung zum Anwachsen des ursprünglichen Presbyterianismus unter dem Einfluß Calvins, wohl aber zu einer Erweckungsbewegung des 18. Jahrhunderts, die mit der methodistischen Evangelisationsarbeit verbunden war, welche in diesem Falle nicht arminianische, wie die Arbeit der Brüder Wesley, sondern calvinistische Züge trug. Gewiß wächst der Geist der Einheit in Wales — wo die kirchlichen Beziehungen in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts sowohl durch die Tendenz, von der Staatskirche wegzukommen, als auch durch das Erreichen dieses Ziels verhärtet waren —, wobei der walisische Freikirchler David Lloyd George, der Premierminister wurde, außerordentlich aktiv war. Nachdem nun über ein halbes Jahrhundert verstrichen ist, seitdem die Church of Wales nicht mehr Staatskirche ist, und die Herausforderung wächst, die eine den Kirchen entfremdete Bevölkerung darstellt, wird auch die Gesinnung der Zusammenarbeit gestärkt, obwohl bezeichnende Unterschiede zwischen der Ausrichtung bischöflicher und nichtbischöflicher Kirchen bleiben. Sie treten üblicherweise bei so puritanischen Fragen wie dem Verkauf an Sonntagen und ähnlichen Problemen auf.

Auch Irland war Schauplatz einer Entstaatlichung der Kirche. Vor kurzem fand der 100. Jahrestag des betreffenden Gesetzes statt, und trotz der schrecklichen Spannungen innerhalb des politischen Bereichs in Irland konnte er auf ökumenische Weise begangen werden. Seltsamerweise drängte W. E. Gladstone, der stark hochkirchlich geprägte anglikanische Premierminister, in erster Linie darauf, die Church of Ireland, die bis 1870 Teil der United Church of England and Ireland gewesen war, ihres staatskirchlichen Status zu entheben. Er war davon überzeugt, daß die Staatskirche unhaltbar war und im Gegensatz zu einem gesunden spirituellen Leben der Kirche selbst stand. Zweifellos war sie zunächst die Kirche einer elitären Minderheit von Großgrundbesitzern und anderen von England beherrschten Klassen. Heute ist die freikirchliche Church of Ireland am stärksten in der nordirischen Provinz verbreitet, während sie in der irischen Republik (und besonders im Westen) zahlenmäßig relativ wenig vertreten ist. Die Methodistische Kirche, die natürlich in gleicher Weise aus der Anglikanischen Kirche hervorging, faßte in zunehmendem Maße vor allem im Norden Fuß. Das traf für den Presbyterianismus schon immer zu, denn er geht

auf die Ansiedlung schottischer Farmer und Bauern durch Cromwell in nördlichen Grafschaften zurück.

Aber keine dieser Kirchen hat die Teilung Irlands in die nördliche Provinz und die Irische Republik in dem Sinne anerkannt, nun auch die Kirche entsprechend der politischen Teilung zu spalten. Alle Kirchen verstehen sich als Kirchen ganz Irlands, selbst wenn sie sich hauptsächlich und in wachsendem Maße auf Ulster konzentrieren. Das Maß, in dem die Kirchen diese der Vernunft entsprechende Richtung eingeschlagen haben, hat sie dazu instand gesetzt, in der gegenwärtigen verheerenden Zeit als versöhnende Gruppierungen zu fungieren. In der Irischen Republik erfreut sich die römisch-katholische Kirche besonderer Anerkennung und übt sicher großen Einfluß wie z. B. auf die Zensur von Literatur und das Verkaufsverbot von Verhütungsmitteln aus. Auch der irische Katholizismus ist sehr stark konservativ geprägt, aber er unterscheidet sich vom großen Teil des kontinentaleuropäischen Katholizismus dadurch, daß er sich mit den Bauern verband, die sich gegen die Unterdrückung der Lehnsherren auflehnten, anstatt sich zu einem Instrument der politischen Reaktion zu machen. Das verlieh natürlich dem irischen römischen Katholizismus einen besonderen und eigenen Charakter.

Was wird die Zukunft den zwischenkirchlichen Beziehungen bringen? Hier beschränke ich mich auf die Situation in England, die ich sehr genau kenne. Seit einer Anzahl von Jahren gab es eine Einheitsbewegung zwischen der Church of England und der Methodistischen Kirche, der bei weitem größten Freikirche, wie ich bereits erwähnte. Sie war auch die letzte Freikirche, die sich von der Church of England loslöste. Diese Einheitsbewegung ging auf die berühmte Predigt zurück, die Dr. Geoffrey Fisher im Jahre 1947 als damaliger Erzbischof von Canterbury an der Universität Cambridge hielt. In dieser Predigt plädierte er dafür, daß die Freikirchen die Möglichkeit erwägen sollten, als Vorstufe für eine Union mit der Church of England „das Bischofsamt in ihrem kirchlichen Aufbau einzugliedern". In dem Falle würde die Union nicht in einer, sondern in zwei Stufen zustande kommen. Auf dieser Grundlage sind die Unionsverhandlungen zwischen der Church of England und der Methodistenkirche vorangeschritten.

Gegenwärtig verhält es sich so, daß die Konferenz der Methodistenkirche zweimal die notwendige Mehrheit von über 75 Prozent erreicht hat. Die gemeinsamen Sitzungen (Convocations) von Canterbury und York erzielten zwar eine gute Mehrheit (etwa 69 Prozent), erreichten aber nicht die Dreiviertelmehrheit, die lt. Beschluß erreicht werden muß, um wirklich sagen zu können, daß der Entwurf ausreichende Unterstützung gefunden habe. Der Entwurf wird nun in der Church of England erneut geprüft, und die Verantwortung für die Entscheidungen wechselte jetzt von den Convocations zur neugeschaffenen Generalsynode, in der die Laien volles Sitz- und Stimmrecht haben. Letzten Sommer erreichte eine Resolution, die den Entwurf grundsätzlich guthieß, eine Mehrheit von nur 65 Prozent, und die Vorzeichen für eine positive Entscheidung stehen offensichtlich nicht allzu gut, wenn die endgültige Abstimmung nach Verweisung an die Diözesen im Mai 1972 stattfindet. Zur Zeit, da diese Zeilen geschrieben werden, scheint die Hoffnung nicht groß zu sein, daß eine Dreiviertelmehrheit erzielt wird.

Die Opposition setzt sich weitgehend aus einer seltsamen Mischung extremer Anglo-Katholiken und extremer konservativer Evangelikaler zusammen.

Erstere widersetzen sich dem Entwurf mit der Begründung, der vorgesehene Versöhnungsgottesdienst ordiniere die früheren methodistischen Pfarrer nicht richtig zum Priesteramt; letztere begründen ihren Widerstand damit, daß für eine Versöhnung überhaupt keine Veranlassung bestehe. Aus zwei völlig entgegengesetzten Gründen also erfolgt der Widerstand, aber die Kombination dieser beiden Gruppen hat sich bis jetzt als allzu wirksam erwiesen. Deshalb verzögert sich die erste Stufe der Union zwischen den beiden Kirchen. Es wäre das Zustandekommen der Interkommunion, der später eine zweite Stufe folgen müßte, auf der dann eine umfassende Union erstrebt würde.

Viel mehr Hoffnung begleitet die vorgesehene Union zweier kleinerer Freikirchen, der Congregational Church in England and Wales und der Presbyterian Church of England. Während der letzten acht Jahre haben diese Kirchen über eine Union verhandelt, die sich in einem Schritt vollziehen soll. Wenn der Zusammenschluß stattfindet, wird die Kirche, die daraus hervorgehen wird, nicht mehr als eine viertel Million kommunizierender Mitglieder umfassen, aber dennoch darf die Bedeutung dieser Union nicht unterschätzt werden. Es wäre die erste Union, die zwischen zwei Kirchen verschiedener Konfessionen auf englischem Boden zustande käme. Auf den Vollversammlungen der beiden Kirchen im Mai dieses Jahres wurde die notwendige Dreiviertelmehrheit gleich erreicht (die Kongregationalistische Synode erreichte sogar die große Mehrheit von 89 Prozent). Auf Grund der Struktur der kongregationalistischen Kirchen bedeutet dies, daß dieses Abstimmungsergebnis der Vollversammlung in den Ortsgemeinden, deren Zahl sich auf etwa 2000 beläuft, durch entsprechende Mehrheitsverhältnisse ratifiziert werden muß. Zwei Drittel dieser Gemeinden, die nicht weniger als 75 Prozent der gesamten Mitgliederzahl der Denomination ausmachen, müssen dafür stimmen, daß sich die Union vollzieht. Bei den Presbyterianern ist die Mehrheit in der Versammlung für die Entscheidung viel ausschlaggebender. Nur die presbyterianischen Gemeinden, die letztlich abstimmen, um sich der Union zu entziehen, müssen Maßnahmen ergreifen. Es scheint sehr wahrscheinlich, daß die neue Kirche im Oktober 1972 ins Leben gerufen wird. Sie soll den Namen United Reformed Church tragen und legt damit Zeugnis ab, wie stark sich beide Kirchen dem Erbe der calvinistischen Reformation verpflichtet wissen. Sie wird mit der ausdrücklichen Absicht entstehen, Werkzeug für eine noch umfassendere Union zu sein.

Zusammenfassend kann die Lage der britischen Kirchen gegenwärtig als nicht sehr hoffnungsvoll beschrieben werden. Schon das Ausmaß, in dem in der Vergangenheit das religiöse Leben dieser Inseln für neue Ansätze empfänglich war, befrachtete die Kirche mit einer Vielzahl von Gebäuden und einer ansehnlichen Zahl verschiedener Denominationen, die eine kirchliche Ausformung geschaffen haben, die sich zwar leicht durch geschichtliche Untersuchungen erklären läßt, aber für die Aufgaben, denen sich die Kirche Gottes in dieser revolutionären Gegenwart gegenübergestellt sieht, nicht allzu brauchbar ist.

Kenneth Slack

Chronik

Der Exekutivausschuß des ÖRK, der vom 8.—12. Februar in Auckland (Neuseeland) tagte, entschied sich dafür, die Fünfte Vollversammlung des ÖRK vom 20. Juli bis 10. August 1975 in Djakarta (Indonesien) abzuhalten, und zwar in kleinerem Rahmen mit 800 Delegierten, von denen 680 durch die Mitgliedskirchen delegiert werden sollen. Der Vorschlag bedarf noch der Zustimmung des Zentralausschusses. Außerdem verabschiedete der Exekutivausschuß u. a. zwei Resolutionen zur Lage in Rhodesien bzw. Nordirland.

Die Zahl der Mitglieder der röm.-kath. Kirche in der Welt ist im Jahre 1971 von 526,5 auf gut 534 Millionen gestiegen. Dagegen ist die Zahl der Priester in der gleichen Zeit um 4000 auf 347 000 gesunken. Dies geht aus dem Päpstlichen Jahrbuch 1971 hervor.

Papst Paul VI. hat der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK eine Spende von 10 000 Dollar überwiesen. In einem Begleitschreiben nennt der Papst diese Spende ein „Zeichen Unseres Wunsches, die Zusammenarbeit mit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung fortzusetzen". Er gibt der Hoffnung Ausdruck, „daß durch diese Geste auch die letzten Wolken verschwunden sind, die noch unsere Beziehungen zum Ökumenischen Rat verdunkelten".

Als Nachfolger des in den Ruhestand getretenen Pater George Dunne SJ wurde Pater Joseph I. Spae CIMC zum Generalsekretär von SODEPAX ernannt. SODEPAX ist die zusammen vom ÖRK und der päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" getragene Gemeinsame Kommission für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden. Damit haben sich Gerüchte als gegenstandslos erwiesen, daß die römisch-katholische Kirche sich nur noch im Beobachterstatus an dieser Arbeit beteiligen wolle.

Anläßlich der Weltgebetsoktav für die Einheit der Christen wandte sich Papst Paul VI. gegen die Behauptung, daß die ökumenische Bewegung stagniere. Dies könne nur für einen oberflächlichen und sentimentalen Ökumenismus gelten, nicht aber für einen Ökumenismus, der sich auf ernsthaftes Studium und gemeinsames Gebet gründe. Mit einer von Metropolit Meliton von Chalcedon geleiteten Delegation des Ökumenischen Patriachats von Konstantinopel feierte Papst Paul VI. während der Gebetswoche eine ökumenische Liturgie. In seiner Ansprache sagte der Papst, die Kirche sei „ein zusammengesetzter und gegliederter Leib, in dem Teile und Gruppen in besonderen typischen Formen gestaltet sein können". Der Weg zur Einheit bedinge eine Ausweitung der Liebe, „die allen erlaubt, sich in ein und derselben Kirche als Brüder zusammenzufinden".

Eine gleichzeitige individuelle Mitgliedschaft in der römisch-katholischen und in einer protestantischen Kirche als „Übergangslösung" bis zur Wiedervereinigung aller Konfessionen hat der Prior von Taizé, Roger Schutz, vorgeschlagen. In ökumenischen Kreisen hat dieser Vorschlag ebensolche Kritik ausgelöst wie vorher schon die Akkreditierung eines ständigen Vertreters von Taizé beim Vatikan und die öffentliche Billigung des päpstlichen Festhaltens am Zölibat durch Prior Schutz.

In 165 Ländern wurde am 3. März der Weltgebetstag der Frauen begangen, an dem sich in zunehmendem Maße auch Angehörige der röm.-kath. Kirche beteiligen. Dem Deutschen Weltgebetstags-Komitee gehören seit 1971 drei röm.-kath. Mitglieder an.

Die Zahl der Baptisten in aller Welt ist nach Angaben des Baptistischen Weltbundes im vergangenen Jahr um 390 493 auf 31 432 130 gestiegen, wobei erstmals die bisher registrierten 123 000 Baptisten auf dem chinesischen Festland nicht mehr in die offizielle Statistik einbezogen sind.

In den USA hat ein offizieller Ausschuß von römisch-katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchenvertretern die Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im Nationalen Kirchenrat empfohlen, da die Ziele des Rates mit denen identisch seien, die in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils niedergelegt wurden.

Nach sowjetischen Angaben verfügt die Russische Orthodoxe Kirche noch über 7500 Kirchen, zwei Geistliche Akademien und einige Seminare. Die Zahl der Gläubigen belaufe sich nach Schätzungen „ausländischer Ideologen" auf rund 100 Millionen. Das „Journal des Moskauer Patriarchats" erscheint neuerdings auch in einer englischsprachigen Ausgabe.

In der Kirche von England dürfen jetzt auch Nichtanglikaner am Abendmahl teilnehmen, wenn sie Glieder von Kirchen sind, die die Lehre von der Dreieinigkeit anerkennen und in ihrer eigenen Kirche einen „guten Ruf" haben. Bisher hatte die Kirche von England die Teilnahme von Angehörigen anderer Kirchen am Abendmahl nur bei besonderen Gelegenheiten gestattet.

Die auf die Rheinische Mission zurückgehende Evangelisch-Lutherische Ovambokavangokirche (ELOK) und die von der Finnischen Mission gegründete Evangelisch-Lutherische Kirche in Südwestafrika (ELK) haben sich zur Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Südwestafrika (VELKSWA) zusammengeschlossen. Die beiden Kirchen, die mit zusammen 300 000 Mitgliedern 50 Prozent der Bevölkerung des heutigen Namibia umfassen, lehnen die Apartheidspolitik Südafrikas entschieden ab. Außerhalb dieses Zusammenschlusses bleibt vorerst die dritte lutherische Kirche, die „weiße" Deutsche Evanglisch-Lutherische Kirche mit ihren 13 500 Mitgliedern.

Die Aufnahme offizieller Kontakte seitens des Rates der EKD würde vom Polnischen Ökumenischen Rat begrüßt werden, erklärte dessen Vorsitzender, Dr. Jan Niewieczerzal, Bischof der reformierten Kirche in Polen.

Die Mitgliederzahl der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen hat sich im vergangenen Jahr erneut um 5000 auf rund 80 000 verringert. Allein im Rahmen der Familienzusammenführung sind im letzten Jahr 4740 Lutheraner, darunter zwei Pfarrer, in die BRD ausgewandert.

Die röm.-kath. Kirche in Hamburg ist der dortigen Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen als Vollmitglied beigetreten.

Als erste deutsche Freikirche hat die Herrnhuter Brüdergemeine (Brüder-Unität) in der BRD einen Ausschuß für Rassismus-Fragen eingesetzt.

Von Personen

Nach fünfjähriger Leitung des Stipendien-Programms des ÖRK wird Dr. K. C. Joseph (Syrisch-Orthodoxe Kirche von Kerala-Indien) Ende August 1972 aus diesem Amte ausscheiden, um in seine Heimat zurückzukehren.

Als griechisch-orthodoxer Metropolit von Deutschland und Exarch des Ökumenischen Patriarchats für Zentraleuropa wurde am 6. Februar in Bonn der bisherige Metropolit von Kissamos und Selinos (Kreta), Ireneos (Galanakis), inthronisiert. Er trat damit die Nachfolge des Anfang Dezember 1971 tödlich verunglückten Metropoliten Jakovos an.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland wählte Bischof Dr. Ernst C. Sommer und Landesbischof Dr. Gerhard Heintze für weitere zwei Jahre zu ihren Vorsitzenden.

Die Deutsche Bischofskonferenz hat Dr. Hans-Jörg Urban als hauptamtlichen katholischen Mitarbeiter für zunächst drei Jahre in die von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland getragene Ökumenische Centrale in Frankfurt/M. entsandt. Dr. Urban hat seine Tätigkeit mit Beginn des neuen Jahres aufgenommen und wird sich besonders der Verbindung der ökumenischen Arbeit in der röm.-kath. Kirche mit den ökumenischen Aktivitäten in den deutschen Landes- und Freikirchen widmen.

Als neuer Territorialleiter der Heilsarmee in der Bundesrepublik und Westberlin wurde Oberst William Larson in sein Amt eingeführt.

An Stelle des verstorbenen Landesbischofs D. Gottfried Noth wird künftig Oberlandeskirchenrat Ulrich von Brück dem Zentralausschuß des ÖRK angehören.

Bischof D. Hermann Kunst, Bevollmächtigter des Rates der EKD in Bonn, der sich auch auf ökumenischem Gebiet große Verdienste erworben hat, wurde am 21. Januar 65 Jahre ist.

Der langjährige Stellv. Vorsitzende des Zentralausschusses und seit 1968 einer der Präsidenten des ÖRK, Dr. Ernest A. Payne, wurde am 19. Februar 70 Jahre alt.

Einer der Bahnbrecher des ökumenischen Gesprächs, Prof. Dr. Oscar Cullmann, hat mit Vollendung seines 70. Lebensjahres am 25. Februar seine Lehrtätigkeit in Basel und Paris beendet.

Unser Verleger, Dr. Horst Quiring (Stuttgart), vollendete am 16. März sein 60. Lebensjahr.

Patriarch Maximos V., der Vorgänger des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Athenagoras I., ist am 1. Januar im Alter von 74 Jahren gestorben. Maximos war 1946 zum Ökumenischen Patriarchen gewählt worden, aber schon 1948 aus Gesundheitsgründen zurückgetreten.

Im Alter von 75 Jahren verstarb am 11. Januar in Montpellier Pfarrer Charles Westphal, langjähriger Präsident des Französischen Evangelischen Kirchenbundes und von 1956—1968 Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK.

Am 19. März starb der schwedische Erzbischof Ruben Josefson im Alter von 64 Jahren.

Josef Smolik, „Der ökumenische Beitrag des J. A. Comenius", Communio Viatorum, Band XIII, Nr. 1—2/1971, S. 57—73.

Die ökumenische Weite im Denken des Comenius wurzelt in seiner Ekklesiologie, die sich aus verschiedenen Elementen zusammensetzt. Zunächst sieht er die Gemeinschaft der unsichtbaren Kirche im Idealbild des pietistischen Collegium Pietatis verwirklicht. Auf Grund der politischen Entwicklungen (vor allem der Auswirkungen des Dreißigjährigen Krieges) mißt er später nach der Parole „Jeder Tscheche ein Protestant" einer Nationalkirche entscheidende Bedeutung zu. Sein pansophischer Universalismus schließlich führt ihn zur Vorstellung der universalen Kirche, die allein eine Besserung der Welt anstreben kann. Zu ihrer Realisierung soll ein allgemeines ökumenisches oder Weltkonzil einberufen werden, an dem nicht nur Kirchenvertreter, sondern auch Wissenschaftler und Politiker teilzunehmen hätten: Die Einheit der Christen ist für ihn Voraussetzung für die Einheit der Welt. An der Spitze der Christenheit steht als universales Bindeglied eine Art Weltrat der Kirchen, dem u. a. die Aufsicht über die Einzelkirchen und die Missionsarbeit übertragen werden. Freilich: „... dieser radikale Ökumenismus, der jede Wirklichkeit verkirchlicht, ohne sie allerdings zu sakralisieren, stellt das größte Problem in der Konzeption des Comenius dar" (S. 71 f.).

Jacques Rossel, „Theologische Besinnung über Revolution und Mission?" Evangelisches Missions-Magazin, Heft 4/1971, S. 150 bis 165.

Mission ist das Weitergeben einer Botschaft, die verändernd, ja revolutionär wirkt. Obwohl an diesem Punkt weitgehend Einigkeit herrscht, steht die verändernde Funktion des Evangeliums in Spannung mit einer weitverbreiteten Ethik der Ordnung. „Mission ist darum mit der Revolution verwandt, weil sie radikal ist in dem Sinn, daß sie die Veränderung von der Wurzel her betätigt" (S. 154). Die Theologie der Revolution kann für die Mission eine „Schützenhilfe" sein, weil sie auf die Diskontinuität, den Bruch mit der bösen Vergangenheit, abzielt. Dabei muß der sozialethisch engagierte Christ einsehen, daß es über Strukturänderungen hinaus auch um das „Herz" des Menschen geht, während der bekenntnistreue Christ zu lernen hat, daß eine Umkehr im ausschließlich personalen Bereich nicht genügt. „Kirche, recht verstanden, ist die verantwortliche Gesellschaft im Ansatz" (S. 162). Notwendigerweise sind auch missionarisch-diakonische Projekte revolutionär, weil sie auf die Wirklichkeit des kommenden Reiches Gottes ausgerichtet sind.

Battalige H. Jackayya, „Die Rolle des Luthertums im ökumenischen Zeitalter", Lutherische Rundschau, Heft 1/1972, S. 3—24.

Was ist das Luthertum heute? Vielleicht wäre diese Frage noch vor zehn oder zwanzig Jahren einfacher zu beantworten gewesen. Zweifellos liegt aber ein charakteristisches Merkmal des Luthertums immer noch in der Betonung der Lehre, wobei heute zwei Komponenten in Rechnung gestellt werden müssen: Einmal trägt jede Lehraussage die Möglichkeit des Irrtums in sich, zum anderen ist niemand vor Mißverständnissen geschützt. Das eigentliche Problem steckt nicht in den formulierten Lehraussagen, sondern in den ihnen zugrunde liegenden Tendenzen. Die lutherischen Bekenntnisschriften wollen deutlich machen, daß nicht ein Bekenntnis, sondern allein die Schrift Regel und Richtschnur des Glaubens ist.

Im Blick auf seine Rolle in der ökumenischen Bewegung muß das Luthertum dem Begriff der Koinonia wesentlich mehr Beachtung schenken als bisher; die Koinonia ist der Schlüsselbegriff zur christlichen Einheit, der auf der untersten Ebene sichtbar gemacht werden muß. Die lutherischen Erbgüter — etwa die drei großen Prinzipien der Reformation, „allein durch Glauben", „allein durch Gnade", „allein die Schrift" — sind so in die ökumenische Bewegung einzubringen, daß sie gleichzeitig immer auf ihren Bezug zur Koinonia hin überprüft werden können, um einem einseitigen Glaubensverständnis vorzubeugen.

Horst Hohmann, „In einer zweideutigen Lage. Katholiken ringen um klare Haltung zum Rassismus", Lutherische Monatshefte, Heft 2, Februar 1972, S. 67—71.

Die katholische Kirche legt zum umstrittenen Sonderfonds des Programms zur Bekämpfung des Rassismus ein „beredtes Schweigen" an den Tag. Auch die päpstliche Kommission Justitia et Pax enthielt sich eines Kommentars, und die Beratungen der im Herbst in Rom stattgefundenen Bischofssynode offenbarten eine quer durch alle Fraktionen verlaufende Uneinigkeit in dieser Frage. Einen eindeutigen und vorbildlichen Standpunkt nahm bislang die rhodesische Bischofskonferenz ein, die sich offen gegen die Regierung stellte, was man von den südafrikanischen Bischöfen nur mit Einschränkungen behaupten kann. In den portugiesischen Afrika-Kolonien fehlt dagegen bis heute jedes Konzept, den Diskriminierungen der schwarzen Bevölkerung Einhalt zu gebieten. Zum Auszug der „Weißen Väter" aus Mozambique gab der Vatikan noch keine Erklärung ab.

Dennoch zeichnen sich einige Möglichkeiten für eine nähere Zusammenarbeit der Kirchen ab: einmal auf Grund des in der Enzyklika „Populorum Progressio" geäußerten Standpunkts über Gewalt (in gewissen Fällen ist der revolutionäre Aufstand legitim!) und zum anderen auf Grund des Anliegens des Zweiten Vatikanischen Konzils, den prophetischen, zeichenhaften Charakter der Kirche ins Bewußtsein der Gläubigen zu heben.

Wilhelm Averbeck, „Gegenseitige Anerkennung des Amtes? Bemerkungen zu einem lutherisch-katholischen Dokument aus Amerika", Katholische Nachrichten Agentur, Nr. 7/1972, S. 5—8, und Nr. 8/1972, S. 5 bis 9.

Zu dem Gespräch zwischen lutherischen und katholischen Vertretern, das in der Empfehlung gipfelt, die Ämter gegenseitig anzuerkennen, brachte keine der beiden Seiten eine vollständige Lehre vom Amt mit. Nicht völlig geklärt werden konnte das Verhältnis vom „besonderen Amt" zum allgemeinen Priestertum der Gläubigen und die Frage der apostolischen Sukzession, die damit verbunden ist. Einigkeit bestand darin, daß das besondere Amt „apostolisch" sein müsse. Die Divergenz im Blick auf die Ordination umging man dadurch, daß sich die katholische Seite eines engeren, die lutherische eines weiteren Sakramentsbegriffes bediente. Grundsätzlich strittig blieb weiterhin der Jurisdiktionsprimat des Papstes.

Den Aussagen der katholischen Seite, ihre Bedenken im Blick auf den lutherischen Amtsbegriff seien durch theologische und historische Gründe zerstreut worden, kann nicht ohne weiteres zugestimmt werden: Historisch läßt sich ein gültiges Amt in „presbyterialer Sukzession" in der Reformationszeit nicht belegen, theologisch sind nach wie vor ungeklärt die Fragen der Apostolizität und der göttlichen Einsetzung des Amtes. Hinsichtlich der deutschen Verhältnisse und der Anwendbarkeit dieser Empfehlungen wird Professor Bläser zitiert: „Was soll die Anerkennung des evangelischen Amtes von seiten der

katholischen Kirche nützen, wenn die evangelische Kirche selbst ein besonderes Amt weithin nicht kennt und ausschließlich Gewicht auf das allgemeine Priestertum aller Gläubigen legt?" (Nr. 8, S. 9).

Die Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern befassen sich in Nummer 4/1972 ausführlich mit dem Entwurf einer „Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa", der sogenannten „Leuenberger Konkordie". Neben positiven Stimmen werden von Dr. Günter Schlichting, Dekan in Bamberg, auch Bedenken zur Konkordie geäußert. Zunächst bezweifelt er, ob heute die Zeit für eine solche Lehrübereinstimmung schon reif sei. Das Kernproblem aber betrifft die Entstehung der Leuenberger Konkordie: Stand das Ziel (Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft) nicht schon von vornherein fest, an dem sich dann der Inhalt der Konkordie ausrichten mußte? Das wirft die Frage nach der Motivation der Konkordie auf; die Gefahr besteht, daß die „normative Kraft des Faktischen" hinfort die Glaubenspraxis bestimmt. Wenn die Lehrunterschiede wirklich nicht mehr kirchentrennend sein sollen, dann hat man sich offensichtlich von Luther selbst entfernt — verbindet sich damit eine Gleichgültigkeit in der Wahrheitsfrage? Im Blick auf das Abendmahl wurde die Wahrheitsfrage verdeckt, aber keineswegs gelöst.

Mit dem „Gottesdienst: Ritual-Politik-Spiel" beschäftigt sich Heft 12/1971 der Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft. Je zwei Aufsätze untersuchen das Spiel und das Fest — zwei Dimensionen, die in unserem Gottesdienstleben zweifellos einer Neuentdeckung bedürfen. M. Josuttis und F. Steffensky liefern Beiträge über das Verhältnis von Gebet und Politik.

Weitere beachtenswerte Beiträge

Klaus-Martin Beckmann, „Rassismus und kirchliche Verantwortung in ökumenischer Sicht", Evangelische Theologie, Heft 10/1971, S. 543 bis 559.

Walter J. Hollenweger, „Säkulare Liturgien. Versuch einer Interpretation", Areopag, Heft 2/1971, S. 120 bis 143.

Hanfried Krüger, „Innerdeutsche Ökumene ohne Mandat? Die schwierige Lage der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen", Rheinischer Merkur, Nr. 4/1972, S. 21.

Hans Jochen Margull, „In China: Statt Christi Kreuz ein Mao-Bild", Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Nr. 8/1972, S. 9; „In China sieht man keine Christen mehr", ebd. Nr. 9/1972, S. 9.

José Miguez-Bonino, „Theology and Liberation", International Review of Mission, Vol. LXI No. 241/Januar 1972, S. 67—72.

Ernst-Albert Ortmann, „Die Väter haben gesprochen. Über die 3. (2. Ordentliche) Versammlung in Rom.", Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Nr. 6, November/Dezember 1971, S. 96—103.

D. A. Seeber, „Fragen zum deutschen Gegenwartskatholizismus", Herder Korrespondenz, Heft 1/1972, S. 1—4.

Kurt Stalder, „Episkopos", Internationale Kirchliche Zeitschrift, Heft 4, Oktober—Dezember 1971, S. 200—232.

Leonard Swidler, „The Ecumenical Problem Today: Papal Infallibility", Journal of Ecumenical Studies, Nummer 4/1971, S. 751—767.

Tom Torrance, „Die eine Taufe, die Christus und seiner Kirche gemeinsam ist", Kerygma und Dogma, Heft 3/1971, S. 188—208.

Neue Bücher

NEUES TESTAMENT

Die Gute Nachricht. Das Neue Testament in heutigem Deutsch. 3., neuübersetzte Auflage. Herausgegeben von den Bibelgesellschaften und Bibelwerken im deutschsprachigen Raum. Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1971. 644 Seiten mit 30 Illustrationen von Horst Lemke. Taschenbuch DM 4,80, Plastik DM 7,20.

Hatte schon die in der Württembergischen Bibelanstalt erschienene moderne Übersetzung des Neuen Testaments „Gute Nachricht für Sie — NT 68" in knapp vier Jahren trotz mancher Unzulänglichkeiten die unerwartet hohe Auflage von 360 000 Exemplaren aufweisen können, so wird man der jetzt unter dem Titel „Die Gute Nachricht" vorliegenden Neubearbeitung eine noch größere Verbreitung wünschen können. Zunächst einmal handelt es sich nunmehr um eine ökumenische Gemeinschaftsarbeit, die von den Evangelischen und Katholischen Bibelwerken bzw. Bibelgesellschaften in der BRD und DDR, in Österreich und in der Schweiz herausgegeben ist. Die Reihenfolge der neutestamentlichen Schriften folgt dem Urtext (also vom Hebräer- bis zum Judasbrief anders als in der Lutherbibel). Der Schreibung der Personen- und Ortsnamen ist das „Ökumenische Verzeichnis der biblischen Eigennamen" nach den Loccumer Richtlinien, Stuttgart 1971, zugrunde gelegt.

Die Übersetzung selbst ist um „dynamische Gleichwertigkeit" zum Original bemüht. Das heißt praktisch: „Der Leser oder Hörer der Übersetzung soll die sprachliche Mitteilung möglichst genau so gut verstehen können wie der ursprüngliche Leser ... Die Texttreue der Übersetzung soll sich darin zeigen, daß sie den Inhalt des Originals und die dahinterliegende Absicht zum Ausdruck bringt und deshalb nötigenfalls die Form des Originals preisgibt. Dynamische Gleichwertigkeit bedeutet nicht, das Neue Testament in das *Denken* von heute zu übertragen; das ist Aufgabe der Predigt oder der Kommentare ... Die Übersetzer haben es als ihre Aufgabe angesehen, die Verfasser der neutestamentlichen Bücher in den Vorstellungen von damals und im Deutsch von heute wiederzugeben" (S. 585 f.). Daß hierbei freilich nicht nur sprachliche, sondern auch sachliche Probleme auftauchen — etwa bei der Eliminierung der Begriffe „Gerechtigkeit Gottes", „Reich Gottes" usw. —, sollte nicht übersehen werden.

Den Zugang eröffnen eine Anleitung zum Gebrauch und ein Wegweiser für die erste Orientierung im NT. Im Anhang finden sich ein ausführliches Nachwort, das über Grundsätze und Entstehung der Übersetzung Auskunft gibt, Sacherklärungen, Stichwortverzeichnis und Kartenskizzen. Nicht unerwähnt dürfen die in den Text eingestreuten dreißig modernen Illustrationen von Horst Lemke bleiben, die — im besten Sinne des Wortes: provozierend — auf die christliche Existenz heute zielen.

Kg.

Karl Rahner (Hrsg.), Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng. Quaestiones Disputatae 54. Herder-Verlag, Freiburg—Basel—Wien 1971. 376 Seiten. Kart. DM 32,—.

Der Rezensent muß gestehen, daß er — nachdem er eine recht positive Besprechung des Unfehlbarkeitsbuches von Hans Küng geschrieben hatte (vgl. ÖR 4/1970, S. 483 f.) — nicht ganz ohne Vorurteile an den vorliegenden Sammelband herangegangen ist. Er vermutete eine geschlossene Front von konservativen Kräften, die in der Ablehnung der Küngschen Folgerungen und Forderungen einig sein würden. Und in der Tat muß der Herausgeber Karl Rahner zugeben, daß er solche Kollegen um eine Äußerung bat, bei denen er eine kritische Stellung zu Küngs Buch erwartete (S. 5). Er selbst bestreitet sogar das Vorhandensein „einer gemeinsamen Plattform für ein innerkatholisches theologisches Gespräch" (S. 32) zwischen „einem normalen katholischen Theologen" und Küng. Dennoch finden sich unter den 15 Mitarbeitern (davon 10 Dogmatiker, 2 Fundamentaltheologen, 1 Exeget, 1 Historiker) Namen, die man in diesem Zusammenhang nicht erwartet hätte: Joseph Ratzinger, Heinrich Fries, Heribert Mühlen u. a. Und es wird deutlich, daß die meisten der Mitarbeiter die ausdrücklich von Küng als solche bezeichnete „Anfrage" von ihrer Einsicht her kritisch zu beantworten suchen — ganz im Rahmen der „Quaestiones Disputatae". Die meisten Autoren bleiben in ihrer Diktion sachlich, bei anderen jedoch läßt sich der Unmut nicht verkennen, so wenn K. Rahner einen „überheblichen Stil" (S. 29) feststellt oder wenn J. Ratzinger bei Küng eine „militante Sprache", die „eher das Klima des Klassenkampfes als einer wissenschaftlichen Analyse oder gar des ‚Fühlens mit der Kirche' atmet" (S. 98), heraushört, einen „Donner, dessen Hauptstärke darin liegt, daß er weithin vernehmbar ist" (S. 116), oder wenn H. Mühlen eine „pseudowissenschaftliche Art seiner Darstellung" (S. 233) meint feststellen zu müssen, ja sogar „dogmengeschichtliche Fälschungen" (S. 238 ff.) nachweist — von noch stärkeren Formulierungen ganz zu schweigen. Dennoch erkennen auch die schärfsten Kritiker und ihre Kollegen das „Positive an Küngs Buch" uneingeschränkt an (S. 98), aber durch die Art und Weise seines Vorgehens könne er nur „zu einer Konsolidierung konservativistischer, kurzsichtiger Positionen beitragen" (S. 234) und die „reaktionären Kräfte in der Kirche wachrufen" (S. 257).

Trotz einer gewissen Monotonie der immer wieder neuen Abhandlung vor allem des Themas vom Verhältnis der Satz-Wahrheiten zur Glaubenswahrheit bei den meisten Mitarbeitern wäre jeder einzelne Artikel einer Besprechung wert und ist auch für den Nichtkatholiken lesens- und bedenkenswert, da viele der angesprochenen Fragen bei uns nicht weniger brennend sind als in der römischen Kirche. Den größten Mangel des vorliegenden Buches und der römisch-katholischen Auffassung überhaupt muß der evangelische Theologe darin sehen, daß alle Mitarbeiter die Frage beiseite lassen, „wie sich der Primat des Papstes im Lauf der Geschichte entwickelt hat, ob er eine Stütze im Neuen Testament besitzt, ob eine ‚unfehlbare' Lehrautorität des Papstes sich aus der Schrift beweisen lasse, welche biblische Begründung der Episkopat habe usw." (Rahner S. 27). Gerade diese Fragen provozierend gestellt zu haben, bleibt das Verdienst von Hans Küng. Sie dürfen und werden nicht mehr zur Ruhe kommen, gerade um der Einheit der Kirche Christi willen.

Ulrich Valeske

Josef Höfer/Karl Lehmann/Wolfhart Pannenberg/Edmund Schlink, Evangelisch-katholische Abendmahlsgemeinschaft? Veröffentlichung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen mit einem Vorwort von Lorenz Kardinal Jaeger und Bischof Hermann Kunst, herausgegeben von Gerhard Krems und Reinhard Mumm. Friedrich Pustet, Regensburg / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971. 202 Seiten. Kart. DM 17,80.

Das Fragezeichen hinter dem Buchtitel wird auch am Ende, nach vier grundlegenden Beiträgen und einem zusammenfassenden Gesprächsprotokoll nicht aufgelöst! Nicht die endgültige Klärung, sondern die Problemanalyse hatte sich der ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, auch Jaeger/Stählin-Kreis genannt, auf seiner Tutzinger Tagung im März 1970 zur Aufgabe gemacht: Man wollte die Problemfelder abstecken, bereits Erreichtes fixieren und Ansatzpunkte für eine weitere fruchtbare Diskussion aufzeigen. In diesem Sinne verstehen sich die vier Referate: Wolfhart Pannenberg, „Die Problematik der Abendmahlslehre aus evangelischer Sicht" (S. 9—45), Josef Höfer, „Eucharistie und Kirchenrecht" (S. 47—75), Karl Lehmann, „Dogmatische Vorüberlegungen zum Problem der Interkommunion" (S. 77—141) und Edmund Schlink, „Das Problem der Abendmahlsgemeinschaft zwischen der Evangelisch-lutherischen und der Römisch-katholischen Kirche" (S. 143—187).

Die vier Beiträge, in ihrer Gründlichkeit und ihrer Systematik beispielhaft, bieten eine vorzügliche Orientierung. Sie belegen einmal mehr die Tatsache, daß sich beide Konfessionen zur Neubesinnung auf das Abendmahl aufgerufen und auch bereit wissen — freilich, die Akzente werden, insbesondere bei den katholischen Partnern, unterschiedlich gesetzt: Während Karl Lehmann in Rechnung stellt, „daß der Ökumenismus seine eigene und in gewisser Weise konsequente Dynamik einschlägt" (S. 138), verweist Josef Höfer vor allem auf das kirchliche Lehramt: „Wir sollen die Kirche hören. Die Kirche hat weiterhin das Wort" (S. 75). — Die Thematik der Aussprache mögen einige Stichworte illustrieren: Wer ist der legitime Vorsteher im eucharistischen Gottesdienst? — Abendmahl und Sündermahl — Der Substanzbegriff — Das Herrenmahl, ein Opfer? — Taufe und Eucharistie. Die Frage nach dem Verhältnis von ministerium und sacerdotium, von Amt und Ordination, soll einer späteren Tagung vorbehalten bleiben.

Richard Boeckler

Ökumenisch handeln — mit halber Kraft? Testfall Synode. Thesen: Peter Lengsfeld. Stellungnahmen: Bischof Kurt Scharf, Johannes Neumann, Hans-Heinrich Wolf, Eduard Stakemeier †, Manfred Plate. (Reihe: Kirche im Gespräch.) Herder Verlag, Freiburg—Basel—Wien 1971. 140 Seiten. Paperback DM 10,—.

Adressat dieses Bändchens ist die gemeinsame Synode der Bistümer Deutschlands. P. Lengsfeld stellt die Frage, ob die Synode so, wie sie sich in ihren Statuten und Vorbereitungsarbeiten zeigt, tatsächlich fähig ist, die dringenden und komplexen Probleme der heutigen ökumenischen Situation wirksam aufzugreifen. Seine negative Antwort auf diese Frage beruht auf der Diskrepanz, die er zwischen Aufgaben und Statuten der Synode sieht. Im Vordergrund steht die Feststellung, es sei ein Anachronismus, die anliegenden konkreten ökumenischen Probleme in dem von den Statuten vorgesehenen rein innerkatholischen Gespräch lösen zu wollen.

Die Statuten der Synode gehen aus vom Bild einer in sich geschlossenen, homogenen und nach außen genau abgegrenzten Konfessionskirche. Diesem Trugbild stellt P. Lengsfeld seine in drei The-

sen formulierte Situationsanalyse der Gegenwart entgegen:

I. Die traditionellen Kontroverslehren haben an Bedeutung in der Theologie und an existentiellem Wert für das Leben der Christen verloren. II. Die neuen, quer durch die Konfessionen gehenden Grenzen sind gekennzeichnet durch ein geschichtliches Verständnis der Offenbarung bei den einen und ein ungeschichtliches Wahrheitsverständnis bei den anderen. III. Die geschichtlich Denkenden nehmen in größerem Maße die weltweite Verantwortung sowie die sozialen und politischen Implikationen des christlichen Glaubens wahr. Sie sehen somit im gemeinsamen Engagement für die Probleme der Welt eine weit größere Chance der Annäherung der Konfessionen als im sterilen Austragen alter Kontroversen.

Zu diesen Thesen nehmen auf den folgenden Seiten zwei evangelische und drei katholische Autoren Stellung. Bischof K. Scharf von Berlin stimmt im wesentlichen P. Lengsfeld zu: das neue gemeinsame Schriftverständnis im evangelischen und katholischen Raum relativiert die herkömmlichen Unterscheidungslehren. Alle „Stämme" des „Volkes Gottes" fragen neu nach dem gemeinsamen Auftrag ihres Herrn für unsere Zeit. Auch P. Lengsfelds Alternative zwischen „Strukturen des Bleibens" und „Strukturen des Wandelns" bestätigend, schließt Prof. H.-H. Wolf auf die Legitimität des Wandels von der Lehrkontroverse zur Bereinigung der politischen, sozialen und ökonomischen Unterschiede als maßgebende Voraussetzung des gemeinsamen Glaubenszeugnisses. Die Problematik dieser neuen Fragestellung will er jedoch nicht übersehen. Aber erst E. Stakemeier sieht mit aller Deutlichkeit die implizierte Gefahr der anthropologischen Umdeutung von Gott, Christus und Kirche, die das Ende von Ökumene und Kirche bedeuten würde. Erleichterung erfährt man auch bei der Lektüre von E. Stakemeiers Erwiderung auf die doch recht vereinfachend anmutende ausschließliche Gegenüberstellung von geschichtlichem und ungeschichtlichem Verständnis von Offenbarung und Wahrheit als Kriterium für neue interkonfessionelle Gruppierungen. Mit Recht verweist er auf das christliche Proprium der Kontinuität im Wandel, auf die geschichtliche Dimension des Christentums, die die Unterschätzung des bleibenden Gewichts der traditionellen Gegensätze und das leichtfertige Reden von neuen Grenzen quer durch die Konfessionen verbieten.

Realitätsnahe skizziert M. Plate das Dilemma der heutigen ökumenischen Bewegung. Trotz seiner Tendenz, die Auswirkungen der Konfessionsangehörigkeit im Leben der Gläubigen zu unterbewerten, wird man ihm nicht absprechen können, daß seine Sicht der Dinge als „Laie" in vielem zutreffender ist als die Analyse der Theologen. Weniger befriedigend ist dagegen, daß auch er die Lösung aller Probleme im „neuen Ansatzpunkt der politischen Theologie" sucht.

Aus der Situationsanalyse ergibt sich sowohl für P. Lengsfeld wie für K. Scharf, H.-H.Wolf, E. Stakemeier und M. Plate das Postulat an die gemeinsame Synode der Bistümer, daß sie selbst nach Zusammensetzung und Struktur eine in ökumenischer Hinsicht verantwortbare Gestalt bekomme. Nur J. Neumann ist der Ansicht, daß vorerst auf eine aktive Beteiligung evangelischer Delegierter verzichtet werden müsse, um die katholische Selbstbesinnung in diesem entscheidenden Moment ungestört reifen zu lassen. Dies ist ein wohl zu bedenkender Aspekt.

Hans-Jörg Urban

KIRCHENUNIONEN

Kirchenunionen und Kirchengemeinschaft. Herausgegeben von Reinhard Groscurth. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main 1971. 153 Seiten. Paperback DM 15,—.

Diese Sammlung von Aufsätzen, mit einer Ausnahme Beiträge von den beiden ersten und bisher einzigen Konsultationen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung für Vertreter aus vereinigten Kirchen und solchen, die in Unionsverhandlungen stehen, sowie der konfessionellen Weltbünde (Bossey/Schweiz 1967 und Limuru/Kenia 1970), darf als repräsentativ gelten für die derzeitige Problematik in den Bemühungen um Kirchenvereinigung. Der Titel „Kirchenunionen und Kirchengemeinschaft" umgreift allenfalls einige der in diesem Heft angesprochenen Fragen, etwa, wie sich Kirchenunion als organische oder korporative Einheit von anderen Formen der Kirchengemeinschaft unterscheidet, oder, wie sich vereinigte Kirchen und konfessionelle Weltfamilien zueinander verhalten. Die Auswahl selbst ist reichhaltiger, wenngleich man sich auch einen Vertreter aus Kirchen der Dritten Welt zu Wort wünschte (z. B. Präsident Y. Kiwovele/ Tansania mit seinem Vortrag über „Gottesdienst in Kirchenunionsverhandlungen", vgl. Mid-stream IX, S. 121 ff.). Hiervon abgesehen wüßte man nicht, welchem Aufsatz man die größte Bedeutung beimessen wollte. Der Herausgeber vermittelt auf 96 Seiten ein hohes Maß an Informationen und gibt in einem dokumentarischen Anhang dankenswerterweise die Aufstellung der Kirchenunionen seit 1925 und der gegenwärtig an Unionsverhandlungen beteiligten Kirchen der ganzen Welt sowie die Empfehlungen (samt Diskussionen) der beiden Konsultationen von Bossey und Limuru.

Die Reihe eröffnet Gerald Moede aus Genf über „Kirchenunionen in den siebziger Jahren", indem er die jüngsten Entwicklungen analysiert und Modelle von Kirchenunion vorstellt, u. a. die neue „Eglise du Christ au Congo", ein „Modell, das den sich vereinigenden Kirchen" — auch im Rahmen einer organischen Einheit (S. 141 f.) — „eine größere Autonomie einräumt" (S. 19).

Lukas Vischer, Genf, folgt mit einem Referat über „Unionen in der ökumenischen Bewegung heute", worin er den Begriff der „Vereinigten Kirche" nach Merkmalen, Möglichkeiten und Gefahren umschreibt (vgl. S. 150 f.) und dessen Ort in der ekklesiologischen Diskussion bezeichnet. Hier geht es um Fragen der Identität und der Grenzen einer Kirche (vgl. auch S. 133 ff.), um Autorität, Freiheit und Gemeinschaft, um den Konziliaritätsgedanken, um das Verhältnis von Einheit und Vielfalt und um Rechtsprobleme, in den Empfehlungen und Diskussionen (S. 115 ff., 136 ff.) darüber hinaus noch um Fragen der Taufe, des Gottesdienstes, des Dialogs, der Ethik, der Finanzen u. a. m.

Prof. Harding Meyer vom Lutherischen Weltbund behandelt „Das Verhältnis zwischen Unionskirchen und konfessionellen Weltbünden". Gerade dieses engagierte Plädoyer für die Bedeutung und Rolle der konfessionellen Weltfamilien beim Zusammenschluß von Kirchen auf regionaler Ebene hinterläßt den Eindruck einer Apologie, die das Widerlegte eher bestätigt, nämlich daß auf dem Weg zur Einheit die konfessionellen Weltbünde mehr hinderlich als förderlich sind (so etwa bei den Unionsverhandlungen in Ostafrika). Betreffen doch die aufgezeigten Lösungen und Empfehlungen weithin Probleme, die durch die Existenz der Weltbünde erst geschaffen wurden.

Prof. Günther Gaßmann vom Lutherischen Weltbund stellt die Frage: „Kirchenunionen — eine unausweichliche Herausforderung?", und zwar eine Herausforderung vor allem an die europäischen Kirchen, die sich bei Kirchenzusammenschlüssen in der Ökumene tatsächlich eine distanzierte Zuschauerhaltung vorzuwerfen haben.

Paul A. Crow von den Disciples of Christ und maßgeblich an dem Zusammenschluß von 9 Kirchen in den USA (COCU) beteiligt, erläßt „auf dem Weg zur Kirchenunion — (einen) Aufruf zur

Begegnung" mit praktischen Empfehlungen zur Kommunikation mit dem Ziel, daß „eine vereinigte, sakramentale, seelsorgerliche und missionarische Gemeinde zustande kommt, die Menschen und Institutionen befähigt, dem Werk Gottes zur Errettung der Welt zu dienen" (S. 80, vgl. S. 145 f.).

Das Interesse an kirchlichen Einheitsbestrebungen erlahmt bei denen, die angesichts der inhärenten immanenten Weltprobleme — Hunger, Armut, Sinnlosigkeit, Feindseligkeit, Gerechtigkeit, Friede, Rasse, Umweltschutz, Entwicklung, Freiheit (S. 9, 83 f., 123) — Kirchenunion für „Flickwerk innerhalb bestehender Strukturen" (S. 37), für „ekklesiologische Selbstbespiegelung", für „ökumenische l'art pour l'art" (S. 62) halten, für den „Ausdruck eines religiösen Herrschaftsanspruchs der Kirchen" oder für den „Versuch einer sterbenden Bürokratie, sich zu retten" (S. 84), und die sich darum lieber der „Einheit der Menschheit", einem „Säkular-Ökumenismus" (S. 83) verschreiben. So scheint der Kairos für Kirchenunionen mindestens sehr begrenzt (S. 24, 47, 82, 124), es sei denn, die Kirche selbst verstünde zugleich und betriebe ihre Einheit als Modell für die Gemeinschaft von Menschen über alle „sozialen, politischen und rassischen Schranken hinweg", als „Zeichen der Versöhnung" und „menschlicher Einheit" (S. 42, vgl. S. 63, 85).

Dem Herausgeber, Reinhard Groscurth, ist für die Vermittlung dieses kompakten Materials in deutscher Sprache sehr zu danken.

Helge Heisler

OSTEUROPA

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut herausgegeben von Robert Stupperich. Band 14 — 1971. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971. 205 Seiten mit 7 Bildtafeln. Leinwand DM 22,—.

Das nunmehr seit langem international bekannte und anerkannte Jahrbuch „Kirche im Osten" bedarf keiner Empfehlung mehr. Auch der 14. Band ist wiederum eine Fundgrube osteuropäischer Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Aus den Aufsätzen seien nur drei hervorgehoben: Hans Peter Niess „Der ‚Domostroj' oder ‚Wie man als rechtgläubiger Christ leben soll'", Robert Stupperich „Der Anteil der Kirche beim Anschluß der Ukraine an Moskau 1654" und Heinrich Roemmich „Evangelische Gemeinden in Rußland nach einem halben Jahrhundert Sowjetherrschaft".

In der „Chronik" haben, wie schon im vorangegangenen Jahrbuch angekündigt, Sachberichte der bisherigen „annalistischen Aufzählung der Ereignisse" Platz gemacht, die „die vorliegenden Probleme schärfer hervortreten lassen". Das läßt freilich die gerade von einem Jahrbuch zu erwartende unmittelbare Bezogenheit auf das Zeitgeschehen zurücktreten, denn wo soll man die laufende Berichterstattung über die Vorgänge in den osteuropäischen Kirchen finden, wenn nicht hier? Auch die „Chronik" hat jetzt mehr den Charakter einer Aufsatzsammlung angenommen. Andererseits sind es zweifellos besonders aktuelle Themen, die hier dargeboten werden: Robert Stupperich „Theologische und kirchenrechtliche Probleme in der orthodoxen Welt", Peter Hauptmann „Vor einem Wendepunkt in den orthodox-altgläubigen Beziehungen?" und Antonios Alevisopoulos „Die Kirche von Hellas und die Panorthodoxe Synode". Chronikartig ist hingegen wieder der aufschlußreiche Bericht von Vera Hanekamp-Kovács-Sebestény „Aus dem Leben der protestantischen Kirchen Ungarns 1965—1970", obwohl dieser Zeitraum auch schon in der „Chronik" der Bände 9—12 abgehandelt worden ist.

Eine Anzahl Buchrezensionen schließt das Jahrbuch ab, dessen gewinnbringende Lektüre sich nicht nur die Spezialisten zunutze machen sollten.

Kg.

Bastiaan Wielenga, Lenins Weg zur Revolution. Eine Konfrontation mit Sergej Bulgakov und Peter Struve im Interesse einer theologischen Besinnung. Chr. Kaiser-Verlag, München 1971. 535 Seiten. Brosch. DM 27,—.

Die praktische Frage: „Was tun?" — Titel von Lenins revolutionärer Programm-Schrift von 1902 — bestimmt auch die Untersuchungen des holländischen Mitarbeiters im Berliner Ökumenischen Zentrum (Hendrik-Kraemer-Haus) und Schülers von Helmut Gollwitzer auf dem „unerprobten Weg, Lenin als Revolutionär zur theologischen Arbeit beitragen zu lassen", um neue Aufgaben und Methoden der Christenheit in der globalen Industriegesellschaft „in einem revolutionären Zeitalter" zu entwickeln. Im Mittelpunkt der Erkundungsfahrt sub specie aeternitatis durch 100 Jahre russischer revolutionärer Programmatik und Erfahrung steht die Darstellung von Lenins Auseinandersetzung mit jener Gruppe russischer Sozialisten, die um 1900 den Weg von K. Marx zum Evangelium fanden, insbesondere mit dem späteren orthodoxen Priester Sergej Bulgakov († 1944), Mitbegründer des verdienstvollen Theologischen St. Sergius-Instituts in Paris, einem Hauptrepräsentanten der Orthodoxen Kirche des Ostens in der ökumenischen Bewegung der zwanziger und dreißiger Jahre, Verfasser einer russisch, französisch, englisch und griechisch erschienenen, von der Gesamtorthodoxie anerkannten, in klassischer Klarheit formulierten Laiendogmatik unter dem Titel „Die Orthodoxie" (Ausgaben 1932 bis 1965); in Wielengas mit großem Spürsinn zusammengestellter vielsprachigen und vielseitigen Bibliographie nicht aufgeführt wie seltsamerweise auch nicht G. A. Wetters grundlegendes Werk „Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der SU" (Freiburg 1952 und weitere Auflagen). Auch sei hingewiesen auf die einschlägige Darstellung bei O. W. Müller, „Intelligencija", Frankfurter Abhandlungen zur Slavistik Bd. 17, Athenäum-Verlag Frankfurt/M. 1971, und auf den photomechanischen Neudruck von Bulgakovs Sammelband von 1903 „Vom Marxismus zum Idealismus" (russ.), Frankfurt/M. 1968. Gegen die Charakteristik von Marx — und implizit auch Lenin — als „säkularer Mensch" (gibt es einen solchen?) jetzt auch Joh. Kadenbach, „Das Religionsverständnis von K. Marx", München 1971. Für das von Wielenga erhoffte besondere Gespräch mit dem Marxismus auf der Basis der Orthodoxen Kirche — d. h. ohne Berufung auf ein göttliches Naturrecht — siehe den grundlegenden Ansatz in dem Schreiben der sowjetrussischen Bischöfe an die Regierung, Solovki 1926, deutsche kommentierte Ausgabe der Unterzeichneten in „Kyrios", Berlin 1962, IV.

Sergej Bulgakovs verstreutes literarisches Werk, das eine lebenslängliche praktisch-theoretische Auseinandersetzung von exemplarischer Bedeutung mit den Problemen der Großen Russischen Revolution enthält, vom Vf. aktualisiert, macht die Lektüre des Buches für jeden denkenden Christen lohnend, wenn auch durch die im Schlußkapitel gezogenen Gesamtkonsequenzen nicht nur die Kirchliche Hochschule Berlin, welche die übrigen Kapitel als Dissertation anerkannt hat, sondern offenbar auch der Vf. noch nicht voll befriedigt sind. Aus der tiefer greifenden theologischen Bearbeitung verwandter Einzelthemen wie z. B.: „Thesen und Erfahrungen der russischen Pädagogik — bzw. — der russischen Psychologie im Jahrhundert der Revolution" oder „Die russische Revolution" im Spiegel des dichterischen Werks von A. Block, B. Pasternak und insbesondere *Michael* Bulgakov

wäre weitere erwünschte Klärung auch für unsere Gegenwartsfragen zu gewinnen.

Hildegard Schaeder

Josef L. Hromádka, Mein Leben zwischen Ost und West. Theologischer Verlag, Zürich 1971. 158 Seiten. Kart. DM 15,50.

Dieses Buch ist keine Autobiographie im herkömmlichen Sinne. Der bekannte Prager Theologe hätte sich dazu kaum Zeit genommen, denn sein Denken und Wirken waren bis in seine letzten Lebensjahre hinein viel zu stark auf die Gegenwart und die Zukunft ausgerichtet, um Vergangenes aufzuzeichnen und retrospektiv durchzureflektieren. Als französische Freunde ihn jedoch um einen Beitrag für die Reihe „Pour quoi je vis" baten, fand er sich bereit, einen solchen Rechenschaftsbericht „Wozu ich lebe" zu schreiben, um die Wurzeln und Triebkräfte seiner Lebensarbeit im verpflichtenden Bezug auf die gegenwärtige Situation und den zukünftigen Auftrag der Kirche darzulegen. So ist es ein theologisches Buch geworden, alle Stadien seines Denkens und Stationen seines Lebens sind eingebettet in theologische Erfahrungen und Wertungen, Fortschritte und Wandlungen, Analysen und Erkenntnisse. Das gilt für die politischen und kirchlichen Strömungen in seinem Heimatland am Anfang dieses Jahrhunderts ebenso wie für seine Studien in Wien, Basel, Heidelberg und Schottland, die von ihm schon frühzeitig erkannte politisch-soziale Bedeutung der russischen Revolution wie seine Emigrantenzeit in den USA und die nicht nur äußerliche Veränderung der Landkarte Europas durch den Zweiten Weltkrieg und dessen Folgen.

In dieser Brandung der Weltgeschichte hat er bewußt und unbeirrt als Theologe gestanden, denn er wollte schon als junger Mensch mit seiner Berufswahl „an die Wurzeln von Leben und Hoffnung gelangen" (S. 17). T. G. Masaryk, Emmanuel Radl, Ernst Troeltsch, Hermann Kutter, Leonhard Ragaz und nicht zuletzt Karl Barth sind neben vielen anderen seine Lehrer und Freunde, aber ebenso auch seine kritischen Gesprächspartner gewesen. Sein Schüler J. M. Lochman schreibt über ihn: „Sein Grundthema ist die in Jesus Christus artikulierte Präsenz des lebendigen Gottes unter den Armen und Verlassenen in der — wie er typisch sagt — ‚tiefsten Tiefe des Menschseins'" (S. 152). Dieser theologische Ansatz führte ihn folgerichtig in den politischen und sozialen Verantwortungsbereich der Kirche, bildete die Basis für seine Gespräche mit dem Marxismus und das Grundmotiv für die von ihm ins Leben gerufene und geleitete Prager Friedenskonferenz.

Mochte es Hromádka auch gelegentlich an der Präzision theologischer Aussage fehlen, seine Leidenschaft für die Sache Jesu Christi in der Solidarisierung mit dem notleidenden Menschen, die universale Weite und schöpferische Lebendigkeit seines Denkens, seine tiefe Gläubigkeit und die Lauterkeit und Güte seines Wesens werden unbestritten bleiben, auch wenn man theologisch oder politisch einen anderen Standpunkt vertritt.

Hromádkas umfassende Kenntnis der russischen Literatur und Geistesgeschichte ließ ihn auch ein enges Verhältnis zur russischen Orthodoxie finden, ebenso wie er sich übrigens schon in den zwanziger Jahren verständnisvoll mit dem westlichen Katholizismus beschäftigt hatte. Sein jahrzehntelanges Wirken in der Ökumene hat hingegen in diesem ebenso fesselnden wie bewegenden Buch leider keinen Niederschlag gefunden.

Kg.

KIRCHENGESCHICHTE

Handbuch der Kirchengeschichte. Herausgegeben von Hubert Jedin. Band VI: Die Kirche in der Gegenwart. Erster Halbband: Die Kirche zwischen Re-

volution und Restauration von Roger Aubert, Johannes Beckmann, Patrick J. Corish, Rudolf Lill. Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1971. Lexikonformat, XXXII und 828 Seiten, gebunden in Leinen. Subskriptionspreis DM 120,—, Einzelpreis DM 136,—.

Über die wissenschaftliche Qualität, ökumenische Weite und kritische Sachlichkeit dieses monumentalen Handbuchs der Kirchengeschichte haben wir uns schon in den Besprechungen der bisher erschienenen fünf Bände wiederholt geäußert. Die Darstellung des 19. und 20. Jahrhunderts sollte in einem Band erfolgen, doch hat dieser ereignisreiche Zeitraum die Aufteilung in zwei Bände geraten erscheinen lassen. Daß die romanischen Länder mehr im Vordergrund zu stehen scheinen als der deutschsprachige Raum, kann berechtigte Kritik hervorrufen, sollte jedoch nicht nur negativ bewertet werden, da es gerade hier in der bisherigen Kirchengeschichtsschreibung erhebliche Lücken gab.

Schwerer wird für den nichtkatholischen Leser indes die Feststellung wiegen, daß die reformatorischen Kirchen nur insoweit Berücksichtigung finden, „als es zum Verständnis der Geschichte der katholischen Kirche nötig ist" (S. VI), da sie im 19. und 20. Jahrhundert ein zu differenziertes Bild böten, um eine ihrer Bedeutung angemessene Darstellung zu gewährleisten. (Dieselbe Einschränkung gilt übrigens auch für die Orthodoxie!) Man mag das in einem Zeitalter des gemeinsamen Bemühens um eine einheitliche Erfassung und Interpretation der Kirchengeschichte bedauern, wird aber dessen gewiß sein dürfen, daß von der Anlage und dem Geist des nunmehr fast vollständig vorliegenden Gesamtwerkes her allein die erdrückende Stoffülle und nicht etwa ein Mangel an ökumenischer Offenheit dem Herausgeber engere Grenzziehungen auferlegt hat, als wir sie uns gewünscht hätten.

Kg.

Karl-Michael Dierkes, Anglikanische Frömmigkeit und Lehre im Kirchenlied. (Studia Anglicana I.) 1969, 346 Seiten, Leinen DM 28,—.

John Jay Hughes, Absolut Null und Nichtig. Zur Ablehnung der anglikanischen Weihen durch die Bulle Leos XIII. „Apostolicae curae" vom 13. September 1896. (Studia Anglicana II.) 1970, 432 Seiten, Leinen DM 38,—.

Augustin Pütz, Interkommunion und Einheit. Dokumente aus England. (Studia Anglicana III.) 1971, 294 Seiten, kart. DM 22,—. Alle erschienen im Paulinus-Verlag, Trier.

Das „Anglikanische Institut" der Benediktinerabtei St. Matthias in Trier hat mit der Reihe der „Studia Anglicana" ein Unternehmen gestartet, das sehr zu begrüßen ist und zweifellos dazu beitragen wird, unsere Kenntnisse des schwer erfaßbaren Phänomens „Anglikanismus" zu erweitern und zu vertiefen. Hier hat Konfessionskunde auch im Zeitalter ökumenischer Begegnung und angesichts der häufig verblassenden Identität geschichtlich gewachsener und geformter Konfessionen noch eine wichtige Arbeit sachgemäßer Information zu leisten.

Daß diese konfessionskundliche Aufgabe nun aber in einem bewußt ökumenischen Geist verwirklicht werden soll und kann, zeigt bereits der erste Band der Reihe. *Karl-Michael Dierkes* stellt seine Untersuchung anglikanischer Frömmigkeit im Kirchenlied ganz in den Rahmen ständiger Vergleiche mit der römisch-katholischen und protestantischen Frömmigkeit und Lehre. Damit verbindet er Bewertungen und — auch viele selbstkritische — Urteile. Entscheidend wichtig an diesem Buch scheint mir aber zu sein, daß hier in einer exemplarischen Weise die in ökumenischen Diskussionen oft geforderte Aufgabe verwirklicht wird, nicht nur theologische Tradition der Kirchen im ökumenischen Dialog zur Grundlage zu nehmen,

sondern gerade auch die Ausdrucksformen des Glaubens einer Kirche in Leben und Gottesdienst mit zu berücksichtigen. So bietet dieses Buch zweierlei: Einmal einen instruktiven Überblick über Geschichte und Herkunft des englischen Kirchenliedes und sodann eine Analyse der Aussagen einer Vielzahl von Liedern aus „Hymns Ancient and Modern", geordnet nach sachlichen Aspekten der Lehre und Frömmigkeit. So entsteht ein nahezu umfassendes Bild anglikanischen Denkens und anglikanischer Spiritualität, wie sie sich — mit ihrer großen Spannweite — im Liedgut widerspiegeln.

Der zweite Band der Reihe ist die Übersetzung eines bereits 1968 erschienenen Buches eines amerikanischen Katholiken. Es ist natürlich eine Frage, ob es sinnvoll ist, Übersetzungen in diese Reihe aufzunehmen. Da nun gerade die Ablehnung der anglikanischen Weihen durch Leo XIII. im Jahre 1896 eine der tiefgreifendsten Belastungen und Barrieren für das Verhältnis zwischen Anglikanischer und Römisch-katholischer Kirche bis zum heutigen Tage darstellt, scheint mir die deutschsprachige Veröffentlichung dieser eingehenden Studie gerechtfertigt zu sein. *Hughes* stellt zunächst die Entstehung der anglikanischen Hierarchie im 16. Jahrhundert dar und dann, nach einem großen Sprung, die privaten anglikanisch-katholischen Wiedervereinigungsbemühungen am Ende des 19. Jahrhunderts, die ihren Mittelpunkt in der Gestalt von Viscount Halifax hatten. Auf dem Hintergrund dieser Bemühungen werden dann die Vorgänge, die zur Abfassung der Bulle „Apostolicae curae" führten, ausführlich und unter Benutzung bisher unbekannten Materials beschrieben. Die historisch orientierte Arbeit beschäftigt sich leider nicht mit der theologischen Argumentation der Bulle. Man vermißt auch eine Behandlung der Antwort der anglikanischen Erzbischöfe auf die Bulle. Lediglich im kurzen Schlußteil werden bei der Erwähnung einiger neuerer Interpretationen der Bulle Ansätze einer neuen Beurteilung der theologischen Argumente von „Apostolicae curae", die zu einer Überwindung des damals aufgerissenen Grabens führen könnten, angedeutet. Diese Aufgabe steht heute mit im Zentrum des anglikanisch-katholischen Gesprächs. Die dafür notwendigen historischen „Vorkenntnisse" bietet das Buch von Hughes, das natürlich auch über diesen aktuellen Rahmen hinaus für Kirchenhistoriker eine wahre Fundgrube ist.

Übersetzungen enthält auch der dritte Band von „Studia Anglicana". Die anglikanische Gemeinschaft hat in der ökumenischen Bewegung in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft immer eine Art Schlüsselstellung eingenommen. So ist es zu begrüßen, wenn hier, eingeleitet und kommentiert von *Augustin Pütz*, wichtige neuere Dokumente in deutscher Sprache veröffentlicht werden. Dies gilt vor allem von dem offiziellen Bericht „Interkommunion heute" aus dem Jahre 1968. Daneben stehen Ausschnitte aus den Berichten der anglikanisch-presbyterianischen und anglikanisch-methodistischen Unionsgespräche (1968), die sich auf die Frage der organischen Einheit und auf das Amtsverständnis beziehen, außerdem Leserbriefe aus der „Times" über Interkommunion (1967) und der Abschnitt über Interkommunion aus dem Bericht der Lambethkonferenz von 1968. Dieser Band wäre m. E. noch sehr viel brauchbarer geworden, wenn man einen zusammenhängenden Überblick über die Grundlagen und Entwicklung der Position der Kirche von England in der Frage der Interkommunion gegeben hätte und die Dokumente, die sich speziell mit der Interkommunion befassen, in einem Dokumentarteil abgedruckt hätte.

Vom Gesamteindruck der ersten drei Bände dieser Reihe her, deren Erscheinen ich noch einmal loben und preisen möchte, sei mir der Wunsch an die Herausgeber gestattet, sie mögen sich bei der Fortführung doch mehr den ersten Band zum

Vorbild nehmen, damit der Reihentitel „*Studia* Anglicana" sein volles Recht bekommt.

Günther Gaßmann

THEOLOGIE DER MISSION

Josef Schmitz, Die Weltzuwendung Gottes. Thesen zu einer Theologie der Mission. (Reihe: Stichwörter zur Kirche.) Laetare Verlag, Stein / Imba-Verlag, Freiburg 1971. 63 Seiten. Kart. DM 4,—.

Wer sich heute mit Mission befaßt, wird nicht mehr nur die Frage „wie missionieren" zu beantworten haben, sondern auch die Frage „warum überhaupt missionieren?". In seinem Vortrag auf der Tagung „Heil und Unheil durch Mission" der Katholischen Akademie Bayern führt Prof. Schmitz aus, daß diese Fragwürdigkeit der Mission mit verschiedenen Faktoren zusammenhängt: dem Entstehen selbständiger Kirchen und unabhängiger Staaten in den „Missionsgebieten", der Säkularisierung der westlichen Gesellschaft und dem Neuaufbruch der großen nichtchristlichen Religionen, der wachsenden Mobilität der Menschen und dem explosiven Anwachsen der Menschheit überhaupt.

In dieser veränderten Situation helfen die Missionsmotive der „Seelenrettung" und der „Kirchengründung" nicht weiter; sie sind nicht nur einseitig, sondern entbehren auch der biblischen Grundlage. Zunehmend erkennt man den sozialen Kontext der christlichen Botschaft und versteht sie im „Horizont der Menschheitszukunft" (S. 20).

Von hier aus definiert Josef Schmitz Mission als Weltzuwendung Gottes, die die Welt verändert und den Menschen engagiert. Dabei ist die Kirche weder Ursprung noch Endziel der Mission. Sie wird als Sakrament des Heils beschrieben, als eine Einladung (ein Ruf zur Bekehrung) an alle; darüber hinaus hat die Kirche die Gemeinschaft und Einheit aus allen Völkern, Stämmen, Geschlechtern und Sprachen zu konkretisieren. Mission kann deshalb nicht das Hobby einiger Freiwilliger sein, sie ist „Lebens- und Selbstvollzug der Gemeinde des auferstandenen und erhöhten Herrn" (S. 40).

In seinem Vorwort wertet der evangelische Theologe Jacques Rossel die Thesen des Katholiken Schmitz als Voraussetzung für das echte Gespräch mit den Gläubigen anderer Religionen. Die breite Übereinstimmung der beiden Vertreter verschiedener Konfessionen ist darüber hinaus ein sichtbares Zeichen der Versöhnung durch Christus.

Jörg Schnellbach

BONHOEFFER

Ernst Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik — Christologie — Weltverständnis. (Gesellschaft und Theologie, Abt. Systematische Beiträge, Nr. 6.) Chr. Kaiser-Verlag, München/ Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971. 430 Seiten. Snolin DM 29,—.

Wer sich in Zukunft mit Bonhoeffers Theologie befaßt, kann an diesem Buch nicht mehr vorbeigehen. Denn es ist von allen bisherigen Darstellungen dieser vielfältig, gerade auch in der ökumenischen Bewegung nachwirkenden Theologie m. E. das wissenschaftlich gründlichste, methodisch sauberste und in seinen auf kritischem Wege erarbeiteten theologischen Ergebnissen schlechthin beste, weil Bonhoeffers Konzeption am besten verstehende Buch. Was der Freund und Werkbetreuer Eberhard Bethge in vielen Aufsätzen und in der in Konzept, Tendenz und Stil unübertroffenen Lebensbeschreibung Bonhoeffers, vor allem vom Biographischen her, immer schon betont hatte, legt Feil nun — auf das Werk konzentriert — als These vor: Bonhoeffers Theologie hat sich ebenso wie sein Leben nicht in „qualitativen Sprüngen" (Hanfried Müller) entwik-

kelt, endete auch nicht in einem völligen Zusammenbruch des früheren theologischen Systems in den letzten Lebensäußerungen aus dem Gefängnis (Rainer Mayer), sondern ist *insgesamt* als eine „kontinuierliche Einheit" zu verstehen, so daß die in den letzten 20 Jahren berühmt-berüchtigten, oft begrüßten und oft bekämpften Überlegungen über ein „religionsloses Christentum" nur in der Einheit mit seiner übrigen Theologie recht begriffen werden. Ja, mehr noch: sie sind als das Ergebnis einer konsequenten Entwicklung zu verstehen, deren gewaltsames Ende durch die Ermordung Bonhoeffer nicht mehr die Möglichkeit gab, seine Gedanken im Detail so zu präzisieren, daß man noch klarer die „kontinuierliche Einheit" seines Denkens hätte sehen können, als dies ohnehin schon ein einigermaßen scharfer Blick entdeckt.

Denn — und das ist die in allen Einzelheiten stichhaltige und überzeugend vorgetragene These Feils — es zeigt sich, daß die in „Widerstand und Ergebung" ausgesprochenen theologischen Hauptgedanken sämtlich schon in den früheren Werken direkt oder indirekt vorbereitet oder ausdrücklich definiert waren, wenn auch eine gedankliche Neu- und Umformung im Laufe der Jahre zuweilen stattfand. Diesem Umformungsprozeß widmet Feil zu Recht ein besonderes Augenmerk. Denn täte er das nicht, würde sich die Überraschung nicht erklären lassen, die Bonhoeffers Spätwerk nach seinem Erscheinen bei den Lesern hervorrief. Man muß eben feststellen, daß eine ganze Reihe Bonhoeffer-Interpreten — und zwar offenbar nicht die besten Werkkenner! — nach dem Erscheinen von „Widerstand und Ergebung" diese Briefe zu sensationslüstern als das non plus ultra begrüßten oder ablehnten, als daß sie sich noch den wachen Blick für die hinter jenem Umformungsprozeß sichtbare Einheit hätten bewahren können. Genau dieser Gefahr waren die in manchem Detail durchaus mit Gewinn lesenswerten Bücher Müllers und Mayers bei der Konzipierung ihrer Grundthese erlegen.

Feil hingegen hat in dieser 1970 von der Kath.-Theol. Fakultät Münster angenommenen Dissertation gezeigt, daß man mit Erfolg den Aporien mancher früheren Forschungen entgehen kann, wenn man sich streng an den Entwicklungsgang von Bonhoeffers Werk und Leben hält und so den für den späten Bonhoeffer so wichtigen Gedanken „Welt" im Gesamt seiner Theologie zu verstehen und interpretieren versucht. Dazu war eine gründliche Vorbesinnung auf seine mehr implizit als explizit getriebene Hermeneutik unerläßlich, um dann das Weltverständnis von der Mitte seiner Theologie, der Christologie, her zu explizieren. Daß Feil dabei in einer für den Kenner der neueren europäischen Theologiegeschichte erregenden Weise Bonhoeffers Werk so im Zusammenhang der zeitgenössischen Theologie und Philosophie darstellt, daß Bonhoeffers eigenes Wollen und Tun deutlich hervortritt, ist ein großes Verdienst. Denn wie schwer ihm der Durchbruch zur eigenen Konzeption in verschiedener Hinsicht war, wissen wir ja spätestens seit Bethges Biographie.

Der ökumenische Wert des Buches liegt nicht so sehr in der hier besser als bei Bethge markierten Position Bonhoeffers zur katholischen Kirche (Bonhoeffer als Vertreter des „Una Sancta"-Gedankens, wenn auch nicht häufig expressis verbis!), sondern in der Aufräumarbeit, die es geleistet hat, um den Blick wieder für den „ganzen" Bonhoeffer frei zu bekommen. Das ist in der Tat ein immenses Verdienst, und in diesem Sinne steht dieses Buch ebenbürtig neben Bethges Biographie. Aber noch eine weitere ökumenische Bedeutung hat dieses Werk: Feil hat bewußt die bisher bei solchen Unternehmungen leider immer noch übliche kontroverstheologische Darstellung „aus katholischer Sicht" vermieden und damit die Möglichkeit einer theologisch sach- und persongerechten Würdigung gewonnen. Diese

Methode ist schlechthin vorbildlich für ähnliche solcher Arbeiten im interkonfessionellen Bereich. Sie allein vermag die Grundlagen für ein echtes Gespräch zwischen den Konfessionen im Bereich der theologischen Systeme zu schaffen. So kann die katholische Theologie *jetzt* in das theologische Gespräch mit Bonhoeffer eintreten, 20 Jahre nach Erscheinen von „Widerstand und Ergebung" und mehr als 40 Jahre nach Bonhoeffers Erstlingswerk „Sanctorum Communio". Diese wichtige Vorarbeit für das ökumenische Gespräch geleistet zu haben, gebührt dem jetzt als Professor an der Pädagogischen Hochschule in Dortmund lehrenden Autor Dank.

Bernd Jaspert

RELIGIONEN

Günter Lanczkowski, Begegnung und Wandel der Religionen. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf—Köln 1971. 196 Seiten. Paperback DM 24,—.

„Nicht der säkularistische Angriff auf die Religionen stellt die eigentlichen religiösen Probleme der Gegenwart dar, sondern die Begegnung der Religionen selbst, ihre pluralistische Erfahrung" (S. 26) — mit diesem Zitat sind Thema und Ziel des Buches angezeigt.

Die Erfahrung — ausgelöst durch das Zeitalter der Entdeckungen und heute voll zum Zuge gekommen —, daß Religion nur in der Vielfalt der Religionen wirklich sei, hat gleichsam zwei Dimensionen. Die „räumliche Universalität des religionsgeschichtlichen Geschehens" und eine „krisenhafte Tiefe der gegenwärtigen Begegnungen der Religionen" (S. 10) kennzeichnen das religionsgeographische Bild, während in „vertikaler" Sicht die historischen Wandlungen religiöser Erscheinungen in den Blick gekommen sind.

Alle Religionen stehen vor der Aufgabe, diesen religiösen Pluralismus geistig zu bewältigen. Für das Christentum bedeutet sie den Schritt von der alten Thematik „Absolutheit des Christentums" zu einer „Religionstheologie", d. h. „das Aufgeben einer theologischen Isolation zugunsten der in der gegenwärtigen Situation gebotenen Hineinnahme des Gegenübers der christlichen Botschaft in die Arbeit der Theologie" (S. 28). Der Beitrag des Religionswissenschaftlers Lanczkowski: mit Hilfe der Methode einer „religionsgeschichtlichen Typik" Pluralismus und Wandel der Religionen wissenschaftlich zu erfassen. Zwischen historischer und phänomenologischer Methode angesiedelt, versucht sie, „typische Erscheinungsformen herauszustellen, die historische Vorgänge zum Inhalt haben" (S. 30).

Leider hält trotz der Fülle des vorgeführten religionsgeschichtlichen Materials und der systematisch gründlichen Typisierung die Durchführung nicht ganz, was die problemgeschichtliche und methodologische Grundlegung verspricht. Kritische Fragen bleiben.

Sicher wird man der Abwehr evolutionistischer Erklärungsversuche der Religionsgeschichte zustimmen. Dennoch bleibt sie Geschichte, d. h. sie ist durch Kontinuität und Irreversibilität bestimmt. Eine „Typik" gerät leicht in die Gefahr, die religiösen Erscheinungsformen aus der geschichtlichen Kontinuität zu lösen und in ein ungeschichtliches Nebeneinander einzuebnen. Gerade dann aber kann sie keine Hilfe mehr sein für die geschichtliche Bewältigung der gegenwärtigen Begegnung von Religionen.

Man wird dem Autor auch recht geben, wenn er Religion als ein „Urphänomen, eine selbständige und autonome Lebensform" (S. 38) bestimmt, die nicht aus sozialen, ökonomischen oder psychologischen Bedingungen erklärbar ist. Man müßte aber erwarten, daß gerade dann die Erscheinung der Säkularisierung aufgegriffen und in den Pluralismus und Wandel der Religionen eingezeichnet wird.

Dennoch ist das Buch, vor allem in seinen grundlegenden Ausführungen, außerordentlich anregend.

Michael Mildenberger

Peter Gerlitz, Die Religionen und die neue Moral. Wirkungen einer weltweiten Säkularisation. Claudius Verlag, München 1971. 192 Seiten. Paperback DM 14,—.

Der Ansatz des Verfassers, die oft nur als innerchristliches Problem angesehenen Spannungen zwischen Dogma und Ethos in den weiten Rahmen der Religionsgeschichte hineinzustellen und dadurch als globale Krise erkennen zu lassen, ist zwar nicht neu, aber in dieser sachkundigen und allgemeinverständlichen Überschau für weite Kreise sicherlich eine wertvolle Informations- und Verstehenshilfe. Gerlitz kann, wie er sagt, „keinen Ausweg aus dieser Krise markieren, keine neue für die Zukunft gültige Weisung geben", sondern nur seine Überzeugung beschreiben, „die in der Krise gleichsam ein Zeichen der Hoffnung sieht" (S. 9). Diese Überzeugung ist indes recht dezidiert: „Das Dogma muß in das rechte Verhältnis zum Menschen gesetzt werden. Dogma und Ethos dürfen einander nicht widersprechen" (S. 22). Eine „vom Dogma dirigierte Ethik" (S. 41) muß also von einer auf den Menschen bezogenen Situationsethik abgelöst werden. Diese Neubesinnung darf „nicht mehr von absoluten Vorstellungen ausgehen, sondern muß damit rechnen, daß alle Aussagen über Gott und den Menschen einer ständigen Veränderung unterliegen" (S. 22).

Der „Gegensatz von Norm und Wirklichkeit, Konflikt zwischen Dogma und Ethos" wird vom Verfasser zunächst im christlichen Bereich an den politisch-ethischen und sozial-ethischen Fragenkomplexen der jüngeren Vergangenheit (z. B. Wehrdienst, § 218) exemplifiziert. Sodann werden aus den außerchristlichen Religionen nach — oft zu sehr in die Breite gehenden — religionswissenschaftlichen Ausführungen ähnliche Konfliktstoffe zwischen Dogma und Ethos beschrieben, wie sie etwa dem Islam durch die politischen Verhältnisse, dem Shintoismus in Japan durch die Versuche der Wiederbelebung des Schreinkultes, dem Hinduismus durch das den sozialen Fortschritt hemmende Kastenwesen und dem Buddhismus durch moderne Interpretationen seiner Ethik erwachsen.

Gerlitz entdeckt in diesen parallelen Vorgängen eine Interdependenz, die sogar „Ansätze einer Universalethik" (S. 168) sichtbar werden läßt (z. B. in dem aus den verschiedensten Motiven zur Geltung gebrachten Gebot der Feindesliebe Jesu). Ebenso sehen sich alle Religionen vor die „Sinnfrage" gestellt, die sich aus den gleichgearteten Existenzerfahrungen der Menschheit aufdrängt. Für die ethischen Verlegenheiten, die den Christen aus den Problemen der Sexualität und der Revolution entstehen, sieht Gerlitz die Möglichkeit einer Antwort in Jesu Verheißung des Geistes der Wahrheit, der die Seinen in die volle Wahrheit leiten wird (Joh. 16, 12—14): „Der Geist der Wahrheit, von dem hier die Rede ist, ist nicht etwas grundsätzlich Neues neben und außer Christus, aber er sagt den Christen zu ihrer jeweils neuen Situation die Botschaft Jesu neu" (S. 189) — ein Wort Jesu, dessen Bedeutsamkeit mutatis mutandis sich „auf alle religiöse und nicht-religiöse Verkündigung" erstrecke (S. 191).

Kein Zweifel, daß der Verfasser wesentliche Grundprobleme der religiösen Gegenwartslage richtig diagnostiziert und in ihrer aktuellen Bezogenheit herausgearbeitet hat. Doch die theologischen wie religionswissenschaftlichen Voraussetzungen und Konsequenzen werden sicher noch weit differenzierter durchdacht und präziser begründet werden müssen, als es hier geschehen ist.

Kg.

Religionen — Frieden — Menschenrechte. Dokumentation der ersten Weltkonferenz der Religionen für den Frieden, Kyoto 1970. Herausgegeben von Maria Alberta Lücker. Reden, Ergebnisse der Arbeitskreise, Resolutionen. Jugenddienst-Verlag, Wuppertal 1971. 115 Seiten. Kart. DM 8,80.

Die sichtbaren Bemühungen um einen gemeinsamen Beitrag „aller, die ihre Religion ernst nehmen" („Religionisten" nannte man sie in Kyoto), sind noch nicht alt. Ihre Wurzeln stecken in der Mitte der sechziger Jahre, als eine Gruppe Amerikaner verschiedener Konfessionen 1966 eine Konferenz über „World Religion and Peace" abhielt und zum Schluß eine Weltkonferenz verschiedener religiöser Gruppen zum Thema Frieden empfahl. Diese Tagung fand vom 16. bis 21. 10. 1970 unter Beteiligung von 216 Delegierten aus mehr als 10 Religionen und 39 Ländern in Kyoto statt. Tagungspräsident war der katholische Erzbischof von Neu-Delhi, Angelo Fernandes. Die meisten Teilnehmer kamen aus Asien, die wenigsten aus Europa, darunter die Herausgeberin, Präsidiumsmitglied der deutschen Sektion der Pax-Christi-Bewegung.

In Kyoto vermied man absichtlich unfruchtbare interkonfessionelle Dialoge oder gar konfessionelle Monologe über den Frieden und konzentrierte sich statt dessen auf die Möglichkeiten, den Frieden in der Welt gemeinsam zu realisieren. Die hier abgedruckten Tagungsdokumente zeigen, wie aufschlußreich es für die Teilnehmer war, von den praktischen Friedenserfahrungen in den jeweils anderen Religionen und Kulturen unmittelbar von den daran Beteiligten zu hören. Die „Konferenzerklärung" zeigt eine beachtliche Weite der Übereinstimmung in wichtigen grundsätzlichen und praktischen Fragen. Im übrigen will man die Konferenz unter dem Namen „Weltkonferenz der Religion(en) für den Frieden" weiterführen (in der deutschen Übersetzung müßte eigentlich der Plural „Religionen" stehen!).

Generalsekretär der mit einem internationalen Sekretariat in New York und mit nationalen Sekretariaten in Tokyo, Neu-Delhi und Washington vertretenen Organisation wurde der amerikanische unitarische Theologe Homer A. Jack. Zum Vorstand gehören 3 Christen, 1 Hindu, 1 Jude, 1 Moslem, 1 Shrine Shintoist und 1 Buddhist. Arbeitsprogramme sind: 1) Anregung interreligiöser Konferenzen auf allen Ebenen; 2) Bildung nationaler und regionaler interreligiöser Friedenskomitees; 3) Interreligiöse Präsenz bei der UNO und anderen internationalen Konferenzen; 4) Erforschung des interreligiösen Dialogs für den Frieden. Ein Unternehmen, das gewiß auch für die Christen von größter Bedeutung ist.

Bernd Jaspert

KIRCHE UND JUDENTUM

Johan M. Snoek, The Grey Book. Eine Sammlung von Protesten der „Non Roman Catholic" Kirchen und Kirchenführer gegen den Antisemitismus und die Verfolgung von Juden während des Hitler-Regimes. Royal Vangorcum & Comp., Assen (Niederlande) 1969. 315 Seiten. Leinen F 37,—.

Dieses auf Englisch erschienene „Graubuch" bringt nach einer Einleitung von Professor Uriel Tal (Hebräische Universität in Jerusalem) in Teil I allgemeine Überlegungen (Probleme der Bewertung, auslösende Faktoren für Proteste, Folgen der Proteste, Hilfe für Judenchristen, „Gnadentaufen"), in Teil II die Situation vor dem Krieg mit einer historischen Einleitung (von der Machtergreifung über die Nürnberger Gesetze zur Kristallnacht und dem Kriegsausbruch) und den Quellen aus fast allen europäischen Ländern, den USA und den internationalen kirchlichen Organisationen, in Teil III endlich die Situa-

tion während des Krieges in Deutschland, in den besetzten, abhängigen, neutralen und gegen Deutschland Krieg führenden Ländern. Zum Schluß folgen zwei Kapitel über die Haltung des Weltrates der Kirchen und die Länder, aus denen keine Proteste kamen. Im Anhang findet sich noch eine allerdings unvollständige Sammlung von Erklärungen gegen den Antisemitismus aus der Nachkriegszeit.

Dieses Buch ist unerhört anregend wegen der Möglichkeiten zu Vergleichen, zu theologischen und historischen Überlegungen, sowohl für Laien als auch für Theologen und vor allem für die am jüdisch-christlichen Dialog Interessierten. Die Situation der Kirchen gegenüber dem Judentum, der sie tragenden Wurzel, ist leider immer noch „grau" — meist zu wenig und zu laues Engagement —, aber doch nicht hoffnungslos.

Die Bereitschaft des Judentums zum Dialog ist erstaunlicherweise trotz allem vorhanden. Gerade auch dieses Buch wird von jüdischer Seite mit großem Interesse aufgenommen, wie schon das jüdische Vorwort zeigt. Aber die jüdischen Gesprächspartner wissen genau, daß es einerseits damals auch die „Deutschen Christen" gab und daß andererseits die meisten Christen auch heute noch kein „Recht auf Selbstbestimmung für den Juden" kennen, sondern nur die Bekehrung.

Der Autor dieses Buches ist Sekretär des Komitees „Die Kirche und das jüdische Volk" beim Weltrat der Kirchen in Genf.

Franz von Hammerstein

DRITTE WELT

Ingrid Heidermann, Aus afrikanischer Sicht. (Stichwörter zur Entwicklungspolitik.) Laetare Verlag, Stein/Nürnberg 1970. 92 Seiten. Kart. DM 5,—.

In einem sehr informativen Büchlein hat Ingrid Heidermann afrikanische Stimmen zum Problem der Entwicklungspolitik zusammengetragen. Die politische Unabhängigkeit der neuen Staaten in Afrika hat wirtschaftliche Bindungen zu den früheren Mutterländern nicht abbauen können; dazu hat der Aufbau der Nation Priorität vor der wirtschaftlichen Entwicklung des Landes. Für den Europäer, besonders den Deutschen, ist das schwer verständlich, da der europäische Weg zum Nationalismus keine Vergleichspunkte bietet. Ebensowenig lassen sich Einparteiensysteme und die Übernahme marxistischer Terminologie bei der Beurteilung und Verurteilung des „Neo-Kolonialismus" aus europäischer Erfahrung deuten.

Es geht um die doppelte Fragestellung nach eigenen afrikanischen Lösungen und nach der Anerkennung dieser Beiträge durch die bei der Entwicklung helfenden, jedoch rivalisierenden Industriemächte.

An Einzelbeispielen aus Nigeria, Ghana, Kenya und Tansania werden die Arten der Hilfeleistung verdeutlicht, die von afrikanischer Seite starke Kritik erfahren.

Die Intensivierung der Landwirtschaft fördert die Ergänzungswirtschaft des alten Kolonialherren. Sie müßte auf heimischen Verbrauch umgestellt werden. Die Repatriierung der Gewinne macht ausländische Investitionen wirkungslos; sie werden zwar wirtschaftlich optimal eingesetzt, berücksichtigen jedoch weder die politischen noch die kulturellen Belange des Gastlandes. Auch die Einführung der Technik scheitert an ihrer Nicht-Anpassung an die afrikanische Umwelt.

Sich um die Menschen in ihrer eigenen — je verschiedenen — Umwelt zu bemühen und sie mit ihren eigenen Plänen und Vorstellungen anzuerkennen und ernst zu nehmen, ist die unausgesprochene Bitte dieses Buches.

Jörg Schnellbach

Sigbert Axelson, Culture Confrontation in the Lower Congo. From the Old Congo Kingdom to the Congo Independent State with special reference to the Swedish Missionaries in the 1800's and 1890's. Studia Missionalia Upsaliensia XIV. Gummessons, Falköping 1970. 340 Seiten. Kart.

Sigbert Axelson grenzt seine Studie auf das Gebiet des unteren Kongo ein; er analysiert jedoch die Begegnungen der Weißen mit den Kongolesen über einen Zeitraum von fast 500 Jahren. Die Schwerpunkte sind mit Bedacht ungleich verteilt: die 220 Jahre der portugiesischen Vorherrschaft (Teil I: 1482—1706) werden auf 90 Seiten geschildert, während der Zeit des Sklavenhandels (Teil II: 1706 bis 1877) nur halb so viele Seiten gewidmet sind. Teil III (1877—1900) ist wiederum eine breite Darstellung der kurzen Zeit der schwedischen Missionare am Kongo.

Axelson begründet das mit den Veröffentlichungen zum Themenbereich, die er in der Einleitung ausführlich bespricht. Während die zahlreichen Studien in portugiesischer Sprache sowie mehrere Werke in Englisch und Französisch einem größeren Leserkreis zugänglich sind, kann das schwedische Material nur von wenigen verwendet werden. Deshalb wird dieses Material in dem detaillierten wissenschaftlichen Werk breit ausgewertet, das durch einen reichen Anhang mit Anmerkungen, Listen, Illustrationen und Karten abgerundet wird.

Die Begegnung der Weißen mit den Bewohnern des Kongo sei nicht nur ein „Zusammentreffen" verschiedener Kulturen. Das Wort „Kontakt" sei zu schwach, um die Realität auszudrücken, „Konflikt" oder „Zusammenprall" als zu hart abzulehnen. Auch die Verwendung von „Dialog" sei nicht zu rechtfertigen, da dieser Begriff die gegenseitige Anerkennung der Gleichwertigkeit der sich begegnenden Kulturen voraussetze; das aber sei bis vor kurzem für den Kongo undenkbar. Daher ist die Bezeichnung „Konfrontation der Kulturen" ein programmatischer Titel.

Man muß sich Zeit nehmen für dieses Buch; nicht nur, weil es englisch geschrieben ist, sondern auch um die breite Darstellung der verwirrenden Beziehungen der verschiedenen Nationalitäten, Handelsinteressen, Missionsorden, der Könige und der Propheten (Kimpa Vita) über vier Jahrhunderte hin zu erfassen. Es muß uns Weißen aber auch zu denken geben, daß wir von den Bewohnern des Kongo nicht als Menschen (bantu), sondern als Tiere bezeichnet wurden (mundele), die Menschen fraßen; denn dem Weißen folgte nur Tod und Zerstörung.

Jörg Schnellbach

Wim Reckman, Allende — Chiles neuer Mann. (Reihe: Stichwörter zu Lateinamerika 13.) Laetare Verlag, Stein / Imba Verlag, Freiburg 1971. 51 Seiten. Kart. DM 4,—.

Im Herbst 1970 erreichte in Chile ein überzeugter Marxist auf demokratischem Weg über freie Wahlen und Bestätigung durch den Kongreß das höchste Staatsamt. Sofort begann Dr. Salvador Allende umfassende und tiefgreifende Reformen der Wirtschafts-, Sozial- und Bildungspolitik ins Werk zu setzen, die er den Wählern der Volksfront versprochen hatte. Wird er die notwendigen und radikalen Strukturveränderungen in der sechsjährigen Legislaturperiode bewältigen? Wird er diese Aufgabe im Rahmen der Verfassung lösen können? Wird er die dazu notwendige Auslandshilfe aus der westlichen Welt erhalten? Diese Fragen bewegen heute mit vielen Lateinamerikanern auch deren europäische Freunde. Dr. Allende braucht drinnen und draußen Partner, die die Aufgabe begreifen und das Vertrauen investieren, ohne das dieses Experiment in Freiheit nicht gelingen kann. Wim Reckman zeichnet ein knappes Porträt des Politikers und seiner Aufgabe, das zum Ver-

ständnis der aktuellen Problematik und ihrer wesentlichen Ursachen hilft.

Reinhart Müller

Antonio Fragoso, Evangelium und soziale Revolution. Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen—Berlin 1971. 144 Seiten. Kart. DM 11,—.

Antonio Batista Fragoso ist seit 1964 Bischof von Crateús, einer neugegründeten Diözese im Hungerdreieck Nordostbrasiliens, 400 km südlich von Fortaleza und 1200 km nordöstlich von Recife. Minifundien liegen im Norden, Latifundien im Süden der ärmlichen Bischofsstadt. Industrie fehlt. In der Diözese von der Größe Hessens leben 250 000 Menschen, 70 % von ihnen Analphabeten. Dreiviertel aller Kinder haben keine Möglichkeit zum Schulbesuch. Es gibt ein Krankenhaus mit 30 Betten.

Mit 13 Priestern und einigen Laienhelfern versucht der Bischof, den Menschen das Evangelium zu predigen und vorzuleben. Das geschieht als Aufruf zur Befreiung, zur Organisation der Selbsthilfe, als Aufdeckung der Ursachen des Elends und als Anklage gegen die Verantwortlichen. Der Bischof spricht die Sprache des Volkes. Er redet als Betroffener zu Betroffenen. Er hat keine Waffen außer der Autorität seines Amtes, keine Angst außer der, seine Brüder zu verraten. Bischöfliche Sorge und persönliche Leidenschaft führen die Feder in diesen Kapiteln einer „Theologie der Befreiung". Zugleich verbieten sie, die situationsbezogene, aktuelle Rede zum Urteil über Brasilien oder zur Kritik am Regime umzumünzen. Schade, daß Hildegard Lüning im Vorwort dieser Gefahr nicht ganz entgeht und im Kommentar die nicht immer genauen Angaben Fragosos mit so unzuverlässigen Quellen wie Lüpke/ Pfäfflin stützt. Die Situation von Crateús ist ebensowenig typisch brasilianisch, wie die von Süditalien oder Nordirland typisch europäisch. Aber die Art und Weise, wie dieser brasilianische Bischof die Herausforderung annimmt, ist beispielhaft und ermutigend gerade für Christen, die sich in den unterentwickelten Gebieten europäischer Sozialpolitik engagieren.

Reinhart Müller

Taschenbuchreihe: *Kirche und Dritte Welt.*

1. Kirche und Entwicklung in Lateinamerika, 1969, 113 Seiten.
2. Christliche Revolution? 1970, 116 Seiten.
3. Entwicklungsprogramme der Ökumene, 1970, 131 Seiten.
4. Mission und Entwicklung, 1971, 98 Seiten.
5. Zur zweiten Entwicklungsdekade, 1971, 116 Seiten.

Herausgegeben vom Heinrich Pesch Haus, Schriftleitung: Franz Nuscheler, Hans Zwiefelhofer SJ. Heinrich Pesch Haus Verlag, Mannheim—Ludwigshafen. Je Band DM 4,80.

Der erste Band informiert ausführlich über die zweite Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe von Medellin/Kolumbien (1968), die für die Entwicklungskonzeption der katholischen Kirche in Lateinamerika von entscheidender Bedeutung ist.

Im zweiten Band wird die Problematik aufgenommen, die im Mittelpunkt der Konferenz von Medellin stand: Christ und Revolution. Neben dem einleitenden Artikel von Peter Wychodil zur Diskussion der „Theologie der Revolution" sind die Beiträge von C. Jaime Snoek „Die Dritte Welt, Revolution und Christentum" und Hans Zwiefelhofer „Kirchliche Lehre und Gewaltanwendung" besonders hervorzuheben. Sie bieten einen guten Überblick über den gegenwärtigen Stand der Diskussion in der katholischen Kirche.

Der dritte Band unterrichtet über die wichtigsten ökumenischen Konferenzen von Beirut (1968), Wissen (1968) und Montreux (1970), auf denen evangelische und katholische Christen gemeinsam zu Entwicklungsfragen Stellung genommen haben.

Mit einem nicht nur in der katholischen Kirche aktuellen Thema beschäftigt sich der vierte Band: Mission und Entwicklung. Trotz unterschiedlicher Akzentuierungen stimmen alle Beiträge darin überein, daß Mission und Entwicklungshilfe nicht gleichzusetzen sind, wenn sie auch beide in der größeren und weiteren Dimension des universalen Heilshandelns Gottes ihren Grund haben. Mission und Entwicklungshilfe bedürfen einander.

Der fünfte Band bringt Dokumente und Kritiken zum Beginn der zweiten Entwicklungsdekade der Vereinten Nationen.

Wer sich einen schnellen und zuverlässigen Überblick über die wichtigsten Aspekte der entwicklungspolitischen Diskussion in der Kirche verschaffen will, sollte zu dieser Taschenbuchreihe greifen.

Günter Linnenbrink

FRIEDENSFORSCHUNG

Annette Kuhn, Theorie und Praxis historischer Friedensforschung. (Band 7 der Reihe „Studien zur Friedensforschung"). Ernst Klett Verlag, Stuttgart / Kösel-Verlag, München 1971. 149 Seiten. Brosch. DM 9,80.

Grundsatzfragen: Die historische Wissenschaft war für die Friedensforschung bisher kaum relevant. Das liegt im Wesen der beiden Wissenschaften begründet: Friedensforschung steht unter dem Primat des Praktischen; das Interesse, das sie leitet, ist die Friedenssicherung. Die Geschichtswissenschaft dagegen versteht sich weitgehend noch als reine Erkenntniswissenschaft. Die Umsetzung ins Praktische überläßt sie anderen: den Politologen, Soziologen oder Pädagogen.

Historische Friedensforschung als pädagogische Notwendigkeit: Die Ansicht, Kriege seien Schicksal, und es werde sie immer geben, ist weit verbreitet. Sie wird unreflektiert übernommen und damit weiter in den Internationalisierungsprozeß eingebracht. Historische Friedensforschung könnte hier aufklärerische Funktion haben, indem sie aufzeigt, daß und wie historische Traditionen internationalisiert und damit für das Verhalten bestimmend werden. Historische Friedensforschung könnte Hypothesenbildung provozieren und so Alternativmodelle zu dem einmal Gewesenen entwerfen. Die Hypothesen zeigen an, „inwieweit der Frieden negativ als Abwesenheit von Krieg oder positiv als gesellschaftlicher Prozeß, der soziale Gerechtigkeit und Freiheit verwirklicht, bestimmt wird" (S. 19).

Gegenstand der historischen Friedensforschung: Konfliktfelder und Ordnungssysteme aller Art gehören in den Bereich der historischen Friedensforschung. Dazu gehören die Quelleninterpretation und die möglichst getreue historische Rekonstruktion mit verstehender Interpretation. Auf diesem Hintergrund sind Analogiebildungen möglich, die wiederum selbst auf dem Entscheidungscharakter der Geschichte beruhen. „Die Aufdeckung vergangener Entscheidungsfaktoren für die Friedenssicherung dient durch eine vorsichtige Analogiebildung als Erkenntnisgewinn für künftige Friedensstrategien und Entscheidungshilfe für künftiges friedensförderndes Handeln" (S. 20).

Beispiel: Die theoretische Grundlegung wird unter der Thematik „Die Provokation des Friedens und der religiöse Sozialismus der Deutschkatholiken im Jahre 1848/49" beispielhaft ausgeführt. Nach der Darstellung der Vorgänge kommt die Verfasserin zur Analogiebildung: „Die Provokation des Friedens — 1848 und heute" (S. 95 ff.). Der Frieden, den die Deutschkatholiken in der Zeit erstrebten,

war nicht eine Erhaltung des Status quo, sondern eine Provokation. „Ihr Kampf war im weitesten Sinne ein Kampf um den Frieden. Er richtete sich einmal gegen das Metternich-System als eine reaktionäre Macht zur Erhaltung eines Scheinfriedens, eines Droh- und Gewaltfriedens" (S. 96). Und S. 97: „Der Deutschkatholizismus verstand seine Mission als Kriegserklärung an das ‚Stabilitätssystem' ... und trug durch seinen Angriff auf die herrschende Theologie der Ordnung und durch seinen Willen zur gesellschaftlich-politischen Veränderung zu einer Theologie der Revolution bei. Damit übte er eine gesellschaftskritische Funktion aus und wirkte zugleich auf die gesellschaftspolitische Umgestaltung Deutschlands hin."

Abschließendes Urteil: Das Buch bietet eine Fülle von Anregungen. Es zeigt, wie die Kenntnis des Vergangenen ein Beitrag zur Gestaltung der Zukunft sein kann. Unter diesem Gesichtspunkt könnte die Geschichtskenntnis überaus interessant werden, nämlich als Beitrag zum friedenfördernden Handeln.

Helmut Essinger

Christian Walther (Hrsg.), Recht und sozialer Umbruch. Ein ökumenisches Symposium. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 1971. 168 Seiten. Kart. DM 16,—.

In der Einleitung zu diesem Berichtsband erinnert der Herausgeber an Max Weber und dessen „klassische" Unterscheidung zwischen „Verantwortungsethik" und „Gesinnungsethik". Handlungsmaxime herauszuarbeiten, die nicht nur das ethische Motiv, sondern ebenso die Folgen des Handelns zu bedenken haben, ist auch der Grundtenor dieses Buches.

Es geht um sieben Referate (von Juristen, Theologen und Soziologen aus sechs Ländern) und um die Gruppenergebnisse eines Symposiums, das der Ökumenische Rat der Kirchen 1969 im Ökumenischen Institut Bossey/Schweiz veranstaltet hat. Die Überlegungen der Weltkirchenkonferenz für „Kirche und Gesellschaft" 1966 in Genf und der Vierten Vollversammlung 1968 in Uppsala zum Thema „Recht und gesellschaftliche Veränderung" werden dabei aufgegriffen und — als Ergebnisse von vier Arbeitsgruppen (z. B. Arbeitsgruppe 2 „Die Legitimität bürgerlichen Ungehorsams") — in konkrete Forderungen umgesetzt. Der Hinweis eines Referenten, daß die deutsche Rechtsordnung — gemessen am Weltniveau — fortschrittlich sei und den Mindestanforderungen der UN-Charta genüge (Fabricius, Recht und soziale Veränderungen im deutschen Recht, S. 48), vermag kaum zu beruhigen. Zu bedrückend sind die Beispiele der in nationalen und internationalen Bereichen noch vorhandenen und sich sogar noch ständig vergrößernden Sozialprobleme.

Es mag allerdings bezweifelt werden, ob das System der Allgemeinen Menschenrechte und ihre Kodifizierungen (beginnend mit der weltweiten Proklamation 1948 bis zur Amerikanischen Konvention der Menschenrechte 1969) wirklich als Programm und Methode zur Verwirklichung des sozialen Umbruches ausreichen (Toth, Menschenrechte und sozialer Umbruch, S. 85). Zu groß sind jene Regionen, in denen diese Rechte noch nicht in Geltung sind, zu gering sind die Möglichkeiten, ihnen internationale Gültigkeit zu verschaffen, und zu gewichtig die „objektiven" Sachzwänge, die einer Wahrnehmung dieser Rechte entgegenstehen. Immerhin ist es notwendig, daran erinnert zu werden, daß es bei jedem sozialen Umbruch um die Gestaltung von Individualrechten (um die bürgerlichen und politischen wie um die sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Rechte des einzelnen) geht. Der Information des Lesers wäre es dienlich gewesen, wenn die wichtigsten Kodifizierungen wenigstens auszugsweise noch im Anhang hätten abgedruckt werden können.

Das entscheidende Problem ist freilich

die Frage nach dem Funktionswandel des Rechts. Für viele Generationen war das Recht (als die Zusammenfassung von Gesetz, Ordnungen, Sitte und Gewohnheitsnormen) der wichtigste Stabilisierungsfaktor in der Gesellschaft. Gewiß sind sich auch die Autoren dieses Bandes darin einig, daß die Abschaffung des Rechtes nur Chaos bedeuten kann. Aber das Recht wird doch auch schon als Instrument eines dynamischen Wandels angesehen (Jenks, Recht und sozialer Umbruch, S. 74). Hier muß die Frage gestellt werden, ob nicht dem Gesetz eine Rolle zudiktiert wird, die es nicht erfüllen kann. Ordnung, die einen sozialen Wandel schaffen will, muß zugleich auch von einem veränderten Bewußtsein der sie praktizierenden Menschen getragen werden. Bewußtsein zu verändern, kann aber nicht allein durch das Gesetz geschehen, sondern ist Inhalt eines mehrschichtigen Informations- und Denkprozesses (Weber, Recht, Umbruch und Versöhnung in ethischer Perspektive, S. 115). Damit wird zugleich die politische Dimension deutlich.

Wegen der vielen Informationen und Anregungen ist dieser Band für alle, denen die Zukunft unserer Menschheit Sorge bereitet, eine empfehlenswerte und notwendige Lektüre. Der Verlag nennt als mögliche Leser: Juristen, Pfarrer, ökumenisch interessierte Gemeindeglieder, Studenten und kirchliche Mitarbeiter. Diese Kategorien reichen nicht aus: Auch die Parlamentarier in Bund und Ländern und alle, die politische Verantwortung tragen und politische Entscheidungen zu treffen haben, sollten das Buch lesen.

Hartmut Johnsen

JESUS PEOPLE

Jesus People Report. Herausgegeben vom R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, Rolf Kühne Verlag, Wetzhausen, Oncken Verlag, Wuppertal 1972. 64 Seiten. Großformat 21 x 27,9 cm, Kart. DM 4,80.

Wolf von Lojewski (Hrsg.), Jesus People oder Die Religion der Kinder. Claudius Verlag, München 1972. 150 Seiten. Kart. DM 7,80.

Niemandem ist auf die Dauer gedient, wenn man die Bewegung der Jesus People entweder rückhaltlos bewundert oder ihr gegenüber einfach eine abwartende Haltung einnimmt. Die etablierten Kirchen, die Pfarrer und Gemeinden, werden sich mit diesem geistlichen Massenaufbruch der Jugend ernsthaft auseinandersetzen müssen — dazu aber bedarf es der sachlichen Information.

Der „Jesus People Report" beschränkt sich auf den amerikanischen Bereich, wo die Bewegung ja ihren Ursprung nahm und bis heute große Teile der jüngeren Generation zu mobilisieren vermochte. Das Gewicht liegt nicht auf einer systematischen Darstellung, sondern es werden zum Teil faszinierende Stimmungsbilder der wichtigsten Zentren der Jesus People-Bewegung und der dortigen Geschehnisse gezeichnet. Das reichhaltige Bildmaterial trägt dazu bei, den Text noch aussagekräftiger zu machen.

„Jesus People oder Die Religion der Kinder" bemüht sich um eine breitere Information, die auch die deutschen Verhältnisse mit einbezieht. Einzelbeiträge leuchten die kulturellen, sozialen und psychologischen Hintergründe aus, die zur Entstehung der Jesus People-Bewegung beigetragen haben. Andere befassen sich mit dem Zusammenhang dieser religiösen Erweckung und der Drogenszene sowie dem kommerziellen „Jesus-boom". Besonders hilfreich sind die Thesen von Klaus Röhring „Die Jesus People als Frage an die Kirche", die eine ganze Anzahl von Anregungen und Impulse für Gruppengespräche enthalten.

Hans-Beat Motel

Die Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bildet nochmals den Schwerpunkt dieses Heftes. Über den von den Schweizer Teilnehmern im letzten Heft erstatteten Bericht hinaus stellt Edmund Schlink in seinem vor dem Rat der EKD gehaltenen Vortrag die Bedeutung Löwens für die ökumenische Bewegung als ganze wie auch insbesondere die Evangelische Kirche in Deutschland heraus. In diesen Zusammenhang gehören auch die von Hans-Beat Motel unter „Dokumente und Berichte" wiedergegebenen Pressestimmen zu der Löwener Konferenz (S. 221 ff.).

In dem vom Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung herausgegebenen Berichtsband über Löwen hat der einleitende Vortrag von Prof. John Meyendorff mit den dazugehörigen Korreferaten von John Gatu und José Miguez-Bonino leider keine Aufnahme gefunden. Wir glauben, unseren Lesern einen Dienst damit zu tun, wenn wir das in diesem Heft nachholen.

In der gegenwärtig sehr lebhaft geführten Diskussion über die Abendmahlsgemeinschaft sollte man die theologisch fundierten Ausführungen von Reinhard Slenczka sorgfältig bedenken, ehe kurzschlüssige Lösungen praktiziert werden, die die ökumenische Gemeinschaft mehr gefährden als fördern. Hilfreich können sich für solche Überlegungen auch die Gespräche zwischen der anglikanischen und der römisch-katholischen Kirche erweisen, die zu der sog. Windsor-Erklärung über die Eucharistie geführt haben. Den Text bringen wir mit einer Einleitung von Günther Gaßmann unter „Dokumente und Berichte" (S. 225 ff.). Ähnliches gilt von dem umfangreichen Bericht der evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche". Leider erlaubt es der uns zur Verfügung stehende Raum nicht, auch dieses Dokument abzudrucken. Wir verweisen als Fundstellen auf die „Herder Korrespondenz" Heft 11/Nov. 1971, S. 536 ff. und den „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim" Nr. 6/Nov.-Dez. 1971, S. 104 ff. Auch für die Julinummer der „Lutherischen Rundschau" ist dieser Text angekündigt.

Sinn und Funktion der „Leuenberger Konkordie" unter ökumenischem Aspekt sind Gegenstand des Beitrags von Wilhelm Dantine. Von dem ursprünglich vorgesehenen Abdruck des Wortlauts der Konkordie haben wir Abstand genommen, da dieser in zahlreichen kirchlichen Zeitschriften erfolgt ist (Quellenangaben siehe ÖR 1/72, S. 125) und zudem als Sonderdruck vom Lutherischen Kirchenamt (Hannover) in größerer Anzahl verbreitet wurde. Eventuelle Bestellungen bitten wir dorthin zu richten.

Schließlich ist unter den Hauptartikeln noch die Abhandlung von John H. Satterwhite über „soziale und personale Motive der Ethik" zu erwähnen. Als Sprecher der „Schwarzen Theologie" hat Prof. Satterwhite in Löwen eine viel beachtete Rolle gespielt.

Die seit mehreren Jahren zwischen dem ÖRK und den Siebenten-Tags-Adventisten geführten Gespräche haben in den abgedruckten Erklärungen (S. 232 ff.) ihren Niederschlag gefunden, zu denen Dr. B. B. Beach, einer der führenden Vertreter der Siebenten-Tags-Adventisten, eine Einführung geschrieben hat.

Wir schließen das Heft mit einigen aktuellen Fragestellungen ab. Brigalia Bam, afrikanische Mitarbeiterin in der Abteilung für „Bildung und Kommunikation" des ÖRK, lenkt den Blick auf die Rolle der Frau im heutigen Afrika und die sich daraus ergebenden ökumenischen Aufgaben. Irmgard Kees appelliert an die ökumenische Verantwortung der Kirchen in der Gemeinschaft der westeuropäischen Staaten — ein ebenso wichtiges wie brisantes Problem, das an die Grundfragen des sozialethischen und politischen Auftrags der Kirchen heranführt. Kenneth Slack, langjähriger Generalsekretär des Britischen Kirchenrates, gibt einen nüchternen Überblick über die schwierige Situation der

Kirchen in Großbritannien, aus dem sich auch für unsere Verhältnisse manches lernen lassen wird.

Ein kleines Corrigendum: Der in Heft 1/1972 abgedruckte Artikel von Heinrich-Hermann Ulrich „Das Heil der Welt heute" wurde der Handreichung „Mission 1972" (nicht 1971) entnommen. Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Miss Brigalia Bam, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Dr. B. B. Beach, 119 St. Peter's Street, St. Albans, Hertfordshire, England / Pfarrer Dr. Richard Boeckler, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Prof. D. Dr. Wilhelm Dantine, Bartensteingasse 14, A-1010 Wien / Dr. Helmut Essinger, 605 Offenbach, St. Gilles-Str. 21 / Prof. Dr. Günther Gaßmann, 8 rue Gustave-Klotz, F-67 Straßburg / Rev. J. G. Gatu, Nairobi, Kenia (c/o ÖRK, Genf) / Pfarrer Dr. Franz von Hammerstein, 1 Berlin 37, Beerenstr. 49 / Pfarrer Helge Heisler, 75 Karlsruhe, Blumenstr. 1 / Bernd Jaspert, 355 Marburg/Lahn, Biegenstr. 6 / OKR Dr. Hartmut Johnsen, 61 Darmstadt, Paulusplatz 1 / Dr. Irmgard Kees, 23 Avenue d'Auderghem, B-1040 Brüssel / OKR Dr. Günter Linnenbrink, 3 Hannover, Herrenhäuser Str. 2 A / Prof. John Meyendorff, 372 Scarsdale Road, Crestwood, Tuckahoe, N. Y. 10707 / Dr. José Miguez-Bonino, Camacuá 282, Buenos Aires 6, Argentinien / Pfarrer Michael Mildenberger, 7 Stuttgart, Hölderlinplatz 2 a / Pfarrer Hans-Beat Motel, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / OKR Reinhart Müller, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Prof. Dr. John H. Satterwhite, Wesley Theological Seminary, 4400 Massachusetts Ave., N.W., Washington, D.C.20016 / Prof. Dr. Hildegard Schaeder, 6 Frankfurt/Main 70, Georg-Treser-Str. 36 / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, 6904 Ziegelhausen, Am Büchsenackerhang 48 / Pfarrer Dr. Jörg Schnellbach, 65 Mainz, Berliner Str. 29 / Sekretariat von Glauben und Kirchenverfassung, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Rev. Kenneth Slack, The City Temple, Holborn Viaduct, London E.C.1 / Prof. Dr. Reinhard Slenczka, 69 Heidelberg, Moltkestr. 6 / Dr. Hans-Jörg Urban, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Pfarrer Dr. Ulrich Valeske, 8134 Pöcking, Pixisstr. 2.

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 140 Seiten. Jahresbezugspreis 17,80 DM, für Studenten 15,80 DM zuzüglich 1,60 DM Porto; Ausland 20,— DM zuzüglich 1,60 DM Porto. Einzelstück 6,80 DM.
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.

Beiträge zur ökumenischen Theologie

Herausgegeben von Heinrich Fries

Band 7: Carlos Naveillan
Strukturen der Theologie Friedrich Gogartens
337 Seiten, brosch. DM 43,—, Hueber-Nr. 7211

Band 9: Heribert Schützeichel
Die Glaubenstheologie Calvins
276 Seiten, brosch. DM 36,—, Hueber-Nr. 7213

In Vorbereitung:

Band 8: Johannes Brosseder
Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten

Max Hueber Verlag · Ismaning/München

Ein neues Beiheft zur Ökumenischen Rundschau

Nr. 20/21 **Nordirland**

Texte zu einem konfessionellen, politischen und sozialen Konflikt. Im Auftrag des Kirchlichen Außenamtes herausgegeben und kommentiert von Hermann Vogt.

Die Vielschichtigkeit der Auseinandersetzung in Nordirland ist nur zu verstehen aus der Geschichte. Es handelt sich nicht um einen Glaubenskampf, wenn auch Protestanten und Katholiken gegeneinander stehen. Die Kirchen in Nordirland tun seit langem vieles gemeinsam, um den Konflikt zu überbrücken. Das irische Problem ist nur mit viel Geduld und mit der Bereitschaft zur Versöhnung zu lösen. Die Dokumente für Geschichte und Gegenwart dieses Problems sind übersichtlich dargeboten.

ca. 240 Seit., ca. DM 14,80, für Subskribenten DM 12,80
oder ab 25 Stück, ab 100 Stück DM 10,80

Vorbestellungen sind sehr erwünscht.

EVANG. MISSIONSVERLAG · 7 STUTTGART 1

Oecumenica.
Jahrbuch für ökumenische Forschung 1971/72

Tradition im Luthertum und Anglikanismus. Hg. vom Institut für ökumenische Forschung, Strasbourg, durch Günther Gaßmann und Vilmos Vajta. ca. 240 Seiten. Ln. ca. 38,– DM

Beiträge einer Konsultation mit lutherischen und anglikanischen Theologen aus dem Jahre 1970 über das Thema „Die altkirchliche Tradition in der Lutherischen Anglikanischen Kirche".

Von den früheren Jahrgängen sind lieferbar:

Oecumenica 1966. 234 Seiten. Leinen 24,– DM
Oecumenica 1967. 348 Seiten. Leinen 35,– DM
Oecumenica 1968. Thema: Kirche - Reformation. 364 Seiten. Leinen 38,– DM
Oecumenica 1969. Thema: Dialog als theologische Methode. 279 S. Ln. 38.-DM

Max Keller-Hüschemenger

Die Lehre der Kirche im frühreformatorischen Anglikanismus

Struktur und Funktion. 272 Seiten. Leinen 48,– DM

Eine Untersuchung über Funktion und Struktur, über Lehre und Ordnung sowie über den spezifisch anglikanischen Lehrcharakter der Kirche von England zur Zeit der Reformation.

Carl Heinz Ratschow **Die eine christliche Taufe**

279 Seiten. Kt. 26,–DM

Das Buch diskutiert die wesentlichsten Grundlagen des heutigen Taufstreites von dogmengeschichtlicher, religionsgeschichtlicher, neutestamentlicher und dogmatischer Sicht. Ratschow stellt alteingefahrene Gegensätze auf einen neuen Diskussionsboden.

Die evangelische Kirche und die Bildungsplanung

Eine Dokumentation, herausgegeben von der Kirchenkanzlei der EKD. 128 Seiten. Kt. 4.40 DM

Beiträge von K. E. Nipkow und K.-H. Potthast sowie Dokumente zum Religionsunterricht und die Entschließungen der Synode der EKD, die sich im November 1971 mit Stand und Problematik der Bildungsplanung befaßt hat.

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

DIE KIRCHEN DER WELT

Herausgeber: D. Dr. Hans Heinrich Harms, Oldenburg, Dr. Hanfried Krüger, Frankfurt/M., Dr. Günter Wagner, Zürich, D. Dr. Hans-Heinrich Wolf, Bochum.

Unter diesem Titel publiziert das Evangelische Verlagswerk eine Buchreihe, die Selbstdarstellungen der wichtigsten christlichen Kirchen (Reihe A) enthält. Die dazugehörende Reihe B ist als Ergänzung und Ausweitung der Reihe A gedacht und bringt Spezialabhandlungen und Monographien (auch Übersetzungen) aus der Kirchenkunde und aus der Missions- und Religions-Wissenschaft.

In der Reihe A ist eine Subskriptions-Bestellung (zu ermäßigtem Preis) möglich.

REIHE A

Band I: **Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht**
2. ergänzte Auflage, 400 Seiten, Leinen DM 43,– (Subskr. Preis DM 37,50). Herausgegeben von Professor P. Bratsiotis

Band II: **Die Baptisten**
Herausgegeben von J. D. Hughey. 284 Seiten, Leinen DM 30,– (Subskr.-Preis DM 26,50)

Band III: **Urs Küry: Die Altkatholische Kirche**
Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen. 500 Seiten, Leinen DM 39,– (Subskr.-Preis DM 34,30)

Band IV: **Die Kirche von England und die anglikanische Kirchengemeinschaft**
Herausgegeben von H. H. Harms. 258 Seiten, Leinen DM 32,– (Subskr.-Preis DM 28,20)

Band V: **Die Brüder-Unität**
Herausgegeben von Heinz Renkewitz. 288 Seiten, Leinen DM 29,50 (Subskr.-Preis DM 26,–)

Band VI: **Der Methodismus**
Herausgegeben von Ernst Sommer. 336 Seiten, Leinen DM 32,– (Subskr.-Preis DM 28,20)

Band VII: **Die Pfingstkirchen**
Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare
Herausgegeben von Walter J. Hollenweger. 380 Seiten, Leinen DM 35,– (Subskr.-Preis DM 30,80)

Band VIII: **Die Mennoniten**
Herausgegeben von Hans-Jürg. Goertz. 286 Seiten, Leinen DM 32,– (Subskr.-Preis DM 28,20)

Band IX: **Die Kirche der Brüder**
Vergangenheit und Gegenwart. Herausgegeben von Donald F. Durnbaugh. 220 Seiten, Leinen DM 30,– (Subskr.-Preis DM 26,50)

In Vorbereitung bei der Reihe A befinden sich Bände über die Römisch-Katholische Kirche, die Lutherischen Kirchen, die Reformierten Kirchen, Disciples, die Unierten Kirchen, Kongregationalisten, die Koptische Kirche und andere Kirchen.

Unser Sonderprospekt zu dieser Reihe informiert Sie ausführlicher. Bitte fordern Sie ihn an!

EVANGELISCHES VERLAGSWERK · 7 STUTTGART 1 · POSTFACH 927

Konvergenz als Strukturprinzip eines kommenden universalen Konzils aller Christen*

VON HERIBERT MÜHLEN

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen hat auf ihrer Vollversammlung in Löwen vom 2. bis 13. August 1971 eine Anregung der Vollversammlung von Uppsala aufgegriffen, alle Mitgliedskirchen sollten auf die Zeit hinarbeiten, in der „ein wahrhaft universales Konzil wieder für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen" kann[1]. Dieser Vorschlag weckt sofort große Hoffnungen: Das Vaticanum II hat ja gezeigt, was auf einem Konzil alles möglich ist. Man erinnere sich nur an die beiden Donnerschläge, die in den denkwürdigen ersten Dezembertagen des Jahres 1962 durch die Halle von St. Peter hallten. Sie waren nicht nur für die römische Kirche selbst der Beginn einer neuen Epoche, sondern ermöglichten gleichursprünglich auch eine ungeahnte Öffnung auf die getrennten Kirchen hin: Die römische Kirche könne nicht — wie es in dem Vorentwurf vorgesehen sei — mit dem mystischen Leib Christi identifiziert werden (Kardinal A. Liénard von Lille); das vorgelegte Schema sei triumphalistisch, klerikalistisch, juridistisch (Bischof E. J. de Smedt von Brügge). Es war schon ein ökumenisches Konzil notwendig, um sehr alte, bis zum Konzilsbeginn mit Vehemenz vertretene Positionen aufzulockern. Die konkrete Versammlung der gesamten Kirche an *einem Ort* und das so ermöglichte *personale Beziehungsgefüge* zwischen den Repräsentanten der beteiligten Kirchen (auf dem Vaticanum II waren es die Teilkirchen der katholischen Kirche) macht den Abbau zeitbedingter, überholter Positionen möglich, der eben ohne ein solches Konzil nicht zustande käme. Dieser Vorgang beruht auf dem *Begegnungscharakter* eines Konzils und der so ermöglichten Totalisierung des Gedächtnisses und der Zukunft der Kirche, letztlich aber darauf, daß Konzilien „Zusammenkünfte im Heiligen Geist" sind. Er ist hier gleichsam sichtbarer, intensiver erfahrbar als in der Zerstreutheit der Kirche in die Welt hinein. Konziliarität, Versammeltheit an einem Ort, gehört deshalb mit zum Wesen der Kirche[1a].

---

* Dieser Beitrag ist die Erweiterung eines Referates, das am 7. 2. 1972 auf einer ökumenischen Regionaltagung in Schwerte/Ruhr gehalten wurde.

I. Die Notwendigkeit einer neuen Form von Konziliarität

1. Ansätze in der bisherigen Konziliengeschichte

Die neuere Geschichtsschreibung unterscheidet vier historische Typen der ökumenischen Konzilien: Die acht altkirchlichen Konzilien, die päpstlichen Konzilien des Hochmittelalters, die Repräsentativkonzilien des 15. Jahrhunderts und die Hierarchiekonzilien der sog. „Neuzeit"[2]. Die meisten dieser Konzilien wurden einberufen, weil durch eine Häresie die Einheit der Kirche bedroht war. Sie wurde gewahrt oder wiederhergestellt durch Formulierung dogmatischer Sätze, deren Nichtanerkennung den Ausschluß zur Folge hatte. Einheit ist hier als *Uniformität* des Glaubens und Denkens verstanden: „Wer nicht bekennt, daß . . ., der sei ausgeschlossen"; oder sogar: „Wenn sich jemand — was Gott verhüte — herausnehmen sollte, dieser unserer endgültigen Entscheidung zu widersprechen, so sei er ausgeschlossen" (Vaticanum I im Hinblick auf die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit; vgl. DS 3075). Alle sollen dasselbe auf dieselbe Weise denken und glauben. Solche uniforme Einheit kann nur durch *Unterordnung und Ausschluß* zustande kommen. Auf die noch kaum reflektierten Hintergründe dieses Denkens werden wir weiter unten noch eingehen.

Demgegenüber sind z. B. die Unionskonzilien von Lyon (1274) und Florenz (1439) anders strukturiert. Es ging in ihnen unter anderem auch um die Frage, ob der Heilige Geist aus dem Vater *und* dem Sohn hervorgehe, wie die Lateiner in ihrem Credo beten, oder ob er im Sinne der Griechen aus dem Vater *durch* den Sohn hervorgehe. Auf beiden Konzilien wurden jedoch keine dogmatischen Formeln fixiert, zu der sich die beiden durch ein Schisma getrennten Kirchen bekennen sollten. Vielmehr wurde auf der vierten Sitzung des Konzils von Lyon, am 6. Juli 1274, lediglich während der Messe das Credo lateinisch und griechisch mit dem „filioque" gesungen. Nachdem die Griechen auf diese Weise ihren Glauben an das „filioque" bekannt hatten, wurde ihnen gestattet, den überlieferten Wortlaut ihres Glaubensbekenntnisses beizubehalten[3]. Hier ist also Einheit nicht durch das gemeinsame Bekenntnis zu einem Satz versucht, sondern durch Übereinstimmung *untereinander,* bei welcher die satzhaft formulierte Wahrheit *sekundär* bleibt. Wenn die Union von 1274 keinen Bestand hatte, dann lag dies daran, daß die Zustimmung des griechischen Kaisers zur Lehre der lateinischen Kirche nicht nur theologisch, sondern auch politisch motiviert war. Aus diesem Grunde stieß die Union beim griechischen Episkopat und bei dem theologisch kaum gebildeten Volk auf Ablehnung[4]. Hier wird deutlich, wie wichtig es ist, daß das kommende Konzil von der gesamten Christenheit, d. h. von der Basis der Ökumene am Ort, mitgetragen wird.

Theologisch hochbedeutsam für die Ausarbeitung eines neuen Konzilsmodells sind dann die Aussagen des Unionsdekretes von 1439. In ihm wird festgestellt, daß Lateiner und Griechen *„unter verschiedenen Formeln nur ein und dasselbe* sagen wollten (ad *eamdem intelligentiam* aspicientilens omnibus sub *diversis vocabulis*)". Die Griechen erklärten, ihre Formel schließe nicht die Auffassung der Lateiner aus und die Lateiner ihrerseits erklärten dasselbe in bezug auf die griechische Auffassung. Aus beiden Ausdrucksweisen gehen nur „ein und derselbe wahre Sinn" hervor (unus et idem veritatis sensus), und deshalb hätten Lateiner und Griechen sich zu einer Union vereinigt und zusammengestimmt (in unionem unanimiter concordarunt et consenserunt). Hier wird sehr deutlich, daß trotz verschiedener Perspektiven und verschiedener Sprechweisen die Einheit *untereinander* durchaus gewahrt werden kann, ohne daß man sich auf einen gleichlautenden Satz einigen muß. Andererseits sind die bestehenden Unterschiede nicht einfach übersprungen oder wegdiskutiert. Grundlage der Einigung ist vielmehr die Feststellung, daß jede der beiden Ausdrucksweisen auf denselben Sinn *hinziele* (ad hanc intelligentiam *tendit;* vgl. DS 1301). Diese Tendenz, dieses „Zusammenstreben" verschiedener Perspektiven auf eine gemeinsame Mitte hin werden wir im folgenden als *„Konvergenz"* bezeichnen: Der wahre Sinn (veritatis sensus) kann nur erkannt werden in einer *Tendenz* auf ihn hin, aber er läßt sich nicht mehr in einer einzigen Formel aussagen. Die mit *Gewißheit* bestehende gemeinsame Mitte läßt sich nicht *genau* angeben.

Dies hängt hinsichtlich der erwähnten Unionskonzilien letztlich damit zusammen, daß die Trinität ein absolutes Mysterium ist, das auch durch noch so viele Perspektiven bis zum Ende der Geschichte nicht einmal annähernd zureichend erfaßt und begriffen werden kann. Die Perspektive der griechischen Trinitätslehre geht von einer heilsökonomischen Sicht aus, von dem ursprungslosen Vater, während diejenige der Lateiner ansetzt bei der Einheit der einen göttlichen Natur. Da diese beiden Perspektiven je ein *Gesamtverständnis* des *einen* Mysteriums der Trinität enthalten, lassen sie sich nicht in eine einzige Formel zusammenfassen. Die Wahrheit ist hier ein *Beziehungsgefüge unterschiedlicher Perspektiven,* und zwar so, daß der Schnittpunkt der konvergierenden Perspektiven nicht *genau* angebbar ist. Wohl streben sie auf diesen Schnittpunkt zu, es besteht Übereinkunft darüber, *daß* die Perspektiven sich irgendwo treffen, aber die Gemeinsamkeit selbst bleibt offen und unsagbar. Dies schließt andererseits nicht aus, daß rudimentäre, in jedem Falle notwendige Abgrenzungen erforderlich sein können (wenn z. B. jemand die Gottheit des Heiligen Geistes grundsätzlich leugnen würde).

Nach den Aussagen des Vaticanum II ist nun aber auch die Kirche ein strenges Mysterium des Glaubens (Konstitution über die Kirche, Art. 3), und eben dieses, die ekklesialen Elemente oder auch das je ekklesial geprägte Gesamt-

verständnis der einen Heilsbotschaft, wird Hauptthema eines kommenden Konzils sein müssen. Wenn Gott — Christus — Kirche die Grundmysterien des Christentums sind, dann wird das Modell der Konvergenz auch in der Ekklesiologie angewandt werden können. Allerdings sind die Unterschiede zwischen den jetzt bestehenden Konfessionskirchen weitaus größer als die zwischen Lateinern und Griechen. Es geht hier im Grunde nicht nur um einzelne Unterscheidungslehren, sondern jeweils um das *Ganze* des Glaubens, mit allen seinen Inhalten und Elementen, das in einer anderen Perspektive gesehen wird. Deshalb kann auf einem kommenden Konzil noch weniger als auf den oben erwähnten Unionskonzilien Einheit durch dogmatische Formeln hergestellt werden, zu der sich alle bekennen müßten. Die Konziliarität des kommenden Konzils kann deshalb nicht auf eine Wiederherstellung uniformen Denkens und Glaubens hinzielen. Vielmehr müßte das Modell der erwähnten Unionskonzile weiterentwikkelt werden.

2. Der Vorgang der Konvergenz

Das lateinische Wort con-vergere bedeutet: „sich hinneigen, sich richten auf, tendieren auf ... hin, sich nähern." Erfahrung durch Konvergenz wird dementsprechend gewonnen durch Zusammenwirken mehrerer Personen oder Personengruppen, die ein und dasselbe von verschiedenen Perspektiven her angehen. Es ist in der Geschichtlichkeit und konstitutiven Einseitigkeit menschlichen Erkennens und menschlicher Erfahrung begründet, daß komplexe geschichtliche Vorgänge, die Komplexheit menschlicher Person und erst recht die Komplexheit der Mysterien des Glaubens, nicht von einem einzigen Standpunkt aus, in einer einzigen Perspektive, umfassend beschrieben oder erfahren werden können. Jede Einzelaussage steht notwendig in Spannung zu anderen Einzelaussagen über dasselbe Ereignis, die dieses selbe von einer anderen Sicht her angehen. Je *unabhängiger* also diese Perspektiven voneinander sind, um so größer ist die Aussicht, ein möglichst umfassendes Bild zu gewinnen! Erfahrung durch Konvergenz wird andererseits nicht in einem *direkten,* von anderen unabhängigen Zugang zu einem Ereignis oder einer Person gewonnen, sondern durch *Zusammenwirken* mehrerer Personen oder Personengruppen. Dieses Zusammenwirken kann entweder von außen, von „neutraler" Seite her, ermöglicht und bewirkt werden, oder es kann von vornherein intendiert sein. In diesem Sinne unterscheiden wir im folgenden die nachträgliche von der vorgängigen bzw. gleichzeitigen Konvergenz. Diese Unterscheidung wird im Hinblick auf das Konzilsgeschehen von besonderer Bedeutung sein.

a) Die nachträgliche Konvergenz

Von Anfang an ist im Auge zu behalten, daß Konvergenz als Zusammenstreben ein Geschehen ist, ein *Prozeß unter Personen* und nicht lediglich ein

„naiver", statischer Hinblick auf etwas. Dies gilt besonders dann, wenn das Erfahrene bzw. Erkannte selbst ein Prozeß, ein Vorgang ist. Um ein alltägliches Beispiel zu nennen: Die verschiedenen Berichte über einen Verkehrsunfall werden nie ganz gleichlautend sein. Schon der jeweilige räumliche „Standpunkt", von dem her jemand dieses Ereignis beobachtet hat, macht eine je andere „Seite" an ihm offenbar, die eben von einem anderen Standpunkt her nicht gesehen werden kann. Außerdem können mehrere Personen auch durchaus nacheinander und unabhängig voneinander die verschiedenen Stadien eines Vorganges beobachten. Wichtig zum Verständnis der Wahrheitsfindung durch Konvergenz[5] ist nun, daß die zunächst unabhängig voneinander gemachten Erfahrungen und Beobachtungen durchaus *subjektive* Momente einschließen, wie sie durch die jeweilige Erziehung, den jeweiligen Typ bzw. durch die Einmaligkeit von Personen vorgegeben sind. Die Berichte über einen Verkehrsunfall z. B. sind von daher subjektiv „gefärbt", modifiziert. Dieser Umstand kann natürlich eine Fehlerquelle sein, er ist dies aber nur dann, wenn das jeweilige subjektive Moment *verabsolutiert* wird! Die Unsicherheit und Ungewißheit einer einzigen Perspektive in bezug auf einen komplexen Vorgang wird dadurch nur noch verstärkt. Die subjektiven, je einmaligen Perspektiven gewinnen aber andererseits in demselben Maße eine durchaus *positive* Funktion im Prozeß der Wahrheitsfindung, als sie in ein *Verhältnis zueinander* gesetzt werden. Ja, die Erkenntnis eines komplexen Vorganges ist um so wahrer, je *unabhängiger*, je „einmaliger" die jeweiligen Perspektiven, Standpunkte sind. Auf diesem Prinzip beruht seit altersher jener Prozeß, in welchem aufgrund von Zeugenaussagen ein Urteil gefällt wird. Wir brauchen dafür hier nur ein biblisches Zeugnis anzuführen: „Ein einziger Zeuge soll gegen niemanden aufkommen, wenn es um irgendein Verbrechen oder irgendeine Schuld geht. Wie das Vergehen auch sei, erst auf die Aussage zweier oder dreier Zeugen hin darf eine Entscheidung zustande kommen" (Dt. 19, 15; vgl. Mt. 18, 16; 2. Kor. 13, 1). Je mehr Zeugnisse nicht nur je mit der in Frage stehenden Sache übereinstimmen, sondern eben auch *untereinander*, um so wahrer ist die durch Konvergenz erschlossene Wahrheit. Allerdings ist diese — wie wir weiter unten noch genauer zeigen werden — nicht einfach die Summe von Aussagen, und deshalb kann über die Wahrheit auch nicht vordergründig nach demokratischen Mehrheitsverhältnissen „abgestimmt" werden: Ein einzelner kann durchaus etwas gesehen haben, was viele andere nicht sahen und was doch zur Feststellung des Sachverhaltes — etwa bei einem Verkehrsunfall — bedeutsam ist. (Ähnliches gilt z. B. auf einem Konzil von der jeweiligen „Minderheit".)

Natürlich ist ein Konzil kein Gerichtsverfahren. Wir wollten zunächst nur auf die allgemein anerkannte Gültigkeit der Konvergenz als einem *offenen Modell* von Wahrheitsfindung hinweisen. Es ließe sich genauer zeigen, daß auch

die großen altkirchlichen Konzilien durchaus von ihm bestimmt waren. So sind ja z. B. auf dem Konzil von Chalcedon die beiden großen Perspektiven der altkirchlichen Katechetenschulen, die von Alexandrien und die von Antiochien, zu einer Synthese vereinigt, die eben ohne die Eigenständigkeit dieser beiden Schulen nicht zustande gekommen wäre. Die alexandrinische Perspektive, die das Konzil von Ephesus beherrscht hatte, wurde durch die antiochenische Perspektive ergänzt und korrigiert: Die jeweiligen Einseitigkeiten dieser beiden großen Schulen haben sich in einem langen Prozeß geschichtlicher Auseinandersetzung keineswegs gegenseitig aufgehoben, sondern die unbegreifliche Fülle des Christusmysteriums eben durch ihre *Konvergenz*, durch ihr Zusammenstreben, auf dem Konzil von Chalcedon allererst in Erscheinung treten lassen. (Es braucht hier nicht hervorgehoben zu werden, daß auch diese Konzilsaussage nur ein Anfang sein kann.) Die Perspektive der beiden Schulen ist je für sich genommen einseitig und führt in ihren Konsequenzen in die Irrlehre. In dem Maße aber, in welchem sie sich gegenseitig korrigieren, einander rezipieren, erhält ihre jeweilige Einseitigkeit einen unvertretbaren, *positiven* Aspekt. Die Häresie liegt fast immer in der Übertreibung dessen, was man selbst als wahr erkennt.

b) Die vorgängige Konvergenz

Die nachträgliche Konvergenz ist immer eine solche, die entweder von einer „neutralen", außerhalb des Konvergenzprozesses stehenden Instanz festgestellt wird oder Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses ist. So stellt etwa der Richter die Konvergenz von Zeugenaussagen fest, der Historiker die Konvergenz geschichtlicher, zunächst unabhängig voneinander entstandener Entwicklungslinien, der Naturwissenschaftler diejenige verschiedener, voneinander unabhängiger Aussagereihen. Im Hinblick auf das Ereignis eines Konzils muß nun jedoch die personale Konvergenz zu einem pluriformen „*Wir*" genauer beschrieben werden. Sie ergibt sich, wenn voneinander unabhängige Personen von vornherein in der Intention zusammenkommen, um im Maße des Möglichen miteinander übereinzustimmen, Einheit zu bewahren oder wiederherzustellen. Auf einem Konzil vermitteln alle Versammelten sich selbst zueinander, d. h. sie werden nicht durch eine Instanz außerhalb des Konzilsgeschehens zusammengeführt, wenn man hier einmal von dem Akt der Einberufung in seiner traditionellen Form (durch den Kaiser oder den Papst) absieht. Deshalb ist der „kollegiale Akt" eines Konzils auch nicht durch eine schriftliche Umfrage zu ersetzen. Das konziliare Geschehen setzt die Einheit der Zeit, des Ortes und des Tuns voraus[6]. Machen wir uns das Gemeinte zunächst auch wieder an einem Beispiel klar.

Die Zeugen eines Verkehrsunfalls stehen während des von ihnen je beobachteten Ereignisses nicht in einem personalen Kontakt zueinander, der ihre jeweilige Beobachtung desselben verändern oder modifizieren würde. Deshalb müssen diese nachträglich in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden. Wenn dagegen zwei oder drei gemeinsam ein Kunsterlebnis haben, dann stehen sie dabei untereinander in *aktueller, wechselseitiger Beziehung,* dann wird die jeweilige Erfahrung durch den gegenseitigen Austausch, unter Umständen schon durch die bloße Anwesenheit anderer Personen, *modifiziert.* Es ist ein erheblicher Unterschied, ob man alleine eine Ausstellung besucht oder gemeinsam mit anderen in der Intention und Bereitschaft, zusammen mit ihnen das Kunstwerk aufzunehmen. Dabei hat dann nicht nur jeder für sich ein direktes Verhältnis zu dem Kunstwerk, sondern eben auch ein durch die Erfahrung der anderen *vermitteltes.* Dies ist eine wesentliche Bereicherung und Korrektur der eigenen Erfahrung, denn jeder „sieht" an einem Kunstwerk andere „Seiten", und je unabhängiger die jeweiligen Perspektiven sind, um so mehr kommt die Komplexheit des Kunstwerkes, seine „Fülle", in den Blick. Nicht nur das Kunstwerk wird von jedem einzelnen für sich rezipiert, sondern die gleichzeitige Erfahrung der anderen wird mit-rezipiert. Die räumliche Nähe und die Gleichzeitigkeit der Erfahrungen ermöglicht eine ausgeprägte Wir-Erfahrung, die weder die bloße Intensivierung der Einzelerfahrung noch deren quantitative Summe ist, sondern Momente enthält, die eben nur durch das Zusammenwirken und Zusammenstreben von Personen gegeben werden.

Wenn somit die Ganzheit einer komplexen Fülle um so mehr erfaßt werden kann, je unabhängiger und eigenständiger die jeweiligen Perspektiven des einzelnen sind, dann ergibt sich andererseits: Je homogener die Gruppe ist, um so weniger ereignet sich Konvergenz! In diesem Sinne muß zwischen dem homogenen und dem konvergierenden Wir unterschieden werden: Das homogene Wir kann unter Umständen noch als die Summe von Perspektiven, Erfahrungen usw. verstanden werden. Die Erfahrung der Gruppe als ganze geht nicht wesentlich über die Erfahrung des einzelnen hinaus. Die Konvergenz voneinander unabhängiger, unterschiedener Erfahrungen dagegen ist nicht deren quantitative Anhäufung, sondern ein vom einzelnen her nicht zu erreichender *Fortschritt* in der Erfahrung komplexer Fülle.

c) Die formale Grundstruktur der Konvergenz

Wenn ein christliches Konzil keine rein menschliche Versammlung ist, sondern eine solche „im Heiligen Geiste", dann wird das Modell der Konvergenz auf diese Weise nochmals überboten durch die pneumatische Wirklichkeit. Deshalb muß dieses Modell so weit formalisiert werden, daß es der im Neuen

Testament bezeugten Gegenwart des Geistes Christi in der Kirche entsprechen kann. Deshalb sei folgendes hervorgehoben:

1. Personen sind, hinsichtlich ihres Personseins, einmalig, nicht wiederholbar, wie sich deutlich aus der biblischen Erwählungslehre ergibt[7]. Hinzu kommen Unterschiede durch die jeweilige geschichtliche Tradition, durch Umwelt und Erziehung. Von daher ergibt sich, daß die Kraft der Aufmerksamkeit des einzelnen beschränkt ist, daß sie *an Ausdehnung in demselben Maße abnimmt, als sie an Intensität zunimmt.* Je mehr sich die Aufmerksamkeit, das Interesse, auf einen bestimmten Punkt richtet, etwa auf ein bestimmtes ekklesiales Element, um so unschärfer und „uninteressanter" werden andere, vielleicht ebenso wichtige Elemente eines komplexen Ereignisses[8]. Deutlichstes Beispiel dafür ist wohl die eheliche Liebe: Je intensiver sich die ganze Liebeskraft auf diesen bestimmten Menschen richtet, je mehr jemand von diesem ganz bestimmten Menschen betroffen ist, um so uninteressanter und existentiell unwichtiger werden alle anderen. Deshalb macht die exklusive Liebe blind, nicht nur für die Fehler des geliebten Menschen, sondern auch für andere, vielleicht ebenso „wertvolle" Menschen. (Auf den Unterschied zwischen Eros und Agape brauchen wir hier nicht einzugehen.) Eine solche Engführung des Interesses, der Liebe, kann auch ganze Menschengruppen erfassen, die von den Erfahrungen, Erkenntnissen, Verhaltensweisen einer starken Persönlichkeit geprägt sind. So sind auch Konfessionskirchen sehr oft entstanden entweder aus der geschichtlich bedingten Notwendigkeit der Betonung bestimmter ekklesialer Elemente oder bzw. und der Kraft einer starken Persönlichkeit, die diese Elemente in einer bestimmten geschichtlichen Situation neu entdeckt hat.

2. Je für sich betrachtet schließen sich die subjektiven Momente in Erfahrung und Erkenntnis gegenseitig aus, machen sich gegenseitig Konkurrenz. Da sie zum Teil auch vortheologischer Herkunft sind, lassen sie sich nicht ohne weiteres zueinander hin vermitteln. Sie sind an sich nicht negativ, sondern je eigene Gnadengaben, wie noch genauer vom Neuen Testament her nachgewiesen werden muß, aber sie werden in dem gleichen Maße negativ, führen zu Spaltung und Schisma, als sie für das *Ganze* der Heilsbotschaft ausgegeben werden. Je mehr sich die Aufmerksamkeit jedoch zugleich auf die konkrete Ganzheit und Fülle der Heilsbotschaft richtet, um so mehr sind die subjektiven Momente durch dieses „objektive", von außen her kommende Ereignis miteinander vermittelt. Je mehr die Selbigkeit und komplexe Fülle des gemeinsamen Ursprungs erkannt wird, *um so mehr schlägt die mögliche Negativität des Subjektiven um in positive Konvergenz*, um so mehr können sich auf dem Wege kritischer Rezeption die jeweiligen Einseitigkeiten gegenseitig *steigern.* Deshalb ist auch die Zahl der auf die Wahrheit hin konvergierenden und sich gegenseitig korrigierenden Perspektiven durchaus nicht gleichgültig: Je zahlreicher

und zugleich unabhängiger die auf die eine Wahrheit hin konvergierenden Perspektiven sind, um so mehr können sie sich gegenseitig korrigieren, rezipieren und so zur Fülle vorstoßen.

3. Die durch Konvergenz erreichbare *Gewißheit* muß deutlich abgesetzt werden einerseits gegen Klarheit und Deutlichkeit mathematischer Erkenntnis, wie sie Descartes gefordert hat, und andererseits vor allem gegen die Vorstellung einer bloßen Anhäufung von Wahrscheinlichkeiten (vgl. DS 3425), denn diese kommt im Ergebnis nicht über Wahrscheinlichkeit hinaus[9]. Die naive „Klarheit und Deutlichkeit" im Sinne des Descartes ist durch die neuere Naturwissenschaft gründlich korrigiert worden: „Doch ist es ja überhaupt die einzige Methode, die der empirischen Wissenschaft beim Aufstellen allgemeiner Sätze zur Verfügung steht, *Wahrscheinlichkeiten* durch Häufung der Belege zur praktischen *Gewißheit* zu steigern[10]." Hinzu kommt die von Heisenberg herausgearbeitete Unschärfe-Relation: Im Bereiche der Physik gibt es überhaupt keine absolut objektiven Ergebnisse, denn der Forscher tritt mit sich selbst in den Forschungsgang ein und kann sich hinterher nicht mehr aus dem Ergebnis zurückziehen[11]. Das nicht aufzuarbeitende „subjektive" Moment bringt in jegliche menschliche Erfahrung und Erkenntnis eine konstitutive *Unschärfe* hinein. Dies muß erst recht gelten, wenn das zu Erfahrende und zu Erkennende *in sich selbst* gänzlich „unscharf" bleibt, wenn es sich um die strengen Mysterien des Glaubens handelt, die für den Menschen in alle Ewigkeit undurchdringlich und unbegreifbar bleiben. Gerade im Hinblick auf diese aber hat z. B. J. H. Newman sein Konvergenzargument formuliert. Er gebraucht einmal den Vergleich mit zwei in einer Ebene liegenden Geraden. Wir *„sehen,* daß zwei gerade Linien miteinander zusammentreffen, und sind *gewiß,* daß sie in einer gegebenen Entfernung zusammentreffen werden, wiewohl wir die Berührung nicht wirklich sehen"[12]. Bei den zwei konvergierenden Linien sehen wir mit Gewißheit ihre *Tendenz,* sich irgendwo zu vereinigen, aber wir sehen nicht diese Vereinigung selbst. Es ist offensichtlich, daß diese Vorstellung genau dem Modell des Unionsdekretes von Florenz (1439) entspricht, in welchem ja gesagt wird, daß die lateinische und die griechische Auffassung je von sich her auf ein und dasselbe Verständnis hin tendiert (tendit; vgl. DS 1301).

Da jedoch Konvergenz in Naturwissenschaft, Rechtsfindung, geschichtlicher Methode usw. nur nachträglich ist (auch z. B. bei Newman) und noch nicht jene wir-hafte Konvergenz beinhaltet, die zur Konziliarität gehört, sei darauf hingewiesen, daß diese zugleich verbunden sein muß mit *Konversion.* Convergere und con-vertere stehen ja auch sprachlich in engem Zusammenhang. Das Sich-Hinneigen, die Tendenz zur gemeinsamen Mitte des Mysteriums, muß zugleich ein Sich-Hinkehren, eine Konversion *zueinander* sein. Damit ist gemeint, daß alle christlichen Kirchen die Tendenz aufgeben müssen, von der

einen Mitte Jesus Christus wegzustreben, sich primär mit sich selbst zu befassen. Sie müssen zueinander hin konvertieren, und zwar von den je eigenen, für sie selbst als unaufgebbar angesehenen Positionen her. Damit dies jedoch durchgreifend möglich wird, muß zunächst noch einmal auf das trinitarische Urbild kirchlicher Einheit und damit auch Konvergenz hingewiesen werden.

II. Ein entscheidendes Hindernis: Der traditionelle Ein-Gott-Glaube

1. Die Trinität als das pluriforme Urbild kirchlicher Einheit

Wenn die bisher noch getrennten Konfessionskirchen nach dem Modell der Konvergenz ihre Einheit wiederfinden wollen, dann steht dem ein in der Tradition tief verwurzeltes Hindernis entgegen, das kaum reflektiert ist, eben deshalb aber um so wirksamer waltet. Wir meinen die Vorstellung, daß der eine Gott sich eben *als* dieser Eine auch nur in einem *uniformen* Denken und Glauben zeigen könne. Solche Uniformität wird dann meistens auch durch einen einzigen Repräsentanten Gottes auf Erden gewährleistet. Dieses Prinzip ist vorchristlich, vortrinitarisch und beherrscht als solches die gesamte abendländische Tradition, wie noch kurz anzudeuten ist. Insofern kirchliche und konfessionelle Uniformität des Denkens und Glaubens theologisch, d. h. unter Hinweis auf den einen Gott, begründet wird, muß die Einseitigkeit dieser Position radikal aufgedeckt, muß die göttliche Einheit als eine *pluriforme*, als die Einheit des göttlichen „Wir" (vgl. Joh. 14, 23; 17, 21) ausgewiesen werden. Mit „Monotheismus" ist im folgenden also nicht der religionsgeschichtliche Gegenbegriff zu Polytheismus und Henotheismus gemeint, sondern der einseitige Ansatz der Theologie bei einer unbestimmten Gott-Person (im traditionellen Traktat De Deo Uno) und dessen *nachweisbare* Auswirkung in den kirchlichen Strukturen. Deshalb geht es im folgenden auch nicht um eine sog. „Spekulation" über Trinität, sondern um die Ausräumung konfessionalistischer Ausschließlichkeitsansprüche, *insofern* diese eben zumeist ganz unreflex in der Vorstellung von dem einen Gott begründet sind. Es geht deshalb auch nicht um die Zahl drei, sondern um das analoge Verständnis des Verhältnisses von Pluralität und Einheit.

Zu Beginn weisen wir auf drei ökumenisch wichtige Texte hin. Im Bericht der Sektion „Einheit" der dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi (1961) heißt es: „Die Liebe des Vaters und des Sohnes in der Einheit des Heiligen Geistes ist die *Quelle* und das *Ziel* der Einheit, welche der dreieinige Gott für alle Menschen und für die ganze Schöpfung will. Wir glauben, daß wir an dieser Einheit Anteil haben in der Kirche Jesu Christi."

In ähnlicher Weise sagt auch das Vaticanum II im Dekret über den Ökumenismus: „Dies ist das heilige Geheimnis der Einheit der Kirche in Christus und durch Christus, in welchem der Heilige Geist die Unterschiedenheit der Gaben wirkt. Höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist, in der Dreiheit der Personen" (2, 6). Schließlich sei noch eine orthodoxe Stimme angeführt: „Man kann, durch Analogie, auf die Kirche die triadologische Theologie anwenden. Wie die drei Hypostasen der Heiligen Dreifaltigkeit die göttliche Natur nicht unterteilen, da jede jener drei das göttliche Wesen ganz besitzt und darin lebt, so wird die Natur der Kirche = Leib Christi durch die Vielzahl der Gemeinden auch nicht aufgeteilt[13]."

Im Hinblick auf diese wohl von allen christlichen Kirchen anerkannte Analogie sei folgendes herausgehoben:

1. In einer einzigen göttlichen Person, etwa im Gott des Alten Testaments, hat sich noch nicht die ganze Fülle der Gottheit Gottes gezeigt. Erst in Jesus von Nazareth wird diese offenbar (Kol. 1, 19; 2, 9 f.). Sie zeigt sich erst daran, daß dieser Gott seinen eigenen Sohn für uns alle weggab (Röm. 8, 32) und daß dieser Sohn dann auch sich selbst weggab an den Vater für uns (Eph. 5, 2, 25; Gal. 2, 20) bzw. sich selbst erniedrigte (Phil. 2, 7). Dies bedeutet: Erst im *Verhältnis* von Vater und Sohn zueinander wird die Fülle der göttlichen Selbstweggabe, eben die Gottheit Gottes, sichtbar. Das Pneuma ist — wie hier aber nicht genauer gezeigt werden kann — dann die Gottheit Gottes selbst, die göttliche Selbstweggabe als solche, die auch göttliche „Natur" genannt wird. Dies wird noch deutlicher, wenn wir bedenken, daß die Unterschiedenheit der göttlichen Personen so groß ist, wie sie größer nicht gedacht werden kann, wie im Verlassensschrei Jesu am Kreuze besonders eindringlich in Erscheinung tritt. Aber gerade diese Unterschiedenheit bzw. Pluralität ist Voraussetzung dafür, daß die Fülle und Ganzheit der Gottheit Gottes geschichtlich sichtbar wird. Jedes Verständnis kirchlicher Strukturen und kirchlicher Einheit, das bei einer einzigen göttlichen Person ansetzt, sei es beim altbundlichen Gott oder bei Christus als dem Haupt der Kirche, und diesen Gesichtspunkt dann vereinseitigt, verliert notwendig die göttliche Fülle, wie sie sich in der Kirche zeigen will, aus den Augen.

2. Die eine Gottheit Gottes kann von uns nicht in einem einzigen Hinblick, in einer einzigen Aussage auch nur annähernd beschrieben werden. Das den drei göttlichen Personen Gemeinsame, die eine göttliche Selbstweggabe, erscheint im Neuen Testament vom Vater her anders (Röm. 8, 32), als vom Sohn her gesehen, der eben *sich selbst* weggab (das wird vom Vater nicht gesagt) und vom Pneuma her nochmals gänzlich anders, denn es ist als das eine in vielen gegenwärtig. Deshalb können wir die eine göttliche Selbstweggabe nur in

einer *Konvergenz*, in einem Zusammenstreben der biblischen Aussagen über sie, erkennen. Oder besser gesagt: Nur von den ganz unterschiedenen heilsgeschichtlichen Funktionen der drei Größen Gott—Kyrios—Pneuma her können wir die Fülle und Ganzheit der göttlichen Selbstweggabe nachvollziehen und beschreiben.

Auch die Einheit der Kirche selbst ist im Neuen Testament nirgendwo unter Hinweis auf den einen Gott als eine uniforme beschrieben. Im Gegenteil: Die Einheit der Kirche hat mehrere „Ursprünge", wie vor allem in dem Dreierschema Eph. 4, 4 f. zum Ausdruck kommt: Ein Leib — ein Geist — eine Hoffnung; ein Herr — ein Glaube — eine Taufe; ein Gott. Eine „trinitarische" Struktur der Aussage ist hier kaum ausdrücklich beabsichtigt, aber eben auch nicht im entferntesten ausgeschlossen, falls man die Pluralität der verschiedenen und unterschiedenen Geistesgaben in Beziehung setzt zur dreiheitlichen göttlichen Pluralität. Gleich anschließend wird nämlich gesagt, die verschiedenen und unterschiedenen Geistesgaben (Apostel, Propheten, Evangelisten usw.) seien dazu gegeben, daß alle *hingelangen* zur Einheit des Glaubens (V. 11 f.). Sie ist zwar eine in der Einheit des Geistes gegebene und deshalb zu bewahrende (V. 3), muß aber im „Zusammenstreben" der verschiedenen Dienste zur „Fülle Christi" heranreifen (V. 13). Hier wie auch an der Parallelstelle 1. Kor. 12, 4 ff. ist das Leitwort „jeder einzelne", und die Betonung liegt durchaus auf der *Verschiedenheit* der Geistesgaben, wie wir noch zeigen werden[14].

Hochbedeutsam ist nun, daß in den Einheitsformeln von Eph. 4, 4 f. die junge christliche Kirche ihren Eigenstand gegenüber jüdischen und hellenistischen Einheitsvorstellungen gewinnt. In diesen ist nämlich Einheit unter Hinweis auf den einen Gott als Uniformität des Denkens und Handelns verstanden. Wenn auch — wie gesagt — dem Epheserbrief noch keine ausdrückliche trinitarische Reflexion zugrunde liegt, so ist doch hervorzuheben, daß die nachbiblische Trinitätslehre niemals, auch nicht im Ansatz, versucht hat, sie für die Ausbildung kirchlicher Strukturen wirksam zu machen. Im Gegenteil: Der jüdische und griechische „Monotheismus" blieb *mit erheblicher Einseitigkeit* fast bis in unsere Tage hinein die *einzige* Begründung für die Einheit der Kirche oder auch der Menschheit. Deshalb konnte das Modell der Konvergenz nie zur reflexen Durchbildung gelangen.

Wie neuere Untersuchungen gezeigt haben, ist der traditionsgeschichtliche Hintergrund der Einheitsformeln des Epheserbriefes zunächst die hellenistisch-jüdische Synagoge. So heißt es etwa bei Philo von Alexandrien: „Der Gesetzgeber aber hat angeordnet . . ., daß es nur *ein* Heiligtum geben dürfe, da es nur *einen* Gott gibt" (spec. leg. 1, 67). — „Wir alle sind *ein* Volk, das einen berühmten Namen trägt, die wir von Einem *ein* Gesetz empfangen haben" (Syrische Apokalypse des Baruch 48, 24). Am deutlichsten hat der jüdische Ge-

schichtsschreiber Flavius Josephus († nach 100 n. Chr.) die Formel ausgesprochen: „Ein Gott und ein Volk" (Antiquitates Jud. 5, 57)[15]. Diese Formel hat eine auffallende Entsprechung in der stoischen Aufklärung, in welcher die Einheit Gottes aus der Einheit der Welt (gegen den Polytheismus) abgeleitet wird[16].

2. Der vortrinitarische Ein-Gott-Glaube als Wurzel kirchlicher Uniformität und Ausschließlichkeit

Es ließe sich im einzelnen zeigen, daß die traditionelle Ekklesiologie *aller* christlichen Kirchen letztlich und im Grunde ansetzt bei dem soeben skizzierten altbundlichen Monotheismus und daß die kirchlichen Strukturen geschichtlich von daher gewachsen sind. Dazu nur einige exemplarische Beispiele aus dem Beginn des 2. Jahrhunderts. Bekanntlich sind ja die Briefe des Bischofs Ignatius von Antiochien († um 110) durchwaltet vom Prinzip der „Einheit". Er hatte es bereits mit schismatischen und häretischen Mißständen zu tun und bekämpft sie mit der Auffassung, daß Einheit nur durch *Unterordnung* möglich sei, und zwar unter dem *einen* Bischof, der deshalb bei Ignatius bereits im vollen Sinne als „Monarch" erscheint. Für Ignatius steht der Bischof (immer in der Einzahl!) an der Stelle des einen Gottes vor den Menschen und repräsentiert so jene Einigung (henosis), die Gott selbst ist (an die Trallianer, 11, 2). Der Bischof führt den Vorsitz in der Gemeindeversammlung „an Gottes Stelle" (a.a.O. 3, 1), er ist das „Abbild der Unvergänglichkeit" (an die Magnesier, 6, 2). Indem man sich dem „sichtbaren Bischof" unterordnet oder auch nicht, gehorcht oder betrügt man zugleich den unsichtbaren Bischof, nämlich Gott selbst, den „Bischof aller" (a.a.O. 3, 1 f.).

Dieses zunächst theologisch begründete Verständnis von uniformer Einheit wurde dann unter Kaiser Konstantin († 337) politisiert. Eusebius von Cäsarea, der Zeitgenosse und Biograph des Kaisers: „Durch die Herrschaft eines einzigen Mannes über das Ganze war der ganze Körper des Staates gleichsam mit *einem* Haupt ausgestattet, da sich jetzt die Macht *eines* Monarchen über alle erstreckte[17]." Die politische Monarchie wird ausdrücklich als Nachahmung und irdische Repräsentation der innergöttlichen „Monarchie" (von der auch Papst Dionysius in einem Brief vom Jahre 262 spricht: DS 115) verstanden: Obwohl Vater und Sohn zwei Hypostasen sind, ist dennoch nach 1. Kor. 11, 3 Gott das Haupt Christi, so daß beide nicht zwei Prinzipien bzw. Ursprünge sind, sondern der ursprungslose Vater die eine und einzige göttliche Monarchie konstituiert[18]. Hier wird sehr deutlich, daß es im Grunde keinen großen Unterschied macht, ob man von dem einen Gott oder von dem einen Christus spricht, denn immer wird die Einheit der Kirche auf eine einzige göttliche Person,

letztlich auf den Vater, zurückgeführt. So ist es verständlich, daß schon unter Kaiser Konstantin die Trinitätslehre als eine Bedrohung der uniformen Einheit des römischen Imperiums verstanden wurde (deshalb stand Kaiser Konstantin zunächst auf der Seite der Arianer)[19]. Eben deshalb ist die Trinitätslehre bis heute reine „Spekulation" geblieben und hat sich nirgendwo in politischen oder kirchlichen Strukturen niedergeschlagen.

So ist z. B. auch der intolerante Kampf zwischen Kaiser und Papst im Mittelalter (nur *einer* kann auf Erden den einen Gott repräsentieren!) nur verständlich auf dem Hintergrund einer allerdings nicht durchreflektierten monotheistisch begründeten Vorstellung von uniformer Einheit. Auch die Verhandlungen über den Augsburgischen Religionsfrieden zeigen deutlich dieses Prinzip. Der Grundsatz: „Wo ein Fürst ist, da ist auch eine Religion", ist weder ein rein territorialer, noch ein rein politischer, sondern ein zutiefst *theologischer*. In dieselbe Richtung weisen auch die einzelnen Bekenntnisse der nunmehr sich trennenden kirchlichen Gemeinschaften und der sich daraus ergebenden Verweigerung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Die ausdrückliche Anerkennung anderer Traditionen und „Gnadengaben" sowie deren Rezeption stößt bis heute auf fast unüberwindliche, weil zutiefst *theologische* Hindernisse[20]!

III. Konvergenz als zukünftige Form kirchlicher Gemeinschaft

1. Die Konvergenz der neutestamentlichen Schriften

Alle jetzt noch getrennten christlichen Kirchen erkennen die Bibel als die nicht zu normierende Norm ihrer Theologie und ihres kirchlichen Lebens an. So liegt es nahe, im Hinblick auf ein kommendes Konzil aller Christen die biblischen Schriften selbst nach der Struktur der in ihnen vorausgesetzten Einheit zu befragen. (Wir beschränken uns auf das Neue Testament, wenngleich sich auch zeigen ließe, daß die altbundlichen Schriften auf den kommenden Christus hin konvergieren.) Allerdings besteht die Schwierigkeit, daß Exegeten und Bibeltheologen sich über die Einheit des Neuen Testaments nicht einig sind.

Manche lehnen diese a priori ab und sehen in den ntl. Schriften nur Paradoxien, Widersprüche des apostolischen Zeugnisses[21]. Zu ihnen gehört auf seine Weise auch E. Käsemann: „Die Variabilität des Kerygmas im NT ist Ausdruck des Tatbestandes, daß bereits in der Urchristenheit eine Fülle verschiedener Konfessionen nebeneinander vorhanden war, aufeinander folgte, sich miteinander verband und gegeneinander abgrenzte[22]." Nach Käsemann begründet der ntl. Kanon als solcher nicht die Einheit der Kirche, sondern vielmehr die

Vielzahl der Konfessionen. So bleibt eigentlich nur übrig, sich für eine der urchristlichen „Konfessionen" zu entscheiden, oder, wenn man dies nicht will, nach dem Kanon im Kanon zu fragen bzw. noch weiter verengt nach dem spezifisch Paulinischen, nach dem Paulinischen an Paulus. Dies ist eine extreme Position, die der Methode der Konvergenz vom Ansatz her zuwiderläuft. Ein anderes Extrem zeigt sich bei H. Braun. Er fragt ausdrücklich nach der höheren Einheit der disparaten Standpunkte innerhalb des NT, will sich aber ausdrücklich nicht für einen von ihnen entscheiden. Vielmehr fragt er nach dem „eigenen Trend" des NT. Diesen sieht er in dem sog. ungegenständlichen Gottesgedanken, der in dem personalen „Ich darf" und „Ich soll" zusammengefaßt werden kann. Auf diese Weise soll die Pluralität in einer nun freilich selbstgemachten „höheren Einheit aufgehoben" werden[23]. Sie hat eine weitgehende Relativierung der Verschiedenheiten zur Folge. Einen mittleren Weg beschreitet H. Schlier und mit ihm viele katholische Exegeten. Er versteht die Einheit der verschiedenen Theologien, Blickrichtungen, Sehweisen im NT nicht lediglich als deren Summe. Vielmehr ist in dieser Pluralität eine verborgene, aber gegenwärtige innere Einheit vorausgesetzt. Sie kann nur gewonnen werden, wenn man sich der *Grunderfahrung* anheim gibt, aus der das NT selbst spricht. Diese hat sich niedergeschlagen in einer Reihe von fixierten Glaubenstraditionen und besonders auch Glaubensformeln, die überlieferungsgeschichtlich unserem heutigen NT vorausgehen. Nach dieser archaischen Theologie, nach diesen maßgebenden Urformen des Kerygmas, müsse man fragen[24].

Ohne diese Probleme hier im einzelnen erörtern zu können, sei zunächst einmal ganz schlicht auf die simple Tatsache hingewiesen, daß es ohne Jesus von Nazareth kein NT gäbe. Also sind alle ntl. Schriften (und viele andere über diese hinaus) durch ihn veranlaßt und *konvergieren* von verschiedenen kulturellen und religiösen Traditionen her auch wieder auf ihn hin. Außerdem ist ganz entscheidend, daß die Urkirche offenbar das reflexe Bewußtsein hatte: die Heilsbotschaft ist nur eine einzige! Das Wort „Evangelium" (es bezeichnet das lebendige, gesprochene Wort der Heilsbotschaft oder deren Inhalt) kommt im ganzen NT niemals im Plural, sondern immer nur im Singular vor. Es läßt sich auch nicht im Ansatz wahrscheinlich machen, daß die verschiedenen Traditionen, die im NT sichtbar werden, sich reflex als sich gegenseitig abgrenzende Konfessionen verstanden hätten. Wenn man später in der alten Kirche von „den Evangelien" spricht, meint man immer noch nicht verschiedene Botschaften, wie im damaligen Kaiserkult. Nach Irenäus ist in den verschiedenen, nun zum Buch gewordenen „Evangelien" das eine Evangelium Gottes verkündet[25]. Auf eine ähnliche Spur führt übrigens auch die Tatsache, daß im ganzen NT nirgendwo der Plural „die Wahrheiten" vorkommt. Immer ist nur von der Wahrheit (im Singular) die Rede und so z. B. auch von der „Wahr-

heit des Evangeliums" (Gal. 2,5. 14; Kol. 1, 5). Die Heilsbotschaft, die Wahrheit, ist eine einzige, oder besser gesagt: ein einziges Ganzes. Worin diese Ganzheit besteht, wird nicht ausdrücklich gesagt. Sie ist jedoch nicht eingeschränkt auf das Christusgeschehen, sondern gleichursprünglich das „Evangelium *Gottes*" (Röm. 1, 1 ff.). Außerdem wird es Röm. 1, 11 auch als „geistliche Gnadengabe" bezeichnet. Schon hier wird deutlich, daß die Einheit des einen Evangeliums eine komplexe ist, die nicht auf einen einzigen Satz, ein einziges Bekenntnis, eine einzige Glaubensformel oder eine einzige Tradition zurückgeführt werden kann.

Hochbedeutsam ist nun weiterhin, daß die auf den einen Jesus von Nazareth hin konvergierenden Linien der vorliterarischen Tradition auch in ihrem literarischen Niederschlag ein Beziehungsgefüge kritischer Rezeption bilden. Die Forschung ist sich darüber einig, daß Mt. und Lk. je von Mk. literarisch abhängig sind. Sie rezipieren also Mk. je auf ihre Weise, und zwar sehr oft auch durchaus kritisch. Um nur eines von vielen Beispielen zu nennen: Die Heilung der Blutflüssigen bei Mk. 5, 27 ff. geschieht durch die Berührung des Gewandes Jesu. Mt. korrigiert diese Anschauung, denn bei ihm geschieht die Heilung durch Jesu Machtwort (9, 29). Mt. kritisiert bei Mk. eine vulgär hellenistische Vorstellung, die sich auch anderswo findet (Apg. 5, 15; 19, 2). Nochmals anders rezipiert dann Joh. den aus den Synoptikern bekannten Traditionsstoff. Bei ihm ist eine klar gestaltete Dogmatik das Beziehungsgefüge, in das hinein er den Traditionsstoff integriert.

Wir entnehmen aus diesem Befund: Die Differenzen in unseren Evangelien, d. h. die abweichende Auswahl des Überlieferungsstoffes geht aus einer je anderen theologisch-dogmatischen Perspektive der Evangelisten hervor. Diese ergibt sich aus der jeweiligen Vorbildung, Herkunft, charakterlichen Prägung, aber auch aus der Hinordnung der Heilsbotschaft auf je andere Adressaten. Das Christusgeschehen kann eben nicht nur von einer einzigen Perspektive her in seiner ganzen Fülle in den Blick kommen. Wir müssen deshalb dankbar sein, daß wir unterschiedliche Traditionen über Jesus von Nazareth haben. Aber eben deshalb läßt sich das Wesen, die Substanz, der Kern, die innerste Einheit der Berichte über Jesus nur als *Beziehungsgefüge unterschiedlicher Traditionen* erschließen und ist niemals klar und deutlich in einem einzigen Satz auszudrücken. Auch wenn es einen solchen Satz gäbe (etwa: „Jesus ist der Sohn Gottes"), dann erhielte er doch wieder durch die je anderen Perspektiven eine Färbung, eine Modifikation. Daraus entnehmen wir den ökumenologisch wichtigen Satz: *Die Übereinstimmung und Konvergenz der Evangelien ist nicht in einem einzigen Satz aussagbar.* Auch wo die Evangelisten die gleichen Worte gebrauchen, sind diese doch durch die je andere Redaktion und die andere Perspektive modifiziert. Andererseits enthalten die Evangelien nicht *nur* total

verschiedene Berichte und Sätze, so daß ihnen lediglich die nackte Tatsache eines Berichtes über Jesus gemeinsam wäre. Eben deshalb ist ja eine Synopse, eine Zusammenschau, möglich. Die Einheit der Evangelien ist also weder rein apriorisch, etwa in einer einzigen Überlieferung, zu finden, noch rein aposteriorisch, durch eine von uns gemachte, nachträgliche Synthese, sondern eben nur durch *Konvergenz*. Deshalb ist traditionsgeschichtlich die Einheit der Evangelien weder vor ihrer Unterschiedenheit, noch nachträglich zu dieser, sondern sie ist jene nie genau angebbare Mitte, die nur als Beziehungsgefüge des Unterschiedenen zugänglich ist.

Wenn und insofern sich die heute noch getrennten Konfessionskirchen je als bestimmte Formen der einen Jesustradition verstehen, sind sie aufgerufen, die Einheit des einen Evangeliums wiederzufinden, ohne daß sie dadurch gezwungen wären, ihre jeweilige Perspektive aufzugeben. Allerdings ist die Konvergenz der ntl. Schriften lediglich eine *nachträgliche*, durch das gläubige Verstehen vermittelte. Für die Wiederversöhnung aller Christen ist darüber hinaus jedoch eine ausdrücklich wirhafte, apriorische bzw. gleichzeitige Konvergenz erforderlich, wie sie nur auf einem Konzil wirksam werden kann. Deshalb sei von dem Selbstverständnis der katholischen Kirche her, wie es sich auf epochal neue Weise in der Ekklesiologie des Vaticanum II gezeigt hat, ein entsprechendes Konzilsmodell erschlossen.

2. Die katholische Kirche als „Körperschaft von Kirchen"

In überraschender Weise beschreibt das Vaticanum II die Gesamtkirche (ecclesia universalis) als ein corpus ecclesiarum, als eine Körperschaft von Kirchen (Konstitution über die Kirche 23, 2): Die Einheit der Kirche ist nicht eine uniforme, pyramidale, von einer einzigen Spitze her geprägte, sondern eine *kollegiale*. Dies wird begründet durch Rückgriff auf das altkirchliche Bewußtsein einer dauernden Verbundenheit der Bischöfe untereinander, auf die synodale Tätigkeit des altkirchlichen Episkopates und auch auf das Zusammentreten der großen ökumenischen Konzilien (a.a.O., 22, 1). Besonders wichtig im Hinblick auf ein kommendes Konzil ist der Satz: „Die kollegiale Einheit tritt auch in den wechselseitigen Beziehungen (mutuis relationibus) der einzelnen Bischöfe zu den Teilkirchen wie zur Gesamtkirche in Erscheinung" (a.a.O., 23, 1). Wechselseitige Beziehungen sind nicht etwa nur Beziehungen zwischen benachbarten Teilkirchen, d. h. Diözesen, sondern gemeint ist das Verhältnis *aller Teilkirchen zu allen*. Die eine und einzige katholische Kirche besteht nämlich „in und aus" Teilkirchen. Sie ist nicht etwa nur aus Teilkirchen *zusammengesetzt*, eine nachträgliche Summe, denn sie besteht ja *in* ihnen. Einheit ist hier weder undifferenzierte Uniformität, noch nachträgliche Zusammensetzung, sondern *universale Beziehung aller zu allen*.

Im Hinblick auf ein kommendes Konzil ist weiterhin hochbedeutsam, was das Vaticanum II von den unierten orientalischen Kirchen sagt: „Sie erfreuen sich *unbeschadet der Einheit des Glaubens* und der einen göttlichen Verfassung der Gesamtkirche ihrer *eigenen* Disziplin, eines *eigenen* liturgischen Brauches und eines *eigenen* theologischen und geistlichen Erbes ... Diese einträchtige Verschiedenheit (varietas conspirans) der Ortskirchen zeigt in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche" (a.a.O., 23, 4). In diesem Text ist das Modell der Konvergenz auch verbal gegenwärtig: varietas conspirans, konspirierende (= konvergierende) Verschiedenheit. Diese ist hier keineswegs als Hindernis der Einheit aufgefaßt, sondern als deren Steigerung: Die einträchtige, *konvergierende* Vielfalt ist von sich selbst her keine Konkurrenz zur Einheit, sondern strebt auf diese hin, und macht sie so erst möglich. Dies geht auch aus dem Dekret über die katholischen orientalischen Kirchen hervor: „Durch ihre Hierarchie zu verschiedenen Gemeinschaften verbunden, bilden sie Teilkirchen oder Riten. Unter diesen herrscht eine wunderbare Verbundenheit, so daß ihre Verschiedenheit (varietas) in der Kirche *keinesfalls der Einheit Abbruch tut,* sondern im Gegenteil diese Einheit deutlich aufzeigt. Das ist nämlich das Ziel der katholischen Kirche: Daß die Überlieferungen jeder einzelnen Teilkirche oder eines jeden Ritus unverletzt erhalten bleiben" (Art. 2). Um der immer noch größeren Einheit willen haben die Kirchen des Ostens wie auch die Kirchen des Westens „das volle Recht und die Pflicht, sich jeweils nach ihren eigenen Grundsätzen zu richten" (a.a.O., Art. 5).

Wichtig ist weiterhin, daß auch die Teilkirchen selbst kein uniformes Einheitsgebilde, sondern nochmals in Ortskirchen gegliedert sind. In der Konstitution über die Kirche des Vaticanum II heißt es in Art. 26, 1: „Die Kirche Christi ist wahrhaft anwesend (vere adest) in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im NT auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort (loco suo) im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht das von Gott gerufene neue Volk." Die konkrete Wort- und Eucharistiegemeinde ist die eigentliche und letzte Konkretion der einen Kirche Christi. Auch die Teilkirche, die Diözese, ist also ein Beziehungsgefüge von Ortskirchen, und der Bischof ist dann als Repräsentant der Teilkirche zugleich jener, der *alle mit allen vermittelt.* Man könnte dieses Modell noch sogar bis in die kleinere Einheit der Pfarrgemeinde hinein verfolgen. Auch hier sind unterschiedliche Gruppen zu einem Beziehungsgefüge geeint, innerhalb welchem der Gemeindeleiter den Dienst der Einheit versieht.

Der tiefere theologische Grund für diese Form von Einheit ist die 1. Kor. 12, 11 bezeugte Tatsache, daß der eine Heilige Geist die „Verschiedenheiten der Gnadengaben" (V. 4) nicht nur zuläßt, sondern sie erwirkt und sich so eben in der Verschiedenheit als der Eine erweist, zum allgemeinen Besten (V. 7).

Auf diesem Zusammenhang, den auch das Konzil mehrfach erwähnt (Konstitution über die Kirche, 32, 3; Dekret über den Ökumenismus 2, 6) werden wir nun abschließend noch einmal eingehen.

IV. Ausblicke auf ein künftiges Konzil aller Christen

1. Die Fülle der Katholizität

Das Vaticanum II spricht in Art. 15 der Konstitution über die Kirche von einer „wahren Verbindung im Heiligen Geiste" mit den getrennten Kirchen und anerkennt im Dekret über den Ökumenismus ausdrücklich, daß der Geist Christi sie als „Mittel des Heiles" gebraucht (3, 4). Hochbedeutsam ist weiterhin das Bekenntnis, daß die katholische Kirche „wegen der Spaltungen" die ihr eigene Fülle der Katholizität nicht *„unter jedem Aspekt in der Wirklichkeit des Lebens ausprägen"* kann (Dekret über den Ökumenismus 4, 10). Deshalb können die Gnadengaben der getrennten Brüder „auch zu unserer eigenen Auferbauung beitragen" (a.a.O., 4, 8). Die katholische Kirche anerkennt also, daß sie die Fülle der Katholizität nicht einfach statisch hat oder ganz verwirklichen kann, sondern daß auch sie immer noch nach jener Fülle strebt (in eam plenitudinem tendens), die der Leib Christi nach seinem Willen im Ablauf der Zeit gewinnen soll (a.a.O., 24, 1). Die Spaltung der Christenheit bringt ja eine geschichtlich bedingte *Polarisierung* mit sich, so daß in keiner der jetzt getrennten Kirchen die Fülle der Katholizität *ganz verwirklicht* ist. Keine Kirche will ausdrücklich nur einen Ausschnitt der einen und ganzen Heilsbotschaft vermitteln, aber jede Kirche kann aufgrund der Spaltungen nur bestimmte Aspekte dieser einen Heilsbotschaft *ausprägen*. Wenn dies alle jetzt noch getrennten christlichen Kirchen sich selbst und voreinander eingestehen, besteht begründete Hoffnung auf eine Einheit durch Konvergenz. Näherhin wären folgende drei Schritte notwendig:

1. Jede Kirche sollte zunächst die ihr eigenen Gnadengaben dankbar als solche erkennen, herausstellen und sich so der „Verschiedenheiten der Gnadengaben" (1. Kor. 12, 4) bewußt werden, die ein und derselbe Geist wirkt (V. 11).

2. Gleichursprünglich müßte jede Kirche sich selbstkritisch fragen, ob und inwiefern sie die ihr eigene Gnadengabe so verabsolutiert, so als das Ganze der Heilsbotschaft angesehen hat (vgl. 1. Kor. 12, 17: „Wäre der ganze Leib Auge, wo bliebe das Gehör?"), daß sie kirchentrennend geworden ist. Auf diese Weise wird sie fähig, auch die Gnadengaben der anderen Kirchen dankbar als solche zu erkennen und sich von ihnen bereichern zu lassen.

3. Dieser Befreiungsprozeß führt jede Kirche mit Notwendigkeit zu der weiteren Frage, was sie von ihrer eigenen, als unaufgebbar angesehenen Position her von den anderen Kirchen — unter Umständen kritisch — rezipieren kann und muß. Solche Rezeption müßte bis an die Grenze des Möglichen geschehen, da ja alle Gnadengaben verliehen werden „zum allgemeinen Besten" (1. Kor. 12, 7).

So hat das Vaticanum II bereits vieles rezipiert, was bisher als Eigengut der reformatorischen Kirchen galt, z. B. die Hochschätzung der Schrift als der Seele des Glaubenslebens und der Theologie, die neue Erfahrung der Gegenwart Christi im Wort der Verkündigung usw. Es wäre durchaus denkbar, daß sie auch jene Elemente der Freikirchen und kleineren Gruppierungen von ihrer eigenen Position her rezipiert, die bei ihr völlig fehlen (Beispiel: Pfingstbewegung). Könnten nicht andererseits die reformatorischen Kirchen das Amtsverständnis der katholischen Kirche kritisch rezipieren? Welche Aufgabe könnte bei einem kommenden Konzil nicht gerade ein von seiner imperialen Gestalt gereinigter Petrusdienst (der auch durchaus kollegial verwaltet werden könnte) übernehmen? Könnte nicht gerade er die Konvergenz, die Vermittlung aller mit allen anregen und gewährleisten, die Minderheiten ermutigen, ihre Gnadengabe ins Ganze einzubringen, usw.?

2. Kritische Rezeption als Weg zur Fülle

Es ist sehr aufschlußreich, daß das Vaticanum II nicht nur einfachhin von „Katholizität" spricht, sondern von der *Fülle* der Katholizität. Wenn diese wegen der geschichtlich bedingten Polarisierungen in keiner der jetzt getrennten Kirchen voll *verwirklicht* ist, dann muß der gegenseitigen Rezeption der jeweils verwirklichten Gnadengaben erhöhte Bedeutung zukommen. Das Phänomen der Rezeption (= Annahme, Anerkennung) ist aus der bisherigen Synodalgeschichte durchaus geläufig[26]. So erhielten z. B. in der alten Kirche die Synodalbeschlüsse von Antiochien (268) und Karthago (418) auf dem Wege der Rezeption hohe Bedeutung in der Gesamtkirche. Im Hinblick auf dieses altkirchliche „Teilkirchenwesen" macht A. Grillmeier die bedeutsame Bemerkung: „Verschiedenheit in Einheit ist beste Vorbedingung für vielfältige Rezeption[27]." In diesem Sinne gehört Rezeption zum Wesen, zur Struktur der Gesamtkirche als einer Körperschaft von Kirchen. Allerdings setzt mit den großen reichskirchlichen Synoden bereits ein Rückgang des universalen Rezeptionsprozesses ein. Er schreitet in dem Maße fort, als sich die oben erwähnte, geschichtlich bedingte Uniformität der Universalkirche herausbildet, also in den päpstlichen Konzilien des Mittelalters und vor allem in den Hierarchiekonzilien der neueren Zeit: Das Vaticanum I schränkt den Rezeptionsprozeß ein auf eine

Approbation der Konzilsbeschlüsse durch den Papst und deren rein passive, gehorsame „Annahme" durch die Kirche[28].

Demgegenüber muß zu Beginn einer neuen Epoche versucht werden, den Rezeptionsprozeß unter den vornizänischen Teilkirchen wieder lebendig zu machen, und zwar in *epochal gewandelter Weise:* Das Modell einer Körperschaft von Kirchen, in denen und aus denen die eine, ungeteilte katholische Kirche besteht, kann nur *analog* auf das Verhältnis unter *getrennten* Konfessionskirchen angewandt werden. Eine Bemühung um diese Analogie ist jedoch unerläßlich: „Wenn sich die getrennten Kirchen auf ein neues Verhältnis zueinander besinnen, so ist gegenseitige Rezeption der einzige Weg zu einer Einigung[29]."

Vorbedingung dazu ist allerdings, daß sich die getrennten Kirchen nicht mehr gegenseitig als „häretisch" betrachten und bezeichnen, denn dadurch soll ja gerade jegliche Rezeption ausgeschlossen werden. Dies ist aber bereits durch das Vaticanum II hinsichtlich der getrennten Kirchen geschehen und innerhalb des Weltrates der Kirchen unter den in diesem miteinander in Verbindung stehenden Kirchen. Allerdings müßte noch deutlicher herausgearbeitet und anerkannt werden, daß eigentlich keine der jetzt bestehenden christlichen Kirchen *ausdrücklich* eine „Häresie" (= Ausschnitt, der für das Ganze ausgegeben wird) vermitteln will. Die traditionelle Elementen-Ekklesiologie müßte auf eine Ganzheits-Ekklesiologie hin überschritten werden, wie hier nicht näher gezeigt werden kann[32].

Bevor wir zu zeigen versuchen, inwiefern ekklesiale Konvergenz den Vorgang der Rezeption konstitutiv einschließt, sei der biblische Befund kurz dargestellt. Der Begriff „Rezeption" hat vor allem in der Rechtsgeschichte eine Bedeutung erlangt, näherhin bei der Beschreibung der Aufnahme des römischen Rechts in Deutschland[31]. Im NT entsprechen diesem Begriff die Wortgruppen lambanein, paralambanein sowie dechesthai, bebaioun und sphragizein. Mit jeweils anderer Akzentgebung ist gemeint, daß das Wort Gottes, Wort und Tat Jesu und letztlich Jesus selbst angenommen, aufgenommen werden müssen, ohne daß diese Annahme dem Inhalt oder der Autorität des Anzunehmenden etwas hinzufügt[32]. Dies gilt besonders im Hinblick auf die Ur-Form aller Rezeption, die Annahme Jesu selbst: „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat" (Mt. 10, 40). Die Predigt der Jünger soll nicht primär zu den Worten und Taten Jesu hin vermitteln, sondern zu ihm selbst, denn er hat ja nicht primär eine Lehre verkündet, sondern eben sich selbst. Rezeption ist also ursprünglich ein Verhältnis von *Person zu Person* und nicht von Verstand zu Verstand. Die Annahme des Wortes der Heilsbotschaft, des Evangeliums, vermittelt und ermöglicht eine *Übereinstimmung mit Jesus selbst* und nicht etwa nur mit von ihm oder seinen

Gesandten gesprochenen Sätzen. Die von den Evangelisten aus der vorliterarischen Tradition übernommenen und redigierten Sätze sind sekundär gegenüber der Tatsache, daß in ihnen allen *ein und dieselbe Jesuserfahrung* lebendig ist. Deshalb können ja Lukas und Matthäus durchaus den bei Markus vorgegebenen Stoff inhaltlich modifizieren, korrigieren, d. h. *kritisch* rezipieren. Die so vermittelte Jesuserfahrung dagegen bzw. Jesus selbst kann und darf nicht „kritisch" angenommen werden, sondern ihm gegenüber ist nur radikaler, kindlicher Glaubensgehorsam möglich. Allerdings hat sich die in sich selbst unveränderliche, *eine* Jesuserfahrung so mit den veränderlichen, geschichtlich bedingten, menschlichen Traditionen verbunden, daß sich beides nicht adäquat trennen läßt. Daraus ergibt sich: Wo die Jesuserfahrung als solche in Frage gestellt wird, sind rudimentäre Abgrenzungen notwendig, etwa in einer Basis-Formel: Jesus ist der Sohn Gottes, er ist kein bloßer Mensch, Jesus und Gott stehen in einem exklusiven Verhältnis zueinander usw. Die menschliche Vermittlung als solche dagegen kann eben wegen ihrer Varianz, ihrer Abhängigkeit von der geschichtlichen Herkunft einer bestimmten Jesustradition, der persönlichen Veranlagung des Verkündenden usw. durchaus *kritisch* rezipiert werden.

Von diesem biblischen Befund her möchten wir zunächst unterscheiden zwischen einer Rezeption von Erfahrungen und einer Rezeption von (dogmatischen) Aussagen: Beides ist zwar untrennbar, aber Erfahrung ist mehr als die Sätze, in denen sie vermittelt wird. Jede theologische Aussage — falls sie nicht als bloßes Spiel mit Worten verstanden ist — enthält, drückt aus und vermittelt zugleich immer auch das persönliche „Zeugnis" von Jesus, eben die eine Jesuserfahrung: „Was wir gehört und mit unseren Augen gesehen haben, was wir betrachtet und was unsere Hände betastet haben *vom Wort des Lebens* — und das Leben ist *erschienen*, und wir haben es gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns *erschienen* ist — was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit ihr Gemeinschaft habet mit uns" (1. Joh. 1, 1—3). Die Zeugen des Lebens Jesu vermitteln ihre *leibhaftige Erfahrung* mit ihm, *damit* die Adressaten Gemeinschaft haben mit den Zeugen und dadurch auch mit Jesus selbst. Gemeinschaft aber ist hier mehr als die Annahme von Sätzen (wiewohl sie diese einschließt), denn die Gemeinschaft mit den Zeugen ist in sich selbst Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohn Jesus Christus. Solche Gemeinschaft ist die „vollkommene Freude", die Fülle der Freude (V. 3 f.).

In diesem Sinne könnte und müßte auch die Einübung in ein kommendes Konzil aller Christen zunächst die gegenseitige Annahme, Übernahme, Rezeption der jeweiligen und je geprägten Jesuserfahrung sein. Um ein Beispiel zu nennen: In den Pfingstkirchen und in der Pfingstbewegung sind Charismen lebendig, die in den traditionellen Großkirchen nicht vorgesehen sind. Das sehr

persönliche, die je eigene Geisterfahrung (= Jesuserfahrung) vermittelnde Gebet in den Gebetsgruppen der Pfingstbewegung erwirkt eine Stärkung, Gewißheit, Freude des Glaubens, die in den normalen Gemeindegottesdiensten kaum vermittelt werden kann. Die Charismen des Gebetes, der Erbauung, des gegenseitigen Trostes usw. brauchen aber nur geweckt zu werden, denn jeder hat im Sinne des 1. Korintherbriefes eine der vielen, unterschiedenen Gnadengaben. Die Übernahme charismatischer Erfahrungen in den Pfingstkirchen und deren Integration in die je eigene Tradition führt auch die traditionellen Großkirchen erst zur Fülle der Katholizität! Es sei betont, daß es hier nicht um die Rezeption irgendeiner Lehre *über* den Heiligen Geist geht, sondern von Erfahrungen, zu der *alle* Christen berufen sind, die in ihnen aber noch nicht geweckt wurden. Wenn also das Vaticanum II im Dekret über den Ökumenismus sagt: „Nur durch die katholische Kirche Christi ... kann man Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilsmittel haben" (Art. 3, 5), dann ist dies zunächst eine mehr prinzipielle und theoretische Aussage. Insofern nämlich sehr viele Geistesgaben in der katholischen Kirche nicht geweckt und aktuiert sind, kann sie diese Fülle in der Wirklichkeit des Lebens eben nicht voll ausprägen. Dies gilt andererseits aber auch z. B. von der Wirklichkeit des Amtes in den reformatorischen Kirchen. Kann und muß hier nicht unter Umständen auch noch einiges geweckt werden, was „in voto", unreflex und unthematisch, mit-vollzogen wird, aber wegen der Polarisierung zur katholischen Kirche hin verbal geleugnet oder eben nicht verwirklicht ist? Wir können diesen Fragen hier nicht näher nachgehen, sondern wollten nur darauf hinweisen, daß Rezeption primär ein personaler, die geistliche Erfahrung betreffender und erst sekundär ein intellektueller Vorgang ist. Man kann durchaus Erfahrungen rezipieren, ohne damit zugleich die Vokabeln zu übernehmen, in denen sie sich ausdrückt, wie oben am Beispiel des Unionskonzils von Florenz gezeigt wurde: Man kann *miteinander* übereinstimmen, ohne in einem gleichlautenden *Satz* übereinzustimmen. Voraussetzung ist allerdings, daß die Sätze, in denen sich eine andere, modifizierte Jesuserfahrung ausdrückt, nicht ausdrücklich geleugnet werden.

Von daher ist im Gesamtvorgang der Rezeption (von Erfahrung und Aussage) nochmals zu unterscheiden zwischen direkt-verbaler und konvergenter Rezeption. Die erstere wird versucht, ohne daß das oben beschriebene Verhältnis von Einheit und Unterschiedenheit reflektiert ist. Die in allen christlichen Kirchen immer stärker werdende Tendenz zur Einheit der einen Kirche Christi wird dann verfälscht durch den Versuch einer vorschnellen Einebnung der Unterschiede. Man glaubt, durch eine einfache, verbale, nicht in die jeweilige Erfahrungsstruktur hinein vermittelte Übernahme von Positionen, Lehren, Erfahrungen der anderen Kirchen Einheit vordergründig und flächenhaft „herstellen" zu können. Was daraus folgt, ist nur eine um so größere Enttäuschung

darüber, daß man sich *im Grunde* noch nicht einig ist, daß früher oder später die Gegensätze bei den Theologen und vor allem im Kirchenvolk wieder erneut aufbrechen. Diese direkte, unvermittelte Rezeption ist im Grunde ein Rückfall in die Vorstellung von uniformer, homogener Einheit, nur daß sie jetzt keine fest umrissene Gestalt mehr hat, Untreue zur je eigenen Berufung und damit letztlich Auflösung der Kirche selbst ist.

Die konvergente Rezeption dagegen ist bestimmt durch die ausdrückliche Anerkennung der „Unterschiedenheiten der Gnadengaben" und die *gleichursprüngliche* Einsicht, daß sie „zum allgemeinen Besten" (vgl. 1. Kor. 12, 4—7) gegeben sind. Deshalb muß im Maße des absolut Möglichen jeweils geprüft werden, was von den anderen Kirchen in die eigene Tradition hinein übernommen werden kann und *muß*. Solche konvergente, bewußt auf Einheit hin tendierende Rezeption schließt nicht aus, daß jede Kirche die Tendenz hat, die anderen Kirchen zu sich selbst finden zu lassen, ihre je eigene Gnadengabe tiefer zu erkennen und zu verwirklichen: Unterschiedenheit und Tendenz zur Einheit schließen sich nicht aus, machen sich nicht Konkurrenz, sondern steigern sich gegenseitig! Je mehr jede Kirche ihrer eigenen Berufung treu bleibt, um so mehr kann sie ihre Gnadengaben den anderen Kirchen zur Übernahme anbieten und so in die Fülle der Katholizität einbringen. Das einzige, was wie die Hölle zu fürchten ist, ist die Verabsolutierung der jeweiligen Gnadengabe, ist die mit Hochmut gepaarte Tendenz, *ein* Element für das *Ganze* auszugeben. Damit ist nämlich der Anspruch verbunden, das Ganze der Kirche nach dem eigenen Bild uniform zu formen, und dies ist der kontradiktorische Gegensatz zu jener Gesinnung, die eine universale, konvergente Rezeption ermöglicht und erfordert.

Bis zum nächsten Konzil wird sich diese in drei Phasen vollziehen können:

1. Das Angebot des Rezipierbaren. Nachdem jede Kirche die ihr eigenen Gnadengaben als solche erkannt hat, sollte sie diese so in die Fülle der Katholizität herausstellen, daß auch die anderen Kirchen von ihnen bereichert werden können. Dies setzt voraus, daß diese Gnadengaben von allen exklusiven Ansprüchen, geschichtlich bedingten Verabsolutierungen und Einseitigkeiten gereinigt werden. Sie müssen dann in einer Sprache dargeboten werden, die von den anderen Kirchen auch wirklich verstanden werden kann. Allzu subjektive Entwürfe, Übertreibungen, die aus der langen Geschichte einer Beschäftigung der jeweiligen Kirche vorwiegend mit sich selbst erwachsen sind, müssen abgebaut werden.

2. Kritische Rezeption. Die jeweils anderen Kirchen müßten dann prüfen, ob und inwieweit sie dieses Angebot annehmen können und *müssen*. Eine Kritik ist

dabei nicht ausgeschlossen, aber sie müßte getragen sein von der Tendenz zu einer zukünftigen Einheit hin. Dies wäre dann für die anbietende Kirche zugleich eine Hilfe zur Selbstfindung.

3. Das Ergebnis dieses Prozesses wäre dann die *formelle* Rezeption von Erfahrungen, Lehraussagen, liturgischen und juridischen Elementen. Sie könnte sich durchaus in einer „Konkordienformel" ausdrücken, ohne daß eine solche Bedingung der formellen Rezeption wäre. Das kommende Konzil wird nach solchen Formeln suchen müssen, und zwar nicht nur nach Basis-Formeln, sondern auch nach solchen, in denen die Übereinkunft in bestimmten Lehren, etwa der Lehre vom Abendmahl, bestätigt wird. Dabei wäre in Analogie des Unionskonzils von Florenz nicht vorausgesetzt, daß alle sich zu einem gleichlautenden Satz bekennen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß ein universales Konzil aller Christen nicht in wenigen Jahren vorbereitet werden kann. Der Prozeß der Konvergenz erfordert Geduld und Einübung. Dies gilt nicht nur im Hinblick auf die notwendigen theologischen Fachgespräche, sondern auch im Hinblick auf das Kirchenvolk in den jetzt noch getrennten Kirchen. Jahrhundertelange, zum Teil unreflektierte Traditionen und Verfestigungen können nicht in wenigen Jahren im Sinne der Konvergenz reflex umorientiert werden. Auch sind mancherlei Ängste noch genauer zu thematisieren. Die Angst, der eigenen Berufung untreu zu werden und die ekklesiale Identität zu verlieren, ist vom Modell der Konvergenz her objektiv unbegründet. Eine noch tiefer liegende Angst ist jedoch weitaus schwerer zu überwinden, nämlich die Angst vor dem Übergang von einer stationären zu einer dynamischen Struktur. Soziologisch sind die traditionellen Konfessionskirchen stationäre Gesellschaften. In ihnen wird die alles durchwaltende Daseinsangst gebunden durch ständigen Rückgriff auf das Stabile, das durch die Tradition Bewährte, das sehr oft mit dem Glanz des Unveränderlichen umgeben wird. Solche Sicherungen können in einer dynamischen Gesellschaftsstruktur nicht geboten werden, denn das Ungewohnte, Neue, noch nicht voll Erprobte erfordert das Charisma der Hoffnung. Die Überwindung der Angst in der Hoffnung ist jedoch weitaus mühsamer, als das Charisma der Bewahrung ahnen läßt. Allerdings bleibt nicht mehr viel Zeit. Die Abwanderung vieler Christen aus ihren Kirchen ist alarmierend angesichts der Tatsache, daß in den westlichen Ländern kein äußerer Druck dahintersteht. Aber wer weiß, was der Geist Gottes, der alles neu macht, noch alles vorhat!

[1] Vgl. Löwen 1971, Beiheft 18/19 zur „Ökumenischen Rundschau", Stuttgart 1971, S. 226.

[1a] Vgl. „Die Bedeutung des konziliaren Vorgangs der alten Kirche und die ökumenische Bewegung", Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, in: Bristol 1967, Beiheft Nr. 7/8 zur „Ökumenischen Rundschau", S. 69 bis 82, hier: S. 71 ff. Vgl. auch Y. Congar, Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche, in: Gott in Welt, Festgabe für K. Rahner, Bd. II, Freiburg 1964, S. 135—165.

[2] Vgl. H. Jedin, Strukturprobleme der ökumenischen Konzilien, Köln und Opladen 1963; A. Grillmeier, Konzil und Rezeption, Theologie und Philosophie 45 (1970), S. 321—352, hier: S. 338—344.

[3] Vgl. H. Jedin, Kleine Konziliengeschichte, Freiburg 1961, S. 54. Eine ausführliche Darstellung findet sich bei B. Robert, Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274), Bonn 1964, S. 135—150. Vgl. auch C. J. v. Hefele, Conziliengeschichte, Bd. VI, [2]Freiburg 1890, S. 138 ff.

[4] Vgl. B. Robert, a.a.O., S. 140, 191, 219 ff.

[5] Vgl. zum Begriff und den Kriterien der Konvergenz vor allem A. Brunner, Erkenntnistheorie, Köln 1948, S. 77—87. Einführung in das Problem und weitere Literatur bei H. Fries, Konvergenzargumentation, LThK[2], Bd. VI, S. 517 f.

[6] Vgl. Y. Congar, Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche, S. 139 ff.

[7] Vgl. dazu eingehender K. Barth, Kirchliche Dogmatik, II/2, Zürich 1948, S. 344 ff.

[8] Vgl. A. Brunner, Erkenntnistheorie, S. 84 f.

[9] Vgl. W. Bartz, Die Demonstratio Catholica des Eusebius Amort und der Konvergenzbeweis John Henry Newmans, Trierer Theologische Zeitschrift 64 (1955), S. 81 bis 90; G. Thils, Le Décret „Lamentabili sane exitu" et la convergence de probabilités, Ephemerides Theologicae Lovanienses 32 (1956) S. 65—72.

[10] C. F. v. Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik, [11]Stuttgart 1970, S. 143. Im Kontext geht es um die verschiedenen Methoden zur Altersbestimmung der Erde, „die auf verschiedenartigen Naturgesetzen beruhen; die Übereinstimmung ihrer Ergebnisse stützt sie dann wechselseitig".

[11] Vgl. W. Heisenberg, Schritte über Grenzen, München 1971, S. 133, 173.

[12] Grammar of assent, übers. v. Th. Haecker (Philosophie des Glaubens), München 1921, S. 280.

[13] A. Schmeman, Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie, in: Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche, hrsg. v. B. Bobrinskoy, O. Clément, B. Fize, J. Meyendorff, Zürich 1961, S. 143.

[14] Vgl. J. Gnilka, Der Epheserbrief, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. X/2, Freiburg 1971, S. 205.

[15] Vgl. dazu eingehender E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem, Leipzig 1935, S. 22 f.

[16] Vgl. J. Gnilka, a.a.O., S. 202 f.

[17] Leben Konstantins II, 19: MG 20, S. 996.

[18] Eusebius, Über die kirchliche Theologie II, 7: MG 24, S. 908 f.

[19] Vgl. E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem, Leipzig 1935, S. 96; dazu H. Mühlen, Entsakralisierung, Paderborn 1971, S. 227 ff.

[20] Wie sehr ein einseitiger Monotheismus zur passiven oder aktiven Unterwerfung drängt, zeigt bis heute die Pflicht der Mohammedaner zum „heiligen Krieg", zur Unterwerfung der Welt unter den Islam als Gottes Ordnung.

[21] Vgl. Klaus Haacker, Einheit und Vielfalt in der Theologie des Neuen Testaments, in: Beiträge zur hermeneutischen Diskussion, hrsg. v. W. Böld, Wuppertal 1968, S. 78—102.

[22] Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. I, Göttingen 1960, S. 221.

[23] Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt, Tübingen 1962, S. 331—341.

[24] Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments, in: Exegese und Dogmatik, hrsg. v. H. Vorgrimler, Mainz 1962, S. 69—90.

[25] Vgl. Friedrich, in: Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. II, S. 733 f.

[26] Vgl. vor allem A. Grillmeier, Konzil und Rezeption, Theologie und Philosophie 45 (1970), S. 321—352, und W. Küppers, Rezeption. Prolegomena zu einer systematischen Überlegung, in: Konzile und die ökumenische Bewegung, Studien des Ökumenischen Rates Nr. 5, Genf 1968, S. 81—104.

[27] a.a.O., S. 332.

[28] Vgl. A. Grillmeier, a.a.O., S. 343 f.; W. Küppers, a.a.O., S. 96 f.

[29] A. Grillmeier, a.a.O., S. 336.

[30] Vgl. dazu eingehender H. Mühlen, Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen, [3]Paderborn 1968, S. 504—513.

[31] Vgl. A. Grillmeier, a.a.O., S. 322 ff.

[32] Vgl. W. Küppers, a.a.O., S. 82 f.

Die Grenzen der Kirche in der Sicht der Orthodoxen Katholischen Kirche*

VON THEODOROS NIKOLAOU

Die Wichtigkeit des Dogmas über die Kirche ist für die Orthodoxie grundsätzlich und unbestritten, weil die Kirche, dieses Heilsmysterium, an und für sich das Weiterleben und Weiterwirken des menschgewordenen göttlichen Erlösers auf der Erde ist. Christus hat die Kirche zum Träger der in ihm geoffenbarten Wahrheit und Spender des durch ihn dem Menschen geschenkten Heils gemacht. Der Mensch ist nicht mehr der „Weltweisheit und dem leeren Trug" ausgesetzt, sondern er hat Jesus Christus, in dem er wandelt, verwurzelt, auferbaut und im Glauben gefestigt ist (Kol. 2, 6—8.) Er kann sich nun retten, denn sein Retter ist da; er ist ununterbrochen anwesend, weil „er das Haupt des Leibes, der Kirche" ist (Kol. 1, 18). Gott „hat ihn zum Haupt über alles der Kirche gegeben, die sein Leib ist" (Eph. 1, 22—23).

Eine Trennung zwischen Haupt und Leib ist nicht möglich. Der heilige Chrysostomus bemerkt mit Recht: „Denn wo das Haupt ist, da ist auch der Leib; denn wenn es getrennt würde, wäre es weder Leib noch Haupt"[1]. Beide zusammen bilden eine untrennbare und absolute Einheit; sie sind das πλήρωμα (die Fülle, die Ergänzung) füreinander (Eph. 1, 23)[2].

Während eine Trennung zwischen Haupt und Leib bzw. Christus und Kirche undenkbar und unmöglich ist, stellt sich die Frage: wie steht es mit der Kirche selbst? Ist es möglich, angesichts der vielen Kirchen immer noch von dem einen Leib zu sprechen? Gibt es Grenzen, die man dem wahren Leib Christi setzen kann? Wenn ja, welche sind sie?

Ein Versuch, solche Grenzen aufzuzeichnen, fällt freilich nicht leicht und läuft eine doppelte Gefahr: einerseits, daß die etwaigen Aussagen dem heutigen ökumenischen Anliegen vieler Christen widerstreben, und andererseits, daß sie der eigenen Kirche nicht adäquat und richtig scheinen. Da aber der gesunde Ökumenismus nichts mit einem Synkretismus verschiedener Konfessionen zu tun hat und nicht einen dogmatischen Minimalismus erstreben darf, sondern vom Gedanken getragen wird, daß man seine Kirche mit Ernst und Verantwortung zu vertreten hat — um die Sache der Einheit der Kirchen zu ermög-

---

* Dieser Aufsatz wurde am 18. 2. 1972 in der Christ-Katholischen Fakultät der Berner Universität vorgetragen.

lichen und zu erleichtern —, und da zum Thema dieser Zeilen der Zusatz gehört: „in der Sicht der Orthodoxen Katholischen Kirche", ist es jedem klar und leicht verständlich, daß die Aufzeichnung der Grenzen der Kirche in der Lehre und der Haltung der betreffenden Kirche aufzusuchen ist. Man dient eher dem Ökumenismus, wenn man mit Akribie die Lehre seiner Kirche wiedergibt. Die persönliche Meinung ist sicherlich respektabel und muß gesagt werden; sie schafft jedoch größere Verwirrung und Spaltung, wenn sie zum Schein den Mantel der offiziellen Meinung trägt, d. h. als offizielle Meinung vorgetragen wird, obgleich sie nicht mit ihr identisch ist. Sie hat dort keinen Platz, wo es sich um feststehende dogmatische Entscheidungen handelt.

Die Orthodoxe Kirche vertritt mit Recht die Ansicht, daß sie Zeuge der Tradition der alten ungetrennten Kirche ist. Das Neue Testament ist der erste geschriebene und wichtige Teil dieser Tradition. Weiterhin besteht diese Tradition im consensus patrum et conciliorum, m. a. W. sie ist „quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est"[3], wie die bekannte Formulierung des Vinzenz von Lerin lautet.

Aus diesem Grund wird hier der Versuch unternommen, zunächst die Grenzen der Kirche im Neuen Testament und in der Lehre und dem Leben der alten Kirche festzustellen. Dann wird das Problem im heutigen Verständnis und Leben der Orthodoxen Kirche erörtert. Diese zwei Gesichtspunkte werden hier in aller möglichen Knappheit diskutiert, denn eine ausführliche und eingehende Behandlung würde uns sehr weit führen.

1. Wir wenden uns vorerst der Frage nach den Grenzen der Kirche im Neuen Testament und in der Lehre und dem Leben der alten Kirche zu:

Das charakteristische Wort ἐκκλησία, im Lateinischen meistens als ecclesia beibehalten[4], war auch im klassischen und hellenistischen Griechentum geläufig. Es wurde ebenfalls in der Septuaginta als Übersetzung des Wortes qahal[5] benutzt, und von da aus wurde es im Neuen Testament übernommen. Dieses Wort, außer welchem im Neuen Testament zur Bezeichnung derselben Tatsache gleichfalls die Termini βασιλεία τῶν οὐρανῶν und βασιλεία τοῦ Θεοῦ verwendet wurden (vgl. Matth. 12, 18; 13, 24; Mark. 9, 1; Luk. 13, 18 usw.), ist insofern charakteristisch für unser Thema, als es seiner Etymologie nach mit bestimmten Grenzen zu tun hat. Diese Grenzen zeichnen sich in zwei Punkten ab: einerseits gehören zur Ekklesia nicht alle, sondern nur die „ἐκκεκλημένοι" (die Herausgerufenen), und andererseits verfügen diejenigen, die der Ekklesia angehören, über etwas besonderes, über einen priviligierten Vorrang den anderen gegenüber; die Mitglieder der Ekklesia haben etwas, was die anderen nicht haben.

Wenn man nun die Bedeutung des oft belegbaren Ausdruckes Ekklesia im Neuen Testament erforscht, wird man feststellen, daß dieser Begriff in mannigfaltigen Bedeutungen und Nuancen auftaucht. Von gewichtigem Interesse so-

wohl für die Theologie selbst als auch für uns hier sind diejenigen Stellen, an denen das Wort Ekklesia die Gesamtheit bzw. Gemeinschaft aller Gläubigen bezeichnet.

Zu diesen Stellen gehören zunächst diejenigen, die von der Kirche als dem Leib Christi sprechen (vgl. Eph. 1, 22—23: „und ihn (sc. Christus) hat (sc. Gott) der Kirche über alles als Haupt gegeben; sie ist sein Leib, die vollendete Fülle dessen, der alles in allem erfüllt"; 5, 23—32. Kol. 1, 18: „er ist das Haupt des Leibes, der Kirche"). Diese Stellen sind nicht im eigentlichen Sinne bildhaft von Paulus gemeint, sondern drücken eine reale Wirklichkeit aus, nämlich die Identität der Gläubigen mit dem Leib Christi, mit jener Heilsdimension, die kraft der Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus zum Lebensraum des Menschen wird. Indem der Mensch diesen Lebensraum beschreitet, tritt er in seine Existenz, in sein normales und ursprüngliches Verhältnis mit Gott ein, erfährt die Liebe Gottes, auf Grund derer er „Mensch wurde, damit wir vergöttlicht werden"[6].

Die Bezeichnung der Kirche als der Leib Christi bzw. Christus als das Haupt der Kirche läßt die innige, tiefe und untrennbare Einheit zwischen Gott und den Gläubigen klar in Erscheinung treten; sie veranschaulicht den gottmenschlichen Charakter der Kirche. Sie ist eine treffende „Erweiterung und Offenbarung des christologischen Dogmas von Chalcedon"[7] selbst. Nach Vl.Lossky[8] wird in der Kirche die ursprüngliche Einheit der menschlichen Natur wiederhergestellt, und diese Einheit, so kann man hinzufügen, findet ihre tiefste und beste Formulierung im paulinischen Wort: Leib Christi. So hat man in diesem Ausdruck eine zweifache Einheit: der menschlichen Natur in sich selbst und dieser mit Gott. Die zweifache Einheit kennt zunächst keine Grenzen, ist jedoch an eine unumgängliche Voraussetzung geknüpft: man nimmt teil an der ursprünglichen Einheit der menschlichen Natur und mithin an der gottmenschlichen Einheit, der Kirche, indem man sich dem Leib Christi einverleibt, in Christus getauft wird und ihn als sein Kleid (Gal. 3, 27), als neuen Menschen anzieht (Eph. 4, 24; Kol. 3, 10). Es ist kein Zufall, daß Paulus an der letzten Stelle (Kol. 3, 11; vgl. 1. Kor. 12, 13) mit folgenden Worten fortfährt: „Hier gibt es keinen Griechen und keinen Juden, keine Beschneidung und kein Unbeschnittensein, keine Barbaren, Skythen, Sklaven und Freie, sondern alles und in allem ist Christus." Ja, in der Kirche gibt es nur Christus und seinen Leib, die Mitglieder der Ekklesia. Diese Ekklesia soll ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς, d. i. bis ans Ende der Erde gelangen, alle Menschen, die ganze Ökumene umfassen (Apg. 1, 8; 13, 47; vgl. Matth. 28, 19; Luk. 19, 10; Joh. 3, 17).

Ferner muß man hier hervorheben, daß der Leib Christi eins ist, d. h. die Kirche ist eine und nur eine, was im nizänokonstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis an erster Stelle steht. Karmiris[9] bemerkt dazu: „Die Kirche ist ..

eine, denn sie besitzt nur *ein* Haupt und *einen* Geist, der sie beseelt ... und ein Ziel, ‚denn wir sind durch einen Geist alle zu einem Leibe getauft'" (1. Kor. 12, 13). Mit der Einen Kirche ist die Gesamtkirche gemeint. Daher kann man nicht von den „Kirchen" sprechen, sondern nur von der *Kirche*, genauso wie nicht von den Leibern Christi, sondern vom *Leib Christi* die Rede sein kann. Alle Gläubigen machen „in der Einheit des Geistes den Leib Christi" aus, wie der heilige Basilius[10] bezeichnenderweise die Kirche definiert.

Die paulinische Charakterisierung der Kirche als Leib Christi führt weiterhin zum Gedanken, daß die zeitliche Anfangsgrenze der Kirche vor der Inkarnation Christi zu suchen ist. Die Kirche ist das Geheimnis, „das von Ewigkeit her in Gott, dem Schöpfer des Alls, verhüllt war" (Eph. 3, 9). Sie ist mit Jesus in der Einheit des Geistes vereint; sie ist „mit dem ewigen Logos Gottes verbunden, und so hat die Kirche in ihm und durch ihn ewige Existenz"[11]. Nach Hermas[12] existierte sie vorher in „der Weisheit und der Vorsehung" Gottes als „geistige" Kirche. Ihren Beginn hat sie im Plan Gottes über das Heil der Welt in Christus, denn nach diesem Plan ist das Heil in der Kirche und durch die Kirche zu erreichen. Athanasius der Große[13] lehrt: die Kirche „obwohl sie zuvor gebaut wurde, wird hinterher von Gott geboren". Hierzu gehören ebenfalls die Worte des Joh. Chrysostomus[14], die seine Frage, was ἕν σῶμα (Eph. 4, 4) ist, beantworten: „Diejenigen, die überall in der Ökumene geglaubt haben und glauben werden. Wiederum sind auch diejenigen ein Leib, die vor der Menschwerdung Christi Gefallen (sc. an Gott) gefunden haben."

Während der Anfang der Kirche in dem vorzeitlichen Heilsplan Gottes liegt, ist ihre Anfangsgrenze in der Zeit in die Schöpfung der unsichtbaren Welt, der Engel, zu setzen. Die Engel sind „die Stadt des lebendigen Gottes, das himmlische Jerusalem, die Ekklesia der Erstgeborenen im Himmel" (Hebr. 12, 22—23).[15] Diese himmlische Kirche ist sozusagen die erste Phase der Ekklesia Christi.[16] In einer zweiten Phase ist die Kirche „vom Himmel von Gott herabgekommen" (Apg. 21, 2) und hat ihre sichtbare, empirische und irdische Existenz angenommen. Sie entstand durch die Schöpfung der erstgeschaffenen Menschen und dauerte bis zur Menschwerdung Jesu. In Christus haben wir jedoch die volle Offenbarung und Vervollkommnung der Kirche. Durch seine Menschwerdung, seinen Tod am Kreuz und seine Auferstehung wurde die Kirche wiedergeboren und vervollkommnet. Christus machte sich zum „lebendigen, auserwählten, kostbaren Schlußstein" (1. Petr. 2, 4—6; vgl. Eph. 2, 20; 1. Kor. 3, 11; Hebr. 13, 8), worauf „das Fundament der Apostel und Propheten" gelegt wurde, wodurch „das ganze Gebäude zusammengefügt zu einem heiligen Tempel im Herrn heranwächst" und in dem wir „zu einer Wohnung Gottes im Geiste mit auferbaut" werden (Eph. 2, 20—22). In dieser dritten Phase haben wir die Kirche im engen, speziellen und üblichen Sinn. Man sollte vermeiden,

in dieser dritten Phase „ein genaues Datum für die Entstehung der Kirche anzugeben", d. h. es gibt keinen festen „Geburtstag" der Kirche. Das Pfingstgeschehen ist sozusagen lediglich die Ausrüstung der Apostel „mit den Waffen des Geistes", ihr Auftreten in actu.[17] Die Kirche in diesem engen Sinn entsteht durch den Glauben der Menschen an Christus; die ersten Gläubigen sind wohl die erste kirchliche Gemeinschaft gewesen, denn diese ersten Gläubigen wurden zum mystischen Leib Christi.

Mit dem Kernwort Glauben kommen wir nun in medias res. Die bekannte, vieldiskutierte Stelle von Matth. 16, 18, wo das Wort Ekklesia ebenfalls in seiner Bedeutung der Gesamtheit der Gläubigen auftaucht, ist hier von besonderem Interesse. Die Worte Jesu lauten: „und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen". Die Frage, welcher dieser Fels ist, existiert für die Orthodoxe Kirche nicht. Wenn man sich unvoreingenommen dem Kontext zuwendet, wird man feststellen, welcher er ist. Das Thema des Evangeliums nach Matthäus ist, daß Jesus der Messias ist. Diese alleinige, wichtige und große Wahrheit kommt zum Ausdruck im Bekenntnis des Petrus: „Du (sc. Jesus) bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes." Und dieses Bekenntnis als die einzig wichtige Wahrheit im Christentum ist der Fels, worauf die Kirche gebaut wird.[18] Gibt es etwas anderes, was diese Glaubenswahrheit von ihrem Platz wegschieben kann? Kann sie durch etwas anderes ersetzt werden? Vielmehr kann ein Mensch, auch wenn er noch Apostel ist, diesen Platz einnehmen? Nur in voller Verkennung der Stellung und Beziehung Christi zu seiner Kirche kann das behauptet werden. Der einzige gewichtige Fels in der Kirche ist Jesus (vgl. 1. Kor. 10, 4) und von seiten der Gläubigen das Bekenntnis: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes." Zu der Kirche gehören also diejenigen, die an Christus als den Heiland und den Sohn Gottes und die von ihm geoffenbarten Wahrheiten glauben. Und diese Gläubigen machen in dieser Weise die Eine Kirche aus; sie erfahren diese Wahrheiten in der Einen Kirche und nur dort eignen sie sich ihr Heil an, denn die Kirche „ist Gefäß des Heils, Schatzmeister, Verwalter und Vermittler der rechtfertigenden und heiligenden göttlichen Gnade und alleiniger autoritativer und unfehlbarer Lehrer der geoffenbarten Wahrheit"[19]. Zu dieser Einen Kirche gehören alle Gläubigen und sind in dem *einen Glauben* vereint. Schon zu der neutestamentlichen Zeit hat man versucht, diesen einen Glauben zusammenzufassen, sei es in „Bekenntnisformeln" (vgl. Röm. 10, 9; 1. Kor. 15, 3—5 u. a.) oder in doxologisch-enthusiastischen Exhomologesen (vgl. Apg. 2, 23 f. 32; 4, 10; 1. Thess. 4, 14 u. a.). Die Mitglieder der Ekklesia bekannten diese Pistiswahrheiten. Diejenigen jedoch, die es nicht taten, schlossen sich von der Kirche aus, setzten selbst die Grenzen. Der Eine Glaube bewahrte die Eine Kirche und umgekehrt: die Eine Kirche behielt ihre Einheit durch den Einen Glauben, den sie mit der Zeit definieren

mußte, um die Gläubigen vor Irrlehren zu bewahren. Die Urheber und Anhänger dieser Irrlehren wurden ausgeschlossen, wenn sie darauf beharrten.

Denn dem einen Glauben stand oft die Irrlehre gegenüber, dem rechtgläubigen Dogma die Häresie. Der eine Glaube, der in Dogmen präzisiert und definiert wurde und im consensus der alten Kirche zu finden ist, ist die erste und ausschlaggebende Grenzziehung der Kirche gewesen. Die Häresie, als Abweichung von den Dogmen des Glaubens, wurde über die Grenzen der Kirche hinausgeschoben, bekämpft und verdammt. Und dies hat die Eine Kirche getan, um sich selbst zu verteidigen und abzugrenzen. Sie hat die Häresie anathematisiert, um die „bewährten" Christen herauskommen zu lassen, wie Apostel Paulus empfiehlt (1. Kor. 11, 19). Die Kirchenväter haben gegen die Irrlehren heftig und nachdrücklich polemisiert. Es ist kein Zufall, daß ein großer Teil der alten christlichen Literatur apologetisch-polemischen Charakter trägt. Sie ist die Befestigung der Grenzen der alten Kirche gewesen. Die geistigen Grenzen der Kirche haben sich nicht der Soldaten und Festungen bedient, sondern der Wahrheit, wie sie in Jesus Christus geoffenbart, von der Kirche und den Kirchenvätern erläutert und in Konzilien festgelegt wurde. Gerade die Konzilien pflegten ihre jeweiligen Glaubensentscheidungen (ὅροι) mit Anathemen gegen die vielnamigen Häretiker, die die Einheit der Kirche bedrohten, zu beenden, seien es die Gnostiker oder die Patropaschiten, Sabelianer, Arianer, Pneumatomachen, Nestorianer u. dergl. Indem die Kirche in ihrer Funktion als unfehlbarer Lehrer der in Christus geoffenbarten Wahrheit[20] einen Teil dieser Wahrheit zum Dogma definiert hat, hat sie nichts anderes getan als Grenzen gesetzt. Wer nach der Definition einer Wahrheit zum Dogma weiterhin dieser Wahrheit abgewandt blieb, der gehörte nicht mehr zu der Einen Kirche. Er wurde als Häretiker abgestempelt. Diejenigen Häretiker nun, die zu der Kirche zurückkehren wollten, mußten nach dem herrschenden „Habitus" der Kirche ein Libell einreichen, womit sie „jede Häresie anathematisierten, die nicht wie die heilige, katholische und apostolische Kirche dachte", und die Ölung erhalten. Einige von ihnen, z. B. die Paulianer, mußten sich sogar „auf jeden Fall neu taufen lassen", wie der 95. Kanon des Concilium Trullanum (692) bestimmt[21].

Außer dem Einen Glauben ist auch die sittliche Haltung ein Moment, das die Kirchenzugehörigkeit gewährleistet. Die unsittliche Haltung, die Sünde, ist dagegen ein Grund, um die Mitgliedschaft zu der Ekklesia zu verlieren. Bei Matth. 18, 15 ff. werden die Worte des Herrn überliefert, nach denen der eine Christ den anderen, wenn er gesündigt hat, unter vier Augen zur Rede stellen soll. Falls das kein Ergebnis bringt, soll man noch einen oder zwei andere mithinzuziehen. Und der Text fährt fort: „Will er auch auf sie nicht hören, so sage es der Ekklesia. Hört er auch auf die Ekklesia nicht, so soll er dir (sc. dem Bruder und weiterhin jedem Christ) wie ein Heide und Zöllner

gelten". Gleichfalls der Ehebrecher der Korinthergemeinde (1. Kor. 5, 1ff.) soll von der Kirche entfernt werden. „Er soll in seinem leiblichen Dasein vernichtet werden, damit sein Geist am Tage des Herrn gerettet wird." Dieses Moment wurde im Laufe der Zeit abgeschwächt und hat an Boden verloren. Hervorgehoben wird eine größere und für die Kirche wichtigere Wahrheit: Christus ist gekommen, „um das Verlorene zu suchen und zu retten" (Luk. 19, 10); er ist nicht gekommen, „Gerechte zu rufen, sondern Sünder" (Matth. 9, 13). Es gibt auch noch heute christliche häretische Sekten, die die Sünder nicht als Mitglieder der Kirche betrachten. Aber für die Orthodoxie werden „nicht nur die Frommen und diejenigen, die die Tugend betätigen, als Mitglieder der Kirche gesehen, sondern auch diejenigen, die äußerlich mit der Kirche in Verbindung stehen, jedoch innerlich kaum mit dem Begründer der Kirche vereint und nicht moralisch gesund sind"[22].

Die Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt — sie ist zugleich unsichtbar[23] — wurde vom Anfang an in Führende und Folgende, ποιμένες und πρόβατα eingeteilt. Diese Unterscheidung ist rein menschlich, weil beide Gruppen wieder von einem Hirten geweidet werden: Christus; ihm gegenüber sind alle πρόβατα[24]. Christus selbst hat die Apostel gesandt (Joh. 20, 21; 17, 18) und seiner Kirche die Apostel, Propheten, Missionare, Hirten und Lehrer gegeben, „um die Heiligen heranzubilden für die Ausübung des Dienstes zum Aufbau des Leibes Christi" (Eph. 4, 11—12; vgl. 1. Kor. 12, 28f.). Darauf möchten wir nur aus einem Grund verweisen: die sichtbare hierarchische Organisation des Leibes Christi ist de jure divino und deshalb ein wichtiges und unbestrittenes Element der Kirche.

Die Amtsträger (besonders die Bischöfe) sind für die alte Kirche neben dem einen katholischen Glauben ein Moment der Einheit. Der in dieser Richtung konstitutive Charakter des Bischofsamtes kommt besonders in den Worten des Ignatius[25] zum Ausdruck: „Wo der Bischof sich zeigt, da sei das Volk; genauso wie die katholische Kirche da ist, wo Jesus Christus ist". Die eine katholische Kirche kann man nicht nur nicht von Christus, sondern auch nicht von den Ihn ersetzenden Bischöfen trennen, die untereinander ohne Ausnahme gleich sind. Die verschiedenen Ortskirchen sind durch ihre Bischöfe, die Hirten, die der Eine Hirt hinterlassen hat, in der ständigen Anwesenheit des Herrn vereint. Eine Weigerung, diesen Hirten zu folgen bzw. eine Entfernung von ihren lokalen Herden der Einen Kirche bedeutet Selbstausschließung von der Katholischen Kirche. Diesen dominierenden und für die Einheit der Kirche relevanten Platz nehmen die Bischöfe in der alten Kirche ziemlich früh ein. Man muß zugleich jedoch bemerken, daß dies nicht sofort am Anfang so gewesen ist. Erst der Tod der Apostel läßt diese Entwicklung ihrer Nachfolger zu; ihr Gang ist im einzelnen nicht leicht feststellbar, und es ist nicht unsere Aufgabe, das hier zu ver-

suchen. Für uns ist hier der apostolische und deshalb „für die Kirchen aller Zeiten" konstitutive Charakter des Bischofsamtes erwähnenswert und daß geschichtlich „die Gestalt des Bischofs sich immer deutlicher als die Mitte des kirchlichen Amtes herausgehoben hat"[26].

Vorher wurde unterstrichen, daß die Grenzen in der alten Kirche vorerst durch ihren Einen Glauben in Erscheinung treten. Die Abweichung von ihm war eine Selbstausschließung von der Einen Kirche, ein Glaubensabfall, eine Häresie, die anathematisiert wurde. Aber außer den Häretikern begegnet man in der Kirche auch den Schismatikern. Im Neuen Testament taucht der Begriff Schisma im Sinne einer provisorischen, begrenzten Uneinmütigkeit und Spaltung auf (vgl. Joh. 7, 43; 9, 16; 10, 19; 1. Kor. 1, 10; 11, 18). Später ist das Schisma eine Trennung (διαίρεσις, χωρισμός) aus ethischen und administrativen Gründen. Basilius der Große[27] bemerkt, daß die Häresien eine Entfremdung im Glauben und die Schismata eine Spaltung „voneinander aus ekklesiologischen Gründen und heilbaren Problemen" sind. Es steht fest, daß das Schisma besonders im dritten Jahrhundert zu einer klaren und bewußten Darstellung der Katholizität der Kirche veranlaßt hat. Der Kirche zu der Zeit Cyprians ist es gelungen, uns das Bewußtsein zu überliefern, „daß ihre Katholizität in der Einheit des rechten Glaubens und der sakramentalen Gemeinschaft bestand; diese Einheit hat im Bischof jeder örtlichen Kirche Ausdruck gefunden"[28]. Eine schismatische Ausschließung von einer Ortskirche oder einer solchen Ortsekklesia selbst bedeutete eine Ausschließung von der Einen Katholischen Kirche. Hierzu muß gesagt werden, daß nicht jeder Unterschied zwischen den Ortskirchen im Ritus oder den Gebräuchen zu einem Schisma geführt hat. Der bekannte Streit um den richtigen Termin der Osterfeier ist ein charakteristisches Beispiel dafür. Die Tatsache, daß der hl. Polykarp, Bischof von Smyrna, und der Bischof von Rom, Aniketus, in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in diesem Streit keine Einigung haben herbeiführen können, und der friedliche Abschied und die Beibehaltung des eigenen Termins ist ein einleuchtender Beweis, daß die Katholizität der Kirche nicht unbedingt durch eine Verschiedenheit im Ritus und den Gebräuchen gefährdet wird. Unerlaubt ist der Unterschied im Glauben. Ein solcher Unterschied sprengt die Kirche und ihre Einheit und schafft ein grenzenloses Durcheinander, wo jeder seinen Glauben selbst zu gestalten hat. Im Ritus kann man etwas als sekundär bezeichnen, im Glauben aber gibt es nichts, was als grundlegend und fundamental dem Oberflächlichen und Unwichtigen gegenübersteht. Und dies, wie Androutsos[29] deutlich macht, weil das Kriterium fehlt, welches uns das Wesentliche vom Sekundären, das Heilsnotwendige vom Heilsunwichtigen unterscheiden läßt. Jeder würde gerade das für bedeutend halten, was ihm naheliegt und gefällt. Die Aufgabe der Kirche ist nicht, sich damit zu befassen, was wichtig und unwichtig ist, sondern damit,

was unser Heiland gelehrt hat. Das von Ihm Überlieferte ist eins, die eine christliche Wahrheit, der Eine Glaube, der die Einheit der Kirche bewahrt und hervorhebt. Diesen Einen Glauben hat die Kirche mit Genauigkeit und Verantwortung dem Menschen nahezulegen. Außerdem hat sie die ihr geschenkte Gnade in der Spendung der Sakramente durch ihre Hirten (Bischöfe und Priester) den Christen weiterzugeben. Das hat die alte Kirche genügend versucht und dadurch ihre Einheit weitgehend beibehalten.

2. Im Laufe der Zeit jedoch — und damit gehen wir zum zweiten Punkt unseres Themas über — wird die Eine katholische Kirche gespalten. Geographische, politische, sprachliche, kulturelle und andere Gründe, theologische Mißverständnisse und nicht zuletzt theologische Differenzen verursachten zunächst das Schisma der Nichtchalcedonensischen Kirchen und dann die große Spaltung zwischen Osten und Westen. So entstanden die Orthodoxe Katholische und die Römisch-Katholische Kirche. Es gehört zu der Vergangenheit, sich gegenseitig zu beschuldigen und herauszustellen, wer von wem gespalten ist. Sicher ist, daß es im Westen später zu neuen Spaltungen kam und daß diesen wiederum neue folgten. Es ist nicht unsere Aufgabe festzustellen, ob und inwieweit dies im Zusammenhang mit dem Schicksal des Weges der Neuerungen steht. Die Orthodoxe Katholische Kirche hat weiterhin versucht, auf dem Boden der alten Einen, Ungeteilten Kirche zu stehen. Sie hat sich nie dem Weg der Abweichungen und Neuerungen zugewandt, und sie betont in jeder Hinsicht und Richtung, daß sie die Kirche der ersten Jahrhunderte und der sieben ökumenischen Konzilien ist. Und obwohl eine vollständige Stagnation selbstverständlich im Bereich des Unmöglichen liegt und nicht ohne weiteres behauptet werden kann, beinhaltet diese Aussage einen beachtenswerten, ernsten und respektablen Wahrheitskern.

Unter Berücksichtigung dieses Wahrheitskernes pflegt fast jeder in der Orthodoxie von ihrem ökumenischen Auftrag und Dienst zu sprechen. Wie kann dieser Dienst den anderen geleistet werden? Wie beurteilt man diese anderen? Gehören sie zu der Einen Kirche? Setzt die Orthodoxe Katholische Kirche Grenzen, die die anderen ausschließen?

Diese Fragen sind nicht einfach und leicht zu beantworten. Es sind keine rhetorischen Fragen und kein gordischer Knoten, den man mit dem Schwert lösen könnte. Eine klare und endgültige Antwort kann *nur* — und das muß nachdrücklich betont werden — *die gesamte orthodoxe Kirche in einer Synode geben.* Was wir hier schreiben ist nur ein knapper Versuch, das Problem zu entwerfen und zu entfalten. Der erste längere Teil unserer Ausführungen war insofern nötig, als er das Problem in der alten Kirche darstellen sollte.

Unter Vertretung der Ansicht, daß die Orthodoxe Kirche auf dem Boden der alten Kirche steht, und wenn man von der Haltung und Lehre der alten Kirche über die Grenzen ausgeht, muß man sagen: in den anderen christlichen Kirchen

gibt es Abweichung im Glauben, d. h. sie sind häretisch, sie gehören nicht zu der Einen Kirche. Es gibt Orthodoxe[30], die diese Aussagen ohne weiteres bejahen und die die anderen Christen als Häretiker und „entchristianisierte Christen" bezeichnen. Auffallend ist jedoch, daß sie zugleich von dem ökumenischen Auftrag der Orthodoxie sprechen. Wie wird aber die Orthodoxie ihren ökumenischen Auftrag erfüllen, wenn sie die anderen mißachtet und übersieht und mit ihnen nichts zu tun haben will? Soll sie etwa aus der Entfernung und wie durch ein Wunder die anderen Kirchen anlocken und aufsaugen oder soll sie mit den anderen Dialog führen, ihren Schatz glänzen lassen, letzten Endes ihren orthodoxen Glauben wirken lassen?

Die Geschichte hat uns gezeigt, daß die Entfernung zur Isolierung und zu Mißverständnissen führt. Nur der Dialog, der mit Verantwortung und im Ernst geschieht, schafft diese Mißverständnisse ab, verkürzt die Entfernung, befindet sich in voller Übereinstimmung mit dem tiefen Wunsch Christi für die Einheit seiner Kirche (Joh. 17, 21). Auf diesen Weg des Dialogs hat sich die Orthodoxie seit längerer Zeit gemacht. Sie erkennt *faktisch* durch ihre offizielle Haltung und in ihrer überwiegenden Mehrheit den kirchlichen Charakter der anderen christlichen Gruppen an. Freilich ist hier eine Differenzierung zu machen, und nicht alle Menschen, die sich Christen nennen, sind in den einen Topf zu werfen, der Kirche heißt. Die *dogmatische Nähe* und Übereinstimmung mit der alten Kirche ist und bleibt die unverkennbare und grundlegende Voraussetzung für die Zugehörigkeit zu der Einen Kirche. Des weiteren möchten wir hier Belege für die faktische Anerkennung der anderen Kirchen als Kirchen seitens der Orthodoxie anführen.

Seit dem großen Schisma hat es nie eine Einmütigkeit gegeben, was die Haltung der Orthodoxie den anderen Christen gegenüber betrifft. So entwickelten sich zwei Auffassungen: es gibt einerseits die „Henotiker" (die die Einheit anstreben) und andererseits die „Anthenotiker" (die der Einheit widerstreben). Die zweite Gruppe war immer — besonders früher — die stärkste. Diese Zwiespältigkeit wurde ermöglicht, weil keine Synode der gesamten Orthodoxen Katholischen Kirche eine in diesem Punkt *verbindliche Entscheidung* getroffen hat. Das Thema könnte man charakterisieren als Theologumenon (etwas, worüber man nachdenken und sprechen kann, weil keine Entscheidung vorliegt).

Interessant und gewichtig für die faktische Anerkennung der anderen Kirchen ist die offizielle Haltung der Orthodoxen Kirche. In der Enzyklika[31] des Ökumenischen Patriarchen Joakim III. (1902) ist die Rede von den Beziehungen der Orthodoxie zu „der Kirche des Westens (der Römisch-Katholischen) und der Reformierten" und „der Altkatholiken"[32]. Und obwohl im Zusammenhang damit eine zusammengefaßte orthodoxe Ekklesiologie dargetan wird, wird der Terminus Ekklesia *ohne Vorbehalt* den oben erwähnten Kirchen zugeschrieben,

und man fährt mit folgendem Wortlaut fort: Mit Beistand der göttlichen Gnade „muß man denken und sich, wenn es möglich ist, darum sorgen, wie der Weg anzubahnen wäre, der zu diesem Ziele (sc. der Einheit der Kirchen) führt und zur Zeit uneben ist, und Punkte der Begegnung und des Kontaktes oder des gegenseitigen erlaubten Übersehens aussuchen".[33] Es muß herausgestellt werden, daß vom gegenseitigen statthaften Übersehen („ἀμοιβαίων θεμιτῶν παρορράσεων") gesprochen wird. Gerade dieses „Übersehen" ist etwas mehr als eine faktische Behebung von unüberwindlichen Grenzen im Kontakt der Orthodoxie mit den anderen Kirchen. Es ist ein beachtenswertes und notwendiges Entgegenkommen der Orthodoxie. Ebenfalls in seiner Antwort vom Jahre 1904 spricht der Ökumenische Patriarch von den anderen Kirchen; dieses Mal wird die „Anglikanische Kirche" zugerechnet[34].

Diesem inter-orthodoxen Rundschreiben folgte die Enzyklika von 1920 „An die Kirche Christi an allen Orten". In ihr wird sogar von den „allerorts *ehrwürdigen* Kirchen" gesprochen und ein Programm aufgestellt, das die gegenseitige Liebe der Kirchen — dieses Charakteristikum des Christentums, wie sie von Joh. Chrysostomus[35] genannt wird — „in Erscheinung treten läßt und sie beweist"[36]. Diese Liebe setzt die Beseitigung und Aufhebung jeglichen Desinteresses und Mißtrauens voraus, wovon die Enzyklika gleichfalls spricht. Und sie schlägt die Gründung einer dem Völkerbund ähnlichen „Gemeinschaft zwischen den Kirchen" vor („κοινωνίας μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν")[37]. So hat die Orthodoxie den ersten Schritt gemacht und den größten Beitrag zu der Einheit der Kirchen geleistet, was von führenden Persönlichkeiten in der ökumenischen Bewegung anerkannt wird[38]. Die Orthodoxie akzeptiert nicht nur die anderen Kirchen als Kirchen, sondern ruft sie zu Zusammenarbeit und Annäherung und dogmatischer Einheit auf.

Es erübrigt sich, die Haltung der Orthodoxen Kirche im Weltrat der Kirchen hier zu skizzieren. Was unseren Punkt betrifft, ist jedem offensichtlich, daß sowohl die Teilnahme an sich als auch die offiziellen Texte, die gelegentlich von den orthodoxen Delegierten verfaßt und abgegeben wurden und wiederholt von den „anderen Kirchen Christi"[39] sprechen, es uns nicht erlauben, den Schluß zu ziehen, daß die Orthodoxe Kirche die anderen Kirchen von der Einen Kirche Christi ausschließt. Die Orthodoxe Kirche ist „innerlich überzeugt und hat das Bewußtsein, daß sie einen ganz besonderen und erhabenen Platz im gespaltenen Christentum innehat"; sie möchte „den Ökumenismus am Ort" betreiben und „die Übereinstimmung zwischen den Konfessionen" anstreben; sie möchte „nicht eine statische Wiederherstellung von alten Schemata, sondern vielmehr eine dynamische Erneuerung des immerwährenden Ethos", weil sie der „Zeuge des apostolischen Glaubens und der apostolischen Tradition" ist[40]. Sie versteht sich als Zeuge, der sein Zeugnis abzulegen hat und sich deshalb den anderen

nähert, um sie durch dieses Zeugnis zu überzeugen. Das geschieht, indem sie sie akzeptiert und respektiert und nicht ignoriert.

Diese offizielle, faktisch die Existenz der anderen Kirchen bejahende, Haltung der Orthodoxen Kirche kommt zum Ausdruck auch in den Beschlüssen der vier Panorthodoxen Konferenzen (I. Rhodos 1961, II. Rhodos 1963, III. Rhodos 1964 und IV. Chambésy/Genf 1968)[41]. Diese Konferenzen sind keine Synode, noch haben sie eine unfehlbare Funktion in der Orthodoxie, noch treffen sie irgendwelche verbindlichen Entscheidungen. Da in ihnen aber alle orthodoxen Kirchen offiziell vertreten werden und ihre Beschlüsse hinterher von ihnen diskutiert und rezipiert werden, sind die Panorthodoxen Konferenzen viel mehr als ein Gremium bzw. eine Gruppe von Orthodoxen, die ihre Zeit in „platonischen" Gesprächen verbringt. Schon die I. Konferenz hat einen Plan über die Vorbereitung und die Themen der „Großen, Heiligen Synode" entworfen und ein Programm über die Entwicklung der Beziehungen und des Dialogs der Orthodoxen Kirche mit der Römisch-Katholischen, der Anglikanischen, der Altkatholischen, den Nichtchalcedonensischen und den Lutherischen Kirchen aufgestellt. Dieser Plan und dieses Programm sind seitdem im wesentlichen unverändert geblieben. Kernpunkt des Programms ist die Unterscheidung zwischen dem Dialog der Liebe und dem Dialog der Wahrheit. Der erste ist ein sozusagen vorbereitendes Stadium, ein Stadium der gegenseitigen Information und Annäherung und des gegenseitigen eingehenden Kennenlernens. Der zweite ist der Dialog um den Glauben. Nach den Beschlüssen der IV. Panorthodoxen Konferenz von Chambésy (1968) sieht die Sache folgendermaßen aus: die Orthodoxe Kirche soll interorthodoxe theologische Kommissionen bilden für den Dialog der Wahrheit mit der Anglikanischen, der Altkatholischen und den Nichtchalcedonensischen Kirchen. Diese Kommissionen wurden mittlerweile gebildet bzw. ergänzt. Mit der Römisch-Katholischen und den Lutherischen Kirchen soll weiter der Dialog der Liebe und des Zusammenrückens geführt werden, um mit der Zeit die Bildung entsprechender theologischer Kommissionen zur Aufnahme des Dialogs der Wahrheit zu ermöglichen.[42]

Es ist nicht nötig, hier zu bemerken, daß diese offizielle Haltung der Orthodoxen Kirche keinen Raum zuläßt, über die Grenzen der Kirche zu diskutieren, sondern eben über die Möglichkeiten der Annäherung und der dogmatischen Übereinstimmung.

Es ist auch nicht nötig, hier Belege von verschiedenen orthodoxen Bischöfen und Theologen zu zitieren, die von den anderen Kirchen als Kirchen sprechen. Das tut die überwiegende Mehrheit und das bedeutet wiederum eine faktische Anerkennung der anderen Kirchen, zwischen denen und der Orthodoxie keine Grenzen gebaut werden, sondern der Dialog in seiner obengenannten doppelten Unterscheidung geführt wird.

Die biblische Analogie der Einheit der Christen zu der Einheit des innertrinitarischen Gottes wird von Stylianos Charkianakis ausführlich in bezug auf die verschiedenen gespaltenen Kirchen behandelt. Er schreibt: „Wenn als Vorbild und Prinzip der Einheit der Kirche das innertrinitarische Leben der Heiligen Dreifaltigkeit gilt, dann heißt das einfach gesagt, daß die Kirche und die zu ihr berufene Menschheit eine Widerspiegelung, eine Darstellung dessen zu sein hat, was in unendlicher Liebe bei der Heiligen Dreifaltigkeit sich als Leben bietet ... Hier ... liegt nur der kirchlich-christliche Grund aller analogia entis ... Das innertrinitarische Leben geschieht, wie die Väter es formulierten, in ‚Perichorese', d. h. in gegenseitiger Durchdringung. Liebe ist das erste und letzte Prinzip der trinitarischen Einheit, nicht ein ‚Subordinationsprinzip', welches die Eigenständigkeit der Personen gefährden oder beeinträchtigen könnte. Wenn wir jetzt dies in ekklesiologische Kategorien übertragen wollen, so heißt das, daß bei der Lösung der trinitarischen Frage sowohl das Prinzip der Kollegialität in der Einheit, wie das Prinzip der Autokephalie in den drei Personen vorsichtig gewahrt geblieben ist. Diese ist also auch für die ekklesiologische Frage die einzig richtige und legitime, die einzig biblische und traditionelle, wenn die Kirche wahrhaft glaubt, daß sie ihren Ursprung von der Trinität und ihr Vorbild in der Trinität hat, wie ihr göttlicher Stifter es gewünscht hat (Joh. 17, 21)"[43].

Diese Analogie hat, trotz des Reizes, den sie im ersten Augenblick ausübt, in bezug auf die gespaltenen Kirchen eine schwache Seite: Die drei Personen in der Heiligen Trinität sind einerseits drei und nur drei — sie können sich weder vermehren noch vermindern —, und andererseits sind sie untereinander gleich. Was aber die Kirchen anbelangt, so sind sie viel mehr, und im Gegensatz zu der Einheit der Heiligen Dreifaltigkeit können es mehr oder weniger werden, wenn z. B. eine neue Spaltung oder eine Vereinigung eintritt. Ebenfalls ist ihre Gleichheit durch die Differenzierung und Abweichung im Dogma stark gefährdet. Eine solche Differenzierung ist in der göttlichen Trinität nicht möglich. Indem Christus (Joh. 17, 21) dieses Bild selbst formuliert, fügt er im selben Vers hinzu: „... damit die Welt *glaubt*, daß Du (sc. Vater) mich gesandt hast." Die Einheit in der Kirche entspringt der Einheit im Glauben, sie ist eine Einheit des Glaubens. Und diese Einheit des Glaubens wünscht sich die Orthodoxie und versucht durch ihre Haltung dies zu ermöglichen.

Im Anschluß an das bisher Dargelegte muß hier darauf hingewiesen werden, daß zwei ekklesiologische Theorien, die im Westen verbreitet sind und oft bejaht werden, der Orthodoxen Kirche nicht richtig scheinen und für sie mithin unannehmbar sind:

a) Die sogenannte „Branch Theory". Nach dieser Theorie „though the Church may have fallen into schism within itself and its several provinces or groups of provinces be out of communion with each other, each may yet be a 'branch'

of the one Church of Christ, provided that it continues to hold the faith of the original undivided Church, and to maintain the Apostolic succession of its bishops"[44]. Ihr Entstehen ist auf die Oxford-Bewegung des 19. Jahrhunderts und speziell auf das Werk „Treatise on the Church of Christ" von W. Palmer (1838) zurückzuführen. Vorwiegend wird sie von anglikanischen Theologen vertreten, von denen viele auf die heutige Situation der Kirche bezogen nur drei Kirchen anerkennen: die Römisch-Katholische, die Östliche und die Anglikanische Kirche[45]. Diese Theorie wird inkonsequenterweise angewandt. Ihre Grundlage ist das Festhalten an dem Glauben der alten ungeteilten Kirche. An diese Grundlage haben sich aber nicht alle drei oben erwähnten Kirchen gehalten; deshalb müssen sie versuchen, ihn wiederherzustellen. Dies ist für die Haltung der Orthodoxie sehr wichtig. Sie nimmt schmerzlich den heutigen Zustand der Kirche wahr und erstrebt die Wiederherstellung des einen Glaubens durch den Dialog der Liebe und der Wahrheit. Sie begnügt sich nicht mit der faktischen Anerkennung der anderen Kirchen, denn das würde zu einem Synkretismus verschiedener Konfessionen, zu einer Kirchen-Föderation führen; in dieser Föderation wäre es nur wichtig, die anderen zu akzeptieren und nicht den einen Glauben der alten Kirche zurückzugewinnen.

b) Die Theorie einer „Über-Kirche"[46]. Nach Vissert 't Hooft[47] ist die Über-Kirche „eine zentralistische kirchliche Institution weltweiten Charakters, die Einheit und Gleichschaltung durch äußeren Druck und politischen Einfluß zu erreichen sucht". Daß eine solche Kirche dem Bild der Kirche im Neuen Testament und der ersten Jahrhunderte völlig widerspricht und insofern abzulehnen ist, braucht man kaum zu sagen.

Wenn wir den Blick auf das Geschriebene zurückwenden, können wir zusammenfassend bemerken: Nach dem Neuen Testament sowie der Lehre und dem Leben der alten ungeteilten Kirche gehören zu der Kirche diejenigen, die den einen Glauben haben, ihren Hirten folgen und an den Sakramenten teilnehmen. Diejenigen, die nicht dazu gehörten, waren die Häretiker und Schismatiker. Durch ihre Häresie bzw. ihr Schisma schlossen sie sich selbst von der Einen Kirche aus. Die Kirche grenzte sich durch ihre dogmatischen Entscheidungen ab.

Obwohl die Orthodoxe Katholische Kirche die Ansicht vertritt, daß sie auf dem Boden der alten Kirche steht und sich den dogmatischen Neuerungen nicht zugewandt hat, versucht sie, sich den anderen Kirchen (Nichtchalcedonensische, Altkatholische, Anglikanische, Römisch-Katholische und Lutherische) zu nähern. Sie respektiert sie, sieht sie als Kirchen an und führt den Dialog der Liebe, um sie kennenzulernen und die Entfernung abzukürzen; sie führt den Dialog der Wahrheit, um die dogmatische Übereinstimmung herbeizuführen. Nur in der Wahrheit ist die Eine Kirche zu Hause. Die Orthodoxie versteht sich als Zeuge, der sein Zeugnis abzulegen hat, um die anderen zu überzeugen.

Zum Abschluß seien die Worte zweier heutiger Theologen angeführt. In seinem Referat auf der III. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Neu-Delhi schreibt N. Nissiotis[48]: „Es gibt keine ‚Schismatiker', vielmehr stellen die geschichtlichen Kirchen in ihren Spaltungen einen schismatischen Zustand der Einen ungeteilten Kirche dar ... Nicht um Konfessionen geht es, sondern um die Anerkennung der Tatsache, daß sie als Kirchen innerhalb der Einen Kirche leben, in der der Heilige Geist die geschichtlich-charismatische Wirklichkeit einer kirchlichen Institution schafft, heiligt, formt ... Nur durch ein solches gemeinsames Zeugnis für die Einheit kann das orthodoxe Zeugnis für die Einheit, das als Dienst geschieht, von den anderen Kirchen als einende Kraft angenommen werden."

In seiner Ansprache während der Inthronisation des neuen griechisch-orthodoxen Metropoliten von Deutschland und Exarchen von Zentraleuropa, Irineos Galanakis, am 6. 2. 1972 führte der Metropolit von Stavroupolis, Maximos Repanellis[49], treffenderweise aus: „Es gibt keinen Weg einer Kirche zu der anderen Kirche, sondern Vorwärtsschreiten der Kirchen zum Herrn. Unter dem Schatten des Kreuzes und dem sanften Blick des Gekreuzigten werden wir die Differenzen in Liebe und durch Liebe beseitigen, um uns alle auf den Weg zu machen, der zu der ungespaltenen Einen Kirche der ersten Jahrhunderte führt."

ANMERKUNGEN

[1] Chrys., In ep. ad Eph., 3, 2: PG, 62, 26.

[2] Vgl. Chrys., In ep. ad Eph., 3, 2: PG, 62, 26. In ep. ad Rom., 24, 3: PG, 60, 624. Vgl. dazu K. Mouratidis, Das Wesen und die Verfassung der Kirche nach der Lehre von Joh. Chrysostomus (griech.), Athen 1958, S. 109. Auch Th. Nikolaou, Der Neid bei Joh. Chrysostomus unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie, Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Band 56, Bonn 1969, S. 62.

[3] Vinc. Lerin, Commonitorium, 2, 5.

[4] L. Linton. Ekklesia, in: Reallexikon f. Antike u. Christentum, Bd. 4, Sp. 905.

[5] Nach A. M. Ramsey, The Gospel and the Catholic Church, London 1964, S. 47, gehören zu „qahal" nicht alle Menschen, sondern das ausgewählte und privilegierte Volk Israel.

[6] Athan., De incarn. Verbi, 54: PG, 25, 192. Vgl. Chrys., In ascens. Dom., 16: PG, 52, 789: „denn Gott wurde Mensch und der Mensch Gott". In I. ep. ad Tim., 11, 1: PG, 62, 555.

[7] A. Jevitz, Die Ekklesiologie des Apostel Paulus nach dem heiligen Chrysostomus (griech.), Athen 1967, S. 82 mit Anm. 1.

[8] Vl. Lossky, The mystical theology of the Eastern Church, London 1957, S. 121.

[9] J. Karmiris, Abriß der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Katholischen Kirche, in: Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, 1. Teil, hrsg. von P. Bratsiotis, Stuttgart 1959, S. 93.

[10] Basil., De Spir. Sancto, 61: PG, 32, 181B. Vgl. dazu J. Korbacher, Außerhalb der Kirche kein Heil? Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über Kirche und Kirchenzugehörigkeit bei Joh. Chrysostomus, München 1963, S. 197.

[11] J.Karmiris, Ekklesia, in: Rel.u.Eth.Enzyklopädie (griech.),Bd.5 (Athen 1964), Sp.467.

[12] Hermas, Pastor, 1, 3, 4: Die Apost. Väter, I. Der Hirt des Hermas, hrsg. von M. Whittaker, Berlin 1967, S. 4, 11.

[13] Athan., De incarn. et contra Ar., 12: PG, 26, 1004C. Vgl. dazu J. Karmiris, a.a.O., Sp. 467.

[14] Chrys., In ep. ad Eph., 10, 1: PG, 62, 75. Vgl. Basil., Epist., 161, 1: PG, 32, 629: „ein Volk diejenigen, die auf Christus gehofft haben, und eine Kirche diejenigen, die Christi sind (οἱ Χριστοῦ)". Vgl. dazu Th. Nikolaou, a.a.O., S. 61

[15] Vgl. J. Karmiris, Die Ekklesiologie der drei Hierarchen (griech.), Athen 1962, S. 8. K. L. Schmidt, Ekklesia, in ThWNT, Bd. 3, S. 516, hält es für fraglich, „ob gerade hier der technische Gebrauch von ἐκκλησία wie sonst im NT vorliegt".

[16] Ausführliche Konzeption über die Phasen der Kirche mit zahlreichen Belegen aus den Kirchenvätern (bes. Chrysostomus, Basilius und Gregor von Nazianz) findet man bei J. Karmiris, Ekklesia, in Rel. u. Eth. Enzyklopädie, Sp. 468—474. Ders., Die Ekklesiologie der drei Hierarchen, S. 5—38.

[17] K. Bonis, Zur Frage der Tradition und der Traditionen. Versuch einer orthodoxen Stellungnahme, in: Schrift und Tradition, hrsg. von K. E. Skydsgaard und L. Vischer, Zürich 1963, S. 65.

[18] Diese Auslegung stammt von der antiochenischen Schule s. Chrys., In Matth., 54, 2: PG, 58, 534 f: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, d. h. *auf den Glauben deines Bekenntnisses*". Vgl. auch Spuria, In Pent., 1: PG, 52, 806: „Er hat nicht ‚auf Petrus' gesagt; auch nicht auf den Menschen, sondern auf den Glauben hat er (sc. Christus) seine Kirche gebaut. Und was ist der Glaube: Du bist Christus ..." Vgl. dazu J. Ludwig, Die Primatsworte Mt. 16, 18. 19 in der altchristl. Exegese, Münster 1952, S. 53 ff. Auf S. 55 bemerkt Ludwig mit Recht, daß die Homilie In Pentecosten dem Chrysostomus „irrig zugeschrieben" wurde. S. dazu J. A. de Aldama, Repertorium Pseudochrysostomicum, Paris 1965, S. 133, 363.

[19] J. Karmiris, Abriß der dogmatischen Lehre der orth. kath. Kirche, S. 85.

[20] Näheres dazu s. bei Stylianos Charkianakis (jetzt Metropolit von Militoupolis), Über die Unfehlbarkeit der Kirche in der Orthodoxen Theologie (griech.), Athen 1965, S. 75 ff.

[21] Bei A. Alivisatos, Die heiligen Kanones (griech.), Athen ^{2}1949, S. 113 f. Vgl. auch Kan. 19. von Nizäa: Alivisatos, S. 32 f. Kan. 8. von Nizäa: Alivisatos, S. 28 f.

[22] Chr. Androutsos, Dogmatik der Orthodoxen Östlichen Kirche (griech.), Athen ^{2}1956, S. 270. Vgl. dabei die angegebenen Stellen: Mt. 13, 24 ff.; 3, 12; 13, 47; 22, 11. S. auch das Bekenntnis von Dositheos, 11, bei J. Karmiris, Die dogmatischen und symbolischen Texte der Orthodoxen Katholischen Kirche (griech.), Bd. II, Athen 1953, S. 755: Hier wird die Bedeutung des einen katholischen Glaubens für die Kirchenzugehörigkeit betont; der Kirche gehören die Gläubigen an, „auch wenn einige von ihnen für verschiedene Sünden verantwortlich wären".

[23] Näheres darüber s. P. Trempelas, Dogmatik der Orthodoxen Katholischen Kirche (griech.), Bd. 2, Athen 1959, S. 335 ff.

[24] Chrys., In ascens. Dom., 12: PG, 52, 784. Vgl. Greg. Naz., Orat., 32, 10: PG, 36, 185. Vgl. dazu J. Karmiris, Die Ekklesiologie der drei Hierarchen, S. 94 f. Th. Nikolaou, a.a.O., S. 70.

[25] Ignat., Ad Smyrn., 8, 2: Die Apostolischen Väter, hrsg. von (K. Bihlmayer) W. Schneemelcher, Tübingen [2]1956, S. 108, 18 f. Vgl. Chr. Androutsos, a.a.O., S. 282: „Der Bischof ist die vom Herrn durch die Apostel eingesetzte höchste Priesterwürde, der höchste Hirt einer jeden Ortskirche, in dessen geistlicher Vollmacht sich Klerus und Volk unterordnen ... der Bischof ist der höchste Träger der kirchlichen Vollmacht."

[26] W. Küppers, Das Amt der Einheit, in: Intern. Kirchl. Zeitschrift, 61 (1971), S. 245. Über den Bischof als Moment der Einheit in der alten Kirche s. I. Zizioulas, Die Einheit der Kirche in der heiligen Eucharistie und dem Bischof in den drei ersten Jahrhunderten (griech.), Athen 1965, S. 87 ff.

[27] Basil., Epist., 188, 1: PG, 32, 665A.

[28] I. Zizioulas, a.a.O., S. 121 f.

[29] Chr. Androutsos, a.a.O., S. 277.

[30] Vgl. Sp. Mpilalis, Der ökumenische Auftrag der Orthodoxie (griech.), Athen 1970, passim bes. S. 34.

[31] Eine Sammlung solcher Texte findet man bei B. Stavridis, Geschichte der ökumenischen Bewegung (griech.), Athen 1964, S. 116—152.

[32] B. Stavridis, a.a.O., S. 118 f.

[33] B. Stavridis, a.a.O., S. 119.

[34] B. Stavridis, a.a.O., S. 124 f.

[35] Chrys., In ep. ad Hebr., 31, 1: PG, 63, 213.

[36] B. Stavridis, a.a.O., S. 129.

[37] B. Stavridis a.a.O., S. 130.

[38] Vgl. B. Stavridis, a.a.O., S. 23 f.

[39] Vgl. B. Stavridis, a.a.O., S. 131 ff.

[40] So lautet der orthodoxe Beitrag in Neu-Delhi, s. B. Stavridis, a.a.O., S. 151.

[41] Die Numerierung der IV. Panorthodoxen Konferenz von Chambésy als der V. ist nicht richtig, vgl. Stylianos Charkianakis (Metropolit von Militoupolis), Chronika, in: Kleronomia, 3 (1971), S. 194, Anm. 1.

[42] Vgl. die Beschlüsse bei J. Karmiris, Die V. Panorthodoxe Konferenz (griech.), Athen 1968, S. 38 ff. (Sonderdruck aus EKKLESIA). Ders., Die V. Panorthodoxe Konferenz, Athen 1968, S. 13 f. (Sonderdruck aus THEOLOGIA).

[43] Stylianos Charkianakis (Mtr. v. Militoupolis), in: Una Sancta 20 (1965), S. 231 f., indem er einen Passus ähnlichen Inhalts des Dekrets De Oecumenismo, Kap. 1, § 2 auslegt. Vgl. auch J. Karmiris, Ekklesia, in: Rel. u. Eth. Enzyklopädie, Bd. 5, Sp. 481.

[44] F. L. Cross, The Oxford Dictionary of the Christian Church, London 1957, S. 192.

[45] A.a.O.

[46] Über diese Theorie s. W. A. Vissert 't Hooft, „Über-Kirche" und ökumenische Bewegung, in: Ökumenische Rundschau, 7 (1958), S. 157—176, und auf Englisch in: The Ecumenical Review, 10 (1958), S. 365—385. Es ist erfreulich, daß Visser 't Hooft hier eine Überkirche von seiten des Ökumenischen Rates als unakzeptabel zurückweist.

[47] W. A. Vissert 't Hooft, a.a.O., S. 157.

[48] Vgl. Dokumentarbericht. Hrsg. v. W. A. Vissert 't Hooft, Genf 1961, (Anhang XVIII), S. 550 f.

[49] Maximos Repanellis (Metropolit von Stavroupolis), Inthronisationsrede (griech.), in: Christos und Kosmos, 12 (1972), S. 41.

Die Verheißung des Landes*

Bibelinterpretation und gegenwärtige Situation im Nahen Osten

VON HANS-RUEDI WEBER

Kann uns die Bibel helfen, die heute explosiv gewordene Lage im Nahen Osten zu verstehen und zu entschärfen? Diese Frage weist bereits auf zwei Schwierigkeiten hin. Jeder regelmäßige Leser von Tageszeitungen weiß um die schwierige Lage im Nahen Osten, wo Ölinteressen und von außen kommender politischer Druck, der Zusammenstoß von Kulturen und Ideologien mit tiefsitzenden religiösen Überzeugungen (wie z. B. der sich auf Bibeltexte gründenden, die besagt, Gott habe das Land Kanaan dem Volk Israel verheißen) miteinander verquickt sind. Das Thema dieses Vortrags weist jedoch noch auf eine zweite Schwierigkeit hin, nämlich die der Bibelinterpretation[1]. Die Auslegung von Bibeltexten ist niemals leicht; sie wird jedoch besonders riskant, wenn die Texte, die von der Verheißung des Landes sprechen, auf die gegenwärtige Situation im Nahen Osten bezogen interpretiert werden. Dabei kann die Bibel auf grobe Weise mißverstanden und mißbraucht werden[2]. Es kann deshalb nicht verwundern, daß Kirchen und Christenräte die Notwendigkeit einer klareren Sicht in dieser Angelegenheit empfinden[3].

Dieser Vortrag unternimmt den Versuch, die Ergebnisse der exegetischen Studien, die über einige, keineswegs jedoch alle für das Thema der Landverheißung relevanten Bibelstellen angestellt wurden, zusammenzufassen[4]. Auf dieser Grundlage legen wir zwei Reihen von Thesen zur Diskussion vor: eine Reihe zur Bibelinterpretation (A 1—4) und eine, die Anhaltspunkte für das Verständnis und Vorschläge zum Handeln in der gegenwärtigen Lage im Nahen Osten, die sich aus der Bibelinterpretation ergeben können (B 1—4), enthält.

---

* Dieser Vortrag über die Interpretation der Bibel im Licht der gegenwärtigen Situation im Nahen Osten wurde im September 1971 anläßlich der alle zwei Jahre stattfindenden Vollversammlung des Ausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen für die Kirche und das Jüdische Volk in Zürich, Schweiz, gehalten. Sein Verfasser ist Direktor für Biblische Studien beim Ökumenischen Rat der Kirchen.

I. Die Landnahme

Die bei Josua berichtete Geschichte über die Einwanderung der Israeliten nach Kanaan ist eher eine Interpretation als eine Beschreibung tatsächlicher Vorgänge. In der Frage, wie genau die „Besetzung" Kanaans durch die israelitischen Stämme vor sich gegangen sei[5], besteht unter den Experten immer noch Uneinigkeit; folgende Vermutung mag jedoch nicht weit von den historischen Tatsachen entfernt sein: einzelne „israelitische" Stämme und Stammesverbände von Halbnomaden, die im Grenzgebiet zwischen der Wüste und dem bebauten Land Ziegen und Schafe züchteten, trafen mit den kanaanitischen Besitzern ein Übereinkommen bezüglich der Nutzung der Sommerweiden auf den abgeernteten Feldern und in den Wäldern. Diese „Herdenwanderung" wurde bald zu einer „Menschenwanderung" in die dünn besiedelten, bewaldeten Gebiete des Hochlandes, die außerhalb des direkten Herrschaftsbereichs der kanaanitischen Stadtstaaten und der ägyptischen Oberhoheit lagen. Viele Exegeten sind der Ansicht, daß es sich bei den Gruppen, die an dieser allmählichen, friedlichen Besiedelung beteiligt waren, um die späteren sechs Stämme Leas und den Silpa-Stamm Gad handelte. Später kam es zu einer weiteren Einwanderungswelle von „Israeliten", die für gewöhnlich mit der Befreiung der Stämme Rahels von Ägyptens Knechtschaft in Verbindung gebracht wird. Es handelte sich dabei wahrscheinlich nicht um eine halbnomadische Gruppe von Hirten, sondern um eine seßhafte Gruppe, die nach ihrer Wanderung von Ägypten nach Kanaan um neuen Lebensraum kämpfte. Zahlreiche Exegeten sind der Meinung, daß sie sowohl den Jahwe-Kult als auch den Begriff des „Jahwe-Krieges" mit sich brachten. Dann begann die dritte und entscheidendste Phase der Landnahme, nämlich die der „territorialen Expansion": die halbnomadischen „Stämme Leas", die in das kanaanitische Hochland gezogen waren, wurden allmählich seßhaft und standen somit vor der Notwendigkeit, bebaubares Land zu finden. Der militärische Einfall der Stämme Rahels mag dabei den Anstoß zur territorialen Expansion gegeben haben. Durch friedliche Besiedelung, Ankauf von Land und Kriege drangen die israelitischen Stämme langsam in die fruchtbaren Ebenen und Täler Kanaans ein, festigten später ihre durch die Besetzung dieses Landes gewonnene Position und rundeten die so gewonnenen Ländereien ab. In den biblischen Berichten nehmen die zweite und die dritte Phase dieser Landnahme einen breiteren Raum ein als die erste. Die Autoren des Alten Testaments waren jedoch nicht in erster Linie an einer chronologischen Aufzeichnung der Ereignisse interessiert, sondern an der theologischen Interpretation ihrer Ursachen.

Bei diesem komplizierten Vorgang der Landnahme und ihrer theologischen Deutung spielte die den Erzvätern und Mose gegebene Verheißung des Landes

Kanaan eine wichtige Rolle[6]. In ihrer ältesten, möglicherweise prä-jahwistischen Form aus dem 10. Jahrhundert v. Chr. erscheint diese Verheißung noch ohne großes theologisches Gewicht: „Da erschien der Herr dem Abraham und sprach: Deinen Nachkommen will ich dieses Land geben" (1. Mose 12, 7). In 1. Mose 15, 1—17 wird die Verheißung des Landes mit Jahwes *berith* (der hier nicht als „Bund", sondern als „Eid" zu übersetzen ist) in Verbindung gebracht. In der Frage, ob diese Verknüpfung von Verheißung und *berith* eine sehr alte, möglicherweise prä-jahwistische oder eine viel jüngere, prä-deuteronomische Idee des beginnenden 7. vorchristlichen Jahrhunderts ist, besteht unter den Exegeten keine Einigkeit.

Die Auffassung vom Land Kanaan als Jahwes Erbe (*nahala*), das er dem Volk Israel als Leihgabe zur Verfügung gestellt habe, ist mit Sicherheit eine alte Überlieferung[7]. Überall im damaligen Nahen Osten waren bestimmte Gebiete bestimmten Göttern zugeordnet. Assur ist z. B. sowohl der Name eines Gottes als auch dessen Landes; und es wurden ugaritische Texte gefunden, die vom „Berg des Erbteils" eines bestimmten Gottes sprechen. So besingt auch der alte Text im Lied Mose (2. Mose 15) Jahwe: „Du brachtest sie (d. h. sein Volk) hinein und pflanztest sie ein auf dem Berge deines Erbteils, den du, Herr, dir zur Wohnung gemacht hast, zu deinem Heiligtum, Herr, das deine Hand bereitet hat." (Dieser Vers 17 bezieht sich ursprünglich nicht auf Zion und seinen Tempel, sondern auf die Berge Kanaans.) Gott gab seinem Volk sein eigenes Erbe zur Heimat (5. Mose 32, 8—9), wo sie als „Fremde und Beisassen bei mir" (3. Mose 25, 23) leben konnten. Diese Auffassung von Kanaan als Jahwes Erbe zog Folgen nach sich, die den Lebensstil, den Gottesdienst und die Gesetzgebung des Volkes Israel zutiefst beeinflußten. Es wurde z. B. als unmöglich erachtet, außerhalb des Landes Jahwe anzubeten (vgl. I. Sam. 26, 19 und II. Kön. 5, 17). Anders als andere Länder, die, weil sie falsche Götter verehrten, als unrein angesehen wurden (Hos. 9, 3—4; Amos 7, 17), war Jahwes Land das Heilige Land, das durch seinen Haushalter Israel heilig gehalten werden sollte. Dies führte zu den Heiligkeitsgesetzen und zu der Gesetzgebung über die Erstlinge, das Sabbathjahr, usw. Die Ausformulierung vieler dieser Gesetze stammt aus der Zeit des Exils und danach, der Begriff des heiligen Landes und seine Auswirkungen gehen jedoch vielleicht bis auf die Zeit Davids oder noch früher zurück und haben die Weissagungen der Propheten des 8. vorchristlichen Jahrhunderts, Hosea, Amos, Jesaja und Micha, stark beeinflußt.

Eine umfassende Theologie des Landes wurde erst ausgearbeitet, als die Besetzung des Landes durch Israel problematisch wurde. Im Jahre 721 v. Chr. wurde Samaria von Salmanassars Armee eingenommen und die nördlichen Stämme nach Assyrien deportiert, während Nicht-Israeliten im früheren Königreich Israel angesiedelt wurden. Im südlichen Königreich Juda entstand eine

Erneuerungsbewegung, die 622 unter König Josia zu Reformen führte. Das wichtigste Dokument, das über dieses *aggiornamento* Aufschluß gibt, war das im Tempel gefundene Gesetzbuch, dessen Inhalt wahrscheinlich im wesentlichen in 5. Mose 5—26 (oder — 28) enthalten ist. Darüber schreibt Gerhard von Rad: „Die Vorstellung von dem in Besitz zu nehmenden Land beherrscht das Deuteronomium vom Anfang bis zum Ende. Sie ist ebenso das Thema der paränetischen Rede wie der Gesetze... Die deuteronomischen Gebote wollen zunächst nichts anderes, als den neuen Modus des Kultus und des Lebens umreißen für die von Grund auf veränderten Lebensverhältnisse nach der Landnahme[8]."

Die Hauptaussagen dieser deuteronomischen Theologie des Landes sind folgende:

a) Das Land wird im Zusammenhang mit Gottes Erwählung und seinem Bund mit dem erwählten Volk gesehen. Im ganzen Deuteronomium wird das Land deshalb als Gabe betrachtet, als das höchste Geschenk Jahwes an sein Volk. Früher gehörte das Land anderen Völkern (5. Mose 7, 1; 9, 1; 11, 23). Wegen des „gottlosen Treibens dieser Völker" (9, 5), vor allem aber wegen der von Jahwe den Vätern gegebenen Verheißung und seiner unerklärlichen Liebe zu seinem erwählten Volk wurde dieses Land jedoch Israel anvertraut (7, 6—9).

b) Es ist ein gutes Land, in dem „Milch und Honig" fließen, und die meisten deuteronomischen Beschreibungen des Segens Gottes — z. B. 5. Mose 8, 7—10 — sind auf das Land bezogen. Nur in ihm sind gutes Leben, wahrer Gottesdienst und „Ruhe" möglich, und die größte Strafe für das Volk Israel wäre es, wenn Jahwe „den Himmel schließen würde, so daß kein Regen kommt, und die Erde ihr Gewächs nicht gäbe und ihr bald ausgetilget würdet aus dem guten Land, das der Herr euch gegeben hat" (11, 17).

c) Diese Gabe des guten Landes verpflichtet Israel in erster Linie dazu, von diesem Land Besitz zu ergreifen. Das erwählte Volk ist zu aktiver Teilnahme gerufen; mit den Augen des Deuteronomiums gesehen ist die Landnahme deshalb ein Akt des Glaubens und des Gehorsams.

d) Die Gabe des Landes verpflichtet das Volk Israel außerdem zu einer bestimmten Lebensweise, die in der deuteronomischen Gesetzgebung vorgeschrieben ist (12, 1). Diese Gesetzgebung legt Israels früher erwähnte Haushalterschaft — d. h. die Erstlinge, den Zehnten, usw. — für die gesellschaftliche und religiöse Situation des 7. vorchristlichen Jahrhunderts neu aus. Das Land ist der Ort, an dem der Gehorsam sichtbar werden kann und muß.

e) Eine der wesentlichsten Voraussetzungen für das Wohlergehen Israels in dem Land ist die Konzentration des Gottesdienstes an „der Stätte, die der

Herr, euer Gott, erwählen wird aus allen euren Stämmen, daß er seinen Namen daselbst wohnen läßt" (12, 5), d. h. Zion[9].

f) Die deuteronomische Erneuerung hatte im wesentlichen dem Volk Israel gezeigt, daß es ohne Gehorsam dem Willen Gottes gegenüber nicht nur seines Wohlergehens, sondern auch des Landes verlustig gehen würde. Dem Deuteronomium zufolge ist ein selbstgenügsamer und selbstherrlicher Besitz des Landes nicht möglich. „Was recht ist, dem sollst du nachjagen, damit du leben und das Land einnehmen kannst, das dir der Herr, dein Gott, geben wird" (16, 20).

A 1 *Ereignis und Interpretation*

Die Bibel ist keine Chronik, die bloß nackte Tatsachen und Ereignisse berichtet; sie legt diese Geschehnisse auch aus. Die theologische Bedeutung eines Bibeltextes liegt deshalb nicht nur in dem berichteten Ereignis (z. B. in der Besetzung des Landes Kanaan durch israelitische Stämme oder in der Kreuzigung Jesu von Nazareth), sondern vor allem in der von diesem Geschehen gegebenen Interpretation.

Andererseits ist die Bibel kein Buch, das zeitlose Begriffe und Ideen enthält (z. B. die Idee der Erwählung oder den Begriff des stellvertretenden Leidens), sondern eines, das interpretierte Geschichte bringt: die Interpretation bezieht sich auf vergangene, gegenwärtige oder künftige Ereignisse in der Geschichte und schafft ihrerseits neue Geschehnisse.

Die „Vollmacht" eines Bibeltextes liegt in dieser untrennbaren Einheit von interpretiertem Ereignis oder inkarnierter Interpretation.

B 1 *Mehr als „nackte Tatsachen" in der heutigen Nahostsituation*

Die oben erwähnten biblischen Angaben über die Landnahme enthalten keine in die Einzelheiten gehenden Vorschriften für den modernen Staat Israel, d. h. für seine „legitimen" Grenzen oder die genaue Form, die die Anwesenheit der Juden in Palästina annehmen sollte (d. h., ob als Staat oder einfach als eine jüdische Siedlung). Jede direkte Anwendung biblischer Texte auf die heutige Situation im Nahen Osten würde auf krasseste Weise sowohl die dazwischenliegende, fast dreitausendjährige Geschichte als auch die große Verschiedenartigkeit der in der Bibel mit der Besetzung des Landes in Zusammenhang stehenden Ereignisse und Interpretationen ignorieren.

Ein wichtiger Hinweis für das Verständnis der gegenwärtigen Situation im Nahen Osten ist jedoch in der oben erwähnten Beziehung zwischen Ereignis und Interpretation zu finden. Diejenigen, die nur „nackte Tatsachen" (wie z. B. die Balfour-Erklärung, das Leiden der arabischen Flüchtlinge, den militärischen Erfolg Israels im Sechs-Tage-Krieg, die Waffenlieferungen der Groß-

mächte an Araber und Israelis, usw.) gelten lassen wollen, übersehen einige der mächtigsten und wirksamsten Faktoren, nämlich die Interpretation vergangener und gegenwärtiger Ereignisse, die die gegenwärtige und künftige Geschichte des Nahen Ostens bestimmen und gestalten. Die „Theologie des Landes", wie sie vor allem im Deuteronomium, dem jüdischsten Buch des Alten Testaments, zum Ausdruck kommt, ist einer der machtvollsten unter ihnen.

Für Araber und Pro-Araber bedeutet dies, daß sie, wollen sie realistisch sein, versuchen müssen, auf diese jüdische Theologie des Landes aufmerksam zu werden und zu verstehen, selbst wenn sie damit ganz und gar nicht einverstanden sind. Diese Theologie oder „Mystik" des Landes war keine Erfindung moderner Zionisten, sondern hat im Laufe von mehr als drei Jahrtausenden dem Gebet und Tun eines Großteils der Juden zugrunde gelegen, wie in unserer heutigen Zeit auch dem Sehnen und Handeln vieler säkularisierter Juden.

Für Israelis und Pro-Israelis bedeutet dies, daß sie, wollen sie realistisch sein, mit der Macht anderer interpretierter Ereignisse als der ihren rechnen müssen, die in der heutigen Situation im Nahen Osten eine Rolle spielen, wie z. B. mit den Tatsachen, daß Jerusalem nicht nur für Juden, sondern auch für Mohammedaner und viele Christen die „heilige Stadt" ist, und daß Palästina für viele Araber die Heimat ist (mit all den diesen Wort anhaftenden gefühlsmäßigen Bindungen).

II. Der Verlust des Landes

Die deuteronomische Reform konnte ihr Ziel nicht erreichen, und was die Propheten vorausgesagt hatten, ereignete sich 597 v. Chr., als König Jojachin von Juda und viele Juden mit ihm nach Babylon deportiert wurden und als 587 v. Chr. der Tempel niedergebrannt und Jerusalem zerstört wurde. Seit dieser Zeit lebte die Mehrheit der Juden in der Diaspora außerhalb Palästinas.

War hiermit das Ende der Erwählung gekommen, ein Fiasko des Bundes, den Jahwe mit seinem Volk geschlossen hatte? Konnte das Volk nach diesem Verlust des Landes weiterleben? Jüdische Denker sind seit 587 v. Chr. immer wieder dieser Frage nachgegangen und zu verschiedenen Antworten gelangt[10]. Eine erste maßgebliche Antwort wurde bereits während der babylonischen Gefangenschaft von den deuteronomistischen Geschichtsschreibern gegeben, die so genannt wurden, weil sie das Buch des Deuteronomiums an den Beginn ihrer Aufzeichnung der Geschichte des Volkes Israel in der Zeit, in der es das gute Land besetzt und verloren hatte, stellten. Das Werk beginnt mit dem Deuteronomium (unter Hinzufügung eines Vorwortes in 5. Mose 1—4 und einem Nachwort in 5. Mose 27 oder 29—30) und umfaßt die Bücher Josua, Richter, I. und II. Samuel und I. und II. Könige. Diese deuteronomistische Geschichts-

interpretation half den Juden in der babylonischen Gefangenschaft und später im Verlauf des langen Exils zwischen dem Jahre 70 unserer Zeitrechnung bis 1948, ohne Verlust ihrer Identität in der Diaspora weiterleben zu können. Welche wesentlichen Aussagen macht dieses Werk? Die jüngsten Forschungen über die deuteronomistische Geschichtsschreibung[11] können folgendermaßen zusammengefaßt werden.

1. Der deuteronomistische Geschichtsschreiber hat mehr im Sinn, als nur über eine vergangene Geschichte zu berichten. Er bewertet diese Geschichte und verwendet sie als Illustration für die Predigt, die Aufmunterung und den Trost der in der babylonischen Gefangenschaft Lebenden. „Der Deuteronomist strebt danach, seiner Gemeinschaft dazu zu verhelfen, im gegenwärtigen Exil an ihrem Glauben festzuhalten und sich in voller Verantwortung für eine Zukunft zu entscheiden, die durch den Bund mit Jahwe gekennzeichnet ist[12]."

2. In der „Predigt" des deuteronomistischen Geschichtsschreibers spielt das Land eine zentrale Rolle. Für ihn begann Israels Geschichte mit der Landnahme (5. Mose 1—3), und er hebt die Ereignisse dieser ersten Zeit nach der Besetzung des Landes hervor (Josua und Richter). „Es handelt sich hier in der Tat um eine Theologie über die anspruchsvolle, vielschichtige Beziehung zwischen Volk und Land[13]." Es verwundert deshalb nicht, daß er das Buch des Deuteronomiums in sein Werk miteinarbeitete und aus ihm Anhaltspunkte zur Bewertung der vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Geschichte bezog. Das Land ist *par excellence* „gut" (vgl. 5. Mose 8, 7—10: der Absatz beginnt und endet mit dem Ausdruck „gutes Land").

3. In Übereinstimmung mit der Theologie des Landes im Deuteronomium erklärt der deuteronomistische Geschichtsschreiber, daß Israel das Land verlor, weil es die Bedingungen des Bundes nicht beachtete. Vor der Landnahme galt es, eine Entscheidung zu treffen, und Josua warnte feierlich: „Wenn ihr den Herrn verlaßt und fremden Göttern dient, so wird er sich abwenden und euch plagen und euch ausrotten, nachdem er euch Gutes getan hatte" (Josua 24, 20). Daß dies keine leeren Worte waren, sieht man klar im allgemeinen Aufriß des Buches der Richter: wenn die Israeliten sich von Jahwe abwenden, beginnen sie Land zu verlieren, wenn sie sich ihm wieder zuwenden, erlangen sie das Land wieder zurück, allerdings nicht durch ihre eigene Kraft (vgl. Richter 7). Die gesamte deuteronomische Geschichtsschreibung ist ein einziger großer Aufruf zur Buße.

4. Dieser Aufruf zur Buße gründet sich nicht auf die Verheißung der Rückkehr in das Land, sondern auf das „Gute", das auch nach dem Verlust des Landes weiterbesteht, nämlich Jahwes Wort. Es ist bedeutsam, daß außer im Buch des Deuteronomiums mit seinem deuteronomistischen Vor- und Nachwort das Land nur an zwei anderen Stellen gut genannt wird. Bei Josua 23, 13—16,

wo das „gute Land" sozusagen unter das gute *dabar* (d. h. Jahwes Wort-Ereignis) subsumiert wird, und wo dem Volk vorgehalten wird, daß das gute Wort Jahwes, aus dem die Gabe des guten Landes kommt, auch zu einem „bösen Wort" Jahwes werden könnte, das sie „vertilgen würde aus diesem guten Land". Im zweiten Text, 1. Kön. 14, 15, wird ein solches böses *dabar* gesprochen, und die verwendeten Verben („schlagen", „ausreißen", „zerstreuen") sind dem Bundesfluch entnommene Ausdrücke. Die Gabe des „guten Landes" wird jetzt zurückgenommen. Jahwes gutes *dabar* besteht jedoch weiter. Das ist die „frohe Botschaft" des deuteronomistischen Geschichtsschreibers. Deshalb konnte König Salomon sich in seinen Gebeten zur Einweihung des Tempels (1. Kön. 8, 56 ff.) auf dieses gute Wort beziehen, wobei er nicht nur auf die Geschichte zurückblickte, sondern sich auch für die Zukunft an Gottes *dabar* klammerte. Dies gilt, wie der deuteronomistische Geschichtsschreiber *implicite* bemerkt, sogar dann, wenn das gute Land verlorenging.

5. Um die Botschaft des Deuteronomisten nicht allzu rasch zu spiritualisieren, ist es wichtig, sich daran zu erinnern, daß nach seinen Aussagen David und sein Geschlecht die Träger des Guten sind. Jahwes gutes Wort nimmt in politischen Persönlichkeiten wie David und Salomon Gestalt an. Während Saul Böses tat, ist David der Träger des Guten (1. Sam. 24, 17 ff.). Dies war für den Deuteronomisten nicht nur eine historische Beobachtung, sondern fast schon ein Glaubensbekenntnis. Jahwes gutes Wort erscheint auch in der Prophezeiung des Nathan über Davids Königreich: „Aber dein Haus und dein Königtum sollen beständig sein in Ewigkeit vor mir, und dein Thron soll ewiglich bestehen" (II. Sam. 7, 16).

Abschließend läßt sich sagen, daß die an die in der Gefangenschaft Lebenden gerichtete Botschaft der deuteronomistischen Geschichte nicht nur ein Aufruf zur Buße, sondern auch ein Wort der Hoffnung ist. Obwohl das Volk Israel jetzt seine Strafe erleidet, dauert Jahwes Verheißung fort. David kann in Ungehorsam fallen und bestraft werden, die Liebe Jahwes wird sich deshalb nicht von ihm oder seinem erwählten Volk abwenden (II. Sam. 7, 13 ff.: Es ist zu beachten, daß in den Versen 13—16 und 24—29 das Wort „ewiglich" nicht weniger als achtmal im Zusammenhang mit der Verheißung Jahwes, mit Israel und dem Haus Davids vorkommt). In Anbetracht des Gesagten bekräftigt die letzte Szene der deuteronomistischen Geschichte, die Befreiung König Jojachins (II. Kön. 25, 27—30), die Botschaft des gesamten Werkes. Der Deuteronomist erkannte dieses Ereignis als ein Zeichen seiner Zeit.

A 2 *Ständige Neu-Interpretation ad hoc*

Die Bibel begnügt sich nicht damit, die einzelnen Traditionen des jüdischen und des christlichen Glaubens von Generation zu Generation weiterzugeben,

sondern interpretiert ihrerseits diesen Glauben in je neuen Situationen neu. So wurde in der Mitte des 6. vorchristlichen Jahrhunderts die Botschaft des Deuteronomiums vom deuteronomistischen Geschichtsschreiber für die in der babylonischen Gefangenschaft Lebenden neu interpretiert. Auf ähnliche Weise wurde in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung das Evangelium von Jesus Christus von Markus, Matthäus, Lukas und Johannes neu ausgelegt.

Diese Neu-Interpretationen sind nicht einfach eine Übertragung der alten Botschaft in eine neue Zeit; zeitgenössische Ereignisse sowie die Fragen, Ängste und Hoffnungen der neuen Leserschaft spielen bei diesem Prozeß der Interpretation ebenfalls eine wichtige Rolle. Dieser Prozeß verläuft in zwei Richtungen: der Interpret sieht nicht nur seine eigene Zeit im Spiegel der Botschaft, die er weitergibt, sondern versteht auch die alte Botschaft im Lichte seiner eigenen Situation neu. So wurde das Ereignis der Befreiung König Jojachins, das zu der Zeit stattfand, als der deuteronomistische Geschichtsschreiber sein Werk verfaßte, Teil seiner Botschaft. Ebenso hat die Zerstörung des Tempels von Jerusalem im Jahre 70 n. Chr. das heilsgeschichtliche Verständnis des Matthäus, der kurz darauf sein Evangelium verfaßte, und damit seine Botschaft geprägt.

B 2 *Auf der Suche nach einer theologischen Interpretation des heutigen Nahostgeschehens*

Wer die Herrschaft Gottes über die Geschichte bekennt, hat nicht nur das Recht, sondern auch die Verpflichtung, zeitgenössische Ereignisse theologisch zu interpretieren. Juden, Christen und Mohammedaner müssen deshalb Ereignisse unserer Zeit, wie z. B. die Vernichtung der Juden in Auschwitz und im Zusammenhang damit die Schaffung des Staates Israel, gleichzeitig aber auch das Leiden der arabischen Flüchtlinge, das zum großen Teil durch eben diese Schaffung des Staates ausgelöst wurde, theologisch durchdenken.

Heute stehen einander jedoch mindestens zwei solcher theologischer Interpretationen gegenüber: einerseits sehen viele Juden inner- und außerhalb Israels wie auch zahlreiche Christen in der massiven Rückkehr der Juden nach Palästina und in der Schaffung des Staates Israel ein Zeichen der Verläßlichkeit der Verheißung Gottes, ein Zeichen der Treue Gottes. Sie interpretieren die heutigen Ereignisse im Nahen Osten aus dem Blickwinkel der biblischen Verheißung des Landes und umgekehrt. Andererseits wissen sich Christen und Juden durch die Lektüre des Alten (und des Neuen) Testaments zu einer tiefen Solidarität mit den Armen, den Opfern der Ungerechtigkeit, denen, die von der Machtpolitik mißbraucht werden und ohne Hoffnung dastehen, aufgerufen. Zahlreiche Christen und einige Juden interpretieren deshalb die heutigen Ereignisse im Nahen Osten z. B. aus der Sicht der prophetischen Bot-

schaft des Amos und der alttestamentlichen Theologie der Armen (der *anawim* Jahwes). Konsequenterweise stehen sie auf der Seite der arabischen Flüchtlinge und der palästinensischen Befreiungsbewegungen.

In diesem Engpaß, in dem einander widersprechende theologische Interpretationen in Konflikt geraten, ist es außerordentlich wichtig, zu einer Begegnung zwischen den Verfechtern der „Theologie des Landes" und denen der „Theologie der Armen" aufzurufen. Stehen wir hier vor einem Konflikt zwischen echten und falschen Propheten? Wer ist, im Bejahungsfalle, der echte Prophet? Oder ergänzen einander diese beiden theologischen Interpretationen (wie z. B. die verschiedenartigen theologischen Interpretationen des Willens Gottes für Juda im 7. Jahrhundert v. Chr., die von den deuteronomischen Reformern einerseits und dem Propheten Zephanja andererseits gegeben wurden, oder auch wie die verschiedenen Neu-Interpretationen des Evangeliums durch Matthäus und Lukas)? Könnte diese zwischen verschiedenen theologischen Interpretationen bestehende Spannung vielleicht für beide Teile korrektiv und bereichernd wirken?

III. Die Propheten und die Verheißung des Landes

Es wäre falsch, die alttestamentlichen Propheten gegen die Geschichtsschreiber und Gesetzgeber des Alten Testaments auszuspielen. Es besteht nämlich ein sehr enger Zusammenhang zwischen beiden. Der Protest der Propheten, das in ihm enthaltene Gericht und seine Verheißung, sein Aufruf zur Buße und seine tröstenden Worte haben oft eine Neuinterpretation der Geschichte und eine neue Gesetzgebung nach sich gezogen. Die deuteronomische Reform dürfte z. B. sehr stark von Amos und Jesaja beeinflußt worden sein. Der deuteronomistische Geschichtsschreiber befand sich vielleicht unter denen, die in der babylonischen Gefangenschaft den berühmten Brief des Jeremia (Jer. 29) erhielten, und während er seine Geschichtsinterpretation verfaßte, verkündeten der große Tröster Deuterojesaja und der andere Exilprophet, Hesekiel, ihre Visionen und Jahwes Worte denjenigen, die das Land verloren hatten.

In der prophetischen Predigt sind jedoch gewisse neue Akzente und Aussagen über die Verheißung des Landes vorhanden[14]. Auch ihnen muß man Gehör schenken, wenn man den biblischen Aussagen zu diesem Thema gerecht werden will.

Ein typisches Beispiel sind die Aussagen des wenig bekannten Propheten Zephanja[15]. Er dürfte kurz vor der deuteronomischen Reform unter König Josia im Jahre 622 v. Chr. geweissagt haben. Vor derselben Situation wie die deuteronomischen Reformer stehend, predigte er kein *aggiornamento* des

mosaischen Gesetzes, sondern verkündigte das Gericht: Gericht über alle („Ich will alles vom Erdboden wegraffen ... Ich will Mensch und Vieh wegraffen ...“ Zeph. 1, 2 ff.), über Jerusalem und Juda (1, 4—6) und über die Völker (2, 1—15). Der „Tag Jahwes“, d. h. der Tag des Gerichts steht unmittelbar bevor (1, 7 u. 14—18). Weder dem Gold noch den Führern des Volkes — Beamten, Richtern, Propheten und Priestern — kann man mehr trauen (1, 18 und 3, 3—4). In diesem Gericht und über dieses hinaus jedoch besteht Hoffnung. Sie liegt nicht in einer Reform oder einer neuen Gesetzgebung, sondern in einer neuen Initiative Jahwes: „Dann aber will ich den Völkern reine Lippen geben, daß sie alle des Herrn Namen anrufen sollen und ihm einträchtig dienen ... Ich will in dir übrig lassen ein armes und geringes Volk, und diese Übriggebliebenen in Israel werden auf den Namen des Herrn trauen“ (3, 9 und 12—13). Zephanja griff bereits vor ihm von Amos, Hosea und Jesaja zum Ausdruck gebrachte Gedanken auf; er war jedoch der erste, der die *anawim*, die Armen und Demütigen, den „Rest Israels“ nannte. Nach ihm entwickelte sich eine ganze Spiritualität der „Armen Jahwes“ (vgl. Jeremia, Deuterojesaja, zahlreiche Psalmen und das Buch Hiob), die sowohl in der Qumran-Gemeinschaft als auch im Neuen Testament ihren Niederschlag fand. Die deuteronomische Reform sicherte die Rechte der Armen; in Zephanjas Prophezeiungen wurden die Armen jedoch Beauftragte Gottes. Ihr Hort ist Jahwes Name, ihre Hoffnung das Vertrauen auf Gott. Um aber dies nicht allzu spiritualisiert aufzufassen, muß man sich daran erinnern, daß auch die Propheten, Zephanja mit eingeschlossen, an der Verheißung des Landes festhielten und sie immer wieder neu verkündigten. Das Gericht kommt, weil das Land Juda und die Stadt Jerusalem durch Götzendienst, Hochmut und Ungerechtigkeit entehrt werden, wohingegen der Besitz neuen Landes die Belohnung für Demut und Vertrauen auf Jahwe ist. (Und das Land am Meer soll den Übriggebliebenen vom Hause Juda zuteil werden ... Zeph. 2, 7.) Das kommende Heil wird nicht in jenseitigen und abstrakten Begriffen beschrieben, sondern in einem Lobpsalm, der die Herrschaft Jahwes über sein Volk in seinem Land besingt: „Zur selben Zeit will ich euch heimbringen und euch zur selben Zeit sammeln; denn ich will euch Lob und Ehren bringen unter allen Völkern auf Erden, wenn ich eure Gefangenschaft wenden werde vor euren Augen, spricht der Herr“ (3, 20).

Zephanjas Stimme war nur eine von vielen prophetischen Stimmen. In Zusammenfassung seiner eigenen und der verwirrend reichhaltigen und vielfältigen Aussagen anderer Propheten können folgende Bemerkungen über die Landverheißung gemacht werden:

1. Die Propheten unterstrichen stärker als andere alttestamentliche Autoren, daß das Land eine souveräne Gabe Gottes ist. Diese Gabe schließt jedoch keine

ewigen Besitzerrechte des Volkes Israel auf das Land Kanaan ein. Jahwe ist frei zu geben und zu nehmen. Seine Erwählung findet in der Geschichte statt und ist niemals statisch. Sie wird auch nicht zu einer unveräußerlichen Eigenschaft des erwählten Volkes. Abgesehen von seiner Bundesbeziehung zu Jahwe hat dieses Volk nichts Besonderes an sich, und Jahwes Beziehung zu Israel schließt keineswegs seine Beziehung zu anderen Völkern aus. „Seid ihr Kinder Israels mir nicht gleich wie die Mohren?" fragt der Herr. „Habe ich nicht Israel aus Ägyptenland geführt und die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Kir?" (Amos 9, 7). Es gab keinen exklusiven Exodus eines einzigen Volkes, der zu einem exklusiven *eisodos* in das Land Kanaan geführt hätte. Es gab deren viele, und alle geschahen unter der souveränen Herrschaft Jahwes.

2. So wie die souveräne Gabe des Landes wird auch das Gericht, das durch den Verlust des Landes über sie hereinbrach, von den Propheten stark hervorgehoben. Wo das Land durch Götzendienst und Ungerechtigkeit entehrt wird, wendet sich Jahwe sowohl gegen sein Volk als auch gegen sein Land (Jer. 12, 7 ff.). Hesekiel hatte eine Vision, in der er sogar sah, wie die „Herrlichkeit Gottes" den Tempel in Jerusalem verließ und unterwegs alle diejenigen „strafte", die ihr Vertrauen nicht auf Jahwe gesetzt hatten (Hes. 9—11). Gottes Verheißung des Landes bleibt bestehen. In der Geschichte des Volkes Israel und in den Bünden Jahwes mit seinem Volk besteht allerdings keine ungebrochene Kontinuität. Im Gegenteil, die Bundesgeschichte macht immer wieder verheerendes Gericht und von Jahwe allein in die Wege geleiteten Neubeginn durch.

3. Mitten im ärgsten Gericht verkünden die Propheten Hilfe und Heil für das Volk Israel, meistens aber nur für den „Rest" Israels. Dies äußert sich oft in der Form der verheißenen Rückkehr in das Land. Ein typisches Beispiel dafür findet man am Ende der oben erwähnten Gerichtsvision Hesekiels: „So spricht der Herr: ‚Ja, ich habe sie fern weg unter die Heiden vertrieben und in die Länder zerstreut und bin ihnen nur wenig zum Heiligtum geworden in den Ländern, in die sie gekommen sind! Darum sage: So spricht der Herr: ich will euch zusammenbringen aus den Völkern und will euch sammeln aus den Ländern, in die ihr zerstreut seid, und will euch das Land Israels geben'" (Hes. 11, 16—17). Dieses Zitat ist in mehrfacher Hinsicht interessant. Unter Gericht wird der Verlust des Landes und die Zerstreuung des Volkes Israel unter die Völker verstanden. In dieser Diaspora bleibt Gott bei seinem Volk — das war der Trost für alle jene, die sich im Exil befanden und unter denen Hesekiel zuerst über seine Vision sprach —, aber die Diaspora bleibt die Ausnahme, ein abnormaler Zustand für das Volk Israel, der durch seinen Ungehorsam verursacht wurde. In der Diaspora wendet Hesekiel seine Aufmerksamkeit nicht rückwärts, auf das verlorene Gut des Landes hin, sondern vorwärts auf

das neue Handeln Gottes zu; und diese neuerliche Initiative wird sich wieder auf das Land beziehen, d. h. auf Israels Rückkehr in dieses Land.

4. Diese Rückkehr wird nicht nur durch eine einfache Reform oder Restauration möglich gemacht, sondern durch eine Neuschöpfung. Hesekiels Bericht über seine Vision endet mit den Worten: „Und ich will ihnen ein anderes Herz geben und einen neuen Geist in sie geben und will das steinerne Herz wegnehmen aus ihrem Leibe und ihnen ein fleischernes Herz geben, damit sie in meinen Geboten wandeln und meine Ordnungen halten und danach tun. Und sie sollen mein Volk sein, und ich will ihr Gott sein" (Hes. 11, 19—20). Der Bund war gebrochen worden, und mit menschlichen Augen gesehen gab es keine Hoffnung mehr für das Volk Israel. In einem Akt der Neuschöpfung schuf Gott jedoch selbst die Bedingungen für einen neuen Bund. Hier besteht Kontinuität, nämlich Gottes Initiative, sein Wille (d. h. die Thora) und die alte Bundesformel. Sie darf jedoch nicht den Bruch und den Neuanfang in der Beziehung zwischen dem Volk Israel und dem gelobten Land verschleiern. Jeremia beschrieb den Neuanfang als einen neuen Bund (Jer. 31, 31—34; 32, 36—41); und Deuterojesaja sah in der Rückkehr in das Land einen neuerlichen, einen zweiten Exodus mit einem doppelten *eisodos:* Jahwe kommt nach Zion zurück und die im Exil Lebenden nach Jerusalem (Jes. 52, 1—12).

5. Die neue Beziehung des erwählten Volkes zu Jahwe und seinem Land hängt gemäß dem Zeugnis mehrerer Propheten von einem neuen Herzen und einem neuen Geist ab. Die Beziehung wird vertieft, wird innerlicher und geistlicher (dieser Begriff ist nicht neuplatonisch zu verstehen, sondern im Sinn des alttestamentlichen Begriffs *ruah*). Bereits Hosea betrachtete den Bund zwischen Jahwe und dem Volk Israel als eine Liebesbeziehung. Es wäre verfehlt sagen zu wollen, daß, während Mose Gehorsam der Thora gegenüber forderte, die Propheten Liebe zu Gott verlangten. Es stimmt jedoch, daß die Propheten klarer als Mose erkannten, daß der Gehorsam der Thora gegenüber in der Liebesbeziehung zu Jahwe, und besonders in der Liebe Jahwes zu seinem Volk verankert sein müsse. In seiner Liebe gewährt Jahwe Vergebung und legt sein Gesetz in das Herz seines Volkes, damit „sie mich alle erkennen, beide, klein und groß" (Jer. 31, 34). Diese Bedingung, die von Jahwe selbst erfüllt wird, ermöglicht den neuen Bund und die Rückkehr ins Land (es ist zu beachten, daß das Trostbuch, in dem der berühmte Text von Jeremia 31, 31—34 steht, ausschließlich von der Rückkehr in das Land und dem neuen Leben dort spricht (Jer. 30—31).)

6. In den Augen verschiedener Propheten hat die neue Bundesbeziehung eine universale Dimension. Die Völker sind nicht nur der dunkle Hintergrund für die helle Geschichte des Volkes Israel; Jahwe hat seinen Knecht „zum Bund für das Volk und zum Licht der Heiden" gegeben (Jes. 42, 6). Diese univer-

sale Berufung des Volkes Israel wurde vielleicht schon in dem alten Text im 1. Buch Mose 12, 3 angekündigt (sofern dieser Text wirklich sagen wollte, daß in Abraham „alle Geschlechter auf Erden gesegnet werden" sollen, und nicht nur „durch dich werden sich alle Geschlechter auf Erden selbst segnen"). Später drückten die Propheten die universale Berufung Israels klarer aus und verbanden sie sofort mit dem Land und Israels Rückkehr in das Land. Jesaja weissagt, daß alle Völker nach Zion kommen werden (Jes. 2, 1—4), aber auch bei Sacharja steht ein — weniger bekanntes — Wort: „So werden viele Völker, Heiden in Scharen, kommen, den Herrn Zebaoth in Jerusalem zu suchen und den Herrn anzuflehen. So spricht der Herr Zebaoth: zu der Zeit werden zehn Männer aus allen Sprachen der Heiden einen jüdischen Mann beim Zipfel seines Gewandes ergreifen und sagen: ‚Wir wollen mit euch gehen, denn wir hören, daß Gott mit euch ist'" (Sach. 8, 22 ff.).

7. Die Propheten sprechen oft ganz spezifisch von einer Rückkehr nach Zion und nicht nur allgemein von einer Rückkehr nach Kanaan. In seiner Vision des neuen Tempels sah auch Hesekiel das Land, in das man zurückkehren würde, in der Form des Tempels und seiner Umgebung (Hes. 45, 1—6; 48, 8—21). Gegen Ende des 6. Jh. v. Chr. sah Sacharja in seiner Vision Jerusalem nicht nur als das Zentrum der aus der Verbannung in das Land heimgekehrten Juden, sondern als die Hauptstadt der Völker. „Freue dich und sei fröhlich, du Tochter Zion! Denn siehe, ich komme und will bei dir wohnen, spricht der Herr. Und es sollen zu der Zeit viele Völker sich zum Herrn wenden und sollen mein Volk sein" (Sach. 2, 14 ff.).

8. Einige dieser Prophezeiungen beziehen sich auch auf den kommenden Messias. Für den nach-biblischen jüdischen Glauben war der erwartete Messias derjenige, der das zerstreute Volk sammeln, den Tempel wieder aufbauen und die Völker im Lobpreis des Namens Gottes einen würde. Im Alten Testament selbst jedoch gibt es keine Texte, die einen solchen Glauben beinhalten würden, oder jedenfalls nur solche, die sehr unklar darauf anspielen. Die Erwartung des Messias — der für gewöhnlich als der neue davidische König, wie er in Nathans Verheißung in II. Sam. 7, 8—16 angekündigt ist, betrachtet wird — spielte eine weitaus geringere Rolle, als die Christen gemeinhin annehmen. Nicht der Messias, sondern Jahwe war es, der das Volk zerstreute und der es auch wieder sammeln wird (z. B. Jer. 31, 10 und zahlreiche andere Texte). Die Rückkehr in das Land wird deshalb eher als die Vorbedingung für das Kommen des Messias denn als sein Werk betrachtet. Erst wenn Jahwe den Rest seiner Herde aus allen Ländern versammelt hat, wird er „dem David einen gerechten Sproß erwecken; der soll ein König sein, der wohl regieren und Recht und Gerechtigkeit im Lande üben wird" (Jer. 23, 1—8; siehe auch Hes. 34 und 37). Nur Deuterojesaja sagte einmal, daß der Gesalbte des Herrn (= Messias)

seine Stadt bauen und die Verbannten befreien würde; dieser Messias war jedoch kein anderer als der Perserkönig Cyrus (Jes. 44, 28; 45, 1 und 13). Ähnliche Aussagen machte er auch über den *ebed Jahveh* (Jes. 49, 5 ff.); dieser geheimnisvolle Gottesknecht wurde jedoch erst später als der Messias interpretiert.

A 3 *Die prophetische Ausrichtung der Bibel*

Die Propheten kündigen an, daß Jahwe der Herr über die vergangene, gegegenwärtige und zukünftige Geschichte ist. Weissagung ist nur ein Teil, und nicht der bedeutendste ihrer Botschaft. Ihnen liegt vor allem die Gegenwart am Herzen. Im Licht der Herrschaft Jahwes verkünden sie das Gericht, rufen zur Buße und sprechen von einem Neuanfang. So befreit ihre Botschaft diejenigen, die an einer schuldhaften Vergangenheit oder einer hoffnungslosen Gegenwart leiden, und macht es ihnen möglich, bereits jetzt die Zukunft vorwegzunehmen, in der durch Jahwes neuerliche Initiative neues Leben möglich sein wird. So konnte Jeremia mitten im größten Chaos, als das ganze Land verloren war, in der Nähe Jerusalems ein Stück Land erwerben (Jer. 32). Hesekiel konnte seinen Plan für die neuerliche Landnahme unter den Verbannten in Babylon, die jegliche Hoffnung verloren hatten, entwerfen (Hes. 40—48). Und die Urchristen konnten im Gottesdienst und in einem Leben für andere das Kommen des Reiches, das Jesus angekündigt hatte, vorwegnehmen.

Diese prophetische Ausrichtung ist für die gesamte Bibel, für das Alte wie für das Neue Testament, kennzeichnend. Die prophetische Botschaft auszulegen bedeutet nicht in erster Linie zu untersuchen, ob und auf welche Weise frühere prophetische Aussagen in den Ereignissen unserer heutigen Zeit erfüllt werden. Es bedeutet vielmehr zu untersuchen, wie die Propheten ihre eigene Situation unter das Gericht und die Vergebung Gottes stellten und damit ihre Situation auf die Zukunft Gottes hin öffneten. Es bedeutet auch, daß wir unsere heutige Situation an den prophetischen Worten und dem prophetischen Handeln, die in der Bibel aufgezeichnet sind, messen sollen: das heutige Geschehnis muß dem Gericht Gottes unterworfen werden; die Vergebung darf verkündet werden und ein Aufruf zur Buße muß ergehen, damit der *Status quo* aufgebrochen wird und ein neuer Anfang gemacht werden kann.

B 3 *Prophetisches Handeln im Nahen Osten heute*

Ein großer Teil der Diskussionen über die heutige Nahostkrise dreht sich um vergangene Vergehen, die diese Krise ausgelöst haben. Sie sind deshalb voll von Anklagen, Selbstrechtfertigung und Verteidigung. In dieser Situation prophetisch zu reden und zu handeln bedeutet nicht, die Vergehen der Vergangenheit zu ignorieren, sondern das durch diese Vergehen heraufbeschworene Ge-

richt anzunehmen. Es bedeutet jedoch noch mehr: ein zweiter Schritt besteht in dem Angebot und der Annahme der Vergebung und damit in der Befreiung aller Beteiligten zu neuen Möglichkeiten.

Die Diskussionen über den Nahen Osten sind auch durch eine resignierende Haltung gekennzeichnet, da es keinen Ausweg aus dem komplizierten *Status quo* und geringe Hoffnung für eine friedliche Entwicklung zu geben scheint. In einer solchen Situation kämpft prophetisches Reden und Handeln gegen jegliche Resignation an. Mitten in einer noch so hoffnungslosen Situation bleibt die Prophezeiung erwartungsvoll und nimmt auf der Grundlage der biblischen Verheißungen eine neue Zukunft vorweg, so hoffnungslos unrealistisch dies auch gegenwärtig scheinen mag.

Es wurde mit Recht gesagt, daß „im geschichtlichen Bewußtsein der Juden die Bande, die sie mit ihrem Land verknüpfen, konsequent im Hinblick auf die Zukunft definiert wurden. Das ‚Land Israel' ist weder ein ‚Vaterland' noch ein ‚Mutterland'; es ist das Land, von dem Gott gesagt hatte, er würde es Abraham zeigen und seiner Nachkommenschaft zum immerwährenden Erbe geben. In einer weniger biblischen Sprache könnte man sagen, daß der Mythus, der Land und Leute zusammenkettet, in der Zukunft und nicht in der Vergangenheit verankert ist[16]." Diese Feststellung ist wohl in ihrer Ausrichtung, nicht jedoch ihrem Inhalt nach prophetisch. Sie weist mit Recht darauf hin, daß die biblische Verheißung des Landes auf die Zukunft ausgerichtet ist, unterläßt es jedoch zu erwähnen, daß nach Ansicht der Propheten diese künftige Beziehung zwischen dem Volk Israel und Palästina den Völkern dienen muß.

Prophetisches Handeln in der gegenwärtigen Situation im Nahen Osten sind die Versuche, Juden, Mohammedaner und Christen einander in einem Dialog gegenüberzustellen, Gottes Zukunft vorwegzunehmen durch die intensivierte Schaffung von Gemeinschaften, in denen Araber und Juden zusammenarbeiten und von der gemeinsamen Entwicklung der Möglichkeiten des Landes profitieren. Prophetisches Reden bedeutet auch eine eindeutige Verurteilung sowohl des Waffenhandels mit jeder der beteiligten Parteien als auch der Ausbeutung der Situation der palästinensischen Flüchtlinge durch die israelische Machtpolitik oder die politische Strategie der Araber. Prophetische Haltung im Nahen Osten hofft und zielt deshalb nicht ausschließlich auf die Aufrechterhaltung eines jüdischen Staates, die Wiedereinsetzung der arabischen Souveränität über Palästina oder auf die Aufrechterhaltung des gegenwärtigen prekären *Status quo*. Prophetischer Glaube wagt es zu hoffen, daß die Anwesenheit der Juden im Nahen Osten zu einem Segen für alle Völker werden wird, nicht nur für die Sephardim und die Askenasim unter den Juden selbst, sondern auch für Araber und Armenier, arme und reiche Völker, die Machtblöcke des Ostens und des Westens.

IV. Das Neue Testament und die Verheißung des Landes

Die oben angeführten Aussagen über die Verheißung des Landes und die hermeneutischen und politischen Schlußfolgerungen, die daraus gezogen wurden, gründen sich auf das Alte Testament. Sie haben deshalb ihre Wichtigkeit für Juden und Christen, die beide das Alte Testament als ein Dokument der Offenbarung Gottes anerkennen. In einem geringeren Maße sind sie sogar für Mohammedaner wichtig, die sich ja auch als Nachkommen Abrahams verstehen. Wie aber sind diese alttestamentlichen Aussagen zu interpretieren? Was bedeuten sie, wenn sie im Licht des Talmuds und späterer jüdischer Traditionen, wenn sie im Licht des Neuen Testaments und späterer christlicher Traditionen, oder im Licht des Korans und späterer islamischer Traditionen gesehen werden? Die Antwort auf diese Fragen könnte nur in drei weiteren Vorträgen gegeben werden; in diesem 4. Kapitel können wir nur ein paar kurze Bemerkungen über das Neue Testament und die Verheißung des Landes machen.

In der Frage, ob für Christen das Alte Testament an sich oder nur unter Bezugnahme auf das Neue Testament Offenbarungscharakter hat, besteht kein Konsensus. In einer vor kurzem unternommenen ökumenischen Studie über die „Die Autorität der Bibel" wurde diese Frage in verschiedenen regionalen Studiengruppen debattiert. Der Schlußbericht stellte fest:

> „Die Berichte der Gruppen lassen einen wichtigen Unterschied in der Beurteilung des Alten Testaments erkennen. Er ist von der holländisch-deutschen Gruppe am prägnantesten formuliert worden: ‚Einige von uns sind der Ansicht, daß das Alte Testament eine gleichwertige Autorität wie das Neue Testament habe, soweit es um seine Beziehungsmitte geht; daher sprechen sie von zwei Schwerpunkten von Autorität, die sich gegenseitig interpretieren und ergänzen. Andere sind der Meinung, das Alte Testament erhalte seine Autorität für uns nur durch die Beziehungsmitte des Neuen Testaments; daher sei die wechselseitige Interpretation des Alten und des Neuen Testaments nur über das Zeugnis des Neuen Testaments zugänglich'.
> Es ist offenkundig, daß das Alte Testament je nach der vertretenen Sicht verschieden gelesen wird. Wichtige Unterschiede der Interpretation haben darin ihren Grund[17]."

Für alle diejenigen, die glauben, daß das Alte Testament an sich, unabhängig davon, ob seine Aussagen durch das Neue Testament bekräftigt werden oder nicht, Offenbarungsmächtigkeit besitzt, sind die in den Kapiteln I—III gemachten Aussagen und Schlußfolgerungen bindend (außer es ist zu beweisen, daß sie die Aussagen des Alten Testaments falsch interpretieren oder irrige Schlußfolgerungen daraus ziehen). Diejenigen hingegen, für die das Alte Testament nur in seiner Neuinterpretation durch das Neue Testament Offenbarungscharakter hat, werden die obigen Aussagen und Schlußfolgerungen nur als vor-

läufig betrachten können. Die entscheidende Frage wird für sie sein, ob und wie Jesus Christus — wie er im Neuen Testament bezeugt wird — die alttestamentliche Landverheißung verwarf oder bestätigte. Leider kann zum gegenwärtigen Stand der Diskussion keine klare Antwort auf diese Frage gegeben werden. Wesentliche Meinungsunterschiede brechen hier auf:

1. Es gibt jene, die sagen, daß die alttestamentlichen Aussagen im Neuen Testament spiritualisiert werden. In ihren Augen werfen das Volk Israel, das Land Kanaan und die Stadt Jerusalem die Schatten himmlischer Realitäten voraus, die Jesus Christus klarer offenbarte und die im Reich Gottes voll und ganz offenbar sein werden. Die Verheißung des Landes wird somit als Urform der Verheißung des Gottesreiches angesehen. Typisch für diese Auffassung sind die folgenden Zeilen von Bischof Georges Khodre. Nachdem er auf den kosmischen Bund mit Noah und die Weise, auf die Christus in ihm angedeutet wird, eingegangen ist, fährt er fort:

„Mit der Berufung Abrahams wird die Erwählung der Völker der Erde klarer. In ihm sind sie bereits Gegenstand dieser Erwählung. Abraham führt den ersten Exodus durch, indem er aus seinem eigenen Land zieht. Den zweiten Exodus unternahm das Volk Israel, als es durch die Wüste nach Kanaan zog bis hin zu dem Tag, an dem Jesus wie ein Außenseiter, ein Fremder ans Kreuz geschlagen wird. Bei diesem zweiten Exodus erlebt Israel symbolisch das Mysterium der *oikonomia*. Israel, das auf seinem Weg in das gelobte Land von den Wassern errettet wird, steht stellvertretend für die gerettete Menschheit. Als solches ist es das Bild der Kirche, der Christus das Heil gebracht hat. Die Erwählung ist etwas Besonderes, aber von ihr ausgehend wird die Ökonomie des Mysteriums auf die gesamte Menschheit ausgedehnt. Israel wird als der Prototyp und Vertreter der ganzen Menschheit gerettet. Im Alten Testament ist es außerdem klar, daß die Heilsereignisse Antitypen des Heilsereignisses, das der Exodus darstellt, sind. Die Hebräer sahen hier nicht so sehr eine lineare Folge von Heilsereignissen, sondern eher ein prototyphaftes Geschehen, das in anderen Geschehnissen nachgeahmt wird, wobei die einzige Kontinuität darin lag, daß Gott sich selbst gegenüber treu blieb. Israel, als der Ort der Offenbarung und als ein, durch den Gehorsam dem Wort gegenüber konstituiertes Volk, ist mit allen anderen Völkern, die ‚zu mancherlei Zeit und auf mancherlei Weise' von Gott heimgesucht worden sind und zu deren Vätern und Propheten, die von den Kirchenvätern als die Heiligen und Gerechten der heidnischen Völker betrachtet werden, Gott gesprochen hat, auf unlösliche Weise verbunden. Das Wichtige hier ist, daß die Geschichten von Abraham, Mose und David reich waren an göttlicher Gegenwart. Der Ablauf der Ereignisse ist von geringer Bedeutung. Für die alttestamentlichen Autoren waren, ebenso wie für Matthäus in seiner Genealogie nur geistlich bedeutsame Tatsachen wichtig, Tatsachen, die für die messianische Hoffnung oder die messianische Realität relevant waren[18]."

2. Es gibt jene, die glauben, daß das Neue Testament — und besonders der Hebräerbrief und der 1. Petrusbrief — das Exodusmotiv, den an Abraham

ergangenen Ruf, sein Land zu verlassen, stärker hervorhebt als die deuteronomische Theologie des Landes. P. D. Miller schreibt dazu:

„Das Neue Testament hat sich vor allem auf das erste, das abrahamische Bild konzentriert. Gewiß spielten hierbei geschichtliche und gesellschaftliche Usmtände eine bedeutende Rolle. Das gelobte Land hat seinen geographischen Charakter verloren, und das Volk Gottes ist zu Pilgern und Fremdlingen auf Erden geworden. Die Heilsgabe Gottes im Neuen Testament ist etwas anderes als ein Leben in einer bestimmten physischen Umwelt. Wir werden mit Recht vor einer allzu großen Bindung an die Dinge dieser Welt gewarnt und erhalten das Angebot eines ewigen und transzendenten Lebens. Das Christusereignis, das einerseits aus den Verheißungen des Landes und des Volkes erwächst, andererseits aber über sie hinausgeht, erläutert Gottes Verheißungen auf neue Weise und erfüllt sie. Diejenigen, die im Glauben an Jesus Christus leben, die in ihm Sinn und Hoffnung gefunden haben, können deshalb das Heil und den Gehorsam nicht einfach vom Standpunkt des physischen Lebens in dieser Welt sehen[19].“

P. D. Miller fügt jedoch hinzu, daß die Kirche die deuteronomische Theologie des Landes nicht vergessen darf und aus ihr etwas für die rechte Nutzung jeden Landes lernen muß.

3. Es gibt jene, die sagen, daß die Verheißung des Landes im Neuen Testament in Jesus personalisiert wurde: die Person tritt an die Stelle des geographischen Ortes, Jesus Christus an die Stelle des Landes; die Erwählten werden sich nicht in Palästina sammeln, sondern um den Messias Jesus. Christus ist der *topos*, der Ort, an dem die Gemeinde lebt. Deshalb kann sich die Mission nun von Zion abwenden und zu einer Bewegung auf die Völker hin werden. Diese These wurde auf äußerst überzeugende Weise von J. J. Stamm vorgetragen, der abschließend bemerkt: „Die alttestamentliche Landverheißung hat im Neuen Testament keinen Platz mehr, wie denn überhaupt durch Jesus die Innerweltlichkeit der alttestamentlichen Heilsgüter aufgehoben wurde ... Das heißt aber nicht, daß die alte Landverheißung einfach dahingefallen wäre; vielmehr ist sie aufgenommen in Jesu Person und in die ihn umgebende Gemeinde. Die am Ende in der Unmittelbarkeit zu Gott und zu Jesus stehende Gemeinde ist das Ziel, und nicht mehr Jerusalem und der Zion[20].“

4. Es gibt jene, die die These, daß die Landverheißung im Neuen Testament in Christus personalisiert ist, annehmen, die sie jedoch mit den räumlichen Begriffen des Alten Testaments verbinden: die Person Jesu schafft den Raum, den Nährboden für das Leben. In ihren Augen hat Jesus die alte Landverheißung auf eine neue Weise bestätigt. K. Lüthi brachte diese These folgendermaßen zum Ausdruck:

„Angesichts der neutestamentlichen Personalisierung der Landvorstellung wird alles darauf ankommen zu zeigen, daß sich sofort wieder, gleichsam von

hinten her, alttestamentlich-räumliche Strukturen melden und nicht etwa von vorn her griechisch-spiritualistische. Man wird die Aussage wagen dürfen, daß wir die neutestamentlichen Personalisierungen und Christologisierungen am besten verstehen, wenn wir immer wieder daran denken, daß alte Strukturen der Landvorstellung in sie eingebracht sind. Also: Person ist hier sofort wieder Ort, Raum! Das zeigt z. B. die Formel ‚en Christo', die ein ganz konkretes, lokales ‚In-Sein' meint. Der Gläubige ist in Christus, und das heißt auch: er ist nicht nur spiritualistisch und gleichsam privat mit Christus verbunden, sondern die Verbindung hat einen Ort: die Gemeinde, die Versammlung mit den Brüdern; das natürlich wiederum nicht in ausgesonderten Räumen, sondern das in Öffnung auf Diakonie, auf Welt hin[21]."

5. Es gibt jene, die meinen, daß die alttestamentliche Landverheißung im Neuen Testament voll und ganz aufrechterhalten bleibt. Sie geben zu, daß dies nirgends direkt ausgesagt wird. Texte wie die dritte Seligpreisung („Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besitzen", Matth. 5, 5) sind zu allgemein, um in dieser Frage einen schlüssigen Beweis darzustellen, und der einzige direkte Hinweis auf die Landverheißung (Apg. 7, 22 ff.) spricht über die Zeit Abrahams. Die Tatsache, daß im Neuen Testament über die Verheißung des Landes nichts ausgesagt wird, wird jedoch als Beweis gewertet, daß die Verheißung immer noch gilt. In seiner Meditation über das Schicksal Israels im Römerbrief, Kapitel 9—11, spricht Paulus in der Tat davon, daß Gott sein Volk nicht verworfen hat. Diese Argumentation findet man z. B. in dem umstrittenen holländischen Bericht über: *Israel: Volk, Land und Staat:*

„Wenn die Erwählung des Volkes und die mit ihr verbundenen Verheißungen gültig bleiben, folgt daraus, daß durch die Gnade Gottes auch das Band zwischen Volk und Land bestehen bleibt. Denn nach den Aussagen des Alten Testaments gehören das erwählte Volk und das Land wesentlich zusammen. Dies wird im Neuen Testament nicht explicite ausgesagt. Andererseits kann man in ihm auch nichts finden, was dies verneinen würde. Jesus sprach von der Zerstörung Jerusalems und der Vertreibung aus dem Land als einem Urteil über das jüdische Volk, was allerdings ganz in Einklang steht mit dem, was die Propheten über das Gericht verkündet haben. Dieses Gericht ist kein endgültiges Wort; es findet innerhalb der fortdauernden Verbindung zwischen Volk und Land statt ... Das Neue Testament spricht *explicite* nur von dem, was sich durch das Kommen Christi und seither verändert hat. Dazu gehören die messianische Herrschaft, der Ort und die Funktion des Tempels wie auch der Kult, und aus diesem Grund werden sie erwähnt. Weil jedoch Christus keinen Bruch in der Beziehung zwischen dem Volk und dem Land vollzogen hatte, wurde darauf nicht hingewiesen[22]."

6. Es gibt jene, die die theologische Bedeutung geographischer Angaben im Neuen Testament zu untersuchen beginnen. Dies ist eine relativ neuartige Forschung[23]. Das Element der Zeit ist bisher so sehr hervorgehoben worden, daß die Bedeutung des Raumes übersehen wurde[24]. Diese Studien weisen die her-

kömmliche Meinung, das Neue Testament sage wenig oder gar nichts über die Landverheißung und die theologische Bedeutung des Landes, zurück, oder qualifizieren sie zumindest. Galiläa spielt z. B. eine bedeutende Rolle in der Theologie des Markus und des Matthäus[25], während Jerusalem im Mittelpunkt der Heilsgeschichte des Lukas stand[26]. H. W. Bartsch schließt aus solchen, über geographische Hinweise durchgeführten Studien:

„Für den christlichen Theologen der Gegenwart bleibt von daher das Land Israel und die Stadt Jerusalem theologisch bedeutsam. Im Festhalten der Bindung an die heilige Stadt wird sichtbar, daß auch die christliche Theologie ihre Eschatologie als die Hoffnung auf konkretes Geschehen versteht[27]."

A 4 *Die Landverheißung als Beziehungsmitte für die Bibelinterpretation*

Die Interpretation der Bibel geht immer bewußt oder unbewußt von einem zentralen Punkt in der Bibel aus. Einige Exegeten sprechen daher von einem „Kanon im Kanon" oder der Sachmitte. Die gegenwärtige Diskussion über die Frage, ob und wie das Neue Testament die alttestamentliche Landverheißung bestätigt, zeigt klar, daß die verschiedenen Meinungen von verschiedenen Ansatzpunkten herrühren.

In der vor kurzem veröffentlichten ökumenischen Studie über „Die Autorität der Bibel" wurde im Hinblick auf diese Problematik ein interessanter Vorschlag gemacht. Der Bericht stellt fest:

„Mehrere Gruppen lehnten es ausdrücklich ab, von einem ‚Kanon im Kanon' oder von einer ‚Sachmitte' des Neuen Testaments oder gar der Bibel zu sprechen. So sehr gilt, daß nicht alle Interpretationen der Bibel auf derselben Ebene liegen, lassen doch solche Begriffe den Eindruck entstehen, daß die Unterscheidung ein für allemal vollzogen werden könne. Sowohl ‚Kanon im Kanon' als auch ‚Sachmitte' können leicht als zu statische Begriffe mißverstanden werden. Es kann nicht darum gehen, einem inneren Kreis von biblischen Schriften oder bestimmten biblischen Aussagen permanente Autorität zuzuschreiben und den Rest in Funktion dieses Kreises auszulegen. Aber die biblischen Aussagen stehen in bestimmten inneren Zusammenhängen, von denen manche sich unmittelbar auf zentrale Heilsrealitäten beziehen, während andere von diesen primären Aussagen als deren Konsequenz oder nähere Auslegung abgeleitet sind. Verschiedene Aussagereihen, Schriften und Gruppen von Schriften haben je einen anderen Mittelpunkt. Vor allem die deutsch-holländische Gruppe hat sich mit diesem inneren Zusammenhang biblischer Aussagen beschäftigt. Sie hat zur Bezeichnung zentraler Mittelpunkte das Wort ‚Beziehungsmitte' geprägt. Die Liebe Gottes oder die Auferstehung Christi wurden als Beziehungsmitte verstanden, aus der sich die Aussagen über das ‚ewige Leben' folgerichtig ergeben. Die Gruppe sprach von Jesus, dem Christus, vom Reich Gottes, von Tod und Auferstehung Jesu Christi als Beziehungsmitten des ganzen Neuen Testaments, aber sie verstand keine dieser Formulierungen als exklusiv[28]."

Der Autor dieses Artikels ist der Ansicht, daß die Landverheißung für die Auslegung alttestamentlicher Texte legitim als eine von verschiedenen Beziehungsmitten verwendet werden kann. Für die Interpretation des Neuen Testaments kann sie jedoch nicht als Beziehungsmitte dienen.

B 4 Offene Fragen

In Anbetracht des oben erwähnten fehlenden Konsensus über die Autorität des Alten Testaments muß dieser Vortrag auf einen richtigen Schluß oder Schlußfolgerungen verzichten. Der Autor glaubt, daß das Alte Testament seine Vollmacht nicht nur vom Neuen Testament her bezieht und daß deshalb alttestamentliche Aussagen unabhängig davon, ob sie im Neuen Testament explizit bestätigt werden oder nicht, für unsere Zeit von Bedeutung sein können. Dieser — zugegebenermaßen umstrittenen — Meinung zufolge bleiben deshalb die unter B 1—3 angeführten Schlußfolgerungen gültig, selbst wenn erwiesen werden könnte, daß sie im Neuen Testament keine Bestätigung finden.

Da die Landverheißung keine annehmbare Beziehungsmitte für die Interpretation des Neuen Testaments ist, sind neutestamentliche Studien über die theologische Bedeutung des verheißenen Landes und die fortdauernde Beziehung der Juden zu ihm widersprüchlich und unsicher. Deshalb gestatten sie es uns nicht, für die gegenwärtige Situation im Nahen Osten Schlußfolgerungen zu ziehen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. „Die Bedeutung des hermeneutischen Problems für die ökumenische Bewegung" in: *Beiheft 7/8 zur Ökumenischen Rundschau* (Stuttgart 1967), S. 46—58, und den Bericht über „Die Autorität der Bibel" in *Beiheft 18/19 zur Ökumenischen Rundschau* (Stuttgart 1971), S. 8—21.

[2] Diese Anklage wird z. B. in dem Vortrag von William Holladay „Is The Old Testament Zionist?" (University Christian Forum, Beirut 1968) vorgebracht. Diesem Vortrag wurde seinerseits seither eine unzulässige Verwendung der Bibel vorgeworfen. W. Holladays Meinung entgegengesetzte Ansichten sind u. a. zu finden bei Friedrich-Wilhelm Marquardt „Christentum und Zionismus" in: W. Eckert, N. P. Levinson und M. Stöhr (Hrsg.), *Jüdisches Volk — gelobtes Land* (München 1970), S. 241—274, und F. W. Marquardt „Gottes Bundestreue und die biblischen Landverheißungen" in: W. Strolz (Hrsg.), *Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube* (Freiburg/Barcelona/London 1971), S. 80—133, besonders S. 130.

[3] Der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen regte bei seiner Tagung im August 1969 in Canterbury an, „die Frage der Schriftauslegung zu untersuchen, um zu verhindern, daß die Bibel zur Verfechtung parteiischer politischer Standpunkte mißbraucht wird, und um die Bedeutung des Glaubens für heikle politische Probleme

zu klären" (Protokoll dieser Tagung, S. 115). Die Nederlands Hervormde Kerk in Holland hat Richtlinien zum Thema Israel veröffentlicht: *Israel: volk, land en staat* (s'Gravenhage 1970), die zu eingehenden Diskussionen Anlaß waren. Vgl. z. B. auch Th. C. Vriezens Kommentar zu dem Entwurf dieser Richtlinien (veröffentlicht in Hervormd Weekblad, 1970), und die „Stellungnahme einer Studiengruppe ‚Kirche und Israel' der Ruhr-Universität Bochum" (Hektographiertes Dokument, das beim Sekretariat des ÖRK für die Kirche und das Jüdische Volk in Genf bezogen werden kann).

[4] Die wichtigste und am häufigsten zitierte Studie zu dieser Frage ist Gerhard von Rad „Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch" (1943) in: G. von Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (München 1958), S. 87—100. Andere wichtige Beiträge zu diesem Thema aus christlicher Sicht sind: Wilhelm Vischer, „Der neue Staat ‚Israel' und der Wille Gottes" in: *Theologische Zeitschrift* 1953/1. — H. Wildberger, „Israel und sein Land", in: *Evangelische Theologie 16* (1956), S. 402—422. — Edward H. Flannery, „Theological Aspects of the State of Israel" in: *The Bridge: A Yearbook of Judaeo-Christian Studies* (New York 1958), S. 301—324. — J. J. Stamm, Der Staat Israel und die Landverheißungen der Bibel (Zürich 1961, 2. Auflage). — F. W. Marquardt, *Die Bedeutung der biblischen Landverheißungen für die Christen* (München 1964). — Claude Duvernoy, „Y a-t-il une théologie du Sionisme?" in: *Foi et Vie* (1964), S. 248—270. — Kurt Lüthi, „Die biblische Botschaft vom heiligen Land in ihrer aktuellen Bedeutung für die Christenheit" in: Clemens Thoma (Hrsg.), *Auf den Trümmern des Tempels* (Wien/Freiburg/Basel 1968), S. 15—31. — W. Molinsky (Hrsg.), *Unwiderrufliche Verheißung: Die religiöse Bedeutung des Staates Israel* (Recklinghausen 1968). — Rolf Rendtorff „Das Land Israel im Wandel der alttestamentlichen Geschichte", in: *Jüdisches Volk — gelobtes Land* (vgl. Punkt 2), S. 153—168. — George Wesley Buchanan, *The Consequences of the Covenant* (Leiden 1970). — M. Despina „La signification religieuse de la Terre Sainte pour les Juifs" in: *Rencontre: Chrétiens et Juifs,* Nr. 19 (1970), S. 262 ff. — F. W. Marquardt „Gottes Bundestreue und die biblischen Landverheißungen" in: *Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube* (vgl. Nr. 2). — K. Hruby, „The People of God and the State of Israel" in: *Encounter Today* (1970), S. 87—92. — K. Hruby, „Israel and the Nations from an Old Testament View-point" in: *Sidic* IV/1 (1971), S. 5—8. — Georges Passelecq „Les chrétiens et l'Etat d'Israël" in: *Rencontre: Chrétiens et Juifs,* Nr. 21 (1971), S. 80—90.

Der bedeutendste jüdische Beitrag wurde von Martin Buber geschrieben, *Israel und Palästina — Zur Geschichte einer Idee* (Zürich 1950). Weiter André Neher, „Israël, Terre Mystique de l'Absolu" in: *Foi et Vie* (1967), S. 224—235. — R.-J. Zwi Werblowsky, „Israël et Eretz Israël" in: *Les Temps Modernes,* Nr. 253 (1967), S. 371—393. (Die wesentlichen Aussagen dieses Artikels scheinen auch in R.-J. Zwi Werblowskys Vortrag über „Prophecy, the Land and the People", vervielfältigtes Dokument, 1971, auf). — A. J. Heschel, *Israel: An Echo of Eternity* (New York 1967). — Uriel Tal, „Jewish Self-Understanding and the Land and State of Israel", mit Antworten von J. J. Petuchowski, R. L. Rubenstein und A. Hertzberg. Ausgewählte Bibliographie in: *Union Seminary Quarterly Review* XXVI/4 (1971), S. 351—381. Ich kenne keine ähnlichen Studien von mohammedanischen Gelehrten außer A. L. Tibawi, *Jerusalem: Its Place in Islam and Arab History* (Beirut 1969). Abgesehen von kurzen Erklärungen wurden meines Wissens leider keine exegetischen Studien von arabischen Christen veröffentlicht. Sollten solche Studien bekannt werden, würden sie vielleicht die Schlußfolgerungen dieses Artikels beeinflussen.

[5] Es ist dies im wesentlichen eine Debatte zwischen Albrecht Alt/Martin Noth und William F. Albright. Zu der in diesem Artikel angeführten Hypothese vgl. Siegfried Schwertner, *Das Verheißene Land: Bedeutung und Verständnis des Landes nach den früheren Zeugnissen des Alten Testaments* (unveröffentlichte Dissertation, Heidelberg 1967), Zusammenfassung in: *Theologische Literaturzeitung*, 93. Jg. (1968), S. 787 ff., und Manfred Weippert, *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestina* (London 1971).

[6] G. von Rad. *op. cit.* — Norbert Lohfink, *Die Landverheißung als Eid: Eine Studie zu Genesis 15* (Stuttgart 1967). — Lothar Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament* (Neukirchen 1969), S. 55—77. — H. L. Ellison, „The Promise of the Land to Abraham: Its Theological Importance" in: *The Hebrew Christian* XLIV/2 (Sommer 1971), S. 57—60.

[7] G. von Rad, *op. cit.* — E. Lipinski, „La Terre promise, Héritage de Dieu", in: E. Lipinski, *Essais sur la Révélation et la Bible* (Paris 1970), S. 115— 132.

[8] G. von Rad, *op. cit.*, S. 97 f. — Patrick D. Miller „The Gift of God: The Deuteronomic Theology of the Land" in: *Interpretation*, XXIII/4 (1969), S. 451—465.

[9] Im Deuteronomium scheint der Name dieses „erwählten Ortes", nämlich Zion von Jerusalem, niemals auf. In den Kapiteln 5—26 des 5. Buches Moses tritt das hebräische Verbum *bahar* (= erwählen) nicht weniger als 21mal im Zusammenhang mit dem „erwählten Ort" auf, während es nur viermal im Zusammenhang mit dem „erwählten Volk", nur einmal in bezug auf die „erwählten Priester" und einmal auf den „erwählten König" erwähnt wird.

[10] Nur ein geringer Teil jüdischen Denkens in diesem Bereich wurde in diesem Artikel berücksichtigt. Die Weisheitsliteratur und die Anfänge der jüdischen Apokalyptik im Alten Testament sowie das jüdische Denken zwischen Talmud und unserer heutigen Zeit werden nicht diskutiert.

[11] G. von Rad, „Das 5. Buch Mose: Deuteronomium" (Göttingen 1968, 2. durchgesehene Auflage) in: *Das Alte Testament Deutsch*, Teilband 8, Kap. 7. — H. W. Wolff, „Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerkes" in: H. W. Wolff, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (München 1964), S. 308—324. — Walter Brueggemann, „The Kerygma of the Deuteronomistic Historian: Gospel for Exiles" in: *Interpretation* LXXIX/4 (1968), S. 387—402.

[12] W. Brueggemann, *op. cit.*, S. 388.

[13] *Ibid.*, S. 394.

[14] Es ist mir keine exegetische Studie größeren Umfangs über die Propheten und die Landverheißung bekannt. Was folgt, gründet sich auf die oben angegebene Literatur. Vgl. auch Herbert Schmid, „Messiaserwartung und Rückkehr in das Land Israel nach dem Alten Testament", in: *Jüdisches Volk — gelobtes Land*, S. 188—196. In diesem Zusammenhang wäre es lohnend, die Rolle Jerusalems in bezug auf die Bekräftigung der Landverheißung durch die Propheten zu untersuchen; dies würde jedoch den Rahmen dieses Artikels sprengen.

[15] Die Prophezeiungen des Zephanja wurden wahrscheinlich erst während des Exils zusammengetragen. Es ist deshalb schwierig, zwischen den ursprünglichen Teilen und den später durch den Verfasser hinzugefügten Teilen zu unterscheiden. Der Schlußpsalm (3, 14—20) ist gewiß ein später hinzugefügtes, jedoch passendes Postskriptum.

[16] R.-J. Zwi Werblowsky, „Prophecy, the Land and the People" (vgl. Nr. 4). In seinem Artikel „Israël et Eretz Israël" spricht Z. Werblowsky über die Beziehung Israels zu und seinen Dienst an den Völkern.

[17] „Die Autorität der Bibel", Bericht (vgl. Nr. 1), Absatz 11.

[18] Georges Khodre, „Christianity in a Pluralistic World — The Economy of the Holy Spirit" in: *The Ecumenical Review* XXIII/2 (1971), S. 124; deutsch in: *Beiheft 17 zur Ökumenischen Rundschau* (Stuttgart 1971), S. 40.

[19] Patrick D. Miller, *op. cit.*, S. 462. Vgl. auch H. Wildberger, *op. cit.*, S. 419 ff.

[20] J. J. Stamm, *op. cit.*, S. 46 (vgl. auch S. 38—44 und die Artikel von K. Lüthi und E. Lipinski).

[21] K. Lüthi, *op. cit.*, S. 20.

[22] *Israel: volk, land en staat.* S. 18 (vgl. Nr. 3). Vgl. auch Wolfgang Wirth, „Die ‚Verwerfung' Israels als polemische Aussage" in: *Auf den Trümmern des Tempels*, S. 33—52. — W. P. Eckert, N. P. Levinson und M. Stöhr, *Antijudaismus im Neuen Testament?* (München 1967).

[23] Kittels berühmtes *Theologisches Wörterbuch* enthält keine Artikel über „Galiläa". Nur ein Absatz ist „Judäa" gewidmet (Band III, S. 384 ff.). Es enthält hingegen einen längeren Artikel über „Zion-Jerusalem" von G. Fohrer und E. Lohse (Band VII, S. 291—338).

[24] Vgl. Marc Spindler, *Pour une théologie de l'espace* (Neuchâtel 1968 — Cahiers Théologiques 59). Der Hauptakzent dieser Studie liegt auf der Mission der Kirche und nicht auf der Landverheißung.

[25] Vgl. E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem*, 1936. — W. Marxsen, *Der Evangelist Markus: Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (Göttingen 1959), S. 33 bis 61. — F. W. Marquardt, „Gottes Bundestreue . . ." (Nr. 2), S. 111 ff.

[26] Hans Werner Bartsch, „Geographische Bezeichnung für Israel im Neuen Testament" in: *Jüdisches Volk — gelobtes Land*, S. 290—304.

[27] *Ibid.*, S. 303.

[28] „Die Autorität der Bibel", Absatz 7.

Römische Katholiken und Christenräte

VON BASIL MEEKING*

Was sich auf der im Juni 1971 vom Ökumenischen Rat der Kirchen durchgeführten Weltkonsultation für Christenräte sehr deutlich abzeichnete, war die erstaunliche Vielfalt der schon vorhandenen konziliaren Formen.

Freilich stößt man auf eine fast ebenso große Vielfalt, wenn man die römisch-katholischen Standpunkte hinsichtlich der Christenräte untersucht. Da kann man eine Antwort wie die von Msgr. Bernard Law erhalten, dem ehemaligen Geschäftsführer der Kommission für ökumenische und interreligiöse Angelegenheiten der Bischofskonferenz der USA:

„Das kommende Jahrzehnt wird die allgemeine konziliare Krise nicht zum Besseren wenden. Das Modell des Rates, ob auf nationaler oder universaler Ebene, dürfte von ihr schon betroffen sein. Die Katholische Kirche wird, wenn das Jahr 1984 anbricht, weder dem Ökumenischen Rat der Kirchen noch dem Nationalen Christenrat der USA beigetreten sein[1]."

Oder man hört etwa die Auffassung von Frater Richard Rousseau SJ, der zum Stab der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Nationalen Christenrates der USA gehört:

„Ich wage die Behauptung zu äußern, daß sich ohne einen gut funktionierenden Rat der Kirchen oder ein ihm entprechendes Gremium eine regionale Kirche auf der Basis einer echten Ekklesiologie nicht verwirklichen läßt[2]."

Das sind zugegebenermaßen extreme Positionen. Es muß festgestellt werden, daß die Haltung der römisch-katholischen Kirche, die sich zwischen diesen beiden Polen bewegt, in den letzten fünf Jahren immer positiver wurde. Es gibt eine kleine, aber doch eindrucksvolle Zahl von Fällen, wo Bischofskonferenzen oder einzelne Diözesen kontinentalen, nationalen oder regionalen Christenräten beigetreten sind. Bemerkenswert häufig arbeitet die römisch-katholische Kirche in der einen oder anderen Weise in Christenräten mit und beteiligt sich an deren Vorhaben.

Für die internationale Ebene gilt weiterhin, daß die römisch-katholische Haltung seit dem Ökumenischen Direktorium 1967 (Teil I) nicht näher präzisiert wurde. Das Direktorium weist die ökumenischen Kommissionen der einzelnen

* Pater Basil Meeking gehört dem Sekretariat zur Förderung der christlichen Einheit im Vatikan an; sein besonderes Interesse gilt dem Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu den Christenräten.

Bischofskonferenzen an, daß „der Dialog und die Konsultationen, die mit den leitenden Behörden und Ökumenischen Räten der getrennten Kirchen oder Gemeinschaften, die über die Grenze der einzelnen Bistümer hinausreichen, aber innerhalb ein und derselben Nation oder ein und desselben Gebietes bestehen, eröffnet werden sollen". Soweit man von einer offiziellen römisch-katholischen Haltung sprechen kann, hat sie hier ihren Ausdruck gefunden.

Die Bemühungen auf verschiedenen Ebenen der römisch-katholischen Kirche, die jeweiligen Standpunkte hinsichtlich der Christenräte zu erfassen, lassen vor allem eine Haltung mit zunehmender Häufigkeit erkennen: Die Räte sollen nicht allein und ausschließlich die Frage lösen, wie sich die Zusammenarbeit auf lokaler, nationaler und kontinentaler Ebene institutionell äußern kann. Eine Anzahl von Faktoren unterstreicht die Richtigkeit dieses Gedankens. Man könnte mit Nachdruck die Wirkungslosigkeit verschiedener Räte anführen, die — weit davon entfernt, ökumenische Aktivitäten anzuregen oder ihnen eine Leitlinie zu geben — für die Kirchenführer auf Ortsebene als eine Art Feigenblatt dienen, selbst nichts mehr unternehmen zu müssen, da ja „alles, was die Ökumene betrifft, schon vom Rat wahrgenommen wird". Die zu hochgeschraubten ekklesiologischen Forderungen, die glücklicherweise nur von sehr wenigen erhoben werden, helfen auch nicht weiter.

Aber wenn diese Dinge einmal ausgesprochen sind, muß man auch zugeben, daß die Existenz von Christenräten in der ganzen Welt sowohl eine Einladung als auch eine Herausforderung an die römisch-katholische Kirche darstellt. An immer mehr Orten arbeitet die römisch-katholische Kirche mit einem Christenrat zusammen und erwägt sogar eine mögliche Mitgliedschaft, weil trotz der gegenwärtig eher düsteren Aussichten für die Ökumene in katholischen Kreisen der tiefe und ernsthafte Wunsch danach besteht, die zwischen ihnen und anderen Christen schon vorhandene Einheit auf lokaler Ebene zum Ausdruck zu bringen, sie zu vertiefen und zu vervollkommnen. Deshalb wirft die Existenz eines Rates für Katholiken sofort die Frage auf: Sollen wir uns auf diese Form der Zusammenarbeit und des gemeinsamen Bemühens einlassen, anstatt damit zu beginnen, irgendeine andere institutionelle Form zu konzipieren, die unser wirkliches, aber bis jetzt noch unvollkommenes Verhältnis zueinander darstellt?

Ich möchte das Problem gern aus dem Blickwinkel einer Situation betrachten, die mir selbst aus erster Hand bekannt ist: Neuseeland. Als dort im Jahre 1941 der National Council of Churches (NCC) entstand, hielten ihn die Katholiken im Blick auf sich selbst weder für interessant noch in praktischer Hinsicht für bedeutsam, und diese Einstellung änderte sich im Laufe von über zwanzig Jahren nicht wesentlich.

Als dann aber der Wandel eintrat, vollzog er sich recht schnell. Im Jahre 1967 wurde ein Gemeinsamer Arbeitsausschuß zwischen eben jenem NCC und

der römisch-katholischen Kirche in Neuseeland eingesetzt. Ende des Jahres 1969 wurde eine Erklärung veröffentlicht, die sowohl vom NCC als auch von der Katholischen Bischofskonferenz akzeptiert werden konnte. Sie lautet:

1. Es scheint kein theologischer Grund vorzuliegen, der die Katholische Kirche daran hindern könnte, um die Mitgliedschaft im NCC nachzusuchen.
2. Zwar bedarf die Satzung des NCC an verschiedenen Punkten noch einer Verbesserung, aber es erscheint nicht notwendig, daß dem katholischen Beitrittsgesuch eine grundsätzliche Änderung der Satzung vorausgehen muß.
3. Ob die römisch-katholische Kirche einmal die Mitgliedschaft im NCC beantragt, hängt von anderen Faktoren ab, die pastoraler, sozialer und psychologischer Art sind.
4. Noch ist die Zeit für einen solchen Schritt nicht reif.
5. Auf Ortsebene läßt sich ein Fortschritt der zwischenkirchlichen Beziehungen in ganz Neuseeland feststellen, und deshalb bedeutet die Entscheidung, diesen Schritt jetzt noch nicht zu empfehlen, kein Stagnieren der ökumenischen Arbeit. Im Gegenteil — die Tendenz eines tieferen gegenseitigen Verständnisses wird deutlich, die sich in der Gründung von lokalen Ökumenischen Räten an verschiedenen Orten niederschlägt.

Eine Art Reaktion auf die Erklärung zeigte sich gegen Ende 1971, als die Bischofskonferenz auf einen Beschluß der Jahressitzung des NCC, die Mitgliedschaft in den lokalen Zweigen des NCC könne auch auf Kirchen ausgedehnt werden, die noch nicht Mitglieder des NCC sind, der Mitgliedschaft von Katholiken in lokalen Christenräten zustimmte. Die Bischöfe einigten sich auch darauf, daß einzelne römische Katholiken oder Gruppen durch einen Beitritt zum „Freundeskreis des NCC" den NCC stärken sollten.

Dieser Wandel macht deutlich, daß die Bischöfe nicht mehr die Auffassung vertreten — wie das mit einiger Sicherheit noch 1943 der Fall war —, daß die Mitgliedschaft in einem Rat die der römisch-katholischen Kirche eigenen Rechte strittig macht oder den Anschein erweckt, sie einzuengen. Heute nun darf man wohl annehmen, daß nach Ansicht der Bischöfe die in einer Anzahl von Bereichen weiterlaufende Zusammenarbeit mit dem NCC und den lokalen Räten empfehlenswert, ja sogar notwendig ist.

Zusammenarbeit im diakonischen Bereich

Wie verstehen die leitenden Stellen der Katholischen Kirche den NCC von Neuseeland oder in anderen Ländern, wo die Katholiken mit einem Rat zusammenarbeiten oder gar selbst Mitglieder sind? Man greift mit der Behauptung nicht zu hoch: Alle, die hinsichtlich der Räte einen positiven Standpunkt vertreten, können sich darauf einigen, daß die Räte ein brauchbares Instrument

für die praktische Zusammenarbeit bei der Aufgabe der Christenheit darstellen, der menschlichen Not zu begegnen. Damit wird freilich die Frage in recht traditioneller Weise aufgegriffen. Schon 1924 unterstrich die COPEC-Konferenz in Birmingham, als sie mögliche Arbeitsfelder für Christenräte zusammenstellte, mit Sicherheit die sozialen und humanitären Anliegen, auch wenn sie die Frage der christlichen Bewußtseinsbildung mit erwähnte[3]. Eine ähnliche Akzentsetzung spiegelt sich in der vom British Council of Churches 1970 erstellten Übersicht über die lokalen Christenräte wider, bei der Diakonie und Nachbarschaftshilfe ohne weiteres die Liste der Aktivitäten anführen, die als die vielversprechendsten gelten[4]. In Neuseeland bleibt „Interview 69" immer noch die größte Aktion, die gemeinsam von der Katholischen Kirche und dem NCC durchgeführt wurde[5]. Die noch eindrucksvollere Mitarbeit von Katholiken in der Karibischen Konferenz der Kirchen (bei deren Entstehungsprozeß) geht auf eine langwährende Tradition gemeinsamer sozialer Aktionen zurück.

Zwei Dinge ermöglichen das neue katholische Verhältnis zu Christenräten: Einmal die Einsicht der römisch-katholischen Kirche, daß die echten Bande, die alle Christen vereinigen, in irgendeiner Weise zum Ausdruck kommen müssen, und zum anderen die Erkenntnis, daß vom Standpunkt der römisch-katholischen Ekklesiologie andere Konfessionen zumindest als kirchliche Gemeinschaften anerkannt werden können. Zur gleichen Zeit nährt sich das Interesse, das viele römisch-katholische Diözesen und Bischofskonferenzen darauf hindrängen läßt, die Zusammenarbeit mit einem Rat zu suchen, aus der neuen Sicht der Aufgaben der Kirche für ihren Dienst an der Welt — eine Sicht, die von römischen Katholiken mit anderen Christen geteilt wird. Aber ich glaube, daß die theologische und ekklesiologische Begründung der ökumenischen Beziehungen auf katholischer Seite in vielen Fällen zu kurz kommt. Die Bischöfe versichern sich gegenseitig, daß keine Gründe *gegen* den Beitritt oder die Mitarbeit in einem Rat sprechen und daß die katholische Lehre, „dies ist die einzige Kirche Christi ... diese Kirche ... die in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet ist, hat ihre konkrete Existenzform in der Katholischen Kirche ..."[6], weder abgewertet noch daß mit ihr gebrochen wird. Hat man sich dessen versichert, kommt der positive Impuls aus dem Wunsch, bis zum größtmöglichen Maß mit anderen Christen zusammenzuarbeiten, um den diakonischen Dienst ohne Geldverschwendung oder unnötige doppelte Anstrengungen wirksam leisten zu können.

Wenn sich das so verhält, dann muß die Frage, ob die römisch-katholische Kirche sich in einer bestimmten Situation an dem Vorhaben eines lokalen oder nationalen Rates beteiligen, ob sie eine gemeinsame Arbeitsgruppe einsetzen oder die Mitgliedschaft beantragen soll, von pragmatischen Gesichtspunkten her

betrachtet werden. Arbeitet der Rat effektiv? Gelingt es ihm wirklich, gemeinsamen Strategien und Programmen zuzustimmen und durchzuführen, ohne Zeit zu vergeuden oder in endlosen Beratungen steckenzubleiben?

Räte sind aber mehr!

Und hier beginnt sich das Problem abzuzeichnen, daß der Wunsch eines typischen Christenrates darin besteht, zumindest theoretisch mehr zu sein und mehr zu leisten. Man kann dies am National Council der USA sehen, der in Artikel II seiner Satzung seine Aufgaben zunächst folgendermaßen beschreibt:

„Umfassender die Einheit der Kirche Christi gemäß der Heiligen Schrift darzustellen und die Bemühungen der Mitgliedskirchen zu fördern, das Evangelium von Jesus Christus zu verkündigen mit dem Ziel, alle Menschen zum Glauben an ihn zu führen."

Es trifft zu, daß die Satzung unter wichtigen Aufgaben auch die Vereinigung von Dienststellen und kooperativen diakonischen Arbeiten der Kirchen sowie die Verstärkung der christlichen Diakonie- und Hilfswerke im ganzen Land und der Welt nennt. Mehr Raum aber wird gewährt, wenn es darum geht, Aufgaben wie Bibelarbeit, Projekte für die Missionsarbeit und die Erneuerung der Kirche, die Förderung der Gemeinschaft der Kirchen untereinander und die Ermöglichung eines glaubwürdigen Zeugnisses durch die Mitgliedskirchen aufzuzählen.

Ich möchte jetzt einen kurzen Blick auf einige Voraussetzungen werfen, die weiter — mindestens implizit — einen Teil des Impulses ausmachen, der eine römisch-katholische Diözese oder eine Bischofskonferenz dazu führt, die Mitgliedschaft in einem Rat zu beantragen oder mit einem Rat zusammenzuarbeiten. Dabei kommen einige Punkte zur Sprache, deren Lösungen Schwierigkeiten aufwerfen.

Ein Faktor, der römische Katholiken von einem Rat doch etwas mehr erwarten läßt, als daß er eine rein diakonische Organisation ist, könnte in der jetzt aufkommenden Bemühung liegen, die verschiedenen Funktionen der Kirche im richtigen Gleichgewicht zu halten. Die fast unwiderstehliche Vorrangigkeit der Aufgaben der Diakonie und des sozialen Dienstes, die alle Kirchen der letzten paar Jahre kennzeichnet, hat, wie schon gesagt, die römisch-katholische Kirche in die Nähe der Räte gezogen. Da man aber katholischerseits immer mehr zu der Ansicht neigt, das richtige Verhältnis herauszuarbeiten, das zwischen diesen sozialen Verantwortungsbereichen und anderen mehr theologischen und kirchlichen Aufgaben bestehen muß, erkennt man vielleicht doch eher, daß ein Rat wie auch eine Gemeinschaft von Kirchen oder kirchliche Gruppen wahrscheinlich doch mehr spezifisch theologische Aufgaben wahrneh-

men müssen, wenn solche Gremien ihren Mitgliedern in wirklich echter Weise dienen wollen.

In der schon erwähnten Übersicht des British Council of Churches gaben 97 Prozent der Räte zur Antwort, sie wären in der Durchführung der Gebetswoche für die Einheit der Christen engagiert. Daraus lassen sich zwei Schlüsse ziehen: einmal, daß das Anliegen für eine wachsende Einheit der Christen, die das Ziel jedes „spirituellen Ökumenismus" sein muß, eine jedem Rat angemessene Aufgabe darstellt; und zum anderen, daß ein Christenrat ein Instrument ist, das die Kommunikation zwischen kirchlichen Organisationen auf internationaler Ebene ermöglichen kann. (Die gegenwärtige Abwicklung der Gebetswoche stellt ein interessantes Beispiel für die Möglichkeit dar, die weltweite Durchführung der Gebetswoche durch konziliare Strukturen zu organisieren, und zwar so, daß eine gemeinsame Haltung und das Bemühen um die Einheit gefördert und Christen im gemeinsamen Gebet enger zusammengeschlossen werden können.) Meiner Überzeugung nach kann man mit Recht sagen, daß katholische Bischöfe, die einem Christenrat beitreten, auch diesen beiden Konsequenzen zumindest im Prinzip zustimmen. Freilich kann ich die Möglichkeit nicht ausschließen, daß einige die Ansicht vertreten, die Funktion des Rates beschränke sich bei der Förderung der christlichen Einheit, wie diese in der Durchführung der Gebetswoche zum Ausdruck kommt, auf administrative und organisatorische Aufgaben.

Gemeinsamer Zeugendienst

Hier hilft ein Blick auf die Geschichte weiter. In ihren Anfängen wurden viele Räte als Instrumente angesehen, die den getrennten Kirchen ermöglichen sollten, die vom Evangelium her aufgetragene Missionsarbeit wirksamer durchzuführen. Natürlich spiegelten sie als Institutionen das in den zwanziger Jahren und nun wieder in diesem Jahrzehnt aufgebrochene Bewußtsein für soziale Fragen wider, aber der eigentliche Grund, der zu ihrem Entstehen führte, bestand in dem gesamtkirchlichen Anliegen, für Christus und seine Lehre Zeugnis abzulegen.

Wieweit könnten römische Katholiken akzeptieren, daß ein Rat ein Instrument darstellt, das diesen Zeugendienst ermöglicht, ein Mittel, mit dessen Hilfe die Mitgliedskirchen die Aufgaben der Evangelisation sachgemäß erfüllen können, ein Werkzeug, mit dem die römisch-katholische Kirche selbst wirkungsvoller die Lehre Christi weitergeben könnte, wie es ihr nach ihrem Glauben aufgetragen ist?

Wahrscheinlich muß die Antwort auf zweierlei hinweisen. Erstens: Wenn es darum geht, das Faktum zu bezeugen, daß unser Herr von seinen Jüngern wollte, eins zu sein, und zu beweisen, daß es selbst im Zustand der Trennung

— wenn auch unvollkommene — Bande der Einheit zwischen ihnen geben kann, dann glaube ich, daß dies (wiederum vielleicht nur implizit) auch auf die meisten Fälle zutrifft, wo in einem Christenrat eine römisch-katholische Mitarbeit erfolgt oder eine Zusammenarbeit besteht.

Zweitens: Hier wird m. E. ein Meinungsunterschied auftauchen, und einige werden nun die Auffassung vertreten, an diesem Punkt einen Trennungsstrich ziehen zu müssen. Wenn sie überhaupt schon soweit gekommen sind, dann ohne Zweifel deswegen, weil sie mit der neuen katholischen Ekklesiologie arbeiten, wie sie das Zweite Vatikanum formuliert hat. Ihrem Verständnis nach müßte diese Ekklesiologie aber in einer wirklich angemessenen Weise, d. h. im Licht der ganzen Tradition der römisch-katholischen Ekklesiologie (und besonders der letzten vierhundert Jahre) interpretiert werden. Deshalb haben sie Schwierigkeiten, sich mit einigen weiteren Voraussetzungen zurechtzufinden, die aus der Arbeit der Christenräte erwachsen sind.

Um auf die Frage des gemeinsamen Zeugnisses der Christen zurückzukommen — die Räte zielen darauf ab, „die Bemühungen der Mitgliedskirchen zu fördern, das Evangelium von Jesus Christus zu verkündigen mit dem Ziel, alle Menschen zum Glauben an ihn zu führen". Die Begründung für die römisch-katholische Teilhabe an diesem gemeinsamen Zeugendienst wird im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche ausgesprochen[7]. Sie wurde im Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe weiterentwickelt[8]. Und das gemeinsam erarbeitete Dokument über das gemeinsame Zeugnis und den Proselytismus versuchte, einige Gedanken beizusteuern, um die Theorie in die Praxis umzusetzen[9]. Nirgends erwähnte das eben genannte Dokument Räte als die Basis für ein gemeinsames Zeugnis. Aber die Mehrheit der Räte würde mit Sicherheit auf Grund ihres Selbstverständnisses dies als wesentlichen Teil ihrer Aufgabe betrachten, wie schwierig es sich auch immer erwiesen haben mag, ihn in der Praxis zu verwirklichen[10]. Es läßt sich nicht leugnen, daß eine Anzahl römisch-katholischer Bischöfe und Theologen Bedenken äußern könnten, einen Rat als die richtige Basis für den Versuch eines gemeinsamen Zeugendienstes anzusehen. Der Anschein könnte nämlich entstehen — um nur ein Gegenargument anzuführen —, daß in einem Rat das Zeugnis des Evangeliums nicht mehr so eindeutig zum Tragen kommt, wie das zumindest in institutioneller Hinsicht vollkommener und umfassender in der römisch-katholischen Kirche möglich ist.

Auf der Suche nach Einheit

Gleich zu Beginn stellt „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus" fest: „Einheit im Zeugnis und Zeugnis in der Einheit — das ist der Wille Christi für sein Volk." Wenn die Bemühungen um ein gemeinsames Zeugnis einsetzen, werden die Trennungen oft auf schmerzliche Weise offenbar. So suchen Räte

die christlichen Spaltungen zu überwinden, um „schnell verfügbare Kanäle bereitzustellen, damit die Kirchen ihren klaren Auftrag, die Einheit zu suchen, erfüllen können"[11]. Zusätzlich zur Manifestation der Einheit im praktischen Bereich sollte ein Rat auch den Anspruch erheben, ein Werkzeug für die Kirchen auf ihrer Suche nach vollkommener Einheit zu sein.

Eine Schwierigkeit für die römisch-katholische Kirche bestände hier in der Art des theologischen Dialogs, der durch einen solchen Wunsch nach Einheit erforderlich wäre. Die Verbesserung der Beziehungen mit den Anglikanern und verschiedenen anderen Kirchen führte zu einer Reihe von Dialogen auf nationaler und internationaler Ebene auf einer bilateralen Basis. Da sich diese Gespräche mit äußerst wichtigen Themen aus dem exegetischen, dogmatischen und ekklesiologischen Bereich befassen, vertreten die römisch-katholische Kirche und in vielen Fällen die anderen betroffenen Kirchen ganz eindeutig die Ansicht, daß sie weiterhin bilaterale Gespräche führen müssen — und wenn nur im Interesse der Klarheit und praktischen Durchführbarkeit. Aus diesem Grunde verhalten sich in vielen Fällen Rom und die anderen Kirchen zurückhaltend, da ihrer Ansicht nach dieser Aspekt auf der Suche nach Einheit auf der Basis eines Rates nur unbefriedigend zur Geltung kommt.

Es sollte darauf hingewiesen werden, daß man den Grenzen von bilateralen Dialogen[12] und dem positiven Beitrag, der von einem multilateralen Dialog ausgehen kann, durchaus Beachtung schenkt[13]. Aber das gegenwärtig starke Engagement der römisch-katholischen Kirche im bilateralen Dialog bleibt ein Faktor, der den umfassenderen Einsatz von multilateralen Foren für einen theologischen Dialog auf der Suche nach der Einheit erschwert.

Die ekklesiologische Frage

Man stößt auf eine kontroverse Frage, wenn die ekklesiologische Bedeutung der Christenräte zur Sprache kommt. Dieser Punkt liefert sogar den Titel für ein Arbeitspapier der Studienabteilung für Glauben und Kirchenverfassung im National Council der USA; aber im Jahre 1963 war die Distanz der Katholiken von den Christenräten immer noch groß genug, um diese Dinge nicht aufzurühren. Die neuen Beziehungen gestalten diese Frage aber zum Problem. Wo sich der Kontakt mit einem Rat schon gut genug entwickelt hat, wird bei den leitenden katholischen Stellen der Eindruck erweckt, sie seien „unter falschen Vorspiegelungen" an einen Rat herangeführt worden, wenn diese Frage erst zu einem späteren Stadium der Beziehungen aufkommt. Und in welcher Phase der Beziehungen sie auch immer zur Sprache kommt — eine zu weitgehende Forderung nach einer theologischen und ekklesiologischen Aufwertung der Räte wird die römischen Katholiken leicht dazu führen, sich die Sache noch einmal zu überlegen. Wenn die Spannung an diesem Punkt gemildert werden soll,

wenn man sich am Dialog beteiligen will und die Zusammenarbeit wirklich vorangehen soll, sind Anstrengungen von beiden Seiten nötig.

Hilfreich für die römisch-katholischen Überlegungen ist die zunehmende Bewertung der Entwicklungs- und Dienstwerke als kirchliche Funktionen. Elemente einer Theologie, die diesen Gedanken stützen könnte, finden sich in der vom Vatikanischen Konzil herausgegebenen „Pastoralen Konstitution für die Kirche in der modernen Welt". Sie werden durch die Arbeit verschiedener Theologen und durch die von der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax durchgeführten Studien noch vertieft. Wenn die Verantwortung der Kirchen für Entwicklung und Frieden als eine Sache verstanden wird, die aus dem Wesen der Kirche selbst und aus dem besonderen Sendungsauftrag, die sie von ihrem Herrn empfangen hat, erwächst, wenn ein Rat so fungiert, daß er kirchliche Gemeinschaften, andere christliche Kirchen und die römisch-katholische Kirche instand setzt, diese Aufgaben wirksamer wahrzunehmen, dann kann er zumindest als Werkzeug eines ekklesiologischen Aufgabenbereiches verstanden werden.

Und wenn es ein Rat von lokalen Kirchen und christlichen Gemeinschaften ermöglichen kann, über seine geographischen Grenzen hinauszugehen, wie wir das am Beispiel der Weltgebetswoche verdeutlicht haben — fungiert er dann in dieser Sache und bei dieser Gelegenheit nicht als Werkzeug, das der universalen Kirche dient und in gewisser Hinsicht die Katholizität fördert?

Es sollte auch gesagt werden, daß schon der Umfang der von der römisch-katholischen Kirche erhobenen ekklesiologischen Ansprüche (z. B. daß die eine Kirche Christi in ihrer organisierten Form in der Katholischen Kirche subsistiert) so aufgenommen werden könnte, daß ihr eine schwere Verantwortung für jede Ausdrucksform der kirchlichen Wirklichkeit auferlegt wird, und für alles, was dieser Wirklichkeit dient, auch wenn es unvollkommen und der Sache nicht angemessen ist. Von einem solchen Verantwortungsgefühl könnte man erwarten, daß es katholischerseits sofort den Boden für ein Engagement mit anderen Kirchen und christlichen Gemeinschaften ebnet und zu einer engen Zusammenarbeit mit Christenräten führt, die es als ihr anerkanntes Ziel betrachten, jene kirchlichen Funktionen und Eigenschaften zu entwickeln.

Deshalb müssen die Katholiken ein gutes Gespür für mögliche schädliche Auswirkungen aufweisen, die sich in bestimmten Fällen aus ihrer weiterhin aufrechterhaltenen Ablehnung einer Mitgliedschaft ergeben. Sie kann den Anschein erwecken, als ob dann in der Praxis eine solche Einheit verleugnet wird, die zwischen Katholiken und anderen Christen besteht. Es könnte gleichermaßen auch der Eindruck entstehen, als ob es einen „katholischen Ökumenismus" gäbe, der vom Ökumenismus anderer Christen grundsätzlich verschieden sei und der getrennt von jenem weiterexistieren müsse. Sicherlich erhebt sich dabei

auch die Frage, ob hier nicht Arbeitskraft und Menschen sinnlos eingesetzt und Finanzen vergeudet werden, wenn Organisationen und Initiativen, die gut in einem Rat zusammengefaßt werden könnten, ohne wirklichen Grund doppelt betrieben werden. Und nicht immer wird die Antwort genügen, in einem bestimmten Fall sei ein Rat schwach und ohne viel Substanz, denn wenn es sich so verhält — könnte dann nicht die ökumenische Verantwortung der Katholischen Kirche darin bestehen, den Rat zu stärken und ihn durch die katholische Mitgliedschaft in einer Weise wirksam zu machen, die sich nicht mit der Anwesenheit von Beobachtern oder anderen, noch unverbindlicheren Kontakten begnügt?

Katholiken haben Grund, genau hinzuhören, wenn ihre Brüder aus anderen Kirchen das Argument vorbringen, Christenräte müßten als eindeutige und einmalige Form der Zusammenarbeit in Erwägung gezogen werden, und zwar: 1. auf Grund ihrer tatsächlichen weiten Streuung; 2. weil, wenn Christen ihre gemeinsamen Aktionen zu organisieren beginnen und ihren Beziehungen Ausdruck verleihen wollen, das immer auf eine konziliare Form hinausläuft; und 3. weil Räte von ihrer Beschaffenheit her eher als andere Formen dazu geeignet sind, den Erfordernissen der christlichen Einheit gerecht zu werden.

All das, was jetzt gesagt wird, soll in keiner Weise als Eingeständnis gewertet werden, daß sich ein Rat selbst als Kirche und Teil einer Kirche bezeichnen dürfe. Wenn Befürworter von Christenräten mit ihren Ansprüchen soweit gehen wollten, einen Rat von Kirchen in gewisser Hinsicht als konstitutives Element für die Gründung einer neuen, umfassenderen Ortsgemeinde zu verstehen, wodurch dann die lokalen Gemeinschaften in eine Größe verwandelt würden, die mehr ist als die Summe ihrer Teile, dann schiene das mit Sicherheit die Grenzen der römisch-katholischen Ekklesiologie zu sprengen. Wer solche Theorien äußert, wird mit höchster Wahrscheinlichkeit der Sache, der die Christenräte dienen sollen, einen schlechten Dienst erweisen. Eine gewisse Beschränkung ist nun einmal notwendig, wenn man die Aufgabenbereiche eines Rates abschreitet. Die protestantische Seite wird ihrerseits den Bedenken der Katholiken volles Gewicht beimessen müssen, die dann auftreten, wenn ein Christenrat als zu selbstverständliche oder einzige Form für ökumenische Beziehungen auf Ortsebene angesehen wird. Gegenwärtig sucht eine wachsende Zahl von Bischöfen und Bischofskonferenzen die Mitgliedschaft in regionalen, nationalen und lokalen Räten, und die Zusammenarbeit in den verschiedensten Bereichen wird immer intensiver[14]. Die legitime Freude und Hoffnung, die ein derartiger Trend erzeugt, darf die Befürworter der konziliaren Zusammenarbeit nicht dazu veranlassen, die Bedenken einer großen Zahl von Katholiken zu übersehen oder zu minimalisieren. Sie konzentrieren sich auf eine berechtigte ekklesiologische Frage. In vielen Fällen enthalten sie die tiefe Sorge um den

richtigen Weg der ökumenischen Bewegung und den Wunsch, die römisch-katholische Kirche möge für sie einen Beitrag leisten, der so lohnend wie möglich sein soll. So wird eine bedeutende Zahl Katholiken wahrscheinlich zumindest in unmittelbarer Zukunft darauf bestehen, daß Gesprächskommissionen, lokale Gruppen von SODEPAX, gemeinsame Arbeitsgruppen, Ausschüsse für verschiedene Formen gemeinsamer Aktivitäten ins Blickfeld kommen und ebenso angemessene Mittel sind, um das ökumenische Ziel zu erreichen[15].

Mit Sicherheit zeichnet sich ab, daß die gemeinsame Reflexion und Diskussion weitergeführt werden müssen.

ANMERKUNGEN

[1] Bernard Law, „The Church and Future Shock" in: Christian Unity, Beiheft zu The Florida Catholic, Band 33, Nr. 7, S. 5 f.

[2] Richard W. Rousseau SJ, „Council of Churches and Regional Churches or Catholicity Redivivus", in: The Journal of the Association of Council Secretaries 1971, S. 7—11.

[3] *Local Councils of Churches Today,* herausgegeben vom British Council of Churches, 1971, S. 2.

[4] Freilich muß eingeräumt werden, daß der Bericht auch feststellt, die die ökumenische Bewegung betreffenden Aktivitäten zeigten sich deutlicher als in früheren Jahren.

[5] Es handelte sich um ein Gemeindeprogramm für Studienarbeit und Diskussionen, das fünf Wochen nach Pfingsten 1969 durchgeführt wurde und darauf ausgerichtet war, „die Werte des Gemeindelebens aufrechtzuerhalten und zu verbessern" (NCE Newsletter, Nr. 2, S. 2).

[6] Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, Über die Kirche, S. 33, Trier 1965.

[7] „... im gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens an Gott und an Jesus Christus vor den Heiden, soweit dieses vorhanden ist", soll man die ökumenische Bewegung fördern. „Diese Zusammenarbeit soll nicht nur zwischen Privatpersonen stattfinden, sondern nach dem Urteil des Ortsordinarius auch zwischen den Kirchen oder Kirchengemeinschaften und ihren Unternehmungen." 2. Vatikanisches Ökumenisches Konzil, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, Münster 1967, S. 69.

[8] „Die eigentliche Aufgabe der Kirchen besteht einfach darin, die Heilstaten Gottes zu verkündigen. Das sollte dann auch die Last ihres gemeinsamen Zeugnisses sein: Und was sie einigt, reicht aus, um sie instandzusetzen, weithin als eine Kirche zu sprechen. Alle Formen des gemeinsamen Zeugnisses sind ja Zeichen der Verpflichtung der Kirchen, das Evangelium allen Menschen zu verkündigen. Sie alle finden in dem einen Evangelium ihre Antriebskraft, ihr Ziel und ihren Inhalt."

[9] Information Service, Nr. 14 vom April 1971/II, S. 18—23, vom Sekretariat zur Förderung der christlichen Einheit.

[10] Der Bericht des British Council of Churches beschreibt einen Rat der Kirchen als „eine Gemeinschaft von Kirchen, die sich zusammengeschlossen haben ..., um hier und jetzt ihren Sendungsauftrag zu entdecken; und um Wege ausfindig zu machen, diesen

Sendungsauftrag wirksam und mit den entsprechenden Mitteln im getreuen Gehorsam gegenüber unserem Herrn auszuführen."

[11] The Ecclesiological Significance of Councils of Churches, National Council of Churches, New York, 1963, S. 21.

[12] Peter Hocken „Bilateral oder Multilateral?" in: One in Christ, 1970, Band VI, Nr. 4, S. 496—524.

[13] Im Blick auf die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen dem British Council of Churches und der römisch-katholischen Kirche in England, Wales und Schottland stellte Dr. Günther Gaßmann in einem vor dem Präsidium und dem Beratungsausschuß der Konferenz Europäischer Kirchen gehaltenen Vortrag „Interkonfessionelle Gespräche in Europa" fest: „Dieser Dialog ist multilateral, da die Teilnehmer die Mitgliedskirchen des British Council of Churches und die römisch-katholische Kirche vertreten. Die Gespräche werden auf nationaler Ebene geführt ... Die Bandbreite der diskutierten Themen ist groß und reicht von theologischen Fragen bis zur praktischen Zusammenarbeit. Auch die Ziele der Gespräche sind dementsprechend weit gefächert ... Die Tatsache, daß hier einer ausufernden Multiplizierung des zwischenkirchlichen Dialogs, vor allem in bezug auf die römisch-katholische Kirche, begegnet wurde, macht dieses Beispiel so wertvoll. Einige Fragen betreffen alle Kirchen in gleicher Weise und müssen deshalb auf multilateraler Ebene besprochen werden. Ein zweites wichtiges Merkmal besteht darin, daß hier ein koordinierendes Forum begründet wurde, um die gesamte ökumenische Entwicklung in einem einzigen Land zu beobachten und gleichzeitig die Unmenge der Gespräche und ökumenischen Beziehungen auf Ortsebene zu koordinieren und sie in einen umgreifenden Rahmen zu stellen." Siehe auch Eugene M. Skibbe „Conscience Ecumenism and the Eucharist" in: The American Ecclesiastical Review, Band 164, Nr. 6, S. 407 „... der Zugang vom bilateralen Gespräch her gewährt eine ausgedehnte Studienarbeit, Verhandlungen und Beschlüsse von zwei Seiten; der mehrere Seiten umfassende multilaterale Zugang bietet die Möglichkeit für eine mehr ‚charismatische' Begegnung und für eine breitere Diskussion, da neuer Boden aufgepflügt und verschiedene Gesichtspunkte allgemeiner Art verschmolzen werden können. Die Kirchen müssen beide Wege beschreiten."

[14] Eine Zeitungsmeldung (aus Zealandia, Jan. 1972) berichtet von einem katholischen Priester, der als Pfarrer für eine ganze Gemeinde in Tasmanien eingeführt wurde. Der gemeinsame Einführungsgottesdienst wurde vom lokalen Christenrat gehalten. Der Priester wird die Messe für die Katholiken in der Stadt zelebrieren. Er wird aber auch Gottesdienste für Mitglieder aller Kirchen halten, und zwar mit der ausdrücklichen Genehmigung des Tasmanischen Christenrates, dem zehn christliche Konfessionen einschließlich der römisch-katholischen angehören. In der Einführung wurden die Aufgaben des Priesters aufgezählt: „Dienst in ökumenischem Umfang; Sozialarbeit unter Familien und Arbeitern; Seelsorge für alle Denominationen; Gottesdienste; Unterricht für Jugendliche; Bote, Wächter und Diener des Herrn zu sein; zu lehren und zu ermahnen; die Herde des Herrn zu weiden und zu schützen."

[15] Jérôme Hamer, „Report of the Secretary of the Secretariat for Promoting Christian Unity", 1972 (noch unveröffentlicht).

Jesus befiehl — wir folgen!

Was steht hinter dem Glauben der Jesus-People?

VON RÜDIGER REITZ

Jesus-People werden seit einem halben Jahr jene Leute in der Bundesrepublik Deutschland genannt, die als Träger einer breiten Jugendbewegung auftreten. Über sie wurde so viel geschrieben, gesagt und gezeigt, daß sich eine gewisse Sättigung des Informationsbedürfnisses eingestellt hat. Bei der publizistischen Darstellung blühte das Geschäft bloßer Symptombeschreibung; die Ursachen, die zur Entstehung dieser Bewegung führten, sind jedoch immer noch so gut wie nicht ausgesprochen. Das Äußerste, was in diesem Zusammenhang geleistet wurde, läßt sich auf folgenden Nenner bringen: Der neue Jesusglauben ist die Fluchtbewegung von Leuten, die mit ihrem Leben nicht mehr fertig werden.

Aber das darf nicht das letzte Wort dazu sein. Auch die schnell produzierten Bücher der letzten Monate sind kaum über diese Feststellung hinausgekommen. Um hier aber nun einen Schritt weiterzukommen, erscheint dem Verfasser der Einstieg bei den Reifekrisen des Heranwachsenden der einzig weiterführende Weg zu sein. Die Voraussetzung dazu sind die Untersuchungen Alexander Mitscherlichs zu den Identifikationsnöten Heranwachsender. Der Frankfurter Psychoanalytiker sieht unter der Nachkriegsjugend und deren Nachkommenschaft eine weitverbreitete Mutlosigkeit um sich greifen, weil eine hilfreiche Identifikation mit den Eltern ausgeblieben ist. Die Unsicherheit der Eltern, Führung und Ideale weiterzugeben, zwinge die Heranwachsenden dazu, Ersatz *außerhalb* des familialen Schutzbereichs zu suchen.

In der Tat waren die auf Studentendemonstrationen mitgeführten Mao-Poster der Ausdruck des eben angedeuteten Identitätsbedürfnisses. Zu dieser Beobachtung kommt ein zweiter Faktor. Seit 1969 ist der Charakter des Jugendprotests in einer tiefgreifenden Wandlung begriffen. Während bis dahin in der antiautoritären Bewegung in erster Linie die *Gesellschaft* als Objekt der Veränderung begriffen wurde, ist jetzt die Veränderung des *einzelnen* vorrangig. Bereits vor dem Aufkommen der Jesusbewegung hatten weite Teile der jungen Generation den Rückzug auf das Selbst, auf die Beschäftigung mit ihrem Innenleben, begonnen. Der Aufbau von Subkulturen ist ja ein einziger großer Schwenk zur Introvertiertheit einer nach-politischen Jugend.

Von hier aus kommen wir den Entstehungsgründen der Jesusbewegung ein

weiteres Stück näher, wenn zusammen mit dem Rückzug auf den inneren Menschen (dessen chemischer Multiplikator die Droge ist) die Änderung in der Struktur jugendlicher Identifikation gesehen wird. Der Rückzug in die Innerlichkeit läßt folgerichtig die Suche nach *introvertierbaren* Idealpersonen (Vorbilder, Idole) wach werden. Mao, Che und Marx waren die typischen Stärkesymbole der Identifikationssuche im Rahmen des politischen Kampfes. Als Alternative dazu hielt die Subkultur für diejenigen, die in ihre Niederungen abgewandert waren, konkurrierende Vorbilder bereit, die außerhalb des politischen Kampfes, in mehr kontemplativer Weise, angeeignet werden konnten. Jesus als eine kontemplativ-mystisch erfahrbare Idealfigur kommt an der Stelle ins Spiel, wo eine Jugend, die stärker als ihre Altersgenossen in der Subkultur von der kirchlichen Arbeit erreicht wurde, ähnliche Identifikationsbedürfnisse anmeldete. Für diese religiös stärker vorgeprägten Heranwachsenden kam noch ein zusätzlicher Faktor ins Spiel.

In der bisherigen Beschäftigung mit den Jesusleuten ist nämlich übersehen worden, daß der auslösende Faktor, also gewissermaßen das Bindeglied, die *eigenartige Entsprechung von Freikirchentheologie und identifikatorischen Bedürfnissen unter den gegenwärtig Heranwachsenden ist.* Der Suche nach „erfahrbaren", im Erlebnisbereich vollzogenen Identifikationen mit Idealen kommt das evangelistische Erbe der Christentumstradition so nachhaltig entgegen. In diesem Zusammenhang ist es religionssoziologisch interessant darauf hinzuweisen, daß die hier angesprochenen Anleihen aus der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts viel stärker in den Pfingst- und Baptistenkirchen bewahrt wurden als in den pietistischen Subkulturen der Landeskirchen. Aus diesem Grunde würden sich die Jesus-People auch nie in den erstarrten Formen des Landes- und Diözesankirchentums wohlfühlen. Für alle Kirchenfunktionäre, die mit dem Gedanken spielen, die Jesusbewegung in die übrige volkskirchliche Praxis zu integrieren, muß gesagt werden, daß dies nur über die Rezeption des pietistischen Erbes ginge.

Hinzu kommt ein Faktor, der in der volkskirchlichen Praxis nahezu abhanden gekommen ist: die Beschäftigung mit den emotionalen und affektiven Begleiterscheinungen im religiösen Verhalten. Die Gottesdienste der Pfingst- und Baptistenkirchen sind geradezu schwanger mit dieser emotionalen und ekstatischen Ausdruckssprache. Damit läßt es sich natürlich eindrucksvoll an eine emotional verarmte Jugend appellieren. Hier darf es bei dem Hinweis bleiben, daß die *Jesusbewegung als Produkt des Zusammentreffens von kontemplativ-subkultureller Mentalität unter Heranwachsenden mit der evangelikalen Tradition des Christentums* begriffen werden muß.

Ist die Jesusbewegung also ein religiöses oder nichtreligiöses Phänomen? Nach allem, was wir bisher wissen, ist diese Frage falsch gestellt. Sie müßte

vielmehr lauten: Was ist die *gesellschaftliche* Bedeutung des evangelischen Religionsangebotes für eine identifikationsunsichere und emotional anfällige Jugend? Um zu verstehen, warum Jesus bei Drogenabhängigen so starken Anklang gefunden hat, müssen wir zum Anfang der Jesusbewegung in Westdeutschland zurückgehen.

Ein neuer Religionstyp für Randgruppen

Schon immer wurden spürbare Entlastungsvorgänge an Knotenpunkten des Lebens als religiös erfahren, wenn sie allen menschlichen Erwartungen zum Trotz emotional entlastende Veränderung beim Individuum bewirkten. Gerade an den Jesus-People läßt sich das deutlich zeigen. Äußerungen von Pastor Spitzer, dem Führer der „Christlichen Missionsgemeinschaft" in Berlin, von wo aus die Jesusbewegung in Deutschland publizistisch ihren Ausgang nahm, bestätigen das in unmißverständlicher Weise. Bei einem Interview gab er die Darstellung eines Mädchens wieder, das ihn im Januar 1971 nach einem Gottesdienst aufsuchte: „Aber jetzt, wie geht es weiter? Ich bin drogenabhängig. Sie haben gesagt, Christus ist auferstanden, er lebt, er kann mir wirklich helfen!" Spitzer selbst fuhr dann fort: „Ich mußte dann wohl oder übel sagen: Ich glaub's natürlich."

Das mit diesem Mädchen anschließend gesprochene Gebet und die wenige Tage später behauptete Befreiung von der Droge signalisieren den Beginn der Jesusbewegung in Westdeutschland. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß an anderen Orten versprengt schon vorher Jugendliche erweckt wurden. Wir halten fest: Die nach einer evangelistischen Bußpredigt erfolgte „Befreiung" eines Mädchens von der Droge war der Auftakt einer Kettenreaktion von biographisch einschneidenden Bekehrungen bei anderen.

Für die eigenartige Zuordnung von pfingstkirchlich-evangelistischer Religiosität und den psychodynamischen Problemen bei Randgruppen gibt es schlagende religionssoziologische Parallelen. Die Wissenschaftler Poblete und O'Dea in den USA haben 1960 eine Studie vorgelegt, in der sie die Bildung von pfingstkirchlichen Gemeinschaften unter kürzlich eingewanderten Puertorikanern in New York untersuchten. Unter anderem ist das Formular eines Schuldbekenntnisses aufschlußreich, das als typisch für Gruppen angesehen werden muß, die im Zustand sozialer Anomie in pfingstkirchlichen Kirchen emotionale Stabilisierung erfahren. Man übertrage das einmal auf die Drogenszene 1972 in Westdeutschland — und die Entstehung der Jesusbewegung wird voll einsichtig. Bei Poblete und O'Dea heißt es:

„Es stellte sich heraus, daß jeder Bekehrte zuvor eine ganze Anzahl von Zeugnissen gehört hatte und daraufhin den Versuch unternahm, seine eigene Situation in ein bestimmtes Wunschschema hineinzustellen. Das sah dann ge-

wöhnlich so aus: ‚Früher war ich einmal ein Gewohnheitstrinker ... ein Drogenabhängiger ... ein Playboy ... ein Mensch auf krummen Pfaden ... Dann aber begegnete mir eines Tages der Geist (gemeint ist der Heilige Geist) und ich lernte das Wort kennen.' Auffällig häufig (fahren die beiden Wissenschaftler fort) interpretieren sie ihr früheres Leben als Periode großer Sündenverfehlungen. Die Form, in der Zeugnisse mitgeteilt werden, betonen die starke Erfahrung der Sündhaftigkeit und im Gegensatz dazu die Begegnung mit dem in Besitz nehmenden Geist. Dieser gibt ihnen offensichtlich die Gewißheit der Wiedergeburt."

Die Nähe dieses Bekenntnisformulars zu dem als religiös empfundenen Erlebnis jenes Mädchens, das den Pastor der Berliner Pfingstgemeinde nach der Predigt aufsuchte, ist offenkundig. Die in der Predigt jenes Pastors — und auch von anderen Pfingstkirchen herausgestellte — Typologie „Sünde—Bekehrung-Wiedergeburt" hatte bei jener sozial stark geschädigten Drogenabhängigen einen bleibenden Eindruck hinterlassen. Dem Grad sozialer Anomie entsprach der eindringliche Appell einer fundamentalistischen Wiedergeburtslehre. Dieser Entsprechung wurde der Charakter eines „religiösen" Erlebnisses zugelegt, weil das Selbstverständnis dieses Mädchens als einer „Sündenverfallenen" dem religiös eingefärbten Rettungsangebot affektiv so eigenartig entsprach. Damit waren die Voraussetzungen für die Jesusbewegung in Westdeutschland geschaffen. Ohne die persönlichkeitszerstörende Wirkung der Droge wäre der Jesus der Jesus-People kaum ins Leben gebracht worden.

Wichtigstes Datum im Glaubensleben der Jesusleute ist die *Bekehrung*. Wer die Bekehrungsqualen auf den Gesichtern der Anhänger gesehen hat, glaubt, in ein Meeting von Leuten geraten zu sein, die noch das primitive Verständnis von Religion pflegen. Der Einbruch numinoser Kräfte, emotional überschwenglich nachvollzogen, wird in dieser Form auf dem Boden der etablierten Volkskirche längst nicht mehr gepflegt. Der Religionsphänomenologe van der Leeuw meint, daß der Bekehrungsvorgang sich am besten „als eine Verschiebung von Erlebniskomplexen vom Unterbewußtsein oder Vorbewußtsein zum Bewußtsein verstehen läßt. Diese Verschiebung kann allmählich stattfinden, geschieht aber auch plötzlich als Durchbruch und wird dann vom Subjekt als etwas Unerklärliches, ein Wunder erlebt". Ergänzend zu van der Leeuw darf noch hinzugefügt werden: Die Eindringlichkeit des Appells an den einzelnen, die Auflagen für die erfolgreiche Verschiebung von Erlebniskomplexen wird als umwälzender psychischer Entlastungsvorgang empfunden, weil das Gelingen schon kleiner Erfolgserlebnisse in einem an Selbstwerterfahrungen so verarmten Leben Hallelujahstimmung hervorruft. Der volle Durchbruch freilich wird in ekstatischem Taumel nachvollzogen.

An dieser Stelle kann nicht nachdrücklich genug auf die Gefahren hinge-

wiesen werden, die dem gestörten Individuum aus der Bewegung erwachsen. Der Preis der „neuen Existenz" in Jesus ist die totale Auslieferung des Ich an den überweltlich vorgestellten Jesus. Dem Führer Jesus wird im neuen Leben gehorcht. Die rasenden Propheten des Alten Testaments erstehen neu in den Jesusleuten unserer Tage. Van der Leeuw ist diesen Auswüchsen gegenüber voller Skepsis: „Diese Prophetie setzt eine starke Erregung des inneren Lebens voraus, welche bisweilen zur *Depersonalisation* führt: zum Bewußtsein, daß es nicht länger das eigene Ich ist, welches spricht oder handelt, sondern eine Macht . . ."

In dieses Vakuum strömt Jesus mit personalen, menschlichen Zügen ein. Hinfort steht er im Leben der Jesusleute an Stelle des Selbstbewußtseins. Die ausgestreckten Arme sind die Kapitulationsgeste des Rest-Ich gegenüber diesem Jesus. In der bisherigen Berichterstattung ist auf diesen Vorgang nur sehr unterkühlt hingewiesen worden, wie überhaupt die Therapie von „Teen Challenge", die sich als Rehabilitationsinstanz der Jesusbewegung für Drogenabhängige versteht, gar nicht zur Aufklärung über die Jesus-People herangezogen wurde.

Die bislang einzige Farm von „Teen Challenge" in Schachach bei München verfolgt die „Therapie des Heiligen Geistes". Im Verhaltenskodex einer 9-Monatstherapie finden sich folgende Forderungen: „Verpflichtende Übergabe Deines Lebens an den Herrn Jesus Christus". „Tägliches Leben in der Kraft des Heiligen Geistes" . . . „Anstatt Deine Vergangenheit zu betonen, legen wir Nachdruck auf das Jetzt und eine neue Zukunft mit Jesus Christus" . . .„Du sollst eine gute Einstellung gegenüber Disziplin und Autorität zeigen. Es kann nicht geduldet werden, daß man die Vergangenheit benützt, um gegenwärtige Verhaltensweisen zu entschuldigen." Hier wird doch einfach entgegen aller Erkenntnis der Psychotherapie verfahren! Zur absoluten Geltung des Bibelwortes tritt noch das Gebet als Erkenntnismonopol, vor allem in Lebenslagen, wo nicht aufgearbeitete psychische Probleme durchbrechen, jedoch im Namen des Heiligen Geistes verdrängt werden sollen.

Der neue Führer

Durch alle Interpretationsformen des neuen Glaubens zieht sich dieses Verständnis höriger Liebe zu Jesus wie ein roter Faden hindurch. Diese Variante des Führerglaubens, autoritäre Züge rigoristisch-religiösen Verhaltens erfordern unsere volle Aufmerksamkeit. Zur richtigen Einschätzung dieses für manchen wohl überraschenden Nebenprodukts der neuen Glaubensbewegung sollen zwei Interpretationsversuche aus verschiedenen Denktraditionen herangezogen werden. Die eine wird von dem Amerikaner William James, die andere von dem Deutschen Alexander Mitscherlich vertreten. Beide haben — unabhängig von-

einander — auf totalitäres Verhalten bei Leuten hingewiesen, die religiösen oder säkularen Bewegungen mit starken Führerpersönlichkeiten nachhängen.

William James, ein führender amerikanischer Philosoph zu Beginn dieses Jahrhunderts, hat in einer Studie über Abhängigkeitsverhältnisse bei Leuten, die mystischer Religiosität verhaftet sind, festgestellt, daß „die totale Hingabe von jeher als entscheidende Wende eines religiösen Lebens angesehen werden muß." Er fährt fort: „Nur wenn ich zu einem Nichts werde, kann Gott in mein Leben eintreten, so daß meine Existenz ganz in ihm aufgeht ... Die Erfahrung der überweltlichen Macht bringt eine eigenartige Disposition für Autoritätshörigkeit in der Zeit nach der Bekehrung mit sich." Der Rückzug in die Passivität, Verzicht auf Wiederherstellung von Ich-Stärke und kritiklose Bindung an das Ich-Ideal Jesus machen den einzelnen lebensunfähig. Nur noch die Gruppenidentität der Jesusleute und die Übertragung von Führerqualitäten Jesu auf Volksprediger lassen die Jesus-People psychisch überleben.

Alexander Mitscherlichs Beschreibung der identifikationsgestörten Nachkriegsgeneration wirft ein weiteres bezeichnendes Licht auf die Jesusleute. Was er über die Hitlerjugend sagt, trifft streckenweise auf die Jesusleute zu. Seinen Nachforschungen zufolge stellte sich bei Jugendlichen, in diesem Fall aus den Reihen der nazistisch organisierten Verbände, eine Abwehrstellung gegen die Autorität des leiblichen Vaters ein. Daraus entwickelte sich eine Form höriger Liebe dem neuen, stärkeren Vaterideal gegenüber. Zum Führer war ein Hörigkeitsverhältnis, das heißt ein hoher Grad von Unfreiheit, hergestellt. „Im falschen Bewußtsein wurde es aber als Selbstgefühl, als ein Gefühl der Befreiung, erlebt."

Überträgt man Mitscherlichs Beobachtungen auf die Jesusbewegung, dann zeigt sich folgendes: Die erneut aufgebrochene Verhaltensunsicherheit in unserer Generation, die erneute Erschütterung des Vater- und Elternbildes durch die Kraftidole der Industriegesellschaft führen im Bereich des Religiösen zur Entstehung von Sozietäten, die sich mit Jesus als dem neuen Führer identifizieren. Um es noch einmal zu betonen: Das Gewagte an diesem Vergleich kann nicht darin bestehen, die Nähe der Jesusbewegung zu vergangenen Führergestalten grundlos zu behaupten; viel alarmierender ist die Erkenntnis, daß Jesusbewegung und Führerglaube eine gemeinsame Wurzel im Entwicklungsstadium des Heranwachsenden haben, da, wo die festgestellten Identifikationsstörungen eine gesicherte Überprüfung gesellschaftlicher Zusammenhänge mangels kritischer Ich-Funktion nicht mehr gelingen läßt.

Die Jesusbewegung ist das erste Phänomen in der religiösen Landschaft nach 1945, von dem man sagen muß, daß es die Bereitschaft zur Ausbildung eines wie auch immer gearteten Führerglaubens durch die Hintertür der Religion

fördert. Im Gegensatz zur landeskirchlich-lutherischen Glaubensverfassung, die die essentials des Glaubens durch Vorschaltung institutionell vermittelter und kollektiv erfahrener Aneignungselemente an den einzelnen heranbringt, halten viele Freikirchen — vor allem die Pfingst- und Baptistenkirchen — ein neues Element bereit. Dort liegt von jeher starkes Gewicht auf dem Prediger als charismatisch begabter Persönlichkeit. Der Freikirchenpastor *führt* seine Gemeinde, der Landeskirchen-Pfarrer verwaltet das ihm Anvertraute.

Resumierend dürfen wir also feststellen: Das Aufeinandertreffen von identifikatorischen Bedürfnissen Heranwachsender mit vorhandenen evangelikalen Elementen hat dazu geführt, daß ein neuer Führerglaube im Bereich des Religiösen entstanden ist. Zu den bereits in die Bewegung mit eingebrachten Anomien persönlichkeitsgestörter Jugendlicher tritt die Forderung der Ich-Schwäche als Voraussetzung der Mitgliedschaft in der neuen Jesusreligion. Die Jesusbewegung arbeitet jedem aufgeklärten Konzept von Religion und Persönlichkeitsbildung entgegen. Um es auf eine Formel zu bringen: Der neue Jesusglauben ist ein Bestandteil der Gegenaufklärung im Bereich des Religiösen.

Wer diese Charakterisierung für übertrieben oder gar aus den Fingern gesogen hält, sei abschließend mit einigen Proben aus der amerikanischen Jesusbewegung konfrontiert, genauer gesagt mit der äußersten Zuspitzung der gezeigten Entwicklung bei den „Children of God". Die nachfolgenden Äußerungen stammen aus einem neulich im ZDF gezeigten Film und spiegeln das wider, was man bedenkenlos die *Kriminalisierung des Jesusglaubens* nennen kann. Sie sind weniger repräsentativ für die Jesus-People als Alarmsignale für eine mögliche Entwicklung. Die erste Äußerung: „Sie (die Führer) sagten uns, Jesus habe ihnen gesagt, was sie befehlen, das müssen wir tun. Wenn sie uns sagen, sprengt eine Bank in die Luft, dann müssen wir tun, weil Gott durch sie spricht." Und eine zweite: „Wir sind Fanatiker für Jesus Christus. Mit Fanatiker meine ich jemanden, der sich einer Sache völlig hingegeben hat; und wir haben uns Jesus tatsächlich ganz verkauft."

Konsequenzen

Aller notwendigen Kritik zum Trotz ist die Jesusbewegung ein positiver Störfaktor für das gesetzte religiöse Verhalten in unserem Land. Theologisch hat sie nichts Neues zu bieten, dafür aber im Bereich des Religions-Emotionalen. Der Hinweis darauf, daß man Jesus „erfahren" und „erleben" könne, enthält die kritische Anfrage an die Kirche, ob sie sich der emotionalen Begleiterscheinungen religiösen Verhaltens überhaupt voll bewußt ist.

Die Jesusleute erinnern uns daran, daß Religiosität sehr oft in Gefühlsbeziehungen und Affekten zum Ausdruck kommt. Die berühmte Sinnfrage wird doch niemals nur unter Vorschaltung kühler Rationalität gestellt; vielmehr ist

sie von elementaren Affektausbrüchen begleitet, die nicht sichtbar zu sein brauchen. Ganz zaghaft versucht man zwar hier und da innerhalb der volkskirchlichen Arbeit, das Moment des Emotionalen als notwendigen Bestandteil der Religion zu sehen. Die Regel ist aber nach wie vor, religiöses Verhalten als losgelöst von den übrigen psychodynamischen Vorgängen zu betrachten.

Allerdings weisen die Jesusleute an diesem Punkt kein modellhaftes Verhalten auf, obschon wichtige Impulse von ihnen ausgehen. Wenn nämlich Religion, oder anders gesagt, der zentrale Bezugspunkt Jesus auf den Bereich des Erlebens schlechthin reduziert wird, dann hat die nötige rationale Kontrollfunktion ausgesetzt. Hier rächt sich der Zug zum Anti-Rationalen bei den Jesus-People. Die Vermischung von Affekten mit der kontrollierenden Ich-Funktion, die, wenn sie gelingt, allein kreatives Sozialverhalten ermöglicht, mißlingt dort zugunsten der einseitigen Ausprägung des ersteren.

Was die Kirche betrifft, darf sie im Rahmen der auch sonst beobachtbaren anti-rationalen Welle auf keinen Fall der Versuchung erliegen, den neuen Jesusglauben zu begrüßen. Die *ausschließliche* Beschäftigung mit dem einzelnen, mit seinem religiösen Innenleben, wird ja in zunehmendem Maß von bewußten Verteidigern der Volkskirche als zweitrangiges Problem eingestuft. Vorrangig muß doch demgegenüber das Grundinteresse sein, religiöses Verhalten so zu beeinflussen, daß daraus spürbare Entlastungsvorgänge in den *Sozial*bezügen des Individuums erwachsen.

Über die ökumenischen und politischen Aufgaben der Kirchen in Neuseeland und Australien

Ein Bericht

Im folgenden möchte ich Eindrücke, Ergebnisse von Gesprächen und Lesefrüchte von zwei mehrwöchigen Aufenthalten in Neuseeland und Australien im Herbst 1970 und Frühjahr 1972 zu systematisieren versuchen. Ich war zu Gastvorlesungen von Universitäten und theologischen Schulen verschiedener Konfession und zu Predigten in mehreren Kirchen eingeladen worden. Bei meinem zweiten Besuch hatten mich die acht anglikanischen Bischöfe von Neuseeland zu einem dreitägigen Seminar in ein Landhaus eingeladen, wo ich ungestört mit ihnen arbeiten, mich aber meinerseits auch gut über ihre kirchliche Arbeit informieren konnte. Auf beiden Hinreisen besuchte ich Fiji und auf dem Rückweg Indien, resp. Ceylon und werde darum einige Vergleiche zu ziehen versuchen. Das Folgende ist in drei Abschnitte gruppiert: zunächst soll Allgemeines zur kulturellen und politischen Situation Australasiens gesagt werden, zweitens ein Überblick über die kirchliche und theologische Lage gegeben und drittens ein Versuch gemacht werden, die sich jetzt abzeichnenden neuen Aufgaben von Theologie und Kirche zu skizzieren.

1.1 *Kulturelle Verbindungen zur westlichen Welt und zu Asien*

Neuseeland und Australien (Australasia) waren britische Kolonien und sind seit langem Mitglieder des Commonwealth. Bis vor kurzem waren die meisten Einwanderer britischen Ursprungs. Die Urbevölkerung in Australien (die Aborigines) wurde weitgehend, in Tasmania ganz ausgerottet, in Neuseeland hingegen (die Maoris) nach anfänglichen Kämpfen um Landrechte zum großen Teil geschont und unter starker Mitwirkung der Kirchen mehr oder weniger in das soziale Gefüge integriert. Die Aborigines und Maoris vermehren sich etwas schneller als die sog. Europäer, und durch den großen Zustrom von Einwanderern aus Süd- und Osteuropa, besonders nach Australien, ist die Bevölkerung nicht mehr so homogen britisch, wie vor einigen Jahrzehnten. Aber beide Länder haben eine ausgesprochen britische Kultur. Schule, Universität, Kirche, Sprache, Essen und Kleidung, Umgangsformen und Ideale sind weitgehend von England und Schottland übernommen worden und wirken auf den Besucher eher noch britischer und in der Entwicklung langsamer als die entsprechenden Phänomene im Mutterland. Kinder in Schuluniformen, die kleinen Mädchen mit weißen Handschuhen, die in standes- oder kirchengerechte Schulen eilen, das von niemand ernstgenommene, aber unaufgebbare Titelwesen in Parlament, Gerichtshof und Kirche, die Fairneß im Umgang miteinander, die fast religiöse Bejahung des Militärs, die Architektur und Einrichtung der Häuser, die Unkenntnis anderer Sprachen, der Fanatismus für Rugby und Cricket — man könnte fast aufzählen, was einem gerade in den Sinn kommt: alles ist mindestens so britisch wie Großbritannien selbst. Das trifft für Neuseeland in noch

höherem Maße zu als für Australien, wohl weil es von weniger Einwanderern erreicht worden ist.

Außer den großen Entfernungen im eigenen Land und der riesigen Entfernung zwischen Australasia und Europa oder Amerika ist die starke Verhaftung an britische Traditionen das hauptsächliche Hindernis für die Entwicklung zu einer modernen Gesellschaft, offenen Kultur und tragfähigen Wirtschaft. So jedenfalls wird die Situation von kritischen und weitsichtigen Beurteilern in den beiden Ländern eingeschätzt. In den Universitäten und in der Kirche spürt man die Einseitigkeit der Bindung an die britische Denkweise besonders stark, denn gerade dort sollte die Flexibilität gegenüber anderen Kulturen und neuen Aufgaben erprobt und vorgelebt werden. Mit dem Eintritt Großbritanniens in die EWG beginnt in Neuseeland und Australien eine Panikstimmung um sich zu greifen. Die beiden Länder — die untereinander übrigens wenig Kontakt haben — werden sich Japan oder den USA oder eher noch Südasien zuwenden müssen, um Absatzmärkte zu finden. Gegen Amerika bestehen aber emotionale Antipathien (auch in Australien, das man oft, nach meiner Ansicht fälschlich, als „amerikanisiert" bezeichnet), Südasien kann wenigstens mit der neuseeländischen Wolle und den Milchprodukten nichts anfangen, und Australien, wie man sagt, kann dort Fleisch und Getreide schlecht absetzen. Vor der japanischen Gründlichkeit und Schnelligkeit hingegen fürchtet man sich, so wie man auch Japaner aus Sorge vor der Konkurrenz nur auf Zeit einwandern läßt. Bei den Oppositionspolitikern — ich sprach mit dem Führer der Opposition in Neuseeland — und bei den jüngeren Intellektuellen macht sich darum ein erheblicher Pessimismus breit. Linksgerichtete Gruppen sowie pragmatische Geschäftsleute erhoffen sich Möglichkeiten von einem Kontakt mit China. Auch bei verantwortlichen Kirchenleuten regt sich das Bewußtsein, das Australasia in ferner Zukunft mit Asien, besonders Indonesien, eine gemeinsame Geschichte haben wird. Die Kinder meines Gastgebers in Melbourne lernen in der — allerdings presbyterianischen — Schule Chinesisch. Auch Indonesisch wird dort angeboten. Ähnlich soll es in einigen staatlichen Schulen sein.

Auch die Beziehungen zu den pazifischen Inseln verstärken sich in letzter Zeit. Neuseeland hat ohnehin durch die Maoris einen Zugang zur polynesischen und melanesischen Kultur der Inselgruppen im Pazifik. Hervorragende ethnologische Arbeit zur kulturellen und historischen Erschließung dieser Kulturen ist von Neuseeländern und Australiern geleistet worden. Australien hingegen hat durch seine wenigen Aborigines, die ohnehin zu einer anderen Kultur gehören, keine natürliche Brücke zu den östlichen Inseln. Aber Einwanderer aus Samoa, Tonga, Neukaledonien und vor allem Australiens Verantwortung für einen Teil Neuguineas — weitgehend eine unrühmliche Geschichte — bieten genug Anlaß zu neuen, kritischen Gedanken. In allerjüngster Zeit haben sich einige dieser Einwanderer mit Gruppen von Aborigines solidarisiert, ja sogar eine „black panther" Bewegung gegründet. Eine von weißen Kirchen mitgeplante und verantwortete Konferenz über Rassenfragen in Queensland im letzten Herbst hat zu etlichen Resolutionen, zu scharfen Pressereaktionen und sogar zu Ausschreitungen seitens der Polizei geführt.

1.2. *Bemerkungen über die Fiji-Inseln*

Eine kurze Erwähnung der Fiji-Inseln darf hier nicht fehlen. In Fiji wohnt mehr als die Hälfte aller Bewohner der südpazifischen Inseln. Das Land, aus

mehr als 300, z. T. unbewohnten Inseln bestehend, bot sich während des amerikanischen Bürgerkrieges als Kolonie Amerikas selbst an, fand aber kein Gehör und schloß sich freiwillig in die Reihe der britischen Kolonien ein. Die Königin Victoria — ganz unkolonialistisch — verbot aber den Landerwerb durch Nicht-Fijians und nahm unter dieser und anderen Bedingungen die Inselgruppe als Kolonie an. Mit den weißen Beamten kamen aber sogleich tödliche Infektionskrankheiten, an denen mehr als die Hälfte der Bewohner starb. England mußte zur Rettung der Wirtschaft indische Gastarbeiter mit 6-Jahres-Verträgen nach Fiji transportieren, von denen später viele freiwillig auf den Inseln blieben. So entwickelten sich zwei Kulturen mit mindestens zwei Sprachen. Die meisten Inder sind Hindus, ein kleiner Teil Moslems. Fast alle Fijians sind Christen — eine fast „konstantinische" Situation. Die Koexistenz zwischen diesen zahlenmäßig gleich starken Gruppen bereitet große Schwierigkeiten, die aber realistisch eingeschätzt und seit der Unabhängigkeit — im Oktober 1970 — planmäßig überwunden werden. Die Inder dürfen immer noch kein Land besitzen, obgleich sie im Geschäftsleben und auch auf den Farmen zweifellos mehr Energie als die Fijians bewiesen haben.

Neuseeland sowie Australien haben etliche wirtschaftliche Interessen in Fiji. Dieser Einfluß ist nicht nur gut. Zwar hat die Kirche von der Arbeit neuseeländischer Theologen und durch Geldspenden profitiert, aber schon die neue Universitätsgründung in Suva, weitgehend durch Neuseeländer und Australier betrieben, zeigt die Nachteile des Überhandnehmens des traditionellen britischen Einflusses auf eine Kultur, der diese Denkformen nicht unbedingt entsprechen. Gravierender noch ist der Einfluß neuseeländischer Industrieller. Ein Vorwurf soll mit diesen Bemerkungen nicht verbunden sein, schon gar nicht eine Kritik an britischen Traditionen, denen ich mich besonders verpflichtet fühle. Es soll hier nur auf die versteckte Tragik hingewiesen werden, die mit allen „europäischen" Bemühungen um moderne Entwicklung in der Dritten Welt verbunden ist.

1.3. *Politische Probleme in Australasia*

In beiden Ländern haben für lange Zeit die konservativen Parteien die Regierungen gebildet. In beiden haben die Oppositionsparteien — das Äquivalent zur britischen Labour Party — gute Chancen, bald an die Regierung zu kommen. Dies gilt besonders für Australien, wo die Regierung nach über 20 Jahren gründlich abgewirtschaftet hat, im Bund mit Antiintellektualismus und individualistischem Interesse der mittelgroßen und kleinen Geschäftsleute. Beide Regierungen haben sich am Vietnamkrieg beteiligt, in Neuseeland offensichtlich und in Australien hoffentlich gegen den Willen der Bevölkerung. Die im letzten Jahr veröffentlichten Pentagonpapiere haben auch erwiesen, daß Australien von den USA gar nicht um Mithilfe gebeten worden ist, sondern sich selbst eingeladen hat. Das hat erhebliche Enttäuschung in Australien verursacht. In den letzten Jahren ist auch der credo-hafte Antikommunismus einer realistischeren und kritischen Haltung gewichen, eine Entwicklung also, die in den USA ähnlich verlaufen ist. Damit ist auch die Kritik am Ökumenischen Rat der Kirchen und an ökumenischer Zusammenarbeit schwächer geworden.

Außer der Wirtschaftspolitik, die ich nicht beurteilen kann, stehen zwei Fragen im Zentrum der politischen Diskussionen in Neuseeland und Australien. Die Fragen um Reformen der Schule und Universität bieten besonders in

Australien große Schwierigkeiten. Der gewaltige Einwandererstrom von Griechen, Italienern und Türken bringt die lokalen Schulen buchstäblich durcheinander. In manchen Klassen in den großen Städten sind bis zu einem Drittel der Schüler sprachlich einfach nicht fähig, dem Unterricht zu folgen. Dazu kommt die oben erwähnte Frage der Ablösung vom rein britischen System. Diese Probleme auf dem Hintergrund des viel diskutierten Antiintellektualismus zu lösen, ist gewiß keine leichte Aufgabe. Das andere Problem ist die Einwanderungspolitik selbst. Europäer aller „Schattierungen" sind sehr willkommen, aber Chinesen und Südostasiaten, die sich sehr schnell, ganz sicher schneller als türkische Moslems, zurechtfinden würden, können nicht einwandern. Die Angst vor der „gelben Gefahr" wird heute nicht mehr so deutlich ausgesprochen wie vor einigen Jahrzehnten, aber Australien (mehr als Neuseeland, es ist einfach zu klein) spürt den ständigen Vorwurf der Weltöffentlichkeit, weshalb eigentlich die Asiaten an der Einwanderung gehindert würden. Dazu gäbe es viel zu sagen. Man darf der Gerechtigkeit halber auch nicht vergessen, daß Australien zusätzlich zu seinen 14 Millionen Einwanderern höchstens noch weitere 10 bis 14 Millionen ernähren könnte. Das Land sieht zwar auf der Karte sehr groß aus, ist aber in den meisten Teilen völlig ohne Wasser und also unbewohnbar. Die Bewässerung könnte nur durch Umleiten der Flüsse geschehen (die Wasserscheide liegt zu nah am Meer), was aber nur durch die Weltbank oder durch andere Organisationen finanziert werden könnte, die begreiflicherweise Bedingungen für eine liberalere Einwanderungspolitik an ihre Hilfe knüpfen würden. Die Oppositionspartei verspricht aber auch ohnedies eine solche Änderung der Gesetze.

1.4. *Schulen und Universitäten*

Das Schulsystem ist in beiden Ländern weitgehend an das in Großbritannien bewährte System angeglichen. Lehrer werden mäßig gut bezahlt, in Neuseeland sogar schlecht, aber dort sind ohnehin alle Gehälter sehr niedrig, dafür die Sozialleistungen des Staates in Schule und medizinischer Versorgung sowie Altersversorgung sehr hoch. Die Schulen muten für mitteleuropäische und amerikanische Beobachter autoritär an, aber es regt sich auch dort, und noch viel mehr in den Universitäten, ein Protestgeist gegen das „establishment". Sogar zwischen 1970 und 1972 konnte ich ein Anwachsen dieser Proteste beobachten. Die Universitäten beginnen im Innern unruhig zu werden. In Dunedin gab es Dekanatsbesetzungen und in Melbourne hörte ich bei einem Massentreffen anläßlich einer Protestwoche flammende Reden, die an die irrationale, aber oft begreifliche Kritik am „establishment" in Amerika oder Europa erinnerten. In Diskussionen mit Studenten begegnet einem ein auffälliger politischer Skeptizismus und eine freudlose Hoffnung auf die Verwirklichung der Mitbestimmung. Echte Konzepte sind damit nicht gegeben. Andererseits muß man auch sehen, daß das britische System die Universität vor einer wirklich drastischen Krise bewahrt. Durch die Aufteilung in einzelne Colleges sind die Massen der Studenten in kleinere Einheiten zusammengefaßt. Der Eintritt in eine College-Gemeinschaft erfolgt freiwillig. Das College bietet eine erhebliche Hilfe bei der Suche nach Identität des einzelnen, in ihm werden auch die freiwillig akzeptierten Autoritätsstrukturen in Konfliktsituationen viel eher toleriert als in entsprechenden Situationen in Europa. Ähnliches könnte zur Autoritätsfrage in kirchlichen Schulen und in den Kirchen überhaupt gesagt werden: die Auftei-

lung der Kirche in etliche, mehr oder weniger gleichberechtigte Denominationen ermöglicht ein stärkeres Gefühl der Identität des einzelnen und erlaubt eine gewisse Toleranz gegenüber den bestehenden Autoritäten.

Freilich entwickeln sich die Universitäten durch das rasche Ansteigen der Studentenzahlen auch zu Masseninstitutionen, in denen während der kommenden Jahre die Bedeutung der einzelnen Colleges abnehmen wird. Besonders in Australien werden — so hört man — in den Universitäten neue Zielsetzungen und Arbeitsformen entwickelt werden müssen. Die Hauptprobleme dabei werden das noch unbestimmte Verhältnis zu Asien sowie die großen Entfernungen im eigenen Land sein.

2.1. *Kirchliche Denominationen und Unionspläne*

Wie in allen angelsächsischen Ländern leben die verschiedenen protestantischen Denominationen einigermaßen friedlich nebeneinander. Dabei erhebt die anglikanische Kirche einen historischen oder sozusagen moralischen Anspruch auf Priorität oder mindestens auf besondere Aufmerksamkeit. Jede Bischofsstadt hat eine Kathedrale, die „die Kathedrale" der Stadt ist, auch wenn sie herzlich klein sein sollte, wie in kleinen Provinzstädten (oft aber sehr hübsch, wenn sie noch aus der frühen Kolonialzeit stammt), oder viel zu groß und zu teuer, wie etwa in Auckland. In der Vergangenheit nahm die katholische Kirche diesen anglikanischen Vormachtsanspruch mit einiger Bitterkeit zur Kenntnis, während die nicht-anglikanischen Kirchen, oft mit ebenso alter Tradition und imponierender Besiedlungs- und Missionsgeschichte in Australasia, die anglikanischen Ambitionen mit freundlichem Humor quittierten. Austausch in Gottesdiensten gab es fast nicht, die theologischen Schulen gehörten den einzelnen Denominationen und hatten wenig Kontakt miteinander, die Unwissenheit der Gemeindeglieder über andere Denominationen war erheblich, und damit war der kirchliche Provinzialismus scheinbar für alle Zukunft besiegelt. All das beginnt sich aber nun gründlich zu ändern.

Bei den Veränderungen in der jüngsten Zeit nimmt die anglikanische Kirche in Neuseeland eine ganz andere Stellung ein als in Australien. Die neuseeländischen Gemeinden und Bischöfe sowie die theologischen Colleges sind bei der Vorbereitung der großen Church Union weitgehend als Wortführer tätig gewesen. Die Union wird Anglikaner, Presbyterianer, Methodisten, Kongregationalisten, aber leider nicht die Baptisten umfassen. Die Vorbilder für die neuseeländische Union, in geringerem Maße auch für die geplante Vereinigung in Australien, wo allerdings die Anglikaner nicht mittun werden, sind die geglückten Kirchenvereinigungen von Südindien sowie die im Herbst 1970 gegründete Vereinigte Kirche Nordindiens und die bereits fertigen Pläne für die Union in Ceylon, die im Dezember dieses Jahres effektiv wird. Dahinter stehen die zahlreichen glücklichen und unglücklichen Diskussionen und Publikationen, die in Schottland und England in den letzten 15 oder 20 Jahren um die Frage der Vereinigung der Church of Scotland mit der Church of England kreisten. Schwer zu lösen ist die Frage des Episkopates, der Ordination und der kirchlichen Verfassung. Die Frage der Gestaltung des Gottesdienstes steht weniger im Vordergrund, zumal auf diesem Gebiet ohnehin Unsicherheit besteht und man den einzelnen Gemeinden auch nach der Union das Recht belassen will, vorläufig ihre eigene Gottesdienstform zu bestimmen. Offenbar hat man in Neuseeland schon so lange über die Church Union geredet, daß die erste Begeiste-

rung schon lange verflogen ist. Es haben sich inzwischen auch einzelne konservative Gruppen in ihren Positionen verhärtet und planen, an der Vereinigung nicht teilzunehmen. Dazu gehört die ganze anglikanische Diözese Nelson am Nordrand der Südinsel. Es besteht aber wenig Zweifel, daß die Union zustande kommen wird. Viele Gemeinden und sehr viele Pfarrer haben in den letzten Jahren bereits so gute Kontakte mit römisch-katholischen Theologen oder Gemeinden entwickelt, daß ihnen die Unterschiede in den eigenen Reihen weniger wichtig geworden sind.

Die Aussichten in Australien sind weniger günstig. Aus historischen Gründen und sicher auch wegen der riesigen Entfernungen ist die anglikanische Kirche in sich uneins und ist nicht bereit, an der von den anderen nicht-katholischen Kirchen geplanten Union teilzunehmen. Dadurch wird die Union im Grunde zu einer rein organisatorischen Kooperation degradiert. Man müßte theologisch schon ziemlich verbockt sein, um einer Vereinigung der Methodisten und Kongregationalisten mit den Presbyterianern im Prinzip nicht zuzustimmen. Freilich gibt es solche Gruppen, aber sie werden den Zusammenschluß nicht aufhalten und werden sich in der Isolation vielleicht nicht lange halten können. Außer den theologischen und, wenn man so will, stimmungsmäßigen Gegengründen gegen jegliche Union von Denominationen können aber mit relativ gutem Recht finanzielle Bedenken geäußert werden. In Neuseeland ist z. B. die anglikanische Kirche wesentlich reicher an Vermögen und Landbesitz als die anderen Denominationen. In Australien besitzt die presbyterianische Kirche in einigen Städten wertvollen Boden. Die Gehälter aller Pfarrer sind sehr gering; auch die Professoren werden nur mit einem Pfarrergehalt und einer kleinen Zulage beschieden. Sollte nun bei der Vereinigung ein gemeinsamer Haushalt angestrebt werden? Das widerspricht im ganzen der angelsächsischen Kirchentradition, die nur Ausgleichskassen, aber keinen Zentralhaushalt kennt. Sollte etwa die zukünftige vereinigte Kirche von Neuseeland mit ihren Mitteln die ungeheuren Kosten für die nie fertiggestellte riesige Kathedrale in Auckland aufbringen, nur um dann der dortigen Gemeinde zu erlauben, mit ihrer bisherigen Gottesdienstform ungestört weiterzuleben? Sollten die theologischen Schulen der verschiedenen Kirchen radikal zusammengelegt werden, auch wenn in diesem Prozeß einige geschlossen werden müßten, d. h. einige große Städte ohne theologisches College übrigblieben? Diese Fragen gilt es zu lösen. Es ist erstaunlich und bewundernswert, wie weit die jetzt noch bestehenden Denominationen über ihren Schatten zu springen bereit sind und mit wieviel Energie und Geduld die Wortführer der Union seit Jahren in den Gemeinden reisen, um die Schwierigkeiten und die Notwendigkeit der Vereinigung zu erklären. Dabei stehen theologische Begründungen durchaus im Vordergrund vor der rein pragmatischen Überlegung, daß man als große, vereinigte Kirche „effektiver" oder „einflußreicher" sein könnte.

2.2. *Theologische Richtungen*

Wie für alle angelsächsischen Länder gilt auch für Neuseeland und Australien, daß die kontinental-europäische Theologie einen geringen Einfluß ausgeübt und die theologischen Schulen nur in gebrochener Form, manchmal bis hin zur Entstellung, erreicht hat. Das hat Vor- und Nachteile. Die krassen Modeströmungen deutscher Theologie hätten dem angelsächsischen Kirchen-

wesen vielleicht mehr Schaden als Nutzen gebracht. Jede ausgesprochen profilierte Theologie gehört wohl auch in die zu ihr passende soziologische Einbettung. Aber gewiß darf das keine Entschuldigung für weiteres Verbleiben in relativer Isolation sein. Mir ist seit Jahren an einem Beitrag zum Abbau der theologischen Isolation bei den Angelsachsen sowie unter den deutschsprachigen Theologen sehr intensiv gelegen. Wer von einem echten Kontakt und Austausch mehr profitieren würde, ist eine müßige Frage. Im Jahr 1970 und wieder in diesem Frühjahr habe ich mich um die Einrichtung einer ständigen Gastdozentur für einen jüngeren europäischen oder amerikanischen Theologen in Neuseeland bemüht. Es kann sein, daß die vereinigte Kirche eine solche Stelle finanzieren kann, die in einjährigem Turnus Dozenten aus verschiedenen Ländern zur soliden Übermittlung von Information ins Land holen kann.

Die jetzt bestehenden theologischen Richtungen konnten bis vor kurzer Zeit mit Hilfe der alten Kategorien „liberal" und „konservativ" einigermaßen kategorisiert werden. Das beginnt sich, ähnlich wie in England und Amerika, langsam zu ändern. Die Presbyterianer, theologisch bei weitem am meisten interessiert und gebildet, beziehen ihre Grundfragen und Literatur immer noch aus Schottland und über dieesen Umweg vom europäischen Kontinent. Aber in allen Denominationen regt sich das aktive, eigene akademische Bemühen, z. T. sogar in bewußter Ablösung von den traditionell britischen Fragen. Das gilt für historische und exegetische, vor allem aber für ethische und ökumenische Themenbereiche. Man kann jetzt vielleicht folgende Strömungen unterscheiden: a) die mit der herkömmlichen Gemeindefrömmigkeit britischer Herkunft verbundene ehrliche akademische Bemühung, theologisch verantwortlich zu denken und zu reden, jeweils im Sinn der eigenen Denomination; b) die durch schottische Theologie stimulierte Hinwendung zur Art der Themenstellung des Ökumenischen Rates der Kirchen, des protestantisch-katholischen Dialogs, der politischen Verantwortung der Kirchen und damit verbunden zur indirekt vermittelten europäischen Diskussion der fünfziger Jahre; c) die mit britischer Gelehrsamkeit verbundene, theologisch fast „zeitlose" Arbeit an biblischen und patristischen Texten, die besonders die aufgeweckteren Studenten und Pfarrer zum Bewußtsein theologischer Integrität anregt; d) eine ganz den politischen und sozialen Problemen verpflichtete theologische Denkweise, die eklektisch von Amerika und Europa neuere Literatur aufnimmt und eigene, auf die Situation bezogene Konzepte zu entwickeln beginnt.

Diese kurze Typologie der theologischen Richtungen muß auf dem Hintergrund der britischen Basisausbildung gesehen werden, die bisher für alle Theologen bestimmend war: die weitgehend vom Empirismus gefärbte Religionsphilosophie mit ihren Grundfragen nach Theismus, freiem Willen, Erkenntnistheorie etc. Diese Fragen sind ja in den letzten Jahrzehnten in neuer Form, z. T. in Gestalt der analytischen Philosophie, wieder auferstanden und beginnen, nun auch auf dem europäischen Kontinent diskutiert zu werden, d. h. sie können nicht mehr einfach als veraltete Fragen aus dem England des 19. Jahrhundert abgetan werden. Zweitens könnte man als Hintergrund einer möglichen Gruppierung der theologischen Richtungen in Australasia auf die missionarische Aktivität und Tradition der Kirchen hinweisen, die im eigenen Land und auf den pazifischen Inseln vielen Bewährungsproben standgehalten hat. Kein Kirchenmann ist in seinem Denken und Selbstverständnis von dieser Tradition ganz unberührt.

2.3. *Kirchliches Selbstverständnis und Frömmigkeit*

Allgemeine Bemerkungen zu diesem weiten Thema sind fast sinnlos. Es sollte aber der Vollständigkeit halber wenigstens zugunsten des Lesers, der mit dem Gemeindeleben in den angelsächsischen Ländern gar nicht vertraut ist, einiges aufgezählt werden. Dazu gehören folgende Fakten: die meisten Gemeinden sind zahlenmäßig sehr klein (einige Hundert Mitglieder); das Gemeindeleben besteht keineswegs nur aus Gottesdiensten und Lehrstunden; die Bereitwilligkeit, mit Geld die kirchliche Arbeit aufrechtzuerhalten, ist sehr groß; kirchliche Heime und Schulen, Spitäler und Missionsstationen funktionieren größtenteils hervorragend; die Kirchenmusik ist — außer bei den Anglikanern — künstlerisch auf einem sehr niedrigen Niveau, aber begeistert trotzdem die ganze Gemeinde; die soziale Stellung des Pfarrers ist trotz geringen Gehaltes recht hoch. Aber neue Experimente in Gottesdiensten, Aktionsgruppen und Jugendarbeit, sogar ganz neue Gemeindeformen jüngerer Familien in kleinen Gruppen, ökumenische Jugendveranstaltungen und gemeinsame Gottesdienste oder Radiosendungen dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß das kirchliche Selbstverständnis im ganzen auf eine Bewahrung der Traditionen ausgerichtet ist. Das zeigt sich äußerlich in kirchlichen Bauten, graphischen Gestaltungen von Publikationen, in der unkritischen Zustimmung zum viktorianischen Geschmack und in der Einrichtung der Pfarrhäuser und Stuben der Professoren in ihren Colleges. Man müßte aber schon ungehemmt seinen europäischen Hochmut walten lassen, um nicht hinter diesen veralteten Fassaden echte Einsatzbereitschaft und Flexibilität und vor allem christliche Mitmenschlichkeit zu sehen. Es ist denkbar, daß die Kirchen in Australasia in den nächsten Jahrzehnten etwas durchzuhalten vermögen, das europäischen und amerikanischen Kirchen abgeht, weil sie es bewußt abgestreift haben. Dadurch könnte es dazu kommen, daß von Neuseeland und Australien eine Lektion zu lernen wäre.

Bedenklich aber ist im Kontrast zu diesen erfreulichen Lebenszeichen der Einzelgemeinden die spürbare „Selbstverständlichkeit", mit der man sich anderen gegenüber als Christ bezeichnen kann. Der Prozeß der Säkularisierung vollzieht sich darum fast unbemerkt neben und außerhalb der Kirche und der von ihr geprägten traditionellen Gesellschaftsschichten. Öffentliche Bemerkungen von Politikern, daß sie für dies oder jenes „beten" wollen, sind immer noch üblich, werden aber mit der Zeit ebenso hohl wie in Amerika und werden von der jüngeren Generation kraß abgelehnt. Ob die jetzt jüngste Generation einen anderen Stil zu prägen in der Lage sein wird, bleibt abzuwarten. Dies wird zum Teil von der Entwicklung der Universitäten, vom Selbstverständnis Australiens und Neuseelands im Hinblick auf Asien und seine Religionen, aber zum Teil auch von der Zukunft der griechisch-orthodoxen Kirche abhängen, die die am schnellsten wachsende Kirche in Australien ist. Wache und kritisch denkende Theologen beobachten die Entwicklung aufmerksam.

3.1. *Theologische Ausbildung*

Das System der Ausbildung ist in Neuseeland und Australien im Prinzip gleich. Theoretisch gilt als Norm die Aufeinanderfolge eines Universitätsgrades in irgendeinem Fach (entsprechend dem amerikanischen College Degree, aber oft von höherer Qualität) und des dreijährigen Studiums an einem theologischen College. Von dieser Norm wird oft abgewichen, einmal bei älteren Studenten, die keinen Universitätsgrad aufweisen können, dann bei jüngeren, die ihn nicht

abgeschlossen haben. Dadurch ergibt sich eine Ungleichheit der Vorbildung der Studenten, die in Amerika faktisch auch besteht, obgleich dort alle Studenten in akkreditierten theologischen Schulen einen Universitätsgrad haben müssen. Aber wegen der oft minderen Qualität von solchen Graden besteht in den USA eigentlich keine größere Einheitlichkeit der Vorbildung der Theologiestudenten als in Neuseeland und Australien.

Ihrem Ursprung nach sind die theologischen Fakultäten nicht Teil der Universitäten. Das verboten zur Zeit der Universitätsgründungen die Universitätsgesetze resp. die Landesgesetze über Staat und Kirche. Als Colleges hingegen waren sie von Anfang an Universitäten affiliiert, d. h. Universitätsstudenten wohnten dort, betrieben neben oder nach dem Studium ihre theologischen Studien. Der Haupteinwand gegen die Inkorporierung einer theologischen Fakultät in die Universität, ihr konfessioneller Charakter, entfällt, wenn sich mehrere Denominationen zu einer vereinigten theologischen Fakultät entschließen können. Das ist in Dunedin, im Süden der Südinsel Neuseelands, an der Universität von Otago, geschehen. Ein katholisches und ein anglikanisches College kooperieren mit dem angesehenen presbyterianischen Knox College und bilden zusammen die vereinigte Universitätsfakultät für Theologie, die Promotionsrecht hat. Ähnliches entwickelt sich in der Universität von Melbourne, wo ebenfalls das presbyterianische Ormond College die Plattform bietet für eine unierte theologische Fakultät von Methodisten (Queens College), Anglikanern (Trinity College) und den eigens dazu von Sydney nach Melbourne umgezogenen Jesuiten. Die Kooperation funktioniert sehr gut bis hin zur Aufnahme der Bibliothek der Jesuiten in die des Ormond College. Einzelne Universitäten haben in jüngster Zeit Lehrstühle für Theologie errichtet, die aber nicht der Ausbildung von Pfarrern dienen; Wellington in Neuseeland sei als Beispiel genannt. Die andern theologischen Schulen, die noch nicht Universitäten angeschlossen sind, befinden sich entweder im Prozeß der Vereinigung mit Colleges anderer Denominationen, so z. B. die Colleges in Auckland, oder sie fristen ein Dasein in großer Isolierung. Die Schließung oder Zusammenlegung solcher konfessioneller Colleges wird auf die Länge der Zeit nicht ausbleiben können. Der Aufbau und Unterhalt moderner theologischer Bibliotheken ist viel zu teuer und die fachliche Isolierung der Professoren viel zu riskant, um sich weiterhin kleine, über das Land weitverstreute theologische Mini-Fakultäten leisten zu können.

Das oben erwähnte theologische College auf den Fiji-Inseln ist bei der Neugründung der Universität von Suva leider nicht als theologische Fakultät integriert worden, obwohl dies seit langem geplant war. Konservative Vertreter der alten neuseeländischen Konzeption der Universität sollen dies verhindert haben.

Die theologischen Schulen Asiens sind in einer Akkreditierungs-Vereinigung zusammengeschlossen. Ormond College in Melbourne gehört der Vereinigung auch an und versucht seine Verantwortung als einziges „weißes College" bewußt wahrzunehmen. Alle theologischen Schulen Neuseelands und Australiens werden, so habe ich mir sagen lassen, mit der Zeit eine Verantwortung in der Gesamtplanung theologischer Ausbildung in Asien mitübernehmen müssen.

Es wäre schwierig, die Qualität der theologischen Ausbildung in Australasia in Bausch und Bogen beurteilen zu wollen. Europäischem und amerikanischem Niveau am ähnlichsten sind das Knox College in Dunedin und das Ormond College in Melbourne. Wer mit einem Universitätsgrad gut vorgebildet dort den theologischen Kurs absolviert, ist mindestens so gut informiert und geschult

wie ein Kandidat der Theologie in Europa. Freilich liegen die Akzente etwas anders. Die Wichtigkeit der Exegese, nun in Europa im Schwinden, wird dort entdeckt und propagiert. Die Nähe zu den Sozialwissenschaften war den angelsächsischen Theologen von jeher vertrauter als den Europäern, die sie kürzlich als Neuigkeit entdeckt zu haben scheinen. Ähnlich steht es mit der Verbindung der Theologie zur Philosophie, die im britischen System, wenn auch oft einseitig gesehen, zum Grundbestand theologischer Ausbildung gehört.

Für den Besucher von auswärts ist die große Aufnahmebereitschaft unter Studenten und Dozenten für neue theologische Arbeit ganz besonders erfreulich. Europäische und amerikanische Kollegen, die dort gereist sind, werden zitiert und ihre Vorträge weiterdiskutiert. Wer dort zu Gast ist, wird nicht nur verwöhnt und herzlich aufgenommen, sondern auch gründlich in Tag- und Nachtsitzungen zu Vorträgen, Diskussionen, Einzelgesprächen und Predigten — oft zwei oder dreimal pro Sonntag — „eingesetzt". Die konfessionellen Grenzen werden bei dieser großen Offenheit gegenüber Gastprofessoren erfreulich mißachtet: man ist Gast katholischer Institutionen ohne viel Aufsehen, und katholische Studenten und Dozenten kooperieren völlig natürlich in den anglikanischen oder presbyterianischen Colleges bei Gastveranstaltungen, Konferenzen oder auch regulären Kursen, ebenso wie katholische Theologen von Europa Gäste der protestantischen Colleges sind. Diese Offenheit soll sich erst in jüngster Zeit entwickelt haben.

3.2. *Publikationen und theologische Buchläden*

Gelehrte Publikationen im Gebiet der Theologie sind in Neuseeland und Australien selten. Technisch schwierige Manuskripte werden vor allem in England oder Schottland publiziert oder durch die Zweigstellen der Oxford University Press in den Commonwealth-Ländern. Die lokalen Verlage sind, mit Ausnahme einiger sogenannter Universitäts-Verlage, kaum bereit, theologische Fachliteratur zu übernehmen. Kirchliche Verlage produzieren sinnvolle Broschüren und Studienbücher für die Gemeinden, die aber kein Ersatz für den notwendigen Anreiz für Professoren und Pfarrer sein können, sich wissenschaftlich aneinander zu messen. Diese empfindliche Lücke wird teilweise durch recht respektable theologische Zeitschriften gefüllt, die mehr und mehr Interessenten finden. Im anglikanischen St. John's College in Auckland ist in Zusammenarbeit mit Melbourne die neuseeländisch-australische theologische Gesellschaft, das Colloquium, gegründet worden, mit einer gleichnamigen Zeitschrift. Einzelne Colleges bringen eigene Zeitschriften heraus. St. John's College unterhält in Erinnerung an den Missionsbischof Selwyn die Selwyn Lectureship, die regelmäßig kompetente Gelehrte nach Neuseeland zu einigen Vorträgen bringt, die dann veröffentlicht werden.

Aufs Ganze gesehen ist die Bibliotheks- und Publikationssituation aber ungenügend und ein wirkliches Hemmnis in der theologischen und damit auch kirchlich-ökumenischen Weiterentwicklung. Amerikanische Bücher, ohne die man in der angelsächsischen Welt sehr einseitig orientiert ist, sind sehr teuer. Britische Publikationen erreichen erst nach Monaten Australasia; so wie überhaupt alles, was nicht mit Luftpost geschickt werden kann, viele Monate lang unterwegs ist. Das ist besonders schmerzlich für solche Theologen, die aktiv an der wissenschaftlichen Arbeit Europas und Amerikas teilnehmen, dort promoviert haben (um Beispiele zu nennen: der Alttestamentler in Suva, Fiji, in Hei-

delberg; der Kirchengeschichtler in Dunedin in Manchester; sein systematischer Kollege in Schottland; einige katholische Theologen in Belgien oder in Rom) und auf Freisemester hoffen, um ihren Kontakt mit der restlichen westlichen Welt aufrechtzuerhalten.

Theologische Buchläden gibt es fast nur in Verbindung mit theologischen Colleges. Die Auswahl der Bestellungen richtet sich dort natürlich nach den Lehrangeboten. Eine löbliche Ausnahme bildet der hervorragende theologische Buchladen der Presbyterianer in Melbourne, der, von einem Holländer mit Liebe aufgebaut, ganze Teile Australiens und sogar Neuseelands versorgt.

Trotz dieser großen Mängel im Buchwesen und der Geldknappheit der einzelnen Theologen wird man urteilen müssen, daß zumindest die führenden evangelischen und katholischen Theologen ausgezeichnet informiert sind sowohl über europäisch-amerikanische Forschung und Diskussion als auch über die politische und kirchliche Situation in Asien. Dies soll, so sagt man, nicht für die Priester der griechisch-orthodoxen Kirche gelten, die offenbar vorerst die Stadien einer schnell wachsenden Einwandererkirche durchmachen muß, bevor sie sich ökumenischen Aufgaben zuwenden kann.

3.3. *Künftige theologische Aufgaben*

Die Kollegen und Freunde in Neuseeland und Australien sehen die zukünftigen Aufgaben von Theologie und Kirche — wenn ich es recht verstanden habe — vor allem in folgendem: mit der zunehmenden Integration Großbritanniens in die europäische Wirtschafts- und Schicksalsgemeinschaft wird Australasiens Selbständigkeit bestätigt und gefordert. Damit muß sich eine neue Zielsetzung der Politik und des kulturellen Selbstverständnisses in diesen beiden Ländern entwickeln, an der Theologie und Kirche konstruktiv mitarbeiten müssen. Eine genauere Kenntnis Asiens und eine Bereitschaft zur Übernahme wirtschaftlicher und intellektueller Verantwortung für die Länder Südasiens und die Inseln im Pazifik wird gefordert. Das kann nur ehrlich geschehen, wenn die Rassenprobleme im eigenen Land nüchtern angegangen und schließlich gelöst werden. Zu den Rassenproblemen gehören — wie oben erwähnt — die juristischen sowie die emotionalen Regelungen der Beziehungen zu den Aborigines und Maoris und besonders die Neuregelung der Einwanderungspolitik. Auf diese Fragen gibt es bis jetzt keine einfache Antwort.

Für die Theologie bedeuten diese Aufgaben eine Weiterführung der ausgezeichneten Kontakte zwischen evangelischen und katholischen Kirchen, Unionen der nicht-katholischen Kirchen, die Gestaltung sinnvoller theologischer Schulen, möglichst innerhalb der Universitäten, eine stufenweise Loslösung vom britischen System und seinen inhärenten Fragestellungen, d. h. eine Hinwendung zu kulturell gegenwartsbezogenen Problemen (akademisch gesprochen zur Anthropologie und Ethnologie), und schließlich der Entwurf einer Theologie eigener Integrität und Identität. Mit einer „geliehenen" Theologie wird die Kirche weder den Beziehungen zu Asien noch ihrer allgemeinen ökumenischen Aufgabe nachkommen können. Aber eine der neuen Lage Australasiens entsprechende theologische Bemühung, verbunden mit zuverlässiger Information über entsprechende Anstrengungen in anderen Teilen der Welt, könnte die Kirche in Neuseeland und Australien gegen Ende des Jahrhunderts in eine Schlüsselposition oder mindestens Vermittlerrolle zwischen Asien und der westlichen Welt führen.

Dietrich Ritschl

Katholische Synode zwischen Tradition und Progression

Der Wille der bundesrepublikanischen Katholiken, die pastoralen Implikationen des Ertrags des Zweiten Vatikanischen Konzils über alle partikularen und sporadischen Versuche hinaus auf breiter Basis zu erheben, sie auf die territorialen und regionalen Bedürfnisse und Erwartungen hin umzusetzen und zugleich fortzuschreiben, hat sich stärker erwiesen als alle noch so gewichtig artikulierten Argumente gegen das mit viel Zweifeln und Kleinmut bedachte Experiment „Synode". Man kann es hinsichtlich traditioneller Denkmodelle und gewohnter innerkirchlicher Lebensvollzüge nicht genügend apostrophieren: Der Impuls des Unternehmens „Synode" muß in der Sache urheberrechtlich eher einigen oppositionellen kleinen kirchlichen Gruppen als irgendwelchen offiziellen Gremien und Instanzen zugestanden werden.

Geschichte und Struktur auf einen Blick

Die ersten Anstöße wurden auf dem Katholikentag in Essen 1968 gegeben, fanden in verschiedenen Bereichen ein spontanes Echo und lösten schon bald konkrete Initiativen aus beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken und bei der Bischofskonferenz[1]. Bereits im Februar 1969 beschloß die Deutsche Bischofskonferenz eine „Gemeinsame Synode der Diözesen der Bundesrepublik Deutschland", beriet im September 1969 den Plan, eine Fragebogenaktion unter allen Katholiken der Bundesrepublik und Westberlin zur Thematik der Synode durchzuführen, als auch diese Umfrage durch eine Repräsentativbefragung zu ergänzen, und verabschiedete im November desselben Jahres einstimmig das vorher öffentlich diskutierte Statut der Synode[2]. Nun liefen in großer Breite auf vielerlei Ebenen die näheren Vorbereitungen an. Die mit ca. 21 Millionen Fragebögen gestartete „Umfrage unter allen Katholiken" (über 16 Jahre alt) erzielte mit einem Rücklauf von ca. 4,5 Millionen Exemplaren eine ungewöhnlich hohe Beteiligung. In den Bistümern (durch das Wahlgremium der diözesanen Räte), in den Orden und beim Zentralkomitee wurden nach einem möglichst repräsentativen Querschnitt die Mitglieder der Synode gewählt, während die Deutsche Bischofskonferenz ihrerseits die ihr gemäß Statut Art. 2 zustehende Anzahl von Männern und Frauen berief. Gegen Jahresende 1970 konnte die von den Bischöfen eingesetzte Vorbereitungskommission den über ein Jahr lang öffentlich diskutierten und durch die Umfrageaktionen qualifizierten Themenvorschlag und den Plan für entsprechende Sachkommissionen vorlegen.

Die *konstituierende Vollversammlung* der Gemeinsamen Synode der Bistümer vom 3. bis 5. Januar 1971 (mit vier Sitzungen) sah nahezu alle 312 Synodalen im Kiliansdom zu Würzburg vereint. Trotz eines anfänglichen offe-

[1] Offizielle Berichte, Informationen und Dokumente erscheinen fortlaufend in: SYNODE. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. (Sekretariat der Gemeinsamen Synode, München 22, Maximilianstraße 54/IV), München 1970 ff.

[2] s. SYNODE, 1/1970, S. 53—56.

nen oder unterschwelligen Mißtrauens gegenüber den für die Vorbereitung verantwortlichen Gremien und ihren Arbeiten, übernahm die Kirchenversammlung doch mit überwältigender Mehrheit den vorgeschlagenen Themenkatalog und akzeptierte die Umschreibung von zehn Sachkommissionen. In einer Reihe von Wahlgängen bestimmte sie die Mitglieder der leitenden Organe der Synode, wie Präsidium, Zentralkommission und Rechtsausschuß. Sie besetzte die Sachkommissionen zum Teil mit einer recht unterschiedlichen Zahl von Synodalen, weil jedem Synodenmitglied grundsätzlich die Möglichkeit zugestanden wurde, in der Kommission mitzuarbeiten, für die es die größte Kompetenz oder Bereitschaft mitbringt.

Die Themenkreise der einzelnen Sachkommissionen sind wie folgt beschrieben: 1. Glaubenssituation und Verkündigung, 2. Gottesdienst—Sakramente—Spiritualität, 3. Christliche Diakonie, 4. Ehe und Familie, 5. Gesellschaftliche Aufgaben der Kirche, 6. Erziehung—Bildung—Information, 7. Charismen—Dienste—Ämter, 8. Formen der Mitverantwortung in der Kirche, 9. Ordnung pastoraler Strukturen, 10. Gesamtkirchliche und ökumenische Kooperation.

Um den inneren Zusammenhang der einzelnen Themenfelder, ihre gegenseitige Interdependenz sichtbar und effizient werden zu lassen, sollen bei der Arbeit der Kommissionen sechs sogenannte „durchlaufende Perspektiven" beachtet werden, die entscheidend sind für die sachliche Einheit aller Aussagen: a) Analyse der Situation, besonders Berücksichtigung der Glaubenssituation des Menschen von heute; b) Theologische Fundierung *und* pastorale Anwendbarkeit aller Aussagen; c) Die verschiedenen Verantwortlichkeiten in der Kirche und ihre Zuordnung; d) Ökumenische Bedeutung aller Aussagen; e) Missionarischer Auftrag; f) Diakonische Verantwortung, Verhältnis der Kirche und der Christen zur Gesellschaft. Der Synode soll es bewußt sein, daß gerade diesen übergreifenden Gesichtspunkten bei der Beratung der Einzelthemen eine prägende Kraft und Leitfunktion zukommt, die über die pastorale „Treffsicherheit" und Wirksamkeit der Synodenergebnisse letztlich befinden werden.

Inzwischen hat vom 11. bis 14. Mai 1972 die *zweite Vollversammlung* der Synode in Würzburg stattgefunden. Sie stieg mit der Diskussion und ersten Lesung von insgesamt neun Vorlagen aus sechs verschiedenen Sachkommissionen in die eigentlich substantielle Arbeit ein[3], hatte im Vollzug ihren konkreten Weg und Stil zu suchen und nicht zuletzt sich an einigen heißen Problemen zum ersten Male in ihrer Dialogfähigkeit und Einheit zu bewähren. Nach innen wie nach außen scheint es dieser Versammlung gelungen zu sein — wie es das nahezu einhellige Echo ausweist —, ein fruchtbares und verheißungsvolles Klima zu schaffen, eine Atmosphäre, die ein weitgehendes Vertrauen in die

[3] Die Vorlagen sind wie folgt bezeichnet: 1. Grundsätze für ein Gesamtkonzept kirchlicher Publizistik. 2. Grundsätze für die Strukturen kirchlicher Entscheidungsgremien und -prozesse. 3. Beteiligung der Laien an der Verkündigung im Gottesdienst. 4. Beteiligung des Gottesvolkes an der Sendung der Kirche. 5. Taufpastoral. 6. Buße und Bußsakrament. 7. Grundsätze und Rahmenordnung für Strukturen der Mitverantwortung in der Kirche bis zur Bistumsebene. 8. Rahmenordnung für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. 9. Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen im Bistum. Alle Vorlagen sind publiziert in: „SYNODE". Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland.

weiteren Phasen des Synodengeschehens rechtfertigt. Dennoch konnte es einer gewissen Hellhörigkeit der Beobachter nicht entgehen, daß, obwohl sich zu keinem Zeitpunkt die direkte Gefahr von Fraktionsbildungen oder blockhaften Polarisierungen ankündigte, zumindest noch etliche Symptome für latente Grundhaltungen bei vielen Synodalen sicht- und hörbar wurden, die davon zeugen, daß es im Verhältnis der Laien zum hierarchischen Amt und umgekehrt noch viele irrationale Spannungselemente gibt, die von Fall zu Fall zu echten Belastungen im Synodengeschehen führen können. Reibungsflächen werden nach den ersten Erfahrungen namentlich dann auftreten, wenn es um die leidigen Kompetenzfragen geht. Obwohl das Statut die hierarchische Leitungsfunktion im Sinne des 2. Vatikanischen Konzils voll beachtet, bleibt doch fraglich, wieweit die Synodalen in konkreten Sachentscheidungen bereit sind, sich in ihrem Selbstverständnis und Mandat mit den ekklesiologischen und kirchenrechtlichen Implikationen der Synodenordnung zu identifizieren.

Synodale und episkopale Aspekte

Schon während der öffentlichen Diskussion über den Statutenentwurf in der Vorbereitungszeit hatte sich als ein neuralgischer Punkt in der Kritik die Gesetzgebungskompetenz der Bischöfe herauskristallisiert. Massive Schwierigkeiten mußten sich sogleich artikulieren, als im Meinungsbildungsprozeß der kirchlichen Öffentlichkeit und speziell der Bischofskonferenz der Plan eines überdiözesanen Unternehmens heranreifte, das weder eine unverbindliche Pastoralkonferenz noch ein souveränes, autoritatives Entscheidungsgremium sein sollte. Viele diverse Kräfte, Rechte und Instanzen mußten in einer Konkordanz vereinigt werden, für die es keine Vorbilder und Modelle im staatlichen oder nichtkatholischen kirchlichen Raume gibt. Das „verfaßte Gespräch aller mit allen" in der Kirche der Bundesrepublik wurde als ein Novum konstruiert, das einerseits das geltende Kirchenrecht, das nur Diözesansynoden kennt und vorschreibt, im Vorgriff weiterentwickelt und andererseits in prinzipieller Übereinstimmung mit der kirchlichen Grundverfassung bleibt, wie es das päpstliche Plazet für das Statut ausweist. Die Konzeption der Synode beinhaltet ein eminent bedeutsames kirchenpolitisches Datum; denn was weder Diözesansynode noch Konzil ist, besetzt einen Ort im Lebensvollzug der Kirche, dessen ekklesiologische und strukturrechtliche Koordinaten noch längst nicht klar ausgezogen sind. Im Grunde spiegeln sich hier auf regionaler Ebene jene Umsetzungsschwierigkeiten wider, die in den Konzilsaussagen von der Teilhabe auch der Laien am Leitungsdienst in der Kirche beschlossen liegen und die die Kräfte der Kirche zur Zeit noch auf allen Ebenen allzu sehr binden (s. Rätesystem). Das Gefälle von der Mitverantwortung zur Mitentscheidung und Mitbestimmung ist weitgehend noch ungeordnetes — weil unvermessenes — Gelände. Experimentierende Kompromisse versuchen vorläufig noch die Synchronisationsfunktion wahrzunehmen, zwischen hierarchischen und synodalen Vorstellungen und Modellen zu vermitteln.

Eine bemerkenswerte Perspektive und sicherlich auch ein Anhaltspunkt für weitere strukturelle Entwicklungen liegt in der Tatsache, daß die Bischöfe fest in die Willensbildung der Synode integriert sind und zunächst nicht als ein gesondertes Gremium der Synode gegenüberstehen. Die Beschlußfähigkeit und das Beschlußrecht der Synode ist grundsätzlich anerkannt. Diese sind allerdings in jenen Fällen „nicht möglich", wenn die Deutsche Bischofskonferenz erklärt,

„daß sie einer Vorlage aus Gründen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre der Kirche nicht zustimmen kann" (Statut Art. 13, 3). Ähnliche Vorbehalte betreffen die Kategorie „Anordnungen". Eine Beschlußfassung in der Form der Anordnung ist dann „nicht möglich, wenn die Deutsche Bischofskonferenz erklärt, daß zu den vorgeschlagenen Anordnungen die bischöfliche Gesetzgebung für den Bereich der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland versagt werden muß" (Statut Art. 13, 4). Eine solche Formulierung zielt wohl vorwiegend darauf ab, das Partikularrecht (diözesanes und territoriales) vom Gesamtrecht der Kirche her abzusichern und ebenso auch Konflikte zwischen kirchlichem und staatlichem Recht zu vermeiden. Was die Bestimmung in concreto alles beinhalten mag, wird der harte Alltag des Synodengeschehens erweisen. Verbleibt somit die Gesetzgebungskompetenz eindeutig beim Episkopat, so ist dieser doch verpflichtet, in allen Fällen, in welchen die o. g. Erklärung nicht abgegeben wurde, den von der Synode beschlossenen Anordnungen die nötige Rechtsverbindlichkeit zu verleihen. Werden Erklärungen abgegeben, dann muß dies fristgerecht (spätestens während der zweiten Lesung der Vorlage) und mit entsprechender Begründung in der Vollversammlung geschehen (Statut Art. 12, 5). Obwohl also der Bereich der beschlußfähigen Materie durch zweierlei bischöfliche Veto-Rechte limitiert ist, kann doch angesichts der gelungenen Integration von Beratung und Beschlußfassung von einem echt fortschrittlichen Konzept der Synode gesprochen werden, das mit dem nachkonziliaren Stand des theologischen Selbstverständnisses der Kirche und mit dem Selbstbewußtsein zumindest einer breiten Schicht von Katholiken im wesentlichen konform geht.

Im Blick auf die Synoden in der Evangelischen Kirche werden zwar manche Annäherungen sichtbar. Es tritt aber auch deutlich die von der Theologie und Lehre her bestimmte differentia specifica vor Augen, die im unterschiedlichen Kirchen- und hier speziell Amtsverständnis gründet. Gewissen Parallelen in Struktur und Wesen der Synode stehen auch klare Markierungspunkte der Unterscheidung gegenüber[4]. Die entscheidende Differenz zum deutschen katholischen Synodenmodell wird greifbar in den Rechtsordnungen. Die evangelischen Synoden kennen weder eine Sperrminorität für die Theologen noch ein definitives Einspruchsrecht der Kirchenleitungen, sondern zum Teil ein nur aufschiebendes Veto-Recht. Die Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen gestattet neben sich kein theologisches Amt, das als solches die Garantie der Wahrheit böte. Andererseits liefert auch nicht das Mehrheitsprinzip das Kriterium der Wahrheit; denn das Bekenntnis kann nicht zum Gegenstand von schematischen Abstimmungen gemacht werden. Folglich soll das Synodengeschehen ein Suchen, Fragen und Festlegen aller mit allen sein. Im letzteren scheint eine echte Nähe auf zwischen den evangelischen Synoden und dem katholischen Modell. In beiden Kirchen wird die univoke Übertragung politischer Begriffsnomenklaturen (wie „Parlament", „Demokratie") auf die Synode abgelehnt, soviel formale Elemente auch übernommen werden mögen. Sie würden ein Geschehen, das zutiefst auf das gemeinsame Hören der Stimme des Geistes Gottes verpflichtet ist, sich selbst entfremden.

---

[4] Vgl. dazu: Axel von Campenhausen, „Synoden in der evangelischen Kirche", in: SYNODE, 4, 1971, S. 4—6.

Über diesen groben Vergleich der katholischen mit den evangelischen Synoden hinaus stellt sich die Frage, ob und wie die Ökumene im Ganzen der katholischen Synode wahrgenommen wird. Unter formalem Aspekt zeigen sich drei Komplexe, die eine kritische Prüfung verdienen.

In Artikel 4 des Statuts heißt es, daß nichtkatholische Kirchen und Gemeinschaften (durch das Präsidium) eingeladen werden können, „Beobachter" zu entsenden. — Diese Regelung beinhaltet zunächst nicht mehr als das Recht solcher Beobachter, bei den Sitzungen der Vollversammlung anwesend sein zu können, ein Recht, das in demselben Artikel auch den sogenannten „Gästen" zugestanden wird. Man könnte leicht den Eindruck gewinnen, als würde hier eine inzwischen schon fast konventionelle Pflichtübung und ein Minimalgestus vollzogen, der eher ein Zeichen unverbindlicher Höflichkeit als Ausdruck eines brüderlichen Miteinanders der Kirchen ist. Der Eindruck erfährt eine bescheidene Korrektur, wenn in Artikel 3, 3 des Statuts die Möglichkeit eröffnet ist, daß auch nichtkatholische „Sachverständige" mit beratender Stimme in die Sachkommissionen (und von diesen) eingeladen werden können. Hier ist also ein Terrain eröffnet, wo andersgläubige Christen aktiv an der Gestaltung von Synodenvorlagen beteiligt werden können, obwohl die Einbeziehung nichtkatholischer Christen ganz und einzig dem guten Willen der Sachkommissionen überlassen bleibt. Es kann wohl vor der Öffentlichkeit kaum geleugnet werden, daß in puncto Beteiligung der anderen Kirchen an innerkatholischen (gibt es sie überhaupt noch in statu puro?) Entscheidungsprozessen (wenigstens in ständiger beratender Funktion) ein eklatantes Defizit zu verzeichnen ist, ein allzu geizig-sparsames, wenn nicht ängstliches Verhalten, das im durchschnittlichen Bewußtsein der Christen von heute kein Verständnis mehr verlangen kann.

Von daher bleibt auch vorläufig eine Skepsis virulent gegenüber der sogenannten durchlaufenden ökumenischen Perspektive, die in allen Diskussionen und Ergebnissen der Synode präsent und wirksam sein soll. Selbst wenn bei der größeren Zahl von Synodalen ein ökumenischer Blickpunkt vorausgesetzt werden kann, bleibt doch das Unbehagen, wieweit ökumenisches Denken in den einzelnen Sachkommissionen vertreten ist und Heimatrecht hat, wieweit überhaupt in der harten Kleinarbeit der Konzipierung von Entwürfen und Vorlagen systemimmanente Blickverengung und Betriebsblindheit durch ökumenische Dimensionen überschritten werden können. Ohne einem organisatorischen Perfektionismus huldigen zu wollen, ist doch durchaus die Frage berechtigt, warum nicht in allen Kommissionen nichtkatholische Sachverständige mit beratender Stimme einbezogen worden sind.

Offen ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch, was die ex definitione für die Ökumene zuständige Sachkommission X an zukunftsträchtigen Vorlagen in die Synode einbringen wird. Sie ist aufgrund ihres Aufgabenbereichs in beträchtlicher Schwierigkeit. Ökumenische Fragen und Anliegen überspannen letztlich die gesamte Thematik der Synode. Angesichts der Fülle von drängenden Problemen wird sich die Kommission hart bescheiden müssen und dennoch in der Akzentuierung ihrer Schwerpunkte Markierungen setzen, an der sich auch nichtgenannte und nichtbedachte Räume ökumenischer Arbeit orientieren können. Das zur Zeit bearbeitete Papier „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit" soll nach dem jetzigen Stand der Planun-

gen als Vorlage in die Vollversammlung der Synode im Herbst dieses Jahres zur ersten Lesung eingebracht werden. Noch läßt sich über die endgültige Gestalt und den Inhalt nichts Verbindliches sagen, es sei denn, daß vermerkt wird, daß die Frage der gemeinsamen Gottesdienste in dieser Kommission ausgeklammert und der Kommission II (Gottesdienst—Sakrament—Spiritualität) zugewiesen worden ist.

Es bleibt zum Schluß nur noch die Hoffnung auszusprechen, daß es der Synode gelingen möge, sich aus dem Bannkreis innerkatholischer und provinzieller Problematiken in einem wirklich „katholischen" Prozeß der Selbstentfaltung zu befreien und über die bloße „Zeitgenossenschaft" auch ein Stück visionärer Zukunft zu realisieren. Das nicht um ihrer selbst willen, sondern um der Sache Gottes und der Menschen Heil willen in unserem Lande.

Aloys Klein

Formale Kirchenunion und kirchliche Einheit

Am 3. Mai 1972 hat die Generalsynode der Kirche von England das Unionsschema von 1968, das eine organische Union zwischen der Kirche von England und der Methodistischen Kirche vorsah, endgültig abgelehnt. Damit geht eine lange Periode zu Ende, in der man in England auf eine Wiedervereinigung beider Kirchen hoffen konnte. Unter ökumenischen Gesichtspunkten hat jedoch gleichzeitig die Erwartung, daß eine Vereinigung oder Wiedervereinigung von Kirchen durch die Erarbeitung eines gemeinsamen Unionsdokumentes zu erreichen sei, einen nachhaltigen Rückschlag erfahren[1].

I.

Bereits im Juli 1969 hatte das anglikanisch-methodistische Unionsschema den vereinigten anglikanischen Konvokationen von Canterbury und York, die damals noch die kirchenrechtlich entscheidenden Institutionen der Kirche von England waren, und der Methodistischen Konferenz Englands vorgelegen [2].

Während die Methodistische Konferenz mit 77,4 % der Stimmen das Unionsschema annahm, stimmten in den Konvokationen von Canterbury und York nur 69 % der Delegierten für das Schema. Da eine besonders qualifizierte Mehrheit von 75 % der Stimmen erforderlich war, war das Schema damit abgelehnt. Eine neue Hoffnung, daß die Union zwischen Anglikanern und Methodisten dennoch zu bewerkstelligen sein könnte, verband sich mit der Einführung der anglikanischen Generalsynode im Herbst 1970 und der damit verknüpften Erwartung, daß die nunmehr stimmberechtigten Laien der Union mit den Methodisten zum Sieg verhelfen würden.

Auf der Tagung der Generalsynode im Februar 1971 wurde eine gemeinsame Arbeitsgruppe aus Anglikanern und Methodisten mit dem Auftrag berufen, für die nächste Tagung der Generalsynode in York (12.—15. Juli

1971) einen Bericht über den Stand der Union vorzulegen[3]. Der Kommissionsbericht, der Ende Mai 1971 erschien[4], hielt an den theologischen Grundlagen des Unionsschemas von 1968 fest. Einige Veränderungen wurden nur an nebensächlichen Stellen empfohlen, während die seit 1969 veröffentlichten Modifizierungen des Unionsschemas[5] unberücksichtigt blieben.

Die Generalsynode von York stimmte am 14. Juli 1971 dem Unionsschema mit 307 gegen 163 Stimmen vorläufig zu und beschloß, das Schema den Diözesansynoden zur Abstimmung vorzulegen[6].

Obwohl die Union mit den Methodisten nur etwa 65 % der Synodalen hinter sich hatte, erhofften sich die Verfechter der Union aus dem Meinungsbildungsprozeß in den Diözesen eine Vergrößerung des Anteils der endgültigen Ja-Stimmen. Von offizieller kirchlicher Seite wurde die Tatsache kaum berücksichtigt, daß gegenüber der Mehrheit von 69 % in den vereinigten Konvokationen im Juli 1969 in der Yorker Generalsynode am 14. Juli 1971 nur noch 65 % das Unionsvorhaben deckten.

Bis zum März 1972 stimmten die Diözesen über die Vorlage ab, wobei 39 Diözesansynoden für und nur vier (Truro, Peterborough, London und Chichester) gegen das Unionsschema stimmten. Die Zusammenfassung aller abgegebenen Stimmen ergab jedoch auch nur eine Mehrheit von 68 %[7]. Die endgültige Annahme des Unionsschemas in der Generalsynode am 3. Mai 1972 war damit schon vor der Schlußabstimmung unwahrscheinlich geworden.

II.

Unmittelbar vor der Abstimmung am 3. Mai 1972 wollten die Beobachter ein positives Ergebnis der Abstimmung auch nur noch von einem Wunder abhängig machen. Unter Bezug darauf sagte der Erzbischof von Canterbury in der Generalsynode, daß er selbst für dieses Wunder bete[8]. An einen Erfolg der Abstimmung glaubte auch nicht mehr die „Church Times". Sie brachte am 28. April 1972 in ihrer letzten Ausgabe vor der entscheidenden Abstimmung einen ausführlichen Artikel von Canon David L. Edwards, dem Rektor in St. Margaret's in Westminster, mit der den Mißerfolg vorwegnehmenden Überschrift „If the crash comes. Fateful consequences of a defeat over union plan", in dem Edwards beginnt: „Ich befürchte, daß es der Generalsynode der Kirche von England am nächsten Mittwoch nicht gelingt, die erforderliche Mehrheit von 75 % für das anglikanisch-methodistische Unionsschema zusammenzubekommen, wie dies den Konvokationen des Klerus schon am 8. Juli 1969 nicht gelang"[9].

Die Abstimmung am 3. Mai 1972 ergab nur eine Mehrheit von 65,81 % zugunsten der Union, außerdem wurde im Haus des Klerus (House of Clergy) und im Haus der Laien (House of Laity) keine Zweidrittel-Mehrheit erreicht[10]. Das Ende der langdauernden Unionsbemühungen zwischen beiden Kirchen entsprach damit fast genau dem Ergebnis vom Juli 1969. In den Jahren seit 1969 hatte sich keine Bewegung in der Meinung der ablehnenden Minderheit vollzogen. Auch das entschiedene und unbeirrte Eintreten des Erzbischofs von Canterbury für die Union, was gelegentlich zu der Vermutung führte, daß mit dem Scheitern des Unionsschemas seine Position in der Kirche von England gefährdet sei[11], vermochte die erstarrte Haltung der Gegner des Unionsschemas nicht mehr aufzuweichen.

III.

Der Engpaß, in den die Kirche von England mit der negativen Abstimmung vom 3. Mai 1972 geraten ist, zeigt eine weitreichende Krise der Union als der kirchenrechtlich gewiesenen Möglichkeit, die Trennungen zwischen den Kirchen zu überwinden, an. Ohne jedoch die elementare Enttäuschung der ökumenisch gesinnten kirchlichen Kreise überwinden zu können, werden in England Vorschläge für weiterreichende Unionspläne gemacht.

So erwähnt der Erzbischof von Canterbury eine Union aller nicht-katholischen Kirchen in England als ein mögliches ökumenisches Ziel der Zukunft: „Ich glaube, es ist der Wille Christi in diesem Land, daß es nur eine Kirche für Anglikaner, Presbyterianer, Kongregationalisten und Methodisten geben sollte — eine Kirche mit uns und wir mit ihnen. Das ist das Ziel." Der Verwirklichung dieses Gedankens, der nach dem Scheitern der anglikanisch-methodistischen Union nur noch utopisch klingt, will Dr. Ramsey über eine intensiv gelebte Ökumene an der Basis mit umformendem Einfluß näherkommen: „Die beste Art, in der Zwischenzeit an das Problem heranzugehen, ist nicht, daß wir Pläne aufstellen, sondern daß wir in jeder örtlichen Situation zusammenarbeiten, denn das wird einen umwandelnden Einfluß haben"[12].

Lord Fisher of Lambeth, der frühere Erzbischof von Canterbury, hat sich schon Monate vor der Unionsabstimmung gegen die Vermutung gewandt, daß mit der Ablehnung des Schemas die gesamte Arbeit der Kirche für Jahrzehnte einen Rückschlag erleben könnte. Vielmehr würde die Befreiung von der „Drohung der verfassungsmäßigen Vereinigung" die Kirche von England und die Anglikanische Gemeinschaft in die Lage versetzen, die volle Kirchengemeinschaft mit den Methodisten, den Katholiken und den Orthodoxen zu suchen[13].

Also Fortschritt in der gegenseitigen ökumenischen Annäherung trotz des Scheiterns einer einzelnen Unionsvereinbarung? Diese Frage stellt sich, wenn man den Argumenten von Lord Fisher of Lambeth folgen will, welcher selbst in seiner Amtszeit die ersten Schritte in Richtung auf eine kirchliche Annäherung in England tat[14]. Falls es stimmt, daß die Bewegung hin zu einer christlichen Einheit nicht mehr gestoppt werden kann — das im Sinne von Lord Fisher of Lambeth —, so ist doch das Instrument des formalen und kirchenordnungsmäßig abgesicherten Unionsschlusses zwischen bisher bekenntnisverschiedenen Kirchen durch die bitteren Erfahrungen in England stumpf geworden. Das gilt auch trotz der partiellen Unionsschlüsse in Süd- und Nordindien und in anderen Teilen der nicht-europäischen Welt. Was nutzt nämlich noch der Wunsch nach voller Kirchengemeinschaft, wenn Sperrminoritäten jeden Fortschritt in der eingeschlagenen Richtung verhindern?

Der ökumenischen Theologie und der ökumenischen Kirchenrechtslehre ist das Problem vorgelegt, ob eine volle Kirchengemeinschaft sich auch ohne einen formalen Unionsschluß erreichen läßt. Die Dimension der kirchlich-ökumenischen Praxis wird daher in die Mitte aller Überlegungen treten, weil in ihr die Bedeutung der kirchentrennenden Grenzen vermindert und der theologische und sozialethische Zwang zu einer zukünftigen differenzierten Einheit der christlichen Kirchen am ehesten begriffen wird.

Hermann Vogt

ANMERKUNGEN

[1] Zur Geschichte der gescheiterten Unionsbemühungen zwischen Anglikanern und Methodisten vgl. Hermann Vogt, Das Scheitern einer Union. Anglikaner und Methodisten in England, in: Mitteilungsblatt des Evangelischen Pfarrervereins in Hessen und Nassau 19 (1970), S. 4—7; ders., Anglikanisch-methodistische Union in England?, in: Ökumenische Rundschau 20 (1971), S. 311—319; ders., Das Spiel um die Mehrheiten. Unionsprobleme in England, in: Lutherische Monatshefte 11 (1972, S. 111.

[2] Vgl. Hermann Vogt, Anglikanisch-methodistische Union in England?, S. 311.

[3] Minutes of Proceedings der General Synod (Spring Group of Sessions 1971) — Drucksache GS 23, S. 3 f.; Report of Proceedings vol. II no. 1 (General Synod — Spring Group of Sessions 1971), S. 5—14. Vgl. Hermann Vogt, Das Spiel um die Mehrheiten. Unionsprobleme in England, in: Lutherische Monatshefte 11 (1972), S. 111.

[4] Anglican-Methodist Unity. Report of the Joint Working Group 1971 (Drucksache GS 40). Zum Stand des legislativen Verfahrens nimmt ein Memorandum des Standing Committee der General Synod (Drucksache GS Misc. 5) vom 3. Juni 1971 Stellung. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Bericht der Joint Working Group (Drucksache GS 40) erschien noch im Juni 1971 von Colin Buchanan, dem Mitverfasser von „Growing into Union" mit dem Titel „The Clarified Scheme Examined. An analysis of Anglican-Methodist Unity: Report of the Joint Working Group 1971" (Grove Books, Bramcote, Nottingham). Buchanan stimmt schon im Juni 1971 den Grabgesang für das Unionsschema an: „The old Scheme is dead. It is unthinkable that it should ever gain 75 % in the General Synod if it reaches the stage of final approval. It has in fact been dead on the Anglican side ever since the Convocations voted to continue the general outline of it in 1965, for they had no mandate from the country. To change the metaphor, we have been travelling down a cul-de-sac. We have banged our heads hard against the brick wall at the end of it once, in 1969. Now we are to have another go. If the Scheme gains provisional approval in Synod in July 1971, then it will be simply a question of moving the brick wall a bit further down the cul-de-sac and banging our heads against it again. Far better at last to acknowledge that it is a cul-de-sac, and to start to retrace steps and look for a better way" (a.a.O. S. 10 f.).

[5] Auch die Vorschläge des Buches „Growing into Union" (vgl. Hermann Vogt, Anglikanisch-methodistische Union in England?, in: Ökumenische Rundschau 20 (1971), S. 314 f.) wurden nicht gewürdigt, da man sich über die trotz der gleichberechtigten Mitwirkung der Laien unverändert gebliebenen Mehrheitsverhältnisse nicht klar war. Andererseits setzten die Befürworter des Schemas auf die Überzeugungskraft ihrer an der Idee der kirchlichen Einheit orientierten Argumente.

[6] Minutes of Proceedings der General Synod (Summer Group of Sessions 1971) — Drucksache GS 45, S. 14—17; Report of Proceedings vol. II no. 2 (General Synod — Summer Group of Sessions 1971), S. 341—398. — Ebenfalls am 14. Juli 1971 wurde die Einsetzung eines Komitees beschlossen, welches die praktischen Folgen der Union überlegen sollte (vgl. Minutes of Proceedings der General Synod (Summer Group of Sessions 1971) — Drucksache GS 45, S. 17 f. Sein Bericht wurde der Frühjahrssitzung 1972 der General Synod (9.—12. Februar 1972) als Drucksache GS 71 vorgelegt.

[7] Vgl. „Church Times" vom 28. April 1972, S. 1.

[8] „I pray for this miracle, but miracles can be very frightening. And I should be very frightened of this miracle happening unless there is to be another miracle for

which we all can pray together: that, whether today we say ‚Yes' or ‚No', we may all be given a mutual forbearance, a humility before God, of a frankly ‚beyond-this-world' kind" (vgl. Church Times vom 5. Mai 1972, S. 1).

[9] „Church Times" vom 28. April 1972, S. 11.

[10] House of Bishops: 34 für, 6 gegen das Schema (Mehrheit 85%), House of Clergy: 152 für, 80 gegen das Schema (Mehrheit 65,52%), House of Laity: 147 für, 87 gegen das Schema (Mehrheit, 62,82 %). Vgl. „Church Times" vom 5. Mai 1972, S. 1.

[11] Die in der Presse gelegentlich aufgetauchte Vermutung, daß Dr. Ramsey nach der negativen Abstimmung von seinem Amt zurücktreten werde, wurde noch am 3. Mai 1972 von dem Erzbischof selbst dementiert: "I am accustomed to reports that I would resign as a result of an adverse vote. But I am still in possession of my faculties, and I am here to work" („Church Times" vom 5. Mai 1972, S. 1).

[12] „Church Times" vom 5. Mai 1972, S. 20. Vgl. auch den Leitartikel „No need to despair" in der „Church Times" vom 12. Mai 1972, S. 10.
Der erweiterte Unionsvorschlag des Erzbischofs von Canterbury wurde schon in C. O. Buchanan, E. L. Mascall, J. I. Packer, Bischof von Willesden, Growing into Union. Proposals for forming an united Church in England (SPCK), London 1970, gemacht. Vgl. hierzu Hermann Vogt, Anglikanisch-methodistische Union in England?, in: Ökumenische Rundschau 20 (1971), S. 315.

[13] Lord Fisher of Lambeth schreibt am 4. Februar 1972 in der „Church Times": „In the Anglican-Methodist scheme, it was said that, if the scheme were to be rejected, the whole mission of the Church would be set back many years and perhaps many decades. I should say, on the contrary, that deliverance from its threats of constitutional unification as the goal of the Church Militant would set the Church of England and the Anglican Communion free to seek with glad hearts and single minds full communion with our neighbours of the Methodist, Roman Catholic and Orthodox World Communions" (S. 12).

[14] Vgl. Hermann Vogt, a.a.O. S. 311 und Anm. 7 f.

Die UN-Konferenz für Handel und Entwicklung und die Kirchen

I. Die Forderung nach Mitbestimmung

Die UN-Konferenz für Handel und Entwicklung (UNCTAD) in Santiago hat eine neue Stufe im sozialen Konflikt zwischen den Nationen markiert. Die erste Stufe war der Ruf der 50er Jahre nach Hilfe. In der zweiten Stufe wurde der Akzent auf den Handelsbereich verlagert. „Trade not aid", so lautete die neue Formel, die darauf hinweisen sollte, daß der Schaden durch vorenthaltene weltwirtschaftliche Chancen mit Entwicklungshilfe niemals wieder gutzumachen sei. Nun deutet sich eine dritte Stufe an. Sie ist mit der Forderung nach weltwirtschaftlicher Mitbestimmung charakterisiert. Bei dieser Mitbestimmungsforderung treffen sich radikale und gemäßigte Strömungen. Die Radikalen gehen davon aus, daß ihre Zukunft nicht von der Gutmütigkeit der Industrienationen abhängig gemacht werden darf. Zukunft ist nur durch entspre-

chende Machtpositionen gewährleistet. Die Gemäßigten gehen davon aus, daß der Vorsprung der Industrienationen nicht aufgeholt werden kann, daß die soziale Kluft sich bis zum Jahre 2000 vergrößern wird und daß sich bereits verteilte ökonomische Chancen nicht im wesentlichen Umfange wieder umverteilen lassen. Sie sagen: „Wenn es schon eine Utopie ist, auf eine Umverteilung zu hoffen, so wollen wir durch Mitbestimmung doch mindestens eine soziale Verwaltung von Reichtum anstreben, um zu verhindern, daß die Reichen ihren Reichtum als Waffe gegen uns mißbrauchen." Während die handelspolitischen Forderungen die Entwicklungsländer wegen ihrer unterschiedlichen Interessen trennen, ist die Mitbestimmungsforderung das einzige Instrument, sie zu einigen und die unterschiedlichsten politischen Intentionen zu bündeln.

Die Zuspitzung des sozialen Konfliktes auf eine Auseinandersetzung um Mitbestimmungsrechte wird durch folgende Vorgänge signalisiert:

1. Die Krise um die Weltwährung hat den Entwicklungsländern gezeigt, daß sie ohne Mitbestimmungsrechte ohnmächtige Zuschauer eines Geschehens sind, bei dem es ganz wesentlich um ihre Zukunftschancen geht. Sie fordern deshalb eine angemessene Vertretung im Zehnerklub und eine Neuverteilung der Stimmrechte im internationalen Währungsfonds. Sie lassen sich durch Zugeständnisse in Details nicht mehr von der Mitbestimmungsforderung abbringen.

2. Aus der UNCTAD, die bisher nichts anderes ist als die Klagemauer der Entwicklungsländer, soll ein juristisch verbindliches Verhandlungsforum gemacht werden. Diese Absicht wurde bereits vor einigen Jahren verfolgt, als man der Charta der Menschenrechte eine Charta der Entwicklungsrechte an die Seite stellen wollte. Diese Forderung hat gleich zu Beginn der Konferenz der chilenische Staatspräsident Allende wieder aufgegriffen und bekräftigt, und auch die Grußbotschaft des chinesischen Premiers Tschou En-lai bezog sich auf diese Mitbestimmungsforderung. Er hat sie allerdings von der Mitbestimmung der ökonomisch Schwachen auf die politisch schwachen Kleinstaaten ausgeweitet.

3. Die Volksrepublik China befindet sich in einem Zielkonflikt. Einerseits hat sie früher in Djakarta das Gebäude für eine Gegen-UNO errichten lassen und die UNCTAD als unwürdige Bettlerkonferenz bezeichnet, andererseits nimmt sie nun selbst an der Konferenz teil, um auf diesem Wege die begehrte Sprecherrolle der Entwicklungsländer zu erhalten. Mit der Mitbestimmungsforderung kann sie die Industrienationen zu einem trotzigen Nein zwingen und die Hinhaltetaktik minimaler Zugeständnisse im Handelsbereich beenden. Mit dieser Forderung und nur mit dieser kann sie gleichzeitig revolutionäre und evolutionäre Strömungen der Entwicklungsländer zu einer einzigen Bewegung zusammenbinden. Zur Zeit bemüht sie sich noch um Aufnahme in die „Gruppe der 77" Entwicklungsländer, um eine bessere Ausgangsposition zu bekommen. Es gibt Entwicklungsländer, die das sehr ungern sehen, weil sie befürchten, die Entwicklungsländer würden durch die Radikalität dieses Giganten gespalten.

4. Die Industrienationen werden vermutlich den Zehnerklub auf 20 Mitglieder aufstocken und den Entwicklungsländern 9 Stimmen geben, während sie selbst 11 Stimmen behalten werden. Das werden die Entwicklungsländer noch nicht als Gleichberechtigung akzeptieren. Darüber hinaus stellen sie fest, daß die eigentlichen handelspolitischen Entscheidungen auf die 1973 geplanten GATT-Runden verlagert worden sind. Die Zoll- und Handelsabkommen des GATT haben wegen ihrer Meistbegünstigungsklauseln den Industrienationen

stets größere Vorteile gebracht als den Entwicklungsländern. Die Verlagerung der eigentlichen Handelsentscheidungen auf das GATT zeigt den Entwicklungsländern, daß die UNCTAD, bei der sie stimmenmäßig überlegen sind, von den Industrienationen als Plattform nicht akzeptiert ist. Der Streit, ob GATT oder UNCTAD Plattform sein soll, ist letztlich ein Streit um Mitbestimmungsrechte bzw. um die Frage, ob die Entwicklungsländer Objekte oder Subjekte der Weltwirtschaft sind.

Diese durch die Mitbestimmungsforderung herbeigeführte Akzentverlagerung der entwicklungspolitischen Auseinandersetzung hat Konsequenzen für die europäische Gemeinschaft. Wenn künftig statt 18 Staaten 34 an eine erweiterte europäische Gemeinschaft assoziiert werden, dann muß das mehr sein als die Sicherung traditioneller Einflußsphären oder die Sicherung der Rohstoffversorgung der EWG. Dann kann das auch nicht bedeuten, daß drei Wirtschaftsmächte die Wirtschaftspolitik für 7 weitere Industrienationen und für 34 assoziierte Staaten machen. Als Nyerere sich gegen die Assoziierung aussprach, war ihm bewußt, daß die Zuordnung zur EWG nichts anderes bedeuten wird als die Tatsache, daß die Entwicklungsländer Ergänzungswirtschaften der Industrienationen bleiben, statt durch gegenseitige Zuordnung eine eigene Wirtschaftsgemeinschaft aufzubauen. In Santiago zeichnet sich ab, daß die Assoziierungspolitik der europäischen Gemeinschaft, das Selbstverständnis, das Europa dabei entwickelt, und die Rolle, die den Assoziierten zugemutet wird, erheblichen weltpolitischen Sprengstoff enthalten kann. Die entscheidende Frage wird in naher Zukunft die sein, ob die europäische Gemeinschaft den assoziierten 34 Entwicklungsländern eine Subjektrolle gestattet oder ob sie ihnen weiterhin eine Objektrolle zumutet.

II. Entwicklungspolitik wird Innenpolitik

Bereits auf den ökumenischen Weltkonferenzen in Uppsala und Montreux und verstärkt auf der UN-Konferenz in Santiago haben die Entwicklungsländer sehr nachhaltig zu verstehen gegeben, daß sie nur einen Entwicklungsbegriff akzeptieren können, der die Industrienationen als entwicklungs- und reformbedürftig mit einbezieht. Wir sind, so sagen sie, auf den Zugang zu euren Märkten mit unseren Produkten angewiesen. Entwicklungspolitik hat deshalb notwendigerweise innenpolitische Konsequenzen für die Industrienationen. Die Frage nach dem entwicklungskonformen Verhalten von Privatinvestitionen, Probleme der Militärhilfe, Zollpolitik, die nichttariflichen Handelshemmnisse, Fragen des Patentrechtes, der Personal- und Kapitalflucht, die Gefährdung der Weltwährung durch die Wohlstandskosten der Industrienationen und die Beseitigung von indirekter Rassendiskriminierung durch Wirtschaftsbeziehungen, das alles kann nicht ohne erhebliche innenpolitische Konsequenzen geregelt werden. Bisher war Außenpolitik immer eine nach außen gekehrte Innenpolitik. Daß die Innenpolitik nun eine nach innen gekehrte Außenpolitik wenigstens teilweise werden soll, darauf sind wir nicht vorbereitet. Die EWG ist so konstruiert worden, daß sie den Binnenproblemen der Mitgliedsländer gerecht wird. Nun findet sie sich als weltpolitischer Faktor vor, der sich nicht mehr nur an seinen Binnenproblemen orientieren kann. Die nationalen Regierungen haben keine Kompetenzen geschaffen, um die innenpolitischen Konsequenzen der Entwicklungspolitik zu vertreten. Die Kirchen haben große und leistungs-

fähige Hilfswerke gebaut, die bis auf die Werbung auf dem Spendenmarkt ganz nach außen orientiert sind. Selbst das, was sie im Inneren tun, nämlich Werbung und Bewußtseinsbildung, dient dazu, die Aufmerksamkeit nach draußen zu lenken. Alle Themen, die in Santiago verhandelt werden, stellen uns jedoch letztlich vor die Frage, ob wir den Entwicklungsbegriff der 50er Jahre beibehalten wollen oder ob wir ihn dadurch ergänzen wollen, daß wir Entwicklungspolitik auch als Innenpolitik verstehen. Es handelt sich also nicht um eine Alternative zu dem, was bisher erfolgreich getan wurde, sondern um eine notwendige Ergänzung.

Wir benötigen dafür keine neuen Institutionen. Wir brauchen nur aus den traditionellen Themenkatalogen der kircheneigenen Sozialinstitute das herauszustreichen, was von anderen Organisationen innenpolitisch bereits mehr oder weniger ausreichend vertreten wird. Es wäre ohnehin Aufgabe dieser Institutionen, antizipatorisch zu denken, d. h. das geistig vorwegzunehmen, was auf unsere Gesellschaft zukommt, und nicht bei dem stehenzubleiben, was gestern einmal wichtig war.

Was ist nun zu tun? Die Sozialinstitute und Akademien könnten sich an den Nahtstellen zwischen Entwicklungspolitik und eigener Strukturreform engagieren. Wenn sie sich z. B. dafür interessieren, mit welchen Zulassungsbedingungen die Aussteller aus den Entwicklungsländern als den sogenannten Niedrigpreisländern von den deutschen Messen ferngehalten werden, wäre das mehr im Interesse der Entwicklungsländer als manches Projekt in Übersee.

Wenn sie sich darauf vorbereiten würden, sachkundige Gesprächspartner für solche Branchen zu werden, die durch die Konkurrenz der Entwicklungsländer schrumpfen und vor schwierigen Umstellungsaufgaben stehen, könnten sie im Sinne einer politischen Diakonie vor wirtschaftsnationalistischer Ideologiebildung durch die Verbandsfunktionäre bewahren helfen. Sie könnten und müßten versuchen, die Arbeitnehmer vor einer heftigen Reaktion gegenüber den Entwicklungsländern zu bewahren, die ihre Arbeitsplätze bedrohen, und ihnen deutlich machen, daß eine traditionell arbeitsintensive Fertigung auch dann bedroht wäre, wenn es keine Entwicklungsländer gäbe.

Die Kirchen müßten sich an der Diskussion um eine Neuordnung des Entwicklungshilfesteuergesetzes beteiligen. Wir stellen nämlich dem Antirassismus-Programm der Ökumene finanzielle Mittel zur Verfügung, subventionieren aber als Steuerzahler gleichzeitig mit öffentlichen Mitteln Privatinvestitionen in Angola, Mozambique und Rhodesien, befinden uns also in einem direkten Widerspruch zu zahlreichen Resolutionen der Vereinten Nationen.

Zu den Entwicklungsprojekten, die wir im Inland zu realisieren hätten, gehört z. B. die Mitarbeit bzw. politische Durchsetzung einer arbeitsintensiven Technik.

In Santiago ist immer wieder auf die drohende Beschäftigungslosigkeit hingewiesen worden. Diese wird zum Teil dadurch hervorgerufen, daß wir eine Technik exportieren, die für die europäische Arbeitsmarktlage konzipiert ist. Ihre Freisetzungseffekte sollen die knappen Arbeitskräfte einsparen helfen. In den Entwicklungsländern wären jedoch Arbeitskräfte, von denen es zu viele gibt, durch eine arbeitsintensive Technik einzusetzen. In England gibt es einen Beratungsdienst für die technische Ausstattung von Investitionen in Entwicklungsländern. Es wäre die Frage, ob es nicht möglich wäre, die Initiative zu ähnlichen Einrichtungen als sinnvolles Entwicklungsprojekt aufzufassen.

Die Kirchen haben im Rahmen der personellen Hilfe und durch die Missionsgesellschaften Erfahrungen in der interkulturellen Zusammenarbeit. Es wäre sinnvoll, diese Erfahrungen den Technikern zur Verfügung zu stellen, die im Rahmen der Wirtschaft in den Entwicklungsländern tätig werden, damit sie in die Lage versetzt werden, den Mitarbeiter, der einer uns fremden Kultur angehört, ernst zu nehmen und tatsächlich entwicklungspädagogische Impulse weiterzugeben. Wenn eine Akademie sich auf entsprechende Kurse spezialisieren würde, wäre das sicher ein sinnvolles Entwicklungsprojekt.

Die Erfahrung zeigt, daß die Entwicklungsländer sehr zurückhaltend auf Handelsdiskriminierungen reagieren. Sie befürchten, daß die mächtigen Interessenverbände ihnen politische Schwierigkeiten bereiten, wenn sie einen Konflikt riskieren. Es würde zur Entwicklungspolitik im Bereich der Innenpolitik gehören, wenn zwischen den Entwicklungsländern und einer kirchlichen Anlaufstelle Vertrauen aufgebaut werden könnte, um mit Sachverstand und politischem Takt ihre Handelsprobleme flankierend zu unterstützen.

Wird dann nicht die Entwicklungspolitik, die bisher von der gesellschaftlichen Diskussion gelebt hat, in die Anonymität entlassen? Bedeutet die Europäisierung der Entwicklungspolitik Blockpolitik gegenüber den Entwicklungsländern? Bedeutet sie eine Bürokratisierung, die kein Engagement mehr aufkommen läßt? Ist mit ihr der Lernprozeß der Industrienationen beendet? Welche institutionellen Garantien sind denkbar, daß eine europäische Entwicklungspolitik nicht doch wieder Außen- bzw. Wirtschaftspolitik mit anderen Mitteln wird? Die Entnationalisierung der Entwicklungspolitik ist sicher in vieler Hinsicht ein Fortschritt. Doch es bleiben Fragen offen, die noch vor der Gipfelkonferenz der zehn Regierungschefs beantwortet sein sollten.

Klaus Lefringhausen

A. Wortlaut der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa

1 Die dieser Konkordie zustimmenden lutherischen, reformierten und aus ihnen hervorgegangenen unierten Kirchen sowie die ihnen verwandten vorreformatorischen Kirchen der Waldenser und der Böhmischen Brüder stellen auf Grund ihrer Lehrgespräche unter sich ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums fest, das ihnen Kirchengemeinschaft ermöglicht.

2 Sie leiten dabei ihr Verständnis der Kirchengemeinschaft von den reformatorischen Kriterien her. Demnach ist für die wahre Einheit der Kirche die Übereinstimmung in „der rechten Lehre des Evangeliums" und in „der rechten Verwaltung der Sakramente" notwendig und ausreichend; denn die Kirche ist allein auf Jesus Christus gegründet, der sie durch seine Zuwendung in der Verkündigung und in den Sakramenten sammelt und sendet.

3 Angesichts wesentlicher Unterschiede in der Art des theologischen Denkens und des kirchlichen Handelns sahen sich die reformatorischen Väter um ihres Glaubens und Gewissens willen trotz vieler gemeinsamer Aspekte nicht in der Lage, Kirchengemeinschaft zu verwirklichen. Mit dieser Konkordie erkennen die beteiligten Kirchen an, daß sich ihr Verhältnis zueinander seit der Reformationszeit gewandelt hat.

1. *Gemeinsame Aspekte im Aufbruch der Reformation*

4 Aus dem geschichtlichen Abstand heraus läßt sich heute deutlicher erkennen, was den Kirchen der Reformation trotz aller Gegensätze in der Grundausrichtung ihres Zeugnisses gemeinsam war: Sie gingen aus von einer neuen befreienden und gewißmachenden Erfahrung des Evangeliums. Durch das Eintreten für die erfaßte Wahrheit des Evangeliums sind die Reformatoren gemeinsam in Gegensatz zur kirchlichen Überlieferung jener Zeit geraten. Übereinstimmend haben sie deshalb bekannt, daß Leben und Lehre an der ursprünglichen und reinen Bezeugung des Evangeliums in der Schrift zu messen sind. Übereinstimmend haben sie die freie und bedingungslose Gnade Gottes im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi für jeden, der dieser Verheißung glaubt, bezeugt. Übereinstimmend haben sie bekannt, daß Handeln und Gestalt der Kirche allein von dem Auftrag her zu bestimmen sind, dieses Zeugnis in der Welt auszurichten, und daß das Wort des Herrn jeder menschlichen Gestaltung der christlichen Gemeinde überlegen bleibt. Dabei haben sie gemeinsam mit der ganzen Christenheit das in den altkirchlichen Symbolen ausgesprochene Bekenntnis zum dreieinigen Gott und zur Gott-Menschheit Jesu Christi aufgenommen und neu bekannt.

5 2. *Veränderte Voraussetzungen heutiger kirchlicher Situation*

In einer vierhundertjährigen Geschichte sind für die Kirchen der Reformation insbesondere die theologische Auseinandersetzung mit den Fragen der Neuzeit, die historisch-kritische Schriftforschung und die kirchlichen Erneuerungsbewegungen wirksam geworden. Diese Faktoren führten die Kirchen zu neuen, ähnlichen Formen des Denkens und Lebens. Diese Entwicklung wurde verstärkt durch die gemeinsame Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der Neuzeit, die auch zu neuen quer durch die Konfessionen verlaufenden Gegensätzen führten. Die Bewältigung der geistigen und gesellschaftlichen Anforderungen in der Neuzeit war mit den Denkformen des 16. und 17. Jahrhunderts allein nicht mehr möglich. Dies veranlaßte die Kirchen vor allem seit den Erweckungsbewegungen im 19. Jahrhundert, das biblische Zeugnis wie die reformatorischen Bekenntnisse in neuer Weise für die Gegenwart zu aktualisieren. Auf diesem Wege haben sie gelernt, das grundlegende Zeugnis der reformatorischen Bekenntnisse von ihren geschichtlich bedingten Denkformen zu unterscheiden und es im Blick auf die Herausforderungen der Gegenwart in neuer Gestalt aufzunehmen. Weil und insofern die Bekenntnisse das Evangelium als das lebendige Wort Gottes in Jesus Christus bezeugen, schließen sie den Weg zu dessen verbindlicher Weiterbezeugung nicht ab, sondern eröffnen ihn und fordern auf, ihn in der Freiheit des Glaubens zu gehen.

II. Das gemeinsame Verständnis des Evangeliums

Im folgenden beschreiben die unterzeichneten Kirchen ihr gemeinsames Verständnis des Evangeliums.

1. *Die Rechtfertigung als die Botschaft von der freien Gnade Gottes*

a) Das Evangelium ist die Heilsbotschaft von Jesus Christus. Sein rechtes Verständnis haben die reformatorischen Väter in der Lehre von der Rechtfertigung zum Ausdruck gebracht.

b) In dieser Botschaft wird Jesus Christus bezeugt
als der Menschgewordene, durch den Gott sich mit dem Menschen verbunden hat;
als der Gekreuzigte und Auferstandene, der das Gericht Gottes auf sich genommen und darin die Liebe Gottes zum Sünder offenbar gemacht hat; und
als der Kommende, der der Welt ihre Zukunft eröffnet.

c) Gott ruft durch sein Wort im Heiligen Geist alle Menschen zu Umkehr und Glauben und spricht dem Sünder, der glaubt, seine Gerechtigkeit in Jesus Christus zu. Wer dem Evangelium vertraut, ist um Christi willen gerechtfertigt vor Gott und zum Dienen befreit. Er lebt in täglicher Umkehr und Erneuerung zusammen mit der Gemeinde Gottes im Dienst an anderen, in der Gewißheit, daß Gott seine Herrschaft vollenden wird. So schafft Gott neues Leben und setzt inmitten der Welt den Anfang einer neuen Menschheit.

d) Diese Botschaft macht die Christen frei zu verantwortlichem Dienst an der Welt. Sie sollen eintreten für irdische Gerechtigkeit und Frieden unter den einzelnen Menschen und unter den Völkern. Dies erfordert von ihnen, daß sie mit anderen Menschen nach vernünftigen, sachlichen Kriterien suchen und sich an ihrer Anwendung beteiligen. Sie tun dies im Vertrauen darauf, daß Gott die Welt erhalten will, und in Verantwortung vor seinem Gericht.

e) Mit diesem Verständnis des Evangeliums nehmen wir die gemeinsame Überzeugung der reformatorischen Bekenntnisse auf, daß die ausschließliche Heilsmittlerschaft Jesu Christi die Mitte der Schrift und die Rechtfertigung als die Botschaft von der freien Gnade Gottes Maßstab aller Verkündigung der Kirche ist.

2. *Verkündigung, Taufe und Abendmahl*

Das Evangelium wird uns grundlegend bezeugt durch das Wort der Apostel und Propheten in der heiligen Schrift Alten und Neuen Testamentes. Die Kirche hat die Aufgabe, dieses Evangelium weiterzugeben sowohl durch das mündliche Wort in der Predigt und im Zuspruch an den einzelnen als auch durch die Taufe und das Abendmahl. Durch Verkündigung, Taufe und Abendmahl ist Jesus Christus im Heiligen Geist gegenwärtig. So wird den Menschen die Rechtfertigung in Christus zuteil, und so sammelt der Herr seine Gemeinde.

a) *Taufe*

In der Taufe schenkt uns Jesus Christus durch sein Wort die Vergebung der Sünden und ewiges Leben. Er erneuert uns durch seinen Heiligen Geist und beruft uns in seine Gemeinde. Gott ruft uns täglich aus dem alten Leben in die Nachfolge Christi.

15 b) *Abendmahl*
Im Abendmahl schenkt sich Jesus Christus, der Auferstandene, in seinem für alle in den Tod gegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein. Er gewährt uns dadurch Vergebung der Sünden und befreit uns zu einem neuen Leben aus dem Glauben. Er läßt uns neu erfahren, daß wir Glieder an seinem Leibe sind. Er stärkt uns zum Dienst an den Menschen.

16 Wenn wir das Abendmahl feiern, verkündigen wir den Tod Christi, durch den Gott die Welt mit sich selbst versöhnt hat. Wir bekennen die Gegenwart des auferstandenen Herrn unter uns. In der Freude darüber, daß der Herr jetzt zu uns gekommen ist, warten wir auf seine Zukunft in Herrlichkeit.

III. Die Übereinstimmung angesichts der Lehrverurteilungen der Reformationszeit

17 Die Gegensätze, die von der Reformationszeit an eine Kirchengemeinschaft zwischen den lutherischen und reformierten Kirchen unmöglich machten und zu gegenseitigen Verwerfungsurteilen geführt haben, betrafen die Abendmahlslehre, die Christologie und die Lehre von der Prädestination. Wir nehmen die Entscheidungen der Väter ernst, können aber heute folgendes gemeinsam dazu sagen:

18 1. *Abendmahl*
Im Abendmahl schenkt sich Jesus Christus, der Auferstandene, in seinem für alle in den Tod gegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein. So gibt er sich selbst vorbehaltlos allen, die Brot und Wein empfangen, den Glaubenden zum Heil, den anderen zum Gericht.

19 Die Gemeinschaft mit Jesus Christus in seinem Leib und Blut können wir nicht vom Akt des Essens und Trinkens trennen. Ein Interesse an der Art der Gegenwart Christi im Abendmahl, das von dieser Handlung absieht, ist in Gefahr, den Sinn der Abendmahlshandlung zu verdunkeln.

20 Wo solche Übereinstimmung besteht, sind die früheren Verwerfungen in der Abendmahlslehre gegenstandslos.

21 2. *Christologie*
In dem wahren Menschen Jesus Christus hat sich Gott selbst zum Heil in die verlorene Menschheit hineingegeben. Im Verheißungswort und Sakrament macht er uns Jesus als Gekreuzigten und Auferstandenen gegenwärtig.

22 Im Glauben an diese Selbsterschließung Gottes in seinem Sohn sehen wir uns gemeinsam vor die Aufgabe gestellt, das Interesse an der Unversehrtheit von Gottheit und Menschheit Jesu (reformierte Tradition) und das Interesse an seiner völligen Personeinheit (lutherische Tradition) angesichts des Scheiterns traditioneller Denkformen neu zur Geltung zu bringen.

23 Deshalb können wir heute die früheren Verurteilungen nicht mehr nachvollziehen.

24 3. *Prädestination*
Im Evangelium wird die bedingungslose Annahme des sündigen Menschen durch Gott verheißen. Wer darauf vertraut, darf des Heils gewiß sein und

Gottes Erwählung preisen. Über die Erwählung kann deshalb nur im Blick auf die Berufung zum Heil in Christus gesprochen werden.

25 Der Glaube macht zwar die Erfahrung, daß die Heilsbotschaft nicht von allen angenommen wird, er achtet jedoch das Geheimnis von Gottes Wirken. Er bezeugt zugleich den Ernst menschlicher Entscheidung wie die Realität des universalen Heilswillens Gottes. Das Christuszeugnis der Schrift verwehrt uns, einen ewigen Ratschluß Gottes zur definitiven Verwerfung gewisser Personen oder eines Volkes anzunehmen.

26 Wo solche Übereinstimmung besteht, sind die früheren Verwerfungen in der Prädestinationslehre gegenstandslos.

27 4. *Folgerung*

Mit diesen Feststellungen bezeichnen wir die von den Vätern vollzogenen Verwerfungen nicht als unsachgemäß. Sie treffen jedoch heute die Lehre des Partners nicht mehr. Damit sind sie kein Hindernis für unsere Kirchengemeinschaft.

28 5. *Unterschiede kirchlichen Lebens*

In unseren Gemeinden bestehen beträchtliche Unterschiede im Blick auf die Gestalt des Gottesdienstes, die Ausprägungen der Frömmigkeit und die kirchlichen Ordnungen. Diese Unterschiede werden in den Gemeinden oft stärker empfunden als die traditionellen Lehrgegensätze. Dennoch vermögen wir nach dem Neuen Testament und den reformatorischen Kriterien der Kirchengemeinschaft in diesen Punkten keine kirchentrennenden Faktoren zu erblicken.

29 IV. Herstellung und Verwirklichung der Kirchengemeinschaft

Mit der Kirchengemeinschaft zwischen den bekenntnisverschiedenen Kirchen wird die im 16. Jahrhundert entstandene und bis heute andauernde Trennung aufgehoben, Gemeinschaft an Wort und Sakrament gewährt und eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt erstrebt.

30 1. *Herstellung der Kirchengemeinschaft*

Auf Grund des festgestellten zwischenkirchlichen Konsensus erklären die Kirchen in der Bindung an die sie verpflichtenden Bekenntnisse oder unter Berücksichtigung ihrer Traditionen:

31 a) Die unterzeichnenden Kirchen stimmen im Verständnis des Evangeliums, wie es im Teil II Ausdruck gefunden hat, überein.

32 b) Die in den Bekenntnisschriften ausgesprochenen Lehrverurteilungen betreffen den gegenwärtigen Stand der Lehre der unterzeichnenden Kirchen nicht mehr. Vorhandene Unterschiede in kirchlicher Lehre, Ordnung und Lebensform haben keine kirchentrennende Bedeutung.

33 c) Die unterzeichnenden Kirchen erkennen einander als Kirche Jesu Christi an, indem sie sich Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft gewähren. Diese schließt die gegenseitige Anerkennung der Ordinition und die Ermöglichung der Interzelebration ein.

34 Mit dieser Erklärung ist die Kirchengemeinschaft hergestellt.

35 2. *Verwirklichung der Kirchengemeinschaft*

Die Kirchengemeinschaft erfährt ihre Verwirklichung im Leben der Kir-

chen und Gemeinden, verlangt von ihnen gemeinsame Ausrichtung von Zeugnis und Dienst und das Bemühen um Stärkung und Vertiefung der gewonnenen Gemeinschaft.

36 a) *Zeugnis und Dienst*

Das Evangelium von Jesus Christus gewinnt in der Welt an Glaubwürdigkeit, wenn die Kirchen es in Einmütigkeit bezeugen. Das Evangelium befreit und verbindet die Kirchen zum gemeinsamen Dienst. Er gilt dem Menschen mit seinen Nöten und der Beseitigung ihrer Ursachen. Die Bemühung um Gerechtigkeit und Frieden in der Welt verlangt von den Kirchen zunehmend die Übernahme gemeinsamer Verantwortung.

37 b) *Theologische Weiterarbeit*

Als zwischenkirchlicher Konsensus läßt die Konkordie die verpflichtende Geltung der Bekenntnisse in den beteiligten Kirchen bestehen. Die im Zentralen gewonnene Übereinstimmung verpflichtet die Kirchen, in kontinuierliche Lehrgespräche einzutreten.

38 Das gemeinsame Verständnis des Evangeliums, auf dem die Kirchengemeinschaft beruht, muß weiter vertieft, überprüft und ständig aktualisiert werden.

39 Es ist weiterhin Aufgabe der Gespräche, Lehrdifferenzen, die zwischen den beteiligten Kirchen nicht kirchentrennend sind, aufzuarbeiten (z. B. hermeneutisches Verständnis von Schrift, Bekenntnis und Kirche, Gesetz und Evangelium, Taufpraxis, Amt und Ordination, Kirche und Gesellschaft, Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi) und sich neu auftauchenden Problemen zu stellen.

40 Auf Grund ihres gemeinsamen Erbes müssen die reformatorischen Kirchen sich mit Tendenzen theologischer Polarisierung auseinandersetzen, die sich gegenwärtig abzeichnen. Die damit verbundenen Probleme greifen weiter als die Lehrdifferenzen, die einmal den lutherisch-reformierten Gegensatz begründet haben.

41 Es wird Aufgabe der gemeinsamen theologischen Arbeit sein, die Wahrheit des Evangeliums gegenüber Entstellungen abzugrenzen.

42 c) *Organisatorische Folgerungen*

Durch die Erklärung der Kirchengemeinschaft werden kirchenrechtliche Regelungen von Einzelfragen zwischen den Kirchen und innerhalb der Kirchen nicht vorweggenommen. Die Kirchen werden jedoch bei diesen Regelungen die Konkordie berücksichtigen.

43 Allgemein gilt, daß die Erklärung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft und die gegenseitige Anerkennung der Ordination nicht die in den Kirchen geltenden Bestimmungen für die Anstellung im Pfarramt und für die Ausübung des pfarramtlichen Dienstes berühren.

44 Die Frage eines organisatorischen Zusammenschlusses einzelner beteiligter Kirchen kann nur in der Situation entschieden werden, in der diese Kirchen leben. Bei der Prüfung dieser Frage sollten folgende Gesichtspunkte beachtet werden:

45 Eine Vereinheitlichung, die die lebendige Vielfalt der Verkündigungsweisen, des gottesdienstlichen Lebens, der kirchlichen Ordnung und der diakonischen wie gesellschaftlichen Tätigkeit beeinträchtigt, würde dem Wesen der mit dieser Erklärung eingegangenen Kirchengemein-

schaft widersprechen. Andererseits kann aber in bestimmten Situationen der Dienst der Kirche um des Sachzusammenhangs von Zeugnis und Ordnung willen rechtliche Zusammenschlüsse nahelegen. Organisatorische Konsequenzen aus der Erklärung der Kirchengemeinschaft dürfen sich auf Minoritätskirchen nicht negativ auswirken. Ihre Entscheidungsfreiheit muß voll respektiert werden.

46 d) *Ökumenische Aspekte*

Indem die reformatorischen Kirchen die Kirchengemeinschaft unter sich herstellen, handeln sie aus der Verpflichtung heraus, der Einheit der Kirche Jesu Christi zu dienen. Sie verstehen eine solche Kirchengemeinschaft im europäischen Raum als einen Beitrag auf dieses Ziel hin.

47 Sie erwarten, daß die Überwindung ihrer bisherigen Trennung sich auf die ihnen konfessionell verwandten Kirchen in Europa und in anderen Kontinenten auswirken wird, und sind bereit, mit ihnen zusammen die Möglichkeiten weiterer Kirchengemeinschaft zu erwägen.

48 Diese Erwartung gilt ebenfalls für das Verhältnis des Lutherischen Weltbundes und des Reformierten Weltbundes zueinander.

49 Ebenso hoffen sie, daß die Herstellung der Kirchengemeinschaft untereinander der Begegnung und Zusammenarbeit mit anderen Kirchen einen neuen Anstoß geben wird.

B. Stellungnahme des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses zum Entwurf der Leuenberger Konkordie

Dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß lagen auf der Sitzung am 24./25. März 1972 fünf Stellungnahmen zur Leuenberger Konkordie vor, die von Vertretern der Freikirchen und der nicht-protestantischen Kirchen erarbeitet worden waren (s. S. 410 ff.):

1. Karl Steckel DD (Ev.-methodistische Kirche): Stellungnahme zum Entwurf der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa.

2. Dr. Eduard Schütz (Bund Ev.-freikirchlicher Gemeinden): Baptisten und Kirchengemeinschaft. Stellungnahme zur Leuenberger Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa.

3. Prof. Dr. Werner Küppers (Alt-katholische Kirche): Versuch einer Stellungnahme aus alt-katholischer Sicht zum Entwurf einer Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa.

4. Nikos Papadopoulos und Dr. Theodoros Nikolaou (Griech.-orthodoxe Kirche): Stellungnahme zur Leuenberger Konkordie.

5. Dompropst Prof. Dr. Paul Werner Scheele (Römisch-katholische Kirche): Überlegungen und Fragen zur Leuenberger Konkordie.

Der Ausschuß hat diese Voten ausgiebig diskutiert. Er hält es für nötig, zusammen mit ihnen folgende Erklärung an die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland weiterzugeben:

Wie im § 46 der Leuenberger Konkordie bekräftigt wird, soll die Kirchengemeinschaft der protestantischen Kirchen Europas dem Ziel der Einheit der

Kirche Jesu Christi dienen. Im Gesamt der Konkordie kommt diese Absicht jedoch nur ungenügend zum Ausdruck. Die Konkordie setzt bei den reformatorischen Kirchen ein, ohne einen Blick auf die vorangehende Kirchengeschichte bis zur Reformation. Entsprechend beschränkt sich die Ausdrucksweise der Konkordie auf eine rein reformatorische Terminologie. Kirchen, die an der Konkordie nicht beteiligt sind, müssen dies als einen Widerspruch zur intendierten ökumenischen Offenheit verstehen.

Die allgemeine ökumenische Intention, die der Konkordie zugrunde liegt, sollte bereits am Anfang des Textes ausgesprochen werden. Zugleich sollte aber auch die spezielle Funktion der Konkordie als bilaterales Instrument zur Erklärung der Kirchengemeinschaft zwischen reformatorischen Kirchen definiert werden. Was in Ziffer 46 steht, müßte deshalb spätestens als Ziffer 3 (zwischen den jetzigen Ziffern 2 und 3) festgestellt werden: Daß sich nämlich diese Konkordie im Bekenntnis zur „Verpflichtung, der Einheit der Kirche Jesu Christi zu dienen", als Teilbemühung auf eine wahrhaft katholische Kirchengemeinschaft hin versteht.

Im einzelnen wurde zum Text der Konkordie folgendes kritisch vermerkt:

1. Daß zur Begründung der Kirchengemeinschaft auf die „reformatorischen Kriterien" verwiesen wird statt auf die Heilige Schrift schlechthin, ist eine Schwäche, die die ökumenische Offenheit und die theologische Kraft der Aussage begrenzt.

2. Die Gefahr, daß das „notwendig und ausreichend" (= „satis" nach CA VII) als andere wesentliche Aspekte des kirchlichen Lebens ausschließend mißverstanden und nicht in erster Linie positiv als „entscheidend" für die wahre, die Fülle und Vielfalt kirchlichen Lebens einschließende Einheit begriffen wird, sollte durch einen erläuternden Satz ausgeschaltet werden.

3. Die formelhafte Konzentration der Aussage auf den Begriff Rechtfertigung ohne Ausführung wesentlicher Aspekte desselben — z. B. der Buße, Absolution und Heiligung — kann als Beschreibung des Heilshandelns Gottes und seiner umfassenden Fülle nur von Theologen aus den reformatorischen Traditionen unerläutert verstanden werden.

4. Die dargebotene Umschreibung der Kirchengemeinschaft reicht nicht aus, den verwendeten Begriff wirklich zu klären. Die gleiche Unklarheit der Begrifflichkeit gilt auch für das Wort „Konkordie".

5. Die Kirchengemeinschaft sollte nach ihrem — in der Konkordie beschriebenen — Selbstverständnis nicht „hergestellt", sondern „festgestellt" werden.

6. Die Formulierung in Ziffer 33 ist mißverständlich. Dort heißt es: „Die unterzeichnenden Kirchen erkennen einander als Kirche Jesu Christi an, indem sie sich Kanzel und Abendmahlsgemeinschaft gewähren". Das „indem" kann den Eindruck erwecken, als würden die anderen, die nicht dieser Gemeinschaft teilhaftig werden, nicht als Kirche Jesu Christi angesehen.

7. Am Schluß von Artikel 4 wird das Bekenntnis zu den altkirchlichen Symbolen — das auch in den reformatorischen Bekenntnissen ein besonderes Gewicht erhalten hatte — ausdrücklich bekräftigt. Die Aussagen über die Christologie in den Artikeln 21 und 22 werden der Rezeption der altkirchlichen Bekenntnisse jedoch nicht gerecht. Was am Ende von Artikel 4 als konstitutiv erklärt wird, wird in Artikel 22 unter dem Stichwort des „Scheiterns traditioneller Denkformen" als irrelevant behandelt.

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß legt diese Beobachtungen und Erwägungen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland als Grundlage für eine Stellungnahme zum Entwurf der Leuenberger Konkordie vor.

C. Einzelne Stellungnahmen zum Entwurf der Konkordie

I. Von KARL STECKEL DD, Reutlingen (Ev.-methodistische Kirche)

1. Daß sich die großen reformatorischen Kirchen in Europa nicht nur im theologischen Dialog nähergekommen, sondern auch auf dem Weg zur „Herstellung und Verwirklichung der Kirchengemeinschaft" sind, ist ein erfreuliches und ermutigendes Zeichen auch für die weltweite Methodistenkirche, die sich in verschiedenen Regionen der Erde auf ähnlichem Weg mit konfessionsverwandten Kirchen befindet.

2. Der Entwurf macht deutlich, daß es sich bei diesem Unternehmen nicht um einen faulen Waffenstillstand zwischen den Konfessionen handelt, der die Wahrheitsfrage als irrelevant vom Tisch wischt; vielmehr geht es um die Verwirklichung der Einheit der Kirche, die in Jesus Christus nicht nur vorgegeben ist, sondern zugleich auf ihre konkrete Realisierung wartet, wodurch die Frage nach der Wahrheit unter neuen Aspekten ins Licht gerückt wird.

3. Wesentlich bei diesen Bemühungen ist die richtige Erkenntnis, daß die Theologie der reformatorischen Väter nur an ihrer Intention und nicht an ihrer konkreten Denkgestalt zu messen ist. Diese Einsicht läßt Übereinstimmungen sichtbar werden, die vorher nicht genügend beachtet worden sind. Zudem haben die Verfasser der Konkordie die außertheologischen Momente, die Luther und Calvin in ihrem Denken beeinflußt haben, gebührend in Rechnung gestellt. So läßt sich erklären, daß die bisherigen theologischen Lehrunterschiede eben als solche erkannt worden sind und nicht mehr in voller Schärfe als kirchentrennend empfunden werden. Damit ist ein Schritt nach vorn getan worden, ohne daß die in Geschichte und Vergangenheit gegebene Wahrheit verleugnet und preisgegeben worden wäre. Um sie wird weiterhin gerungen.

4. Eine weitere Auflockerung der bisherigen konfessionellen Verengung und Blockierung ist dadurch erfolgt, daß die unterzeichneten Kirchen im II. Abschnitt der Konkordie ihr gemeinsames Verständnis des Evangeliums als Fundament einer möglichen Kirchengemeinschaft herausgearbeitet haben. Als Mitte des Evangeliums wird mit Recht die Botschaft von der justificatio impii bezeichnet. Es fällt allerdings auf, daß in der in diesem Zusammenhang auch sonst stark betonten Rechtfertigungslehre eher die lutherische als die reformierte Tradition zum Zug kommt. Trotzdem kann ich dem Heidelberger Kirchenrechtler Hans Dombois nicht zustimmen, wenn er in seiner Stellungnahme zur Leuenberger Konkordie meint, den Calvinisten werde zugemutet, „die Aufhebung der alten Verwerfungen als Ersatz für die Einbeziehung ihrer spezifischen Tradition zu nehmen". In den Artikeln 22,25 u. a. ist sowohl das Interesse der reformierten wie der lutherischen Tradition gewahrt und damit die loyale Möglichkeit eröffnet, aus den Aporien früherer Kontroversen herauszukommen. Wie die Verfasser der Konkordie allerdings das

Evangelium im Kontext der heutigen Gesellschaft und Welt zu interpretieren gedenken, darüber haben sie nicht genauer reflektiert. Die Aufgabe einer ständigen Aktualisierung des Evangeliums, wie sie in Artikel 38 angesprochen worden ist, dürfte etwas zu allgemein gehalten sein. Darüber Klarheit zu gewinnen, scheint mir eine wichtige Voraussetzung zur Herstellung effektiver Kirchengemeinschaft zu sein.

5. Eine Konkordie, die einer möglichen Kirchengemeinschaft den Weg bereiten soll, muß in ihrer Aussage wesentlich das Gemeinsame betonen und diesem einen adäquaten Ausdruck zu geben versuchen. Vielleicht liegt es an dieser gewollten Unschärfe, vielleicht aber auch nicht, daß der Gutachter den Eindruck hat, daß nicht nur zwischen den großen reformatorischen Kirchen, sondern auch zwischen ihnen und der Evangelisch-methodistischen Kirche in Europa im Prinzipiellen Konsensus besteht, der diese Kirchen konsequenterweise in engere Berührung bringen müßte.

Das gilt nicht nur für das Verständnis des Evangeliums, sondern auch für die theologische Auffassung von der Taufe und von dem Abendmahl. Erst recht trifft das zu, wenn in Artikel 36 die angestrebte Kirchengemeinschaft nicht nur als „Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft" beschrieben, sondern in ihrem funktionalen Charakter als „Zeugnis- und Dienstgemeinschaft" verstanden wird.

Der Dissensus liegt in der Ekklesiologie. Unsere Väter haben bei der Formulierung dessen, was sie im Anschluß an die Confessio Augustana unter Kirche verstanden, den Akzent nicht nur auf „die rechte Lehre des Evangeliums" und „die rechte Verwaltung der Sakramente", sondern auch auf „die Gemeinschaft der Glaubenden" gelegt. M.a.W: Kirche ist dort, wo sich unter dem Wort Gottes Menschen sammeln, die als Frucht des Kreuzesgeschehens durch Gottes Geist in eine neue Existenz gestellt wurden, die sie in aktiver Nachfolge Jesu Christi zu realisieren willens sind. Erst so entspricht die Kirche auch strukturell dem Sinn des Evangeliums in seinem Verhältnis von Indikativ und Imperativ, Heilsgabe und -annahme, Angebot und Antwort. Dem wiederum entspricht in unserem Gliedschaftsverständnis die Zuordnung von Kindertaufe und Aufnahme in die Gemeinde, wobei der Getaufte als zum Glauben Gekommener seinen Glauben öffentlich bezeugt und sich zur Gliedschaft der Kirche Christi bekennt.

In diesem Zusammenhang ist zu bedauern, daß die Konkordie in den Artikeln 46—49 die „ökumenischen Aspekte" zu allgemein formuliert, nur von Impulsauslösung spricht, aber das Verhältnis zu anders strukturierten Kirchen, die der Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen nicht angehören, völlig offen läßt bzw. nicht konkret präzisiert. Hier wäre Gelegenheit gegeben, in aller Offenheit zu erörtern, welche Möglichkeiten die reformatorischen Kirchen sehen, einen allmählichen Übergang zu schaffen von der weithin unwirksam gewordenen Struktur der Volkskirche zu Strukturen, die dem Neuen Testament angemessener sind. Die kritische Theologie hat hier entscheidende Vorarbeit geleistet. Leider ist sie sowohl bei den Landes- wie bei den Freikirchen über die kritische Exegese nicht bis zur kritischen Theorie der kirchlichen Praxis vorgestoßen.

6. Eine Erklärung, die mit Recht nachdrücklich von „Zeugnis und Dienst" und vom „Bemühen um Stärkung und Vertiefung der gewonnenen Gemeinschaft" spricht, ist m.E. nicht nur eine Sache der Theologen und Kirchenlei-

tungen. Sie muß herunterdiskutiert werden in die Gemeinden, um von dort wieder heraufdiskutiert zu werden zu den Leitungsgremien. Daß dies offenbar nicht geschehen ist und auch nicht geschehen soll, ist ein Manko.

II. Von Dr. EDUARD SCHÜTZ, Hamburg (Bund Ev.-freikirchlicher Gemeinden)

Die durch die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa angestrebte Kirchengemeinschaft der lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Europa ist ohne Zweifel ein Schritt auf dem Wege zur „Einheit der Kirche Jesu Christi" (Nr. 46). Diese Konkordie stellt die evangelischen Freikirchen vor die Frage, welche Schritte sie selbst zur Erreichung des allen Kirchen gemeinsamen Zieles der einen Kirche Jesu Christi gehen können und ob diese Schritte in Einklang zu bringen sind mit den Einigungsbestrebungen, die ihren Niederschlag im Entwurf der Konkordie gefunden haben. Der folgende Beitrag eines Baptisten zu dieser Frage will das als gemeinsam Empfundene ebenso hervorheben wie das als trennend Erkannte und sich abschließend der Frage der Interkommunion zuwenden.

Für den Freikirchler rücken die theologischen und kirchlichen Positionen der lutherischen, reformierten und unierten Kirchen eng zusammen zu der einen landeskirchlichen Position, die die Traditionen der Volks- und Großkirche fortführt. Unter diesem Aspekt ist kein Dissens im Verständnis des Evangeliums zwischen den Freikirchen und den reformatorischen Kirchen festzustellen, wohl aber sind Differenzen im Verständnis der Sakramente zu konstatieren. Die bisher in der Theologie und den Kirchen der Reformation umstrittenen Lehrstücke Christologie, Abendmahlslehre und Prädestinationslehre sind für die Freikirchen nicht die kirchentrennenden Artikel. Was heute in Überwindung alter Gegensätze im Blick auf diese Artikel von den reformatorischen Kirchen gemeinsam bekannt werden kann, wird von den Freikirchen begrüßt.

Aus baptistischer Sicht erscheint jedoch die Selbstverständlichkeit befremdlich, mit der die Konkordie die Fortexistenz der landeskirchlichen Position angesichts der heutigen säkularen Welt ins Auge faßt. Daß „Gott neues Leben schafft und inmitten der Welt den Anfang einer neuen Menschheit setzt" (Nr. 10), ist auch freikirchliche Überzeugung, die mit dieser Einsicht in die Wirksamkeit des Evangeliums jedoch die andere paulinische verbindet, daß „der Glaube nicht jedermanns Ding ist". Die Konkordie scheint das, was die Reformatoren und ihre Nachfahren längst hätten tun sollen, nämlich einen Lehrvergleich herstellen, unter den Bedingungen der Reformationszeit nachholen zu wollen, die doch längst vergangen ist. Für freikirchliche Begriffe erscheint es als Anachronismus, wenn eine Konkordie der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts die Bedingungen der Neuzeit, der pluralistischen Gesellschaft, in der wir leben, und des Religionszerfalls der Moderne nicht berücksichtigt. Die Abwesenheit jeglicher kirchenreformerischer Gedanken, die doch unsere gegenwärtige theologische und kirchliche Landschaft bestimmen, und die bloße Erwähnung heutiger „Tendenzen theologischer Polarisierung" wollen die jetzige Situation der Christen in Europa nicht recht in den Blick kommen lassen. Geht hier eine neue Orthodoxie an der Praxis vorbei?

Die Tatsache, daß längst kraftlos und obsolet gewordene Lehrverurteilungen durch gemeinsame theologische Aussagen der Reformationskirchen überholt

werden, kann nur als Fortschritt auf dem Wege gewertet werden, der mit dem reformatorischen Ansatz beschritten wurde. Die faktisch bestehende Abendmahls- und Kirchengemeinschaft der Reformationskirchen wird konsequenterweise ins kirchliche Bewußtsein gehoben und theologisch gerechtfertigt. So begrüßenswert dies ist, so stellt sich doch darüber hinaus heute die Frage, ob und wie das Evangelium, dessen gemeinsames Verständnis in der Konkordie theologisch zutreffend umschrieben wird (Nr. 6 ff.), Glauben findet und ob dieser Glaube als unverdientes Geschenk des Heiligen Geistes wie als unabdingbare menschliche Entscheidung Kirchenstruktur und Gestalt der Nachfolge Jesu Christi bestimmen darf. Diese Frage deutet den freikirchlichen, insbesondere baptistischen, Vorbehalt gegenüber dem Entwurf der Konkordie an und wäre noch zu ergänzen durch Bedenken hinsichtlich der Sakramentslehre und Kindertaufpraxis der Reformationskirchen. Auch dann, wenn der Fortschritt, den die Konkordie bringt, durchaus gesehen wird, können die eben genannten Fragen, Vorbehalte und Bedenken nicht unterdrückt werden.

Hoffnungsvoll stimmt die ins Auge gefaßte „theologische Weiterarbeit" (Nr. 37 ff.). Die Vertiefung, Überprüfung und ständige Aktualisierung des gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums erscheint auch den Freikirchen als der Mühe wert. Vielleicht eröffnet sich hier ein verheißungsvolles Feld künftiger kirchlich-freikirchlicher theologischer Zusammenarbeit.

Der Gesamtwertung der Konkordie soll nun noch eine kurze Erörterung ihrer Aussagen über das Abendmahl folgen. Sie eröffnen, wenn schon nicht Abendmahls- und Kirchengemeinschaft, so doch eine bestimmte Form der Interkommunion.

Die Aussagen der Konkordie über das Abendmahl lehnen sich an die Arnoldshainer Abendmahlsthesen von 1957 an und zitieren die entscheidende Formulierung aus der 4. These wörtlich, durch die die zwischen den reformatorischen Kirchen bestehenden traditionellen Lehrdifferenzen ausgeräumt werden sollen: „Im Abendmahl schenkt sich Jesus Christus, der Auferstandene, in seinem für alle in den Tod gegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein" (Nr. 15; vgl. Nr. 18). Als Abendmahlsgabe wird in zentraler Weise der auferstandene Christus selbst genannt, der Vergebung der Sünden gewährt und zu einem neuen Leben aus dem Glauben befreit. Auch wird der Verkündigungscharakter des Abendmahls hervorgehoben und das Warten auf Christi Zukunft in Herrlichkeit als Wirkung der Gegenwart Christi im Abendmahl herausgestellt.

Mit dieser Abendmahlslehre können sich auch Baptisten befreunden, deren Abendmahlsverständnis in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg dadurch bestimmt worden ist und noch immer wird, daß die Präsenz des erhöhten Herrn am Abendmahlstisch inmitten seiner Gemeinde unter den Zeichen von Brot und Wein immer mehr erkannt wurde und wird. In gleichem Maße schwindet bei ihnen die ausschließliche Deutung des Abendmahls als eines Erinnerungs- und Gedächtnismahls. Das Abendmahl hat bei den Baptisten jedoch immer den Charakter des Gemeinschaftsmahles gehabt und bis heute zu Recht behalten. Dieser Aspekt der Abendmahlsfeier tritt in der Konkordie merkwürdig zurück, darf aber gerade in einer Zeit, in der die Christen ihre Einheit suchen, nicht vernachlässigt werden. Gewiß muß auch die Gefahr der Formelhaftigkeit gesehen werden, mit der hier das Abendmahlsverständnis umschrieben wird. Denn welcher in den Abendmahlsstreitigkeiten der Reformationszeit Un-

bewanderte kann sich unter den drei Bestimmungen „in seinem für alle in den Tod gegebenen Leib und Blut", „durch sein verheißendes Wort" und „mit Brot und Wein" etwas Rechtes vorstellen? Vermag dies der Theologe, der die Unangemessenheit des Substanzbegriffes in der Abendmahlslehre erkannt hat? So bleibt zu bedauern, daß hier keine über die Arnoldshainer Thesen hinausgehenden und für die Gemeinden verständlicheren Formulierungen gewagt worden sind, und der Verdacht taucht zum zweiten Male auf, daß hier eine neue Orthodoxie am Werke ist, die die seit kaum 15 Jahren existierende Arnoldshainer Formel kaum noch zu interpretieren, geschweige denn durch neue und hilfreichere Formulierungen zu ersetzen wagt.

Trotz der eben genannten Ausstellungen können Baptisten an Abendmahlsfeiern der Reformationskirchen teilnehmen, denen das Abendmahlsverständnis der Konkordie zugrunde liegt, wenn sie dazu eingeladen werden. Umgekehrt können Baptisten gläubige Glieder der Reformationskirchen, die die Abendmahlslehre der Konkordie vertreten, zu ihren Abendmahlsfeiern einladen. Daß dies auf Grund der von der Konkordie rezipierten Abendmahlslehre der Arnoldshainer Thesen möglich ist, können wir als Baptisten als einen Schritt auf dem Wege zur Einheit der Gemeinde Jesu Christi nur begrüßen.

III. Von Professor Dr. WERNER KÜPPERS, Bonn (Alt-katholische Kirche)

(Durch die sechs Abschnitte des folgenden Textes werden mehr oder weniger direkt und vollständig sämtliche 49 Artikel der Konkordie berührt:

Abschnitt	I	Art.	49
„	II	„	3 u. 5
„	III	„	4, 6—16
„	IV	„	1, 2, 39—45
„	V	„	17—28
„	VI	„	46—49)

I. *Vorbemerkung*

Der im Schlußartikel 49 erwartete „neue Anstoß der Begegnung und Zusammenarbeit mit anderen Kirchen" gibt auch der alt-katholischen Theologie das Recht, ja verpflichtet sie bei ihrer besonders ausgeprägten ökumenischen Grundhaltung geradezu, von ihrem Verständnis von Kirchengemeinschaft aus zur in der Konkordie vorgesehenen Kirchengemeinschaft reformatorischer Kirchen in Europa Stellung zu nehmen. Dabei kann alles für den Innenbereich der beteiligten, bzw. im Endergebnis zustimmenden lutherischen, reformierten und weiter in Art. 1 genannten Kirchen in der sich anbahnenden Annäherung Postitive nur dankbar anerkannt und im weiteren dieser Stellungnahme vorausgesetzt werden. Eine alt-katholische Stellungnahme kann jedenfalls nur von außen her im gesamtökumenischen Horizont erfolgen. Zugleich wird sie mitbestimmt sein von der eigenen, besonderen Verbundenheit mit den bekannten Prinzipien des weltweiten anglikanischen und orthodoxen ökumenischen Bestrebens. Vor allem aber wird sie sich leiten lassen vom Hochziel ihrer eigenen ökumenischen Programmatik der „Wiedervereinigung der Kirchen in der Kirche", d. h. der Una Sancta des nizaeno-constantinopolitanischen Symbols auf

der Grundlage der Einheit der alten ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends. Von deren Kontinuität und Fülle her wird eine solche Stellungnahme fragen, inwiefern die reformatorische Konkordie Aussicht bietet, die getrennten Kirchen und Kirchengruppen ihrer wahren und wesenhaften Einheit tatsächlich näher zu bringen.

II. *Konkordie und Bekenntnis*

Nach alt-katholischer Überzeugung muß das im nicht überholbaren Sinne der alten Kirche verstandene „Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens" in seinen von der Kirche rezipierten Grundentscheidungen den prinzipiellen Vorrang vor jeder Art von Konkordie im Sinne einer Verständigung über Theologenfragen behalten. Jedenfalls kann nur das gemeinsame Bekenntnis des Glaubens Kirchengemeinschaft im Vollsinn begründen. Offenbar bezog sich nun aber der zuerst im 16. Jahrhundert aufkommende, innerreformatorische Gebrauch des Begriffes Konkordie auf die Neutralisierung von über das notwendige Bekenntnisdepositum des Glaubens hinausgehenden theologischen Lehrdifferenzen mehr sekundärer Art. Es ist deshalb zu fragen, ob die Wiederbelebung eines längst außer Gebrauch gekommenen Begriffes ohne im Text gegebene neue Klärung seiner heutigen Bedeutung im Blick auf ein heute weithin in Frage gestelltes Verhältnis von Glauben und Glaubensbekenntnissen ratsam ist. Tatsächlich wird der Begriff Konkordie im vorliegenden Text ohne eindeutige Klärung in einer doppelten Richtung angewandt: Einmal mehr negativ in Richtung auf die Feststellung, bestimmte theologische Lehrdifferenzen seien heute in den reformatorischen Kirchen nicht mehr lebendig und zweitens mehr positiv in Richtung auf die Herausstellung knapp formulierter Übereinstimmungen in eigentlichen Grundgegebenheiten des Glaubens wie „das Evangelium" und „die Kirche Jesu Christi". Im ersten Fall klingt an, daß es über die heute nicht mehr aktuellen Lehrdifferenzen der Vergangenheit hinaus in gegenwärtig höchst aktuellen Fragen keine Übereinstimmung gibt oder diese doch erst zukünftig mit Mühe und Sorgfalt erarbeitet werden könnte, wobei es in Art. 40 von heutigen „Tendenzen theologischer Polarisierung" heißt: „Die damit verbundenen Probleme greifen weiter als die Lehrdifferenzen, die einmal den lutherisch-reformierten Gegensatz begründet haben." Offenbar fallen dabei diese Probleme trotz ihres belastenden Charakters insofern unter die Konkordie, als sie für die Kirchengemeinschaft nicht als Hindernis angesehen werden.

Im zweiten Fall der positiven Verwendung des Konkordien-Begriffes kommt dieser nun aber gerade für Glaubensaussagen in Betracht, die entscheidend die Kirchengemeinschaft begründen und ermöglichen. Dies aber gehörte ursprünglich nicht zum Bereich seiner Anwendung. Ist deshalb die Verwendung des Begriffes nicht eher verunklarend als klärend? Ja, ist der Verdacht ganz unbegründet, der Begriff verdecke in seiner historischen Biederkeit den Einfluß, den die allgemeine, säkularisierte öffentliche Meinung in den großen Volks- und Landeskirchen auf das Verständnis von dogmatischen Bindungen kirchlicher Lehre seit langem in steigendem Maße ausübt und in dessen Folge mit untheologischem Elan eine allgemeine Kirchengemeinschaft aller, die sich „noch zu Jesus Christus und seiner Kirche halten" gefordert wird? Das heißt gewiß nicht, die in Leuenberg verhandelnden Theologen hätten so argumentiert, sondern nur, es sei vielleicht doch indirekt und mehr unbewußt etwas davon in

ihren Beratungen wirksam geworden, um überhaupt zu greifbaren Ergebnissen kommen zu können.

III. *Die Konkordie als Reduktion auf Grundthesen der Reformation*

Tatsächlich darf die Bemühung um Kircheneinheit der heutigen reformatorischen Kirchen als von zwei Seiten her behindert gesehen werden. Auf der „rechten" Seite durch die weiter in offizieller Geltung stehenden, in wichtigen Punkten jedoch nach wie vor divergierenden Bekenntnisschriften der Reformationszeit und auf der „linken" Seite durch die unbeantworteten Fragen der Gegenwart, wie sie auch in Art. 5, 39 und 40 berührt werden. In einer solchen Lage mußte sich als positiver Ausweg die gemeinsame Aussage dessen anbieten, was als vorgegebene Quintessenz des gemeinsamen reformatorischen Erbes in lutherischer und kalvinistischer Tradition bezeichnet werden kann. Und dies bringt auch der II. Abschnitt der Konkordie in den Artikeln 6 bis 16 als das „gemeinsame Verständnis des Evangeliums" in überzeugender Weise zum Ausdruck. Die ökumenisch gesehen weniger glückliche Folge davon ist es nun aber, daß dabei folgerichtig in allen Grundfragen der besondere theologische Ansatz der Reformatoren des 16. Jahrhunderts sozusagen federführend werden mußte. Damit konnten wichtige traditionelle theologische Ansatzpunkte und Inhalte nicht mit hineingenommen werden oder auch nur zur Sprache kommen. So wird etwa das Evangelium in klassischer Einseitigkeit von der Rechtfertigung her beschrieben; die Gnade kommt nur von der Freiheit Gottes her ins Bild; es ist nicht die Rede von der Heiligung, nicht von weiteren Sakramenten neben Taufe und Herrenmahl, nicht von der Kirche im eigentlichen Heilssinn, nicht von geistgewirkter Überlieferung, von Amt und von der rechten Verfassung der Kirche.

IV. *Kirchengemeinschaft*

Ohne Frage kann vom Wort allein her Kirchengemeinschaft Stufen und Grade haben. Es ist auch nicht zu übersehen, daß im Text der Konkordie an solche gedacht zu sein scheint. Der Text der Konkordie und seine allfällige Annahme werden vor allem als „Grundlage" der Kirchengemeinschaft angesprochen. Diese soll auch nach der Annahme nach innen und nach außen erst zur Fülle ihrer Möglichkeiten erwachsen. Leider fehlt nun aber eine eigentliche Definition theologischer Art für den wichtigen Begriff der Kirchengemeinschaft. Zum mindesten müßte er sehr viel umfassender und genauer geklärt werden, als es in Art. 29 geschieht. Dort wird nach seiner negativen Bestimmung als „Aufhebung alter Trennungen" nur noch gesagt, es werde „Gemeinschaft an Wort und Sakrament gewährt und eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst erstrebt". Das klingt recht zurückhaltend. Tatsächlich kommt der entschiedenere Begriff „volle" Kirchengemeinschaft im Text nicht vor. Immerhin hat aber doch Joachim Staedtke als einer der Mitarbeiter in Leuenberg in seinem Bericht vom 19. 11. 1971 vor dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß schon im einleitenden ersten Absatz gesagt, „daß vielleicht im Jahre 1974 mit der formellen Erklärung der *vollen* Kirchengemeinschaft aller lutherischen und reformierten Kirchen in Europa gerechnet werden kann". Der Gedanke an den höchsten Grad von Kirchlichkeit ist also bei der Verwendung des Begriffes nicht ausgeschlossen. Auch ohne Überinterpretation ist anzunehmen, was in der Konkordie als Kirchengemein-

schaft umschrieben und angebahnt wird, sei normativ für alle Kirchen gemeint. Damit aber wäre der schon oben unter III. geäußerte Eindruck einer Reduktion auf Grundthesen der Reformation auch im Blick auf das ökumenische Ziel weiter verstärkt.

V. *Bedenken gegenüber einzelnen Formulierungen*

Über die bisherigen allgemeinen Erwägungen hinaus bestehen in alt-katholischer Sicht theologische Bedenken gegenüber einer Reihe einzelner Formulierungen.

1. Art. 2: „Rechte" Lehre und „rechtes" Verwalten der Sakramente bleibt trotz der Berufung auf Christus unbestimmt. Es fehlen Aussagen über Kirche, Amt und Tradition im weiteren Zusammenhang der Pneumatologie. Auch wird Kirchengemeinschaft entscheidend „von reformatorischen Kriterien" hergeleitet.

2. Art. 3: Bei der Berufung auf die „reformatorischen Väter" entfällt der Horizont der Väter in der Gesamtkirche und besonders der alten Kirche.

3. Art. 8: Das Evangelium wird einseitig als Botschaft betont, ohne — trotz gewisser ausgleichender Aussagen in Art. 10 — das Heil als Wirklichkeit der neuen Schöpfung in Christus und seiner Kirche entsprechend zum Ausdruck zu bringen.

4. In den Art. 12, 13, 14 tritt der Botschaftscharakter nicht weniger einseitig hervor, wenn auch ebenso hier wieder gewisse Gegengewichte nicht fehlen.

5. Art. 15/16 und 18/19: Überwiegend bleiben hier die Aussagen über das hl. Abendmahl im Rahmen eines primär vom Wort bestimmten Sakramentsverständnisses. Opfer- und Mysteriencharakter der Eucharistie werden so wenig berührt wie die alt-kirchliche Wandlungslehre in bezug auf die eucharistischen Gaben. Vielmehr wird ein mögliches „Interesse" daran in die Perspektive gefährlicher Verdunklung der Abendmahlshandlung gerückt.

6. Art. 21/22: Im ersten Artikel scheint die christologische Aussage der nestorianischen Grundhaltung näher zu stehen als dem Chalkedonense. Der zweite Artikel hält die bleibende Bedeutung von Chalkedon nicht voll überzeugend fest, indem von zweierlei gleichwertigen „Interessen" gesprochen wird, die „angesichts des Scheiterns traditioneller Denkformen" erst neu zum Ausgleich zu bringen wären.

7. Art. 28: Wesentliche ekklesiologische Fragen, die hinter den hier erwähnten, „beträchtlichen Unterschieden" bezüglich des Gottesdienstes, der Frömmigkeit und der kirchlichen Ordnungen ganz ohne Frage sich verbergen bzw. ihnen zugrunde liegen, zugleich aber auch im gesamtökumenischen Bereich sich bis heute immer wieder als kirchentrennend erwiesen haben, werden als „nach dem Neuen Testament und den reformatorischen Kriterien" nicht kirchentrennend eingestuft. U. a. wird damit jedenfalls auch dem überlieferten bischöflichen Amt, sei es auch nur im Sinne seines Gewichtes in der anglikanischen „plene esse-Lehre", eine wirklich wesenhafte Bedeutung für die Einheit der Kirchen abgesprochen.

VI. *Ökumenische Perspektiven*

Zusammenfassend wäre aus alt-katholischer Sicht und unter Berücksichtigung der bekannten Anliegen der Römisch-katholischen Kirche, der Ostkirche, der Anglikanischen Kirchengemeinschaft, der evangelischen Freikirchen und

anderer aus der Reformation hervorgegangener kirchlicher Gemeinschaften dies zu sagen: Bei allem auf dem Weg der Konkordie zu erwartenden Fortschritt an Einheit zwischen so wichtigen Kirchen wie der lutherischen und reformierten bleibt der in Leuenberg formulierte Text schon im Ansatz prinzipiell hinter dem zurück, was in USA vor Jahren Eugene Carson Blake in der Devise „catholic-evangelical-reformed" zusammenfaßte und was seither dort einen wichtigen neuen ökumenischen Anstoß für eine Reihe von Kirchen bedeutete.

Weiter deckt die Leuenberger Konkordie gerade das nicht, was innerhalb der lutherischen und reformierten Kirchen Europas so vielgestaltig, wenn auch zahlenschwach als katholisierende Tendenz und Gestaltung lebendig ist. Der Minoritätenschutz in Art. 45 bezieht sich jedenfalls darauf nicht. Gegenüber den katholischen Kirchen werden alte Grenzlinien neu markiert.

Es wäre zu wünschen, daß im Text in irgendeiner Weise die Engführung des strikt reformatorischen Ansatzes noch überwunden oder wenigstens offener interpretiert würde. In jedem Fall aber bleibt zu hoffen und darf gewiß erwartet werden, daß auch nach Annahme der Konkordie die dialogische Begegnung offen und gesamtökumenisch fruchtbar bleiben wird.

IV. Von NIKOS PAPADOPOULOS und Dr. THEODOROS NIKOLAOU, Bonn (Griech.-orth. Kirche)

Die Leuenberger Konkordie ist in doppelter Hinsicht zu beurteilen:

1. Innerhalb der betreffenden Kirchen und 2. aus der Sicht der Orthodoxie.

Zum ersten Punkt kann man sich fragen: Ist dieses Dokument aus der Meinung der Mitglieder dieser Kirchen hervorgegangen und gereift oder handelt es sich um das theoretische Produkt einzelner Theologen am „grünen Tisch"? Kann es überhaupt als Verständigungsbasis der Mitglieder dieser Kirchen gelten, so daß es schließlich *wirklich* zur Einigung führen wird? Kann diese Basis sich dann als fest und ausreichend erweisen (Leuenberger Konkordie = LK 28, 32, 37) oder stellt sie einen dogmatischen Minimalismus (LK 39) dar? Auf jeden Fall, wenn diese Schrift zur Einigung aller reformatorischen Christen zunächst in Europa führen würde, wäre die Einheit der gesamten Christenheit um einen wesentlichen Punkt gefördert.

Weiter möchten wir einige Bemerkungen aus der Sicht der Orthodoxie bezüglich einzelner Formulierungen anführen. Diese Bemerkungen erschöpfen keineswegs die Probleme, die aus dieser Schrift entstehen; sie sollen nur darauf hinweisen, wo bedeutende Schwierigkeiten liegen. Auf jeden Fall ist diese Schrift — und dies ist positiv zu bewerten — ein Schritt in der Richtung des in der IV. Pan-orthodoxen Konferenz von Chambésy (1968) getroffenen Beschlusses: Für die Führung des Dialogs zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Lutherischen Weltbund wird als notwendig erklärt, „daß die größten und konservativsten lutherisch-protestantischen Gruppen untereinander vorher ein Übereinkommen und eine Einigung anstreben und erreichen" (B, e, 2).

1. Nach orthodoxer Ansicht setzt die Kirchengemeinschaft die volle dogmatische Übereinstimmung voraus. Sie ist nicht zuletzt das Werk Gottes, das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche. Als Kriterien müssen nicht nur die

„reformatorischen" (LK 2, 28), sondern auch und vor allem die der alten ungeteilten Kirche gelten. Für „die wahre Einheit" ist nicht nur die Übereinstimmung „‚in der rechten Lehre des Evangeliums' und in ‚der rechten Verwaltung der Sakramente' notwendig und ausreichend" (LK 2, 29), sondern auch die aus der Heiligen Tradition (das Evangelium ist der erste geschriebene Teil dieser Tradition) erwachsenen und in den sieben ökumenischen Konzilien festgelegten Dogmen. Das rechte „Verständnis des Evangeliums" (LK 6 ff.) wird nur in der Kirche und durch die Kirche gewährleistet. Eine unfehlbare Funktion hat nicht eine einzelne Person, sondern die gesamte Kirche; ihr wurden von Gott die Apostel, die Propheten und die Lehrer gegeben (1. Kor. 12, 28). Der Konsensus der Heiligen Tradition ist die Kerze, die das Evangelium beleuchtet. Statt den Blick auf die „reformatorischen Väter" (LK 3, 8, 17, 27) und die „reformatorischen Bekenntnisse" (LK 5, 12) zu richten, wäre der consensus ecclesiae der ersten Jahrhunderte die richtige Grundlage für eine von allen zu akzeptierende Kirchengemeinschaft. Zumindest sollte er (der consensus ecclesiae) mit berücksichtigt werden.

2. Gewiß ist die Kirche „allein auf Jesus Christus gegründet" (LK 2); doch hat Christus die Apostel gesandt und ihnen und allen ihren Nachfolgern das für das Wesen der Kirche konstitutive Amt übertragen. Vom Amt wird überhaupt nicht gesprochen. Hier bietet die Orthodoxie den mittleren, der alten Kirche einzig bekannten Weg an, indem sie am unterschiedslosen Amt der Bischöfe festhält, ohne dem Zentralismus und dem allgemeinen Priestertum zu verfallen.
3. Die „Freiheit des Glaubens" (LK 5) ist kein inhaltliches Kriterium für die Erneuerung. Die ganze christliche Wahrheit und nicht nur die „Gnade Gottes" (LK 12) ist der Maßstab und der Inhalt des Glaubens der Christen, und dieser Inhalt ist nicht f r e i zu gestalten, sondern er ist im Evangelium und in der Kirche vorgegeben.
4. Man hat den Eindruck (LK 5), daß es im Grunde mehr um die Anpassung in der veränderten weltlichen Situation geht, so daß die Kirche *nur* zur Dienerin der Welt wird, wobei man vergißt, daß das Evangelium die Krisis der Welt ist (Joh. 3, 19). Der „verantwortliche Dienst an der Welt" (LK 11, 36) ist eine sekundäre Aufgabe des Christen. Seine Hauptaufgabe ist nicht ein politisches Engagement, sondern sowohl seine Erlösung als auch die Befreiung der Welt vom Bösen.
5. Jesus Christus wird Mensch, nicht um einfach „Gott mit dem Menschen" (LK 9) zu verbinden, sondern um die menschliche Natur zu erneuern und zu erlösen, indem er den Tod überwindet und die menschliche Natur vergöttlicht (vgl. Zwei-Naturen-Lehre).

V. Von Professor Dr. PAUL-WERNER SCHEELE, Paderborn (Römisch-katholische Kirche)

Vorab sei gesagt, daß jedem Schritt zu einer größeren Einheit von Christen unsere volle Sympathie gehört. Hinzugefügt sei, daß mit der LK gleich mehrere Schritte getan und weitere ermöglicht werden konnten. Das ist bei jeder der folgenden Überlegungen und Fragen vorauszusetzen, falls diese nicht gänzlich

mißverstanden werden sollen. Sie wollen keine Einmischung in innerevangelische Angelegenheiten sein, wohl aber möchten sie zeigen, wie diese auf einen Katholiken wirken. Sie sind nicht darauf aus, wohlfeile Ratschläge und erst recht nicht fertige Lösungen zu bieten; sie möchten vielmehr auf Fragen hinweisen, die nicht hinreichend geklärt erscheinen. Sie haben nicht vor, das in Leuenberg erzielte Ergebnis zu schmälern; sie möchten im Gegenteil helfen, es wirksamer werden zu lassen, es von Mißverständnissen zu befreien und es nach Möglichkeit für eine weitere Entwicklung zu öffnen.

In diesem Sinne sei auf folgende *Fragen* aufmerksam gemacht:

1. Weshalb leitet man das Verständnis der Kirchengemeinschaft von den reformatorischen und nicht von den biblischen Kriterien her?
2. Weshalb verharrt man bei dem „satis" und „solus", nachdem vielfältige Forschungen deutlich gemacht haben, daß diese wohl eine polemische, eine prophylaktische und eine prophetische Funktion haben, nicht aber gleicherweise geeignet sind, das Ganze des Glaubens hinreichend wiederzugeben? Wären nicht auch hier die LK 5 erwähnten Faktoren zu berücksichtigen?
3. Ist es biblisch vertretbar, vom Amt ganz zu schweigen, wenn es um das Eigentliche der Kirche geht? Ist man der Überzeugung, das Amt gehöre selbstverständlich zur „rechten Lehre" und zur „rechten Verwaltung der Sakramente", dann bleibt zu fragen: Weshalb sagt man das nicht? Das „notwendig und ausreichend" kann jedenfalls den Eindruck erwecken, der Dienst des Amtes und das Leben und Zeugnis der Gläubigen gehöre nicht zum Wesen der Kirche und ihrer Einheit.
4. Die Begründung: „denn die Kirche ist allein auf Jesus Christus gegründet" überzeugt nicht. Die Frage ist ja, *wie* der eine Herr in concreto „sammelt und sendet" (LK 2). Weshalb nimmt man nicht etwa Eph. 2,20 auf, wo es — nach der Lutherbibel — heißt: „Erbaut auf dem Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist"?
5. Auch wenn man dankbar für eine gewisse Entindividualisierung der Rechtfertigungslehre ist, bleibt die Frage: Entspricht es dem biblischen Zeugnis, sie so als Inbegriff des Evangeliums herauszustellen, wie es LK 6—12 geschieht? Läuft man nicht Gefahr, — mit H. Dombois zu sprechen — von der „Rechtfertigung allein durch den Glauben zum Glauben allein an die Rechtfertigung" zu führen?
6. Ist das in der LK bekundete „gemeinsame Verständnis des Evangeliums" umfassend genug, um die Basis der vollen Kirchengemeinschaft zu bilden? Reicht es aus für die volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft?
7. Stimmt die bewußt oder unbewußt zugrunde gelegte These, daß die „Zeit" alle Wunden heilt? Sind wirklich durch die Geschichte bzw. die Geschichtlichkeit alle Divergenzen so weit überholt, wie es hier vorausgesetzt wird? Haben „die theologischen Auseinandersetzungen mit den Fragen der Neuzeit, die historisch-kritische Schriftforschung und die kirchlichen Erneuerungsbewegungen" im evangelischen Raum tatsächlich zu „ähnlichen Formen des Denkens und Lebens" geführt (LK 5) oder nicht auch weithin zu tiefgreifenden Polarisierungen?
8. Verleitet das wiederholte Reden von der „Herstellung" der Kirchengemeinschaft nicht zu einem pelagianischen Mißverständnis? Früher sprach

man jedenfalls exakter davon, die „Kirchengemeinschaft festzustellen" (z. B. Schreiben der Kommission „Lutherisch-reformiertes Gespräch" vom 1. 6. 1970).

9. Ist es angemessen, das Sakrament der Buße bzw. die Möglichkeit der Absolution gänzlich unerwähnt zu lassen?
10. Sollte man nicht die mißverständliche Formulierung LK 33 ändern? Dort heißt es: „Die unterzeichnenden Kirchen erkennen einander als Kirche Jesu Christi an, indem sie sich Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft gewähren". Das „indem" erweckt den Eindruck, als würden die anderen, die nicht dieser Gemeinschaft teilhaftig werden, nicht als Kirche Jesu Christi angesehen.

Hoffen wir, daß diese Fragen soweit wie möglich geklärt werden können, damit die vielen guten Ansätze der LK reiche Frucht bringen.

In einem Offenen Brief an die Generalsynode der Reformierten Kirchen in den Niederlanden hat Generalsekretär Dr. Blake zur Frage der Menschenrechte, insbesondere im Blick auf die Lage Osteuropas, Stellung genommen (veröffentlicht in Nr. 14/39 vom 18. 5. 72 des „Ökumenischen Pressedienstes").

An der Umweltschutz-Konferenz der Vereinten Nationen, die im Juni in Stockholm stattfand, hat auch eine Delegation des ÖRK teilgenommen.

Der Generalsekretär des ÖRK, Dr. Eugene C. Blake, Prof. Dr. Nikos A. Nissiotis und Pfarrer Dr. Lukas Vischer wurden am 2. Juni von Papst Paul VI. in Privataudienz empfangen, um den Stand der Beratungen in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat zu erörtern. Auf der vorangegangenen Sitzung der Arbeitsgruppen war festgestellt worden, daß ein Beitritt Roms zum ÖRK vorläufig nicht in Frage komme. Den auf dieser Sitzung gemeinsam erarbeiteten Bericht werden wir in der nächsten Nummer abdrucken.

Eine vom Genfer Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung durchgeführte Umfrage hat ergeben, daß die Beteiligung an der Gebetswoche für die Einheit der Christen, insbesondere in der Dritten Welt, im Wachsen begriffen ist. In der BRD waren die in 200 000 Exemplaren aufgelegten Gebetshandreichungen zum ersten Mal seit Jahren völlig vergriffen.

Die 6. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) soll vom 16.—23. September 1974 in Nyborg stattfinden.

Die Prager „Christliche Friedenskonferenz" (CFK) hat eine ständige Vertretung bei den Vereinten Nationen in New York eingerichtet.

Metropolit Nikodim wurde auf eigenen Wunsch von der Leitung des Außenamtes des Moskauer Patriarchats entbunden, behält jedoch den Vorsitz der mit erweiterten Kompetenzen ausgestatteten Kommission der Heiligen Synode für Fragen der christlichen Einheit und der zwischenkirchlichen Beziehungen. Das Außenamt, das künftig von dem bisherigen Vizepräsidenten, Metropolit Juvenali, geleitet wird, ist Metropolit Nikodim als dem Vorsitzenden dieser Kommission unterstellt worden.

Die seit mehr als zehn Jahre laufenden Unionsverhandlungen in den USA, an denen neun Kirchen beteiligt waren (vgl. ÖR 1/1972, S. 115 ff.), haben nur noch wenig Aussicht auf Erfolg, nachdem die Vereinigten Presbyterianer und die Anglikaner mit je 3,5 Millionen Mitgliedern ihr zunehmendes Desinteresse bekundet haben.

Über das Scheitern der Union zwischen den Anglikanern und den Methodisten in England berichtet Hermann Vogt in diesem Heft S. 394 ff.

Die erste Kirchenunion in Großbritannien seit der Reformationszeit, der Zusammenschluß der Kongregationalisten und Presbyterianer zur Vereinigten Reformierten Kirche mit rund 650 000 Mitgliedern, ist vom britischen Unterhaus nach eingehender Debatte über kirchliche Grundsatzfragen gebilligt worden.

Die Herrnhuter Brüdergemeine blickte am 17. Juni auf ihr

250jähriges Bestehen zurück. Die in 17 Unitätsprovinzen gegliederte Kirche zählt gegenwärtig 588 Gemeinden mit 327 000 Mitgliedern, von denen 245 000 Farbige sind. Der Brüdergemeine in der BRD gehören 6000 Mitglieder in acht Gemeinden an. In der DDR hat die Brüdergemeine ebenfalls acht Gemeinden mit 3000 Mitgliedern.

Erstmals besuchte eine von Bischof D. Albrecht Schönherr geleitete offizielle Delegation des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR die Russische Orthodoxe Kirche. Die bei dieser Gelegenheit beschlossene engere Zusammenarbeit sieht einen wechselseitigen Besuch von Pfarrern und kirchlichen Mitarbeitern, theologische Gastvorlesungen und Studienaufenthalte sowie für später auch ein offizielles theologisches Gespräch vor.

Die Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Kreise (AÖK), ein Zusammenschluß von rund 300 freien ökumenischen Gruppen in der BRD und West-Berlin, hielt Anfang Mai ihre dritte Tagung mit 70 Delegierten in Arnoldshain.

Die lutherischen Freikirchen in der BRD und West-Berlin haben sich zur Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche vereinigt, die in etwa 300 Gemeinden rund 45 000 Mitglieder umfaßt.

Von Personen

Der Direktor des Kommunikationsreferats des ÖRK, Pastor Dr. Albert van den Heuvel, wurde von der Synode der Reformierten Kirche in den Niederlanden zum neuen Generalsekretär dieser Kirche gewählt. Sein Vorgänger, Pastor Frederik H. Landsman, wird Anfang nächsten Jahres aus Altersgründen ausscheiden.

Der Exekutivsekretär des Deutschen Evangelischen Missions-Rates, Dr. Gerhard Hoffmann (Hamburg), ist als Referent für Evangelisation in die „Kommission für Weltmission und Evangelisation" des ÖRK berufen worden.

Der aus dem Elsaß stammende lutherische Pastor J. J. Bauswein ist seit Mai als französisch/deutscher Pressereferent im Referat für Kommunikation des ÖRK tätig.

Der methodistische Bischof Abel Muzorewa (Rhodesien) ist zum neuen Präsidenten der Allafrikanischen Kirchenkonferenz gewählt worden. Er ist Nachfolger des verstorbenen Südafrikaners Seth Mokitimi.

Der griechisch-orthodoxe Priester Augustinos Lambardakis (West-Berlin) ist vom Patriarchat in Konstantinopel zum Bischof ernannt und zum Stellvertreter von Metropolit Irineos für die griech.-orth. Metropolie in Deutschland bestellt worden.

Dem brasilianischen Erzbischof Dom Helder Camara wurde vom Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster die Ehrendoktorwürde verliehen.

Frau Prof. Hildegard Schaeder, die fast 22 Jahre Referentin für orthodoxe Fragen im Außenamt der EKD war, wurde am 13. April 70 Jahre alt.

Professor Dr. J. B. Souček, langjähriger Dekan der evangelisch-theologischen Comenius-Fakultät in Prag, wurde am 12. Mai 70 Jahre alt.

Der langjährige Generalsekretär des Weltbundes der Bibelgesellschaften, Dr. Oliver Béguin, starb am 1. April in London im Alter von 58 Jahren. Zu seinem Nachfolger wurde Oberkirchenrat Ulrich Fick (Stuttgart) gewählt.

Der Amtsnachfolger Nathan Söderbloms, Dr. Erling Eidem, von 1931—1950 lutherischer Erzbischof von Schweden und 1948 einer der ersten Präsidenten des ÖRK, starb am 14. April im Alter von fast 92 Jahren.

Im Alter von fast 73 Jahren starb am 17. Juni in New York Dr. O. Frederick Nolde, von 1946—69 Direktor der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten.

Im Alter von 82 Jahren starb am 26. Juni in Bern die durch ihre Emigranten- und Flüchtlingsfürsorge in der Kriegs- und Nachkriegszeit international bekannt gewordene Frau Dr. h. c. Gertrud Kurz, Leiterin des Internationalen Christlichen Friedensdienstes.

Am 6. Juli verschied im Alter von 86 Jahren Patriarch Athenagoras I. in Istanbul. Eine ausführliche Würdigung folgt im nächsten Heft.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen: 31. Mai 1972)

Karl Christian Felmy, „Eucharistie, Gemeinde und Amt", Kerygma und Dogma, Nr. 2/1972, S. 139—160.

Von der orthodoxen Theologie her wird das „ekklesiologische Dreieck" Eucharistie — Gemeinde — Amt untersucht. Der paulinische Begriff des Leibes Christi ist grundlegend für ein ekklesiales Verständnis der Eucharistie, das gerade in den Ostkirchen bedeutsam wurde. „Wo durch den Empfang des Leibes Christi eine Gemeinde zum Leib Christi wird, da ist die Fülle dessen, was eine Gemeinde zum Leben braucht" (S. 146). Dabei kommt der einzelnen Ortsgemeinde ein besonderer Stellenwert zu — ihre Einheit wird durch das kirchliche Amt gewährleistet, dessen Funktion darin besteht, „die Einheit der Kirche, die Einheit der Gemeinde zu schaffen, zu repräsentieren und zu garantieren" (S. 150). Durch die Ordination wird das Amt ökumenisch verklammert. Der Liturg vertritt die Gemeinde in ihrer Einheit und tritt als Leiter der Feier an Christi Platz. Von daher muß in jedem Fall die Form der Feier die Verantwortlichkeit eines Leiters erkennen lassen. Bei Martin Luther finden sich durch die Abwehr der Winkelmessen und durch seine Zurückhaltung gegenüber der individuellen Krankenkommunion Ansätze zu einem ekklesialen Verständnis der Eucharistie, zugleich wies er neu auf das Amt als Gemeinderepräsentation hin, ohne dabei die Vorstellung der Christus-Repräsentation im Amt preiszugeben.

Heinrich Fries, „Das Problem des Amtes in der Sicht katholischer Theologie", Kerygma und Dogma, Nr. 2/1972, S. 118—138.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat das Amt bewußt als Amt in der Kirche betont, das durch die Begriffe *munus* (Gabe) und *ministerium* (Dienst) seine Sinnbestimmung erhält und an der Sendung Christi teilhat. Das wichtigste Amt bleibt das Bischofsamt, wobei nun aber kollegiale und synodale Elemente deutlicher akzentuiert werden, ebenso die Aussage vom Priestertum aller Gläubigen. Freilich wich die daraufhin mit Zuversicht erwartete Erneuerung der Kirche

einer Krisensituation, deren Gründe vielschichtig sind und die zu unterschiedlichen Aktivitäten innerhalb der Katholischen Kirche führte. Die Krise erbrachte aber auch eine Belebung der katholischen Theologie im exegetischen und kirchengeschichtlichen Bereich. Die Systematik entwickelte zur Amtsfrage einige bedeutsame Konzeptionen: die Funktion des Charismas der Gemeindeleitung ist nicht „die Kumulation, sondern die Integration aller Charismen" (Kasper); die Ordination bevollmächtigt zum Dienst am Wort in allen seinen Dimensionen (Rahner); die Vollmacht des Amtes beruht nicht auf der bloßen Delegation, sondern auf der Sendung des Herrn (Ratzinger); das Amt muß in erster Linie als Dienst in der Kirche verstanden werden (Küng). Innerhalb der ökumenischen Theologie läßt sich die Möglichkeit einer gegenseitigen Annäherung der Ämter nicht mehr von der Hand weisen, was durch ermutigende Zeichen wie das Malta-Papier belegt werden kann. Damit wäre eine der wichtigsten Stufen auf dem Weg zu einer Einheit der Kirchen erreicht.

Peter Bläser, „Zur Diskussion um die Bedeutung des Amtes für den Vollzug der Eucharistie", Catholica, Heft 2/1972, S. 86—107.

Erst als die Katholische Kirche in die Diskussion um das Abendmahl eintrat, wurde die Frage nach dem Amt akut. Folgende Argumente werden für eine gegenseitige Anerkennung der Ämter vorgebracht: Weder Jesus noch die Zwölf haben Ämter eingesetzt; eine hierarchische Gliederung der Ämter läßt sich in der apostolischen Zeit nicht nachweisen; erst gegen deren Ende hat sich das monarchische Episkopat herausgebildet — die Kirche hat sich also im Verlauf eines geschichtlichen Prozesses ihre hierarchische Struktur selbst gegeben. Vielen Diskussionsbeiträgen zufolge findet sich im Neuen Testament kein Beweis dafür, daß die Vollmacht zum Vollzug der Eucharistie an das Amt gebunden war. Gewöhnlich spitzt sich die Frage auf den Punkt zu, ob die Ordination in der Evangelischen Kirche als gleichwertig mit der katholischen Priesterweihe verstanden werden kann. Einer solchen Argumentation ist entgegenzuhalten: Schon in den paulinischen Briefen kommt dem Amt regulierende Bedeutung zu, auch gibt es Hinweise im Neuen Testament auf eine Eucharistiefeier durch die Apostel und ihre Nachfolger. Das Zweite Vatikanische Konzil hat trotz aller Betonung des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen die Priesterweihe als notwendige Voraussetzung für den Vollzug der Eucharistie herausgestellt. Selbst wenn man die Frage nach der gültigen Ordination durch eine Bischofsweihe ausklammert, müßten für eine rein presbyteriale Sukzession folgende Voraussetzungen erfüllt werden: Das Vorhandensein eines besonderen Amtes; die Absicht, das Weihesakrament zu empfangen, und die Weitergabe der Ordination durch Ordinierte. In allen drei Punkten läßt sich in den reformatorischen Kirchen keine Eindeutigkeit feststellen. Die bisherige Diskussion über Amt und Abendmahlsgemeinschaft erbrachte noch keine sehr hilfreichen und erfolgversprechenden Beiträge zur Lösung des anstehenden Problems.

Leo Scheffczyk, „Dogmatische Erwägungen zur Frage der Grenzen der ‚Offenen Kommunion'", Catholica, Nr. 2/1972, S. 126—145.

Die Ausnahmen, bei denen die „getrennten Brüder" zur Eucharistie zugelassen werden, stellen sakramententheologisch keine absolute Neuerung dar und werden damit begründet, daß in bestimmten Situationen die zeichenhaft-ekklesiale Dimension des Sakraments weitgehend zurücktritt und das gnaden-

haft-subjektive Moment der inneren Wirkung allein zur Geltung kommt. Zwischen Taufe und Abendmahl besteht eine gewichtige „sakramentale Differenz", so daß die Anerkennung der Taufe den Weg zur Eucharistiegemeinschaft noch nicht freimacht. Neben die Zustimmung zur katholischen Eucharistielehre muß auch noch die Bereitschaft treten, die „Strukturen der vollen Kirchlichkeit" der katholischen Kirche zu bejahen: Eucharistie ist der zeichenhafte Ausdruck des ekklesialen Glaubens. „Weil die Feier der Eucharistie die höchste Verleiblichung der Einheit der Kirche ist, geschieht bei der Zulassung eines Christen zur Eucharistie, der nicht im Vollsinn zu dieser Kirche gehört, eine Trennung von Sakrament und Kirche, wie auch eine Trennung von Individuum und Gemeinschaft der Kirche" (S. 139 f.). Da durch eine „offene Kommunion" der Trend zur Interkommunion noch gefördert wird, handeln die Theologen konsequenter, die gleich für eine Interkommunion plädieren. Falls aber die Interkommunion freigegeben würde, wäre damit prinzipiell die Wiedervereinigung im ganzen vollzogen, so daß nur noch rein äußere Gründe gegen eine völlige Einheit der Kirche sprächen. Die ökumenischen Aktivitäten haben damit „vorerst noch" an der Eucharistiefeier ihre Grenzen — sonst kommt es zu vorschnellen Scheinlösungen, die die Wahrheitsfrage außer acht lassen.

Auch Heft 4, April 1972, der Zeitschrift Concilium ist mit seinen verschiedenen Beiträgen ganz dem Komplex der gegenseitigen Anerkennung der Ämter gewidmet. Auf die Frage „Ist die Ordination ein Sakrament?" wird eine orthodoxe, eine protestantische und eine katholische Antwort gegeben. Nach *Jean Zizioulas* (orth.) läßt sich die Frage nicht direkt beantworten, da in der Perspektive der alten Theologie des Ostens sich weder Ordination noch Sakrament objektivieren lassen.

Für *Jean-Jacques von Allmen* (prot.) muß im ökumenischen Dialog zuerst geklärt werden, welche Bedeutung der „Ordination" im Leben der jeweiligen Kirche zukommt. Aber die Ordination trägt jedenfalls „sakramentalen" Charakter.

Jos Lescrauwaet (kath.) antwortet, man müsse die Ordination wieder in ihren geschichtlichen Zusammenhang einordnen, um sie als Sakrament zu begreifen: „Das Sakrament der Ordinierung strukturiert das Volk Gottes auf wahrnehmbare und funktionale Weise zur Gemeinde des Christus, in dem Jesus als bleibender Herr zusammenruft, heiligt und aussendet" (S. 261).

Henry P. Van Dusen, „Axioms of Ecumenical History", Theology Today, Vol XXVIII, Nr. 4/Januar 1972, S. 439—450.

Die Geschichte der ökumenischen Bewegung kann von vier Axiomen ausgehen: Sie folgte auf die Zusammenarbeit der Missionen, wurde zunächst von Einzelpersönlichkeiten getragen, die ihre Vorstellungen wiederum aus der Christlichen Studentenbewegung bezogen, vor allem aber wußte sich der ökumenische Aufbruch von Anfang an von Gott geleitet. Für die ersten drei Axiome lassen sich eine Fülle bekannter Namen von Mott bis Visser 't Hooft anführen. Gerade von der Vielfalt der Impulse und Anstöße her, die sich schließlich zur ökumenischen Bewegung bündelten, kann man auf das Wirken des Geistes Gottes schließen. Im Blick auf den Fortgang der ökumenischen Bewegung stellen sich die Fragen: Was ist Gottes Ziel für die Einheit der Kirchen? Sind die Verantwortlichen der ökumenischen Bewegung weiterhin bereit, sich ganz der Leitung Gottes anzuvertrauen?

Wilhelm Sturm, „Das Problem der Konfessionalität des Religionsunterrichts", Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Nr. 9, 1. Maiausgabe 1972, S. 173—176.

In letzter Zeit gerät der konfessionelle Religionsunterricht immer mehr in den Mittelpunkt der Diskussion. Als Lösungsversuche werden vorgeschlagen: a) Überkonfessioneller Religionsunterricht für alle. An ihn richtet sich die Frage, ob ein solcher Unterricht den existentiellen Ernst religiösen Fragens und Glaubens anerkennt. b) Ökumenischer Religionsunterricht, in dem der ökumenische Dialog selbst zum Tragen kommt. Diese Konzeption ist zu begrüßen — es bleibt nicht zuletzt aus personellen Gründen allerdings fraglich, ob sie zu einer institutionalisierten Dauerlösung werden kann. c) Konfessioneller Religionsunterricht und Religionskunde als Doppelangebot. Diese Lösung entspräche der pluralistischen Struktur einer modernen Schule; problematisch allerdings ist, daß beide Fächer allzu unverbunden nebeneinander herlaufen werden. d) Konfessioneller Religionsunterricht mit voller Offenheit für die Sichtweisen der anderen Konfessionen und Religionen. Ein solcher Unterricht müßte den jungen Menschen ein kritisches Verständnis der Pluralität der Glaubensüberzeugungen vermitteln und nicht nur dazu dienen, den eigenen Standpunkt zu rechtfertigen.

Weitere beachtenswerte Beiträge

André Appel, „Stand und Zukunft des ökumenischen Dialogs", Lutherische Rundschau, Heft 2/1972, S. 166—171.

Peter Beyerhaus, „Die gegenwärtige Krise von Kirche und Theologie in Japan", Evangelische Missions-Zeitschrift, Heft 1/1972, S. 1—16.

James H. Cone, „Black Spirituals: A Theological Interpretation", Theology Today, Nr. 1, April 1972, S. 54—69.

Frederick Herzog, „Ein neuer Kirchenkonflikt in den USA? Dem Andenken von Karl Barth (1886—1968) und Ernst Wolf (1902—1971)", Evangelische Theologie, Nr. 2, März/April 1972, S. 161—185.

Gottlob Hild, „Das Herrenmahl und die Einheit der Kirche. Erwägungen zum ‚Sakrament der Einheit'", Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Nr. 1, Januar/Februar 1972, S. 8—11.

Walter Kasper, „Die Theologie im interdisziplinären Gespräch — Gesichtspunkte und Fragen", Evangelische Theologie, Nr. 3, Mai/Juni 1972, S. 292—300.

Werner Löser, „Die Kirche zwischen Gesetz und Widerspruch. Für und wider eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten", Herder Korrespondenz, Heft 5, Mai 1972, S. 243—248.

John A. Newton, „The Ecumenical Wesley", Ecumenical Review, Nr. 2, April 1972, S. 160—175.

Hugo Schnell, „Modell Kirchengemeinschaft. Zum Entwurf einer ‚Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa'", Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Nr. 6, 2. Märzausgabe 1972, S. 106—108.

Hugo Schnell, „Zwischenbilanz über Leuenberg. Widersprüchliche Urteile und berechtigte Anfragen", Lutherische Monatshefte, Nr. 5, Mai 1972, S. 234—238.

John Todd, „The Pope — a Constitutional Monarch?", frontiert, Nr. 1, März 1972, S. 8—11.

Neue Bücher

NEUES TESTAMENT

Das Neue Testament. Übersetzt von Ulrich Wilckens. Beraten von Werner Jetter, Ernst Lange und Rudolf Pesch. Taschenausgabe ohne Kommentar. Gemeinschaftsausgabe des Furche-Verlages, Hamburg, mit dem Benziger Verlag, Köln—Zürich und dem Theologischen Verlag, Zürich 1972. 576 Seiten. Brosch. DM 9,80.

Die in evangelisch-katholischer Gemeinschaftsarbeit erstellte und kommentierte Übersetzung des NT (vgl. ÖR 2/1971 S. 252) hat durch ihre sprachliche und sachliche Qualität in weiten Kreisen Verbreitung und Anerkennung gefunden. Um auch den Wünschen aller jener Leser zu entsprechen, denen es in erster Linie zunächst einmal auf den Wortlaut des NT selbst ankommt, haben sich die beteiligten Verlage dankenswerterweise entschlossen, eine Taschenbuchausgabe herauszubringen, die nur den Text mit den dazugehörigen Einleitungen enthält. Die größere Handlichkeit eines Taschenbuchs vervielfältigt die Verwendungsmöglichkeiten, und nicht zuletzt wird der entsprechend niedrigere Preis dem Absatz dieser verdienstvollen Übersetzung förderlich sein.

Kg.

Lothar Coenen / Erich Beyreuther / Hans Bietenhard (Hrsg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. 12. Lieferung: Taufe — Volk; 13. Lieferung: Volk — Zweifel. Theologischer Verlag R. Brockhaus, Wuppertal 1971. Seiten 1217—1537. Subskriptionspreis pro Lieferung DM 16,80.

Nun sind auch die beiden letzten Lieferungen dieses Lexikons erschienen, auf das in Rezensionen dieser Zeitschrift bereits des öfteren hingewiesen worden ist. Doch gerade wenn man — wie es hier geschehen ist — die Anfänge mit einigen kritischen Anmerkungen bedacht hatte, dann muß man jetzt anerkennend sagen: hier liegt ein durchaus noch handlich zu nennendes Nachschlagewerk vor, das den jüngsten Stand neutestamentlicher Forschung in gelungener Form der Praxis des Predigers zu erschließen und zugänglich zu machen versteht. Eigentlich sollte bei jeder Predigtvorbereitung noch Zeit sein für einen Blick in dieses Lexikon, das zum Verständnis des Neuen Testaments, seiner Sprache, seiner zeitbedingten Terminologie wesentliche Hilfen beizusteuern vermag.

Der Umgang mit diesem Werk wird durch drei Register (deutsch, griechisch, hebräisch), die mit der letzten Lieferung erschienen sind und in die auch relativ unbedeutend erscheinende Stichwörter aufgenommen wurden, sehr erleichtert.

Mit dem Erscheinen dieses Lexikons dürfte eine echte Lücke im Handwerkszeug eines jeden Predigers geschlossen worden sein.

Otmar Schulz

THEOLOGISCHE GRUNDLEGUNG

Kurt Lüthi, Theologie als Dialog mit der Welt von heute. („Quaestiones disputatae" Bd. 53.) Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1971. 200 Seiten. DM 24,—.

Erstmals haben die Quaestiones disputatae einem evangelischen Autor einen ganzen Band überlassen. Das Thema Dialog ist für dieses ökumenische Zeichen denkbar günstig. Zur Untersuchung steht wohl das gängigste Modewort nicht nur der heutigen Theologie.

In den ersten 65 Seiten versucht der Vf. nach fünf Gesichtspunkten geordnet (Denker des Dialogs; Dimensionen des Dialogs; Theologie als Dialog; Dogmatik als Dialog; Kairologie als Dialog) eine phil.-theol. Systematik des Dialogs vorzulegen. Im 2. Teil führt der Wiener Systematiker dann an Hand von auch schon früher veröffentlichten Beiträgen konkrete Dialogmodelle vor (Gesprächspartner: säkulare Welt; Religion und Religionskritik; Katholizismus; abstrakte Künstler; abstrakte Kunst; moderne Schriftsteller).

Den Einstieg verschafft sich Lüthi durch eine abwägende Interpretation der Positionen M. Bubers und F. Ebners. Zu Recht kritisiert er bei beiden Autoren die von Husserls Intersubjektivitätstheorie herrührende personalistische Engführung des Dialogs auf eine latente „Egologik" (S. 17) auf Kosten einer philosophisch adäquaten „Ontologie des Zwischen". Demgegenüber sucht der Vf. die Dialogik formal als Theorie der existentiellen Praxis, die material auf dem Vorrang des „Zwischen" beruht, zu erfassen. Die Problembegriffe Beziehung, Distanz, Es?, Geschichte, Sinn dienen der kategorialen Bestimmung des Dialogs (S. 20—36). Der Übergang von der Theorie zu einer Theologie des Dialogs verlangt danach, den heutigen Stellenwert der Theologie zu umreißen. Ihre vielberufene Krise hängt an ihrem verunsicherten Objekt. Um dieser Schwäche zu begegnen, reflektieren die verschiedenen Theologien den Bezug auf die säkularen Wirklichkeiten der Welt: Theologie des Genitivs! Der Vorgang ist biblisch durch die Inkarnationsstruktur legitimiert, die, zwar bei grundsätzlicher Entflechtbarkeit von Gott und Welt, kein System der Distanz erlaubt. Daraus eröffnet sich nun die Chance der Theologie, fernab eines wissenschaftlichen Provinzialismus und ohne durch einen exklusiv kirchlichen Charakter begrenzt zu sein, bei der Identitätssuche des Menschen und bei den Gestaltungsproblemen der Welt die *eine* mögliche Vorentscheidung des Glaubens dialogisch einzubringen. Gerade in den traditionellen dogmatischen Fragen (Offenbarung, Christologie, Mensch und Schöpfung, Sünde, Gnade und Glauben, Kirche, Eschatologie) treten entsprechend dem vorrangigen „Zwischen" der Dialogstruktur die partnerschaftlichen und ineinander verschränkten Züge des Gott-Mensch-Verhältnisses hervor. Vor allem aber ist eine Theologie, die sich stärker kairologisch orientiert, d. h. analytisch-kritisch an Gegenwartstendenzen und zeitgenössischen Situationen arbeitet, auf das unentbehrliche Instrument des Dialogs verwiesen. Die Herausforderungen der Hermeneutik und des Ökumenismus an die heutige Theologie sind dafür exemplarisch.

Imponierend, weil ausgewogen, sind die Resultate, die sich einstellen, wenn der Vf. in den konkreten Modellgesprächen die Probe auf seine Dialogsystematik unternimmt: 1. Theologisch positive Wertung der säkularen Welt; Querverbindungen zwischen hoffendem Glauben und säkularen Utopien unter Vermeidung von Ideologiebindung und Regression; 2. Offenheit des christlichen Glaubens für religiöse Selbstgestaltung und Religionskritik; 3. Gemeinsames protestantisch-katholisches Denken unter den Bedingungen der Zeit; Übereinstimmung in den Grundworten; 4. Gemeinsame Suche von Theologie und junger Malerei nach neuen Wegen des Menschseins in einer weltlichen Welt; 5. Konvergenzen zwischen der theologischen Behandlung der Christusthematik und ihrer abstrakten bildnerischen Gestaltung; 6. Hilfestellung der modernen Schriftstellerei gegen die abgewetzte christliche Verkündigungssprache; gemeinsame Bemühung um „einen antiillusionären, ideologiekritischen und von Fremdnormen unabhängigen Menschen" (S. 195).

Nicht nur wegen des fundamentalen Themas, sondern mehr noch wegen sei-

ner profunden Bearbeitung kann man diesem Buch nur eine weite Verbreitung wünschen.

Hans-Josef Schmitz

Johann B. Metz / Trutz Rendtorff (Hrsg.), Die Theologie in der interdisziplinären Forschung. (Interdisziplinäre Studien Bd. 2.) Bertelsmann Universitätsverlag, Düsseldorf 1971. 118 Seiten. Snolin DM 14,80.

Nach jahrelanger Abstinenz wendet die Theologie sich wieder ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung zu. Besonders intensiv geschieht das, wo praktische Konsequenzen auf dem Spiel stehen: in den Beratungen zur Reform des theologischen Studiums und bei den Planungen neuer theologischer Fakultäten bzw. Institute.

Bereits früher hatte der Plan eines „Theologischen Instituts der Universität Bielefeld" Zustimmung und Ablehnung erfahren. Seine beiden Kennzeichen, Interkonfessionalität und Interdisziplinarität, waren kontrovers. Das lag nicht zuletzt an unzureichender Information. Einen umfassenden Einblick in die Planungsarbeit gewährt nun das vorliegende Heft, das Orientierungen, Diskussionsbeiträge und Materialien einer Planungskonferenz des Zentrums für interdiszipilnäre Forschung der Universität Bielefeld (1970) enthält. An dieser Konferenz haben namhafte katholische und evangelische Theologen teilgenommen: K. Rahner, G. Ebeling, G. Sauter, U. Wilckens, N. Schiffers, die Herausgeber u. a.

Die unterschiedliche Herkunft der Argumente erschließt ein weitverzweigtes und kompliziertes Problemfeld interdisziplinärer Selbstbegründung, so daß sich Interdisziplinarität dem vertieft, der sie bisher nur schlagwortartig forderte. Weniger problematisch und kompliziert scheint die von Interdisziplinarität geforderte und geförderte Interkonfessionalität zu sein, nachdem man sich auf ein mit Promotions- und Habilitationsrecht ausgestattetes Forschungsinstitut für graduierte Studenten geeinigt hat und im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil auch die kirchenrechtlichen Fragen geklärt sind (J. Neumann). Metz spricht bewußt einschränkend von einem *bikonfessionellen* Institut. Ob er im Zuge der ökumenischen Bewegung nicht die Gründung dieses Instituts mit einem Anachronismus belastet? Wenn der Anspruch der Gesellschaftskritik, den seine Theologie erhebt, glaubwürdig sein soll, warum wird dann nicht hier die staatskirchenrechtlich naheliegende, eingefahrene und privilegierte Lösung zugunsten einer konfessionell erweiterten, einer ökumenischen aufgegeben? Das überzeugendere, weil einzig sachgemäße Pendant zur Interdisziplinarität ist Ökumenizität. Warum wird das traditions- und gesellschaftskritische Element, das auch der Theologie konfessioneller Minderheiten den Zugang zur Universität öffnen könnte, nicht bereits in den Gründungsakt dieses Instituts eingeführt? Die freikirchlichen Impulse etwa zur Entwicklung der westlichen Zivilisation dürften gerade gesellschaftspolitisch und -kritisch nicht unbedeutend (gewesen) sein.

Hans-Jürgen Goertz

Hans-Georg Geyer / Hans Norbert Janowski / Alfred Schmidt, Theologie und Soziologie. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz 1970. 126 Seiten. Kart. DM 7,80.

Die Forderung, soziologische Erkenntnisse in das Verständnis kirchlichen Handelns und in den Zusammenhang theologischer Argumentation aufzunehmen, ist leichter erhoben als verwirklicht. Denn die Zeiten sind vorbei, in denen man diese Forderung ohne weiteres mit der Erwartung verbinden konnte, von der Soziologie gleichsam handliche und praktikable Anweisungen zu erhalten, die

Schwierigkeiten im Umgang mit der heutigen Welt lösen könnten. Wenn also weiterhin mit Recht gefordert wird, die Theologie müsse ihre eigene Erkenntnisbemühung um die soziologische Dimension erweitern, wenn gleichzeitig gefordert wird, die Ausbildung zum kirchlichen Handeln müsse die Humanwissenschaften berücksichtigen, so bedeutet dies gleichzeitig: Die Theologie muß sich auf der Ebene einer Grundlagendiskussion mit den Sozialwissenschaften auseinandersetzen. Diese Aufgabe wird in dem Gespräch zwischen „Theologie und Soziologie", das Hans-Georg Geyer und Hans Norbert Janowski mit Alfred Schmidt geführt haben, umrissen. Unter der Überschrift „Das Recht der Subjektivität im Prozeß der Vergesellschaftung" unternimmt es Geyer, im Anschluß an die Fragestellung der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft aus dem Jahre 1966 und der Vollversammlung von Uppsala 1968 das Problem so zu definieren: „Das Recht der Subjektivität im Prozeß der Vergesellschaftung". Geyer versucht dabei, den Konvergenzpunkt zwischen der Soziologie, die von der Frankfurter Schule entwickelt worden ist, und der protestantischen Theologie der Gegenwart herauszuarbeiten. Dieser Konvergenzpunkt liegt für seine Analyse an dem Orte, an dem die Analyse der Gesellschaft deren Verdinglichung des Menschen und damit die Instrumentalisierung des menschlichen Lebens sichtbar macht. Solche Analyse lebt bereits von dem Wissen, daß der Mensch nicht im Vorhandenen aufgeht. Dieses Wissen aber kann sich nur in der Weise der Kritik der Gesellschaft zur Geltung bringen. Es ist allerdings die Frage, ob das ökumenische Interesse an der sozialwissenschaftlichen Dimension in dieser Zuspitzung noch enthalten ist. Denn gerade der pragmatische Zug in der ökumenischen Erörterung, der sich durchaus mit den Handlungsprozessen der industrialisierten und entwickelten Gesellschaften ins Benehmen zu setzen sucht, legt davon Zeugnis ab, daß jedenfalls die angelsächsische Ökumene sehr stark bestimmt ist von der Überzeugung, es sei sinnvoll, den christlichen Auftrag gerade unter den Bedingungen der entwickelten Gesellschaft konstruktiv wahrzunehmen. Die prinzipielle Polarisierung von christlicher Subjektivität oder Subjektivität Gottes einerseits und Gesellschaft andererseits spricht stärker für ein prinzipielles theologisches Selbstbewußtsein als für jene Freiheit zum Handeln, die sich in der Ökumene unter dem Normbegriff der verantwortlichen Gesellschaft zu konkretisieren sucht.

Der Beitrag von Janowski über „Theologie als kritisch orientierende Wissenschaft" gibt eine klare und scharfsinnige Analyse der Frage, wo in den Denkprozessen der Theologie die Beziehung zu den Sozialwissenschaften schon immer immanent angelegt ist. Indem die Beziehung von Theologie und Soziologie explizit wird, bringt sie zugleich Aporien und Aufgaben der Theologie selbst ans Licht. Für die vielverhandelte Frage nach dem Verhältnis von „historisch-hermeneutischer" und „empirisch-kritischer" Methode in der Theologie gibt der Beitrag von Janowski eine zuverlässige und weiterführende Klärung der Voraussetzungen.

Der dritte Teil dieses Büchleins ist das Protokoll eines Gespräches zwischen Geyer und Janowski mit dem Frankfurter Alfred Schmidt. An diesem Gespräch wird besonders deutlich, wie strukturverwandt die sozialphilosophische und die theologische Argumentation schon immer sind. Über die abstrakten Außenbeziehungen von „Theologie" und „Soziologie" hinaus läßt dieses Gespräch grundlegende Gemeinsamkeiten erkennen, die weniger damit zu tun haben, daß auf der einen Seite Theologen und auf der anderen Seite ein Soziologe an diesem Gespräch teilnehmen. Diese grundlegenden Gemeinsamkeiten sind vielmehr solche der gemeinsamen wissenschaftlichen

Kultur und der Denkform. Unter ökumenischem Aspekt betrachtet ist darum dieses Buch ein dezidiert „bundesrepublikanischer" Beitrag zu einer Diskussion, die in anderen Ländern ganz anders verläuft. Gerade deswegen aber ist dieser Gesprächsbeitrag sehr zu begrüßen. Er macht eindrucksvoll deutlich, wie sehr die theologische Diskussion schon immer in eine allgemeinere und gleichlaufende Diskussion der Weltprobleme verstrickt ist. Und damit macht er zugleich deutlich, in wie hohem Maße die soziologische und sozialwissenschaftliche Wirklichkeitserkenntnis schon immer in ihren Grundannahmen von Fragestellungen lebt, denen die Theologie in radikaler und prinzipieller Weise verpflichtet ist. Wenn man einem in Rechnung stellt, daß dieses Gespräch zwischen „marxistischer Sozialkritik" und einer bestimmten „fortgeschrittenen Theologie" (S. 122) geführt worden ist, dann sieht man, wie sich in bestimmten soziologischen und theologischen Positionen Gemeinsamkeiten akzentuieren können, denen andere parallel strukturierte soziologische und theologische Positionen dann gegenübertreten. Als Beitrag zur Grundlagendiskussion ist dieses Bändchen jedenfalls sehr zu begrüßen. Denn der hoffnungsvolle Pragmatismus der Ökumene bedarf doch ständig der kritischen Hinterfragung, damit seine christliche Gewißheit sich ihrer eigenen Grenzen kritisch bewußt bleibt.

Trutz Rendtorff

Adolf Exeler / Georg Scherer (Hrsg.), Glaubensinformation. Sachbuch zur theologischen Erwachsenenbildung. Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1971. 351 Seiten. Kart. DM 25,—.

Nach Auskunft der Herausgeber rechnet dieses Buch mit verschiedenartigen Interessenten: mit gläubigen Christen, die ihre Kenntnisse in bestimmten Bereichen vertiefen wollen, mit unsicher gewordenen Christen, aber auch mit Lesern, die sich ein Bild über die christlichen Antworten zu gewissen Fragen machen möchten. Die formale Leitlinie des Buches besteht darin, die Verzahnung von „Glaubens- und Lebensfragen" nachzuweisen.

Diese Aufgabe wird im großen und ganzen recht gut bewältigt, und wer zunächst befürchtet, er habe ein „katholisch" ausgerichtetes Werk vor sich, wird bald eines Besseren belehrt. Der Artikel „Eucharistie" etwa unterstreicht in aller Deutlichkeit das allen christlichen Traditionen Gemeinsame der Abendmahlsfeier. Beim Abschnitt „Kirchliches Lehramt" wird auf den funktionellen Dienstcharakter des Amtes und dessen Rückbindung an die Gemeinde abgehoben. Unter „Ökumene" setzt sich der Autor für eine Aufnahme der Dynamik aus der Ortsökumene ein. Zum Stichwort „Zölibat" werden dem Leser in nüchterner Weise alle strittigen Punkte dargelegt. Es ist erfreulich, mit welcher Sachlichkeit und Offenheit man sich hier um eine echte Information bemüht, die dem Leser das Urteil in einer bestimmten Frage nicht zu leicht macht oder gar ganz abnimmt.

Mit der „Glaubensinformation" läßt sich gerade ohne theologische Vorbildung gut arbeiten. Vorbildlich sind die einfache und klare Sprache und die wenigen, aber gezielten Literaturangaben, die auch auf kontroverse Stimmen hinweisen. Vorschläge didaktischer und methodischer Art erleichtern den sinnvollen Umgang mit diesem Buch.

Hans-Beat Motel

KIRCHE UND WELT

Martin Honecker, Christlicher Beitrag zur Weltverantwortung. Eine kritische Stellungnahme zu den beiden Hauptreferaten von Prof. Tödt und Prof. Moltmann auf den Tagungen des LWB in

Evian und RWB in Nairobi. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1971. 98 Seiten. Brosch. DM 7,80.

Man wird es sicherlich positiv zu vermerken haben, daß in der vorliegenden Arbeit die Vollversammlungen zweier konfessioneller Weltbünde in die wissenschaftliche Diskussion einbezogen werden. Es handelt sich hierbei um die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Evian 1970 und die Vollversammlung des Reformierten Weltbundes im gleichen Jahr in Nairobi. Mehr allerdings als einen formalen Aufhänger gaben diese Vollversammlungen jedoch nicht für den Verf. ab. Sein Ziel besteht in etwas ganz anderem. Die von H. E. Tödt und Jürgen Moltmann gehaltenen Hauptvorträge (Tödt sprach in Evian, Moltmann in Nairobi) werden zum Gegenstand einer kritischen Analyse gemacht, um daran eine ganz andere Fragestellung sichtbar werden zu lassen.

Das Interesse des Verf. ist darauf gerichtet, der Frage nachzugehen, „wie christliche Weltverantwortung theologisch sachgemäß und überzeugend zu begründen ist". In dieser Ausgangsfrage spiegelt sich die ganze Schwierigkeit der Sozialethik wider, mit der sie sich seit ihren ersten Anfängen in der Mitte des 19. Jahrhunderts konfrontiert gesehen hat. Aber über diese allgemeine Schwierigkeit hinaus läßt sich an der Ausgangsfrage des Verf. unschwer ablesen, daß er seine spezifischen Zweifel an den Begründungen einer aktiven christlichen Weltverantwortung hat, wie sie nun von Tödt und Moltmann je auf ihre Weise vorgelegt worden sind.

Die partielle Übereinstimmung des Verf. mit bestimmten Gedankengängen Tödts oder Moltmanns vermag nicht darüber hinwegzutäuschen, daß er einen ganz anderen Weg für notwendig hält. Und indem er diesen Weg beschreitet, läßt er zugleich eine implizite Kritik an aktionistischen Weltverantwortungskonzepten kenntlich werden. Hier ist wohl der Grund dafür zu suchen, daß diese Arbeit in Fachkreisen nicht nur zustimmend, sondern auch mit heftiger Abwehr aufgenommen worden ist.

Der Verf. versucht, seinen Weg methodisch mit Hilfe einer neuinterpretierten Zwei-Reiche-Lehre darzustellen, wobei es ihm vor allem darauf ankommt, „die Differenz von Glaube und Vernunft, Kreuz und Welt" sichtbar zu machen. Dabei ist es sicherlich nicht seine Absicht, schon fertige Antworten zu liefern, sondern durch kritische Rückfragen die sozialethische Diskussion zu beleben.

Dennoch wird man die Frage an den Verf. nicht unterdrücken können, ob die von ihm anvisierte Fragestellung tatsächlich schon den ganzen Sachverhalt trifft. Mit seinem Versuch einer Neuinterpretation der Zwei-Reiche-Lehre kann er sich ja heute auf eine breite theologische Übereinstimmung stützen, sofern in der von ihm beschriebenen Differenz von Glaube und Vernunft zunächst nicht mehr steckt als die entschiedene Absage gegen jede Art totalitären Denkens, sei es nun kritisch-rationalistischer Art oder theologischer. Aber das festzustellen, ist zwar verdienstvoll, indessen noch nicht genug. Müßte nicht vielmehr weiter gefragt werden, wie sich gerade im Blick auf die historische Situation und die sie bestimmenden Traditionen der christliche Glaube in der Vernunft Ausdruck verschafft hat und wo er sich angesichts ganz bestimmter wirkungsgeschichtlicher Folgen einen neuen Ausdruck verschaffen müßte? Und müßte dann nicht weiter konsequent die Frage nach den gesellschaftspolitischen Implikationen theologischen Denkens vorangetrieben werden, statt sich nur gegenüber dem vermeintlich gesellschaftlich Machbaren abzugrenzen?

Die Antwort auf gerade diese Fragen ist der Verf. noch schuldig geblieben. Man wird darum gespannt sein können, wie er sie zu beantworten gedenkt.

Christian Walther

Hermann Ringeling, Kritisches Christentum. Wirkungen und Folgen religiöser Gesellschaftskritik. Claudius Verlag, München 1972. 108 Seiten. Kart. DM 7,80.

Dieses Buch mit seinem aktuellen Titel besticht zunächst durch die Verarbeitung sozialwissenschaftlicher, speziell religionssoziologischer Begrifflichkeit und gekonnte und einprägsame Formulierungen fern von theologischem oder kirchlichem Jargon. Es ist implizit eine Antwort auf Kahls „Das Elend des Christentums", ein „Plädoyer für eine Humanität *mit* Gott". Ringeling stellt in den einzelnen Kapiteln, die auf ein neunteiliges Radio-Kolleg zurückgehen, die religiöse Erfahrung Israels, seine Grundkategorie der Gerechtigkeit, die Predigt Jesu von der schöpferisch-situationsgerechten Liebe und die Grundlagen paulinischer Ethik dar. Er streift unter „Kommunismus und Karitas" und „Kultur und Askese" die gesellschaftliche Vermittlung christlichen Glaubens in der Alten Kirche und im Mittelalter, verteidigt unter „Rechtfertigung und Reform" die lutherische Ethik der Weltverantwortung und Weltvernunft und wirft unter „Kritische Religiosität" und „Politisches Christentum" einige Schlaglichter auf die Grundlagen neuzeitlichen Welt- und Glaubensverständnisses. Ringeling setzt sich dabei nur sehr global mit revolutionären und emanzipatorischen Bewegungen und Entwürfen am Rande der Christentumsgeschichte auseinander, die die Synthese aus Religion und Establishment bis heute aufzubrechen versucht haben. Er fragt vielmehr, „unter welchen Bedingungen sich religiöse Motive der Lebensführung progressiv in allgemeines Verhalten umgesetzt haben", und zeigt, wie christliche Ethik etwa vor dem Hintergrund der Zwei-Reiche-Lehre zu vernünftigem und gesellschaftsveränderndem Handeln anleiten kann, ohne sich von der „revolutionären Totalnegation des Bestehenden" faszinieren zu lassen. Der Verzicht auf radikale utopische Entwürfe säkularer oder christlicher Provenienz, der immer wieder als reformatorische und reformierende Möglichkeit religiöser Lebenspraxis eingeschärft wird, hat das Recht politischer Realität und evangelischer Ethik auf seiner Seite. Nur tritt gegenüber der Feststellung, daß das Christentum zu einer generellen „Anhebung des Niveaus der Humanität" geführt habe, der Schmerz über die Ohnmacht dieses Verzichts, die inhumanen Auswüchse etablierter Religiosität und die systemstabilisierenden Folgen dieser Gesellschaftskritik zu stark zurück.

Hildburg Wegener

André Biéler, Eine Politik der Hoffnung. Von der Theorie der kirchlichen Soziallehren zur Praxis für eine neue Welt. Vorwort Dom Helder Camara. Rex-Verlag, Luzern — München 1971. 235 Seiten. Kart DM 14,80.

Der kritische Maßstab, den der in Lausanne und Genf lehrende Sozialethiker Biéler der Kirche für ihr soziales Handeln in immer neuen Wendungen ins Gedächtnis ruft, heißt „unablässig auf das achten, was sie von Christus trennt". Eine ganz und gar christozentrische, ja christomonistische Soziallehre und -praxis wird hier gefordert, freilich mit einem offenen Blick für die vielen harten Probleme, die uns heute auf diesem Sektor immer wieder bedrängen. Der Entwurf Biélers ist beachtlich, weil er mutig und einseitig zugleich alles menschliche Handeln auf Jesu Christi Handeln bezieht und nur von ihm aus zu interpretieren versucht. Der Gefahr, eine kirchliche Soziallehre von dem uns schlechterdings noch verborgenen künftigen Reich Christi (Biéler sagt nicht: Reich Gottes!) aus zu entwerfen, ist der Verfasser jedoch nicht kritisch genug begegnet, wenngleich er natürlich recht hat, daß es die Aufgabe der Christen sei, „in jeder Ge-

sellschaft die Vorläuferzeichen des Reiches zu entdecken und ans Licht zu holen". Genau dies aber ist dem Autor theologisch nicht recht gelungen und kann daher keine ausreichende Grundlage für eine nur so zu entwerfende Soziallehre sein. So muß z. B. die Ansicht Biélers, daß lediglich der Christ das wahre Ziel der Welt kennt und also er allein die richtigen Kriterien für das falsche bzw. richtige (politische) Handeln der Menschen besitzt, jedem Nichtchristen als eine fatale Überheblichkeit erscheinen, die durch die Geschichte oft genug Lügen gestraft wurde und die wir uns im ökumenischen Gespräch mit Nichtchristen gerade abzugewöhnen begonnen haben. Wenn Biéler als Ausweg aus dem Dilemma, daß eben der Nichtchrist diese Einsicht des Christen in Gottes Heilsplan nicht verstehen kann, empfiehlt, der Christ könne und solle daher in Zusammenarbeit mit dem Nichtchristen nur eine „auf konkrete profane Ziele" ausgerichtete Politik fordern, so ist dies eine Verlegenheitslösung, aber kein theologisch fundiertes sozialethisches Programm für die gemeinsamen Projekte von Christen und Nichtchristen. Wo, so fragt man sich nebenbei, ist die neuzeitliche Politik denn auf etwas anderes als „auf konkrete profane Ziele" ausgerichtet? Biélers dualistische Weltsicht von profaner und heiliger Geschichte gründet in einer Theologie, die allenfalls noch von Schwärmern ernstgenommen wird, aber nicht mehr von ernsthaften Theologen. Das Vorwort Camaras beweist nicht das Gegenteil! Daß Gott am Werk ist und „an der stetigen Erneuerung der ganzen Welt, der Gesellschaft, ihres wirtschaftlichen, sozialen und politischen Lebens und der kirchlichen Gemeinschaft" in Christus arbeitet, bestreitet wohl kein Christ. Aber Gott ist vielfältiger am Werk, als es Biéler in seinem Christozentrismus zu sehen vermag. Der Maßstab dieser Erkenntnis kann aber nur die uns im Alten und Neuen Testament begegnende Selbstoffenbarung Gottes, und d. h. seine geschichtliche Selbstmitteilung, auch über diese Schriften hinaus, sein. An diesem Punkt aber hat die evangelische Theologie noch einiges von ihrer katholischen Partnerin zu lernen.

Bernd Jaspert

Klaus Hoffmann, Das Kreuz und die Revolution Gottes. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1971. 182 Seiten. Brosch. DM 16,80.

Der in der hessen-nassauischen Kirche als Pfarrer tätige Verfasser hat die Dokumente der Genfer Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 auf die Frage hin untersucht, ob der in ihnen zutage tretende Ansatz einer „Theologie der Revolution" eine biblische Grundlage hat. Er beantwortet diese Frage bei aller Kritik und allem Vorbehalt im Detail mit „Ja". Die in Genf hauptsächlich von H.-D. Wendland, R. Shaull und V. Borovoi — je nach theologischer Herkunft und praktischer Erfahrung natürlich verschieden — vertretene „Theologie der Revolution" ist nach Meinung des Autors dynamisch-eschatologisch bestimmt und drängt „wie selten ein theologisches Gedankengebäude" zur Praxis, da sie der Praxis entstammt. Die Themen, mit denen sie es zu tun hat, werden ihr „vom aktuellen Ereignis christlicher Erfahrung im Heute" gestellt.

Die positive Beantwortung der Themafrage ist zwar das Hauptergebnis der Arbeit, jedoch jedem, der sich mit den Genfer Dokumenten ernsthaft befaßt hat, keineswegs neu. Weit wichtiger ist jene andere Feststellung Hoffmanns, daß nämlich „die sog. Theologie der Revolution eine logische und zeitbedingte Entwicklung im Rahmen einer ökumenischen Sozialethik ist" und daß das mit ihr ins Blickfeld tretende Problem der Weltveränderung nicht erst eine Entdeckung Shaulls ist, sondern schon auf vorausgehenden ökumenischen Konferenzen spürbar war

und darüber hinaus „bereits seine zum Teil verachtete und als schwärmerisch abgetane Theologiegeschichte hinter sich" hat. Den hier genannten Kronzeugen Th. Münzer, H. Kutter, L. Ragaz sowie den „Social Gospel"-Anhängern hätten allerdings noch andere markantere Gestalten aus der gesamten Theologie- und Kirchengeschichte zur Seite gestellt werden können, verstünde Hoffmann „Revolution" nicht so sehr im politisch-sozialen Sinne der letzten 200 Jahre, sondern konsequenterweise mehr in dem von ihm selbst im Anschluß an Wendland schon angedeuteten theologischen Sinne: daß es nämlich um Gottes Revolution, um sein „geschichtsumwälzendes Handeln" am Kreuz geht im Blick auf die Vollendung der Welt. Die hier gewiesene Richtung gilt es weiterzugehen, um eine ausreichende Basis für eine *Theologie* der Revolution zu gewinnen. Dabei ist der Blick auf die entsprechende Diskussion in der katholischen Theologie sicher von großem Nutzen. Solchen Hinweis vermißt man allerdings in dem Buch.

Die wichtige Frage, welche Rolle die Gewalt in einer solchen Theologie spielt, beantwortet Hoffmann m. E. zu optimistisch und wirklichkeitsfremd mit dem Hinweis, sie sei lediglich „ein sekundäres Element"! Die Diskussion der letzten Jahre macht solche Auskunft fragwürdig.

„Daß es unmöglich ist, einen einheitlichen ökumenischen Revolutionsbegriff festzustellen", ist ein weiteres Ergebnis dieser Untersuchung, das sicher auch auf breiterer Basis bestätigt werden kann. Immerhin hat der Verfasser zeigen können, daß eine im Lichte von Geschichte und Eschatologie konzipierte „Theologie der Revolution" die Christen in die tätige Nachfolge Jesu Christi zu rufen und so dem Anspruch der biblischen Botschaft gerecht zu werden vermag. Damit ist jede a priori-Verdammung solcher Theologie von vornherein zu Recht abgewehrt. Das ist aber eine Leistung, die man — im Blick auf die mancherlei phrasenhaften Attacken gegen die „Theologie der Revolution" und ihre verschiedenen Ausprägungen — dankbar anerkennen sollte.

Bernd Jaspert

Josef Smolík, Die prophetische Aufgabe der Kirche. (Evangelische Zeitstimmen 56.) Herbert Reich — Evangelischer Verlag, Hamburg 1971. 48 Seiten. Brosch. DM 3,50.

Unter diesem Titel zeigt der Prager Theologe, wie das Thema der Prophetie von Ragaz über Barth und Bonhoeffer bis hin zu Hromádka an Aktualität für die Systematik und die Praktische Theologie immer mehr gewonnen hat. Daß die Kirche heute ihre prophetische Funktion neu entdeckt, ist nicht zuletzt der „politischen Theologie" zu verdanken. Daß Smolík in diesem Zusammenhang Bultmanns Kritik an der „politischen Theologie" mißversteht, ist schade und hängt wohl mit der mangelnden Einsicht in Bultmanns Geschichtsbegriff zusammen. Das Heft enthält unter dem Titel „Schöpfung, neue Schöpfung, die Einheit der Kirche" noch einen zweiten Beitrag, der — mit einigen Begriffsklärungen versehen — vor allem zum theologischen Durchdenken des Verhältnisses von Einheit der Kirche und Einheit der Welt anregen möchte.

Bernd Jaspert

Petr Pokorný, Kirchenstruktur und Weltverantwortung. (Evangelische Zeitstimmen 57.) Herbert Reich — Evangelischer Verlag, Hamburg 1971. 48 Seiten. Brosch. DM 3,50.

Die beiden hier abgedruckten Vorträge „Die Ethik für die Zukunft" und „Heilige Unordnung — Die christliche Gemeinde nach dem Neuen Testament" wurden jeweils 1969 auf einer Sitzung

der Abteilung für ökumenische Aktivität des ÖRK in Canterbury und auf der 7. Ökumenischen Pfingsttagung der Evangelischen Akademie in Arnoldshain gehalten. Beide sind von Interesse für die gegenwärtige ökumenische Diskussion und besonders für den christlich-marxistischen Dialog. Sie zeigen gut, daß und wie Christen heute im Westen wie im Osten ihren Glauben angesichts einer weitgehend nichtchristlichen Umwelt bezeugen können.

Bernd Jaspert

ZWISCHENKIRCHLICHES GESPRÄCH

Experiment: Glaube. Die Darstellung des christlichen Glaubens heute — Wesentliches und Unwesentliches. Bericht über die dritte theologische Konferenz zwischen Vertretern der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Kirche von England. Bearbeitet von Claus Kemper. Beiheft zur „Ökumenischen Rundschau" Nr. 16. Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart 1971. 62 Seiten. DM 6,—, für Bezieher der ÖR DM 5,—.

Das Heft enthält einen einleitenden Bericht über den Verlauf der Konferenz des Jahres 1970, dann die drei Hauptvorträge über das Konferenzthema von den Professoren G. W. L. Lampe, Eberhard Jüngel und James Atkinson — der Beitrag Jüngels trägt die Überschrift „Womit steht und fällt heute der christliche Glaube? Elementare Verantwortung gegenwärtigen Glaubens" — und außerdem die beiden Diskussionseinleitungen von Bischof Heintze und Prof. Greeven.

Die Kritik muß schon bei der Themenstellung der Konferenz beginnen. Die Frage nach Wesentlichem und Unwesentlichem des Glaubens wurde mit Recht sowohl von anglikanischer als auch von deutscher Seite als unsachgemäß und überholt bezeichnet. Übrigens sprach auch keiner der Referenten über das, was man normalerweise unter der „Darstellung des Glaubens" verstehen würde. Es ging vielmehr in allen Beiträgen um das Verhältnis zwischen Ereignis und Vollzug des Glaubens und dem Glaubensinhalt. Aber auch unter der Voraussetzung des so modifizierten Themas hat man den Eindruck von höchst disparaten Äußerungen, die weit davon entfernt sind, auch nur in der Fragestellung aufeinander bezogen zu sein, ganz davon zu schweigen, daß sie eine echte theologische Kommunikation sein könnten, die zur Auseinandersetzung, zur Begegnung und zur Verständigung führt. Diese Kritik trifft in erster Linie die Veranstalter der Konferenz, die es offensichtlich versäumt haben, durch eine entsprechende Auswahl der Referenten für eine maximale Problemerhellung und Verstehensmöglichkeit zu sorgen. Wer die in der spezifischen Spiritualität des Anglikanismus verwurzelten Konzeption des Glaubens in ihren verschiedenen Aspekten hätte darstellen können, ist schwer zu sagen — sicherlich hat Lampe mit seiner typisch angelsächsischen pragmatischen Auffassung des Glaubens einen wichtigen Unterschied zum kontinentalen Typus getroffen, während Atkinson über herkömmliche und allgemein geläufige Vorstellungen kaum hinauskommt —, aber ebenso sicher kann das von Jüngel dargelegte Glaubensverständnis der Existentialtheologie heute nicht mehr als schlechthin repräsentativ für die Sache des Glaubens im Raum der Evangelischen Kirche in Deutschland ausgegeben werden. Es wäre recht und billig gewesen, auch die von ihm bekämpften Gegner, wie zum Beispiel Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg zu Wort kommen zu lassen. Ist man sich wirklich nicht darüber klar gewesen, daß gerade dieser von Jüngel nur polemisch dargestellte Typ theologischen Denkens gerade in seinem Bemühen um eine Vermittlung

von Glauben und Wissen und Glauben und Tun ein größeres Interesse und Echo auf anglikanischer Seite gefunden hätte als die Antithesen der dialektischen Theologie und der Bultmannschule? So ist es leider nicht gelungen, gerade den Kern des Problems, wie er zur Zeit in Deutschland zur Diskussion steht, den englischen Gesprächspartnern vor Augen zu führen. Die Minimalforderung für eine solche Konferenz wäre doch, die Diskussion im eigenen Lager in das ökumenische Gespräch einzubringen. Oder handelt es sich doch nur um Monologe?

Georg Günter Blum

Eberhard Jüngel / Karl Rahner, Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung. (Reihe „Kleine ökumenische Schriften". Herausgegeben von H. Küng und J. Moltmann.) Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1971. Oktav 88 Seiten. Kart. lam. DM 9,80.

Der theologische Büchermarkt selber liefert den deutlichsten Beweis dafür, daß die theologische Reflexion in keiner Weise an Bedeutung für die ökumenischen Bemühungen der Kirchen verloren hat oder von diesen gar überholt ist. Das vorliegende 6. Bändchen der Reihe „Kleine ökumenische Schriften" konfrontiert den Leser mit der Tatsache, daß es noch wirklich fundamentale und zentrale theologische Fragen zwischen den Kirchen zu klären gibt, die tief in das konkrete Leben und in die Alltagspraxis der benachbarten aber doch getrennten Gemeinden einschneiden.

E. Jüngel, Ordinarius für systematische Theologie an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen, stellt am Anfang des ersten seiner beiden hier abgedruckten Vorträge über den Sakramentsbegriff fest, daß bezüglich dieses Begriffes in der evangelischen Theologie und Kirchenpraxis heute keine größere Klarheit herrscht als zur Zeit der Reformation. Selber entwirft der Autor aber eine Sakramentstheologie, die einerseits auf den mit der katholischen Theologie gemeinsamen konstitutiven Momenten und andererseits auf den reformatorischen Prinzipien aufgebaut ist und wegen ihrer straffen Geschlossenheit nur begrüßt werden kann. In der richtigen Zuordnung von Wort und Zeichen im Glauben sieht er die Auflösung der theologiegeschichtlichen Aporie der gemeinsamen Berufung — bei gegensätzlicher Interpretation — auf den für die christliche Tradition maßgeblichen augustinischen Sakramentsbegriff. Die stark betonte christologische und ekklesiologische Orientierung seiner Konzeption gibt dieser eine Öffnung für das katholische Verständnis, wie sie in der bisherigen ökumenischen Diskussion noch selten erreicht wurde.

Im zweiten Teil des Bändchens reflektiert K. Rahner einige Wesenselemente des Sakramentsbegriffes, die in der katholischen Normaltheologie allzu lange zu kurz gekommen sind. Obwohl er vom traditionellen katholischen Sakramentsbegriff ausgeht, befindet er sich mit seinen wertvollen Überlegungen über das Verhältnis von Wort und Sakrament in umfassendem Zusammenhang der Urzeichenfunktion der Kirche nicht allzu weit entfernt von E. Jüngels Konzeption.

Deutliche Kennzeichnung der Positionen sowie unvoreingenommener Wille, den anderen zu verstehen, machen dieses Bändchen zum Modell ökumenischer Verständigung. Es ist jenen zu empfehlen, die sich darüber informieren wollen, was ein Sakrament nach evangelischem und was nach katholischem Verständnis ist, vor allem aber denjenigen, denen es am Gemeinsamen dieser beiden Sichten gelegen ist.

Hans-Jörg Urban

Alexander Völker, Karl Lehmann, Hans Dombois, Ordination heute. Joh.

Stauda Verlag, Kassel 1972. 104 Seiten. Kart. DM 9,—.

Die Ev. Michaelsbruderschaft legt mit der Behandlung des Ordinationsthemas das 5. Heft ihrer Schriftenreihe „Kirche zwischen Planen und Hoffen vor". Ihr Ältester Gerhard Hage weist auf das erweiterte Verständnis des geistlichen Amtes hin, dessen Mitte die Haushalterschaft über die Geheimnisse Gottes bleibt. Die Erklärung der Michaelsbruderschaft zu Amt und Ordination vom Juli 1970 ist weithin beachtet worden.

A. Völker behandelt die liturgische Gestalt der Ordination und legt neue Entwürfe vor, die erläutert werden. Der Akzent liegt auf der Mitwirkung der Gemeinde und der personalen Sendung, entgegen dem modischen Funktionalismus. Das Amt der Schlüssel gehört zum Auftrag der bestellten Diener, die Handauflegung bleibt unabdingbar. Ein Formular zur Lektoren-Ordination wird hinzugefügt.

Der Rahner-Schüler K. Lehmann, heute Professor für Dogmatik und ökumenische Theologie in Freiburg i. Br., entfaltet vorzüglich die Gesichtspunkte für eine ökumenische Anerkennung der kirchlichen Ämter. Wir lesen dankbar, wie vom Neuen Testament her der Horizont geöffnet wird, weit ab von jener Art katholischer Kontroverstheologie, die mit Scharfblick vornehmlich die protestantischen Fehlentwicklungen und Schwächen erspäht. Freilich wird in dem von Lehmann geführten ökumenischen Gespräch deutlich, wie entscheidend wichtig es ist, auf evangelischer Seite die apostolische Grundlage und die personale Bindung des Amtes festzuhalten.

Dieser Aufgabe nimmt sich der bekannte Kirchenrechtler H. Dombois (Heidelberg) an, indem er den vorläufigen Entwurf für die künftige Gestalt eines Ordinationsformulars seitens der Synode der Ev. Kirchen der Union vom Juni 1970 kritisch untersucht. Vom Heiligen Geist ist in dem Entwurf keine Rede, die Handauflegung fehlt. Die Tradition der alten Kirche und der Reformation wird damit verlassen. Inzwischen ist die Entwicklung weitergegangen. Aber die Warnung vor einer Fehlentwicklung ist weiterhin nötig.

Insgesamt behandelt dieses Heft ein Problem, dessen Bedeutung für die ökumenischen Beziehungen der Kirchen hoch einzuschätzen ist, wie das die katholisch-lutherischen und die anglikanisch-lutherischen Verhandlungen erweisen.

Reinhard Mumm

Ernst Chr. Suttner, Taufe und Firmung. Zweites Regensburger Ökumenisches Symposion. Herausgegeben im Auftrag der Ökumenischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1971. 244 Seiten. Kart. DM 16,—.

Dem ersten Regensburger Symposion über die Eucharistie als Zeichen der Einheit folgte im Juli 1970 ein zweites mit dem Thema „Taufe und Firmung". 15 der 23 während dreier (!) Arbeitstage gehaltenen Referate werden hier dem Leser zugänglich gemacht. Sie entstanden anläßlich einer neuen Begegnung der römischen Tradition mit den Orthodoxen — in diesem Sinne „ökumenisches" Symposion. Nur das Referat von P. Meinhold deutet auf die weitere Ökumene hin. Aber in der Thematik folgt Regensburg deutlich der Entwicklung der ökumenischen Studienarbeit Genfs. Auch dort kam man von der Eucharistie zur Taufe. In den Regensburger Referaten klingen die Hauptthemen Genfs auf, ebenso wie sich abzeichnende Übereinkünfte. Die Einsicht z. B., daß die Firmung kein selbständiges Sakrament bleiben darf, sondern zum Taufgeschehen sachlich wie zeitlich hinzugehört, kehrt hier wieder, wie auch die Breite, in der das Thema heute behandelt werden muß: von der Rückfrage an Bibel und Väter-

theologie über die pneumatischen und ekklesiologischen Implikationen bis hin zu den Riten und dem Missionsauftrag. Und dies dargestellt in einer großen Weite lokaler Ansiedlung innerhalb der Traditionen (ägyptischer Kopte, griech., serb., rum. und russ. Orthodoxe) und persönlicher Situation (vom Doktoranden über den Professor bis zum Metropoliten). Diese Weite macht den Vorzug des Büchleins aus: In kurzen Darstellungen aus verschiedener Sicht entsteht vor uns ein interessanter Dialog, informativ und aktuell. Übrigens auch wohltuend und mutmachend für den, dem ständig neue Schlager und Aufrufe zur Aktivität verdächtig werden: Die Beschäftigung mit dem bei Brüdern lebendigen Erbe der Väter zahlt sich aus.

Hans Christoph Schmidt-Lauber

KIRCHEN- UND KONFESSIONSKUNDE

Franz Jokwig, Der Weg der Laien auf das Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche Moskau 1917/18. Werden und Verwirklichung einer demokratischen Idee in der Russischen Kirche. (= Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 24.) Augustinus-Verlag, Würzburg 1971. 224 Seiten. Kart. DM 46,50.

Die Stellung der Laien in der Orthodoxen Kirche nimmt im Fragenkatalog der geplanten panorthodoxen Synode einen der ersten Plätze ein. Von daher ist eine Untersuchung, die dem Weg zu einer Lösung dieser Frage in der russischen als der größten orthodoxen Kirche von der Zeit Kaiser Nikolajs I. an bis zum Landeskonzil von 1917/18 nachgeht, sehr zu begrüßen. Der Verf. hat die Entfaltung einer erstaunlichen Laienaktivität unter Alexander II. auf insgesamt 4½ Seiten zwar etwas knapp behandelt. Dafür aber hat er den Schwerpunkt auf die Ereignisse nach der Revolution von 1905 gelegt. Schade nur, daß er bei der Wiedergabe der „Antworten der Bischöfe auf einen Fragebogen des Hl. Synods", der er mit Recht breiten Raum gewährt, die Familiennamen der Bischöfe, die so nur mit Mühe identifiziert werden können, nicht ermittelt hat.

Auf eine „kanonisch-dogmatische Wertung des Problems" wollte der Verf. verzichten (S. 224). Was dabei aber herausgekommen ist, ist der Verzicht auf eine kanonisch-dogmatische *Begründung* seiner Urteile, nicht auf solche Urteile überhaupt. Insbesondere vermißt man ein tieferes Verständnis der in der Diskussion nach 1905 immer wieder zitierten Auffassungen A.S. Chomjakovs, die der Verf. lediglich von den Fehlinterpretationen der Reformfreunde her verwirft, obgleich sich unschwer nachweisen läßt, daß es Chomjakov im Unterschied zu diesen nicht um eine Abwertung der Hierarchie als solcher gegangen war, sondern lediglich um eine Abwehr einer rechtlichen Unterscheidung von Hierarchie und Volk als lehrender und hörender Kirche. Eine Berücksichtigung der kritischen Weiterführung der Ekklesiologie Chomjakovs etwa durch die Pariser Schule hätte zur Erhellung des spezifisch orthodoxen Laienverständnisses mehr ausgetragen als pauschale Werturteile von einem vorkonziliar-katholischen Standpunkt aus, die die Arbeit wie ein roter Faden durchziehen.

Solche Erwägungen können den Wert des Buches als im ganzen zuverlässiger historischer Informationsquelle nicht mindern. Seine Benutzung wird durch das Fehlen eines Registers allerdings erschwert.

K. Christian Felmy

Richard Stauffer, Was weiß ich über die Reformation? Aus dem Französischen übersetzt von Elsie Steck. Theologischer Verlag, Zürich 1971. 146 Seiten. Paperback DM 12,50.

In fünf Kapiteln wird ein Überblick über die wesentlichen Entwicklungen der Reformationszeit gegeben. Im Mittelpunkt der Darstellung stehen Luther, Zwingli, Bucer, Calvin und die Reformation in England. In der flüssig geschriebenen Darstellung werden zahlreiche Daten verarbeitet und in ihrer Bedeutung skizziert. Anmerkungen und eine summarische Bibliographie dienen der Ergänzung. Ein deutscher Leser gewinnt auch neue Einsichten in nicht ganz so geläufige Ereignisse, zum Beispiel in Straßburg und Zürich (S. 63—88). Für ihn wünschte man sich trotz der Berechtigung des Einschnitts von 1555 (S. 62) vielleicht doch ein Eingehen auf die Pfälzer Reformation als einem eigenständigen Zug innerhalb der Entwicklung reformierten Kirchentums. Auch die theologische Eigenständigkeit der Reformation in England tritt etwas zu stark hinter die politische Komponente zurück. Die wiedertäuferischen und anderen schwärmerischen Bewegungen treten gelegentlich als Kontrapunkt in den einzelnen Kapiteln hervor. Es wird insgesamt eine erste Übersicht vermittelt, die besonders der ökumenisch interessierte Leser weiter ergänzen muß.

Claus Kemper

Hildegar Höfliger, Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte. Pastoraltheologische Dokumentation zur evangelischen Beichtbewegung seit Beginn des 20. Jahrhunderts. Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie Band 6. Universitäts-Verlag, Freiburg/Schweiz 1971. 224 Seiten. Glanzbrosch. sfr. 26,—.

Das Buch von H. Höfliger beweist, wie aufmerksam und mit innerer Anteilnahme katholische Autoren verfolgen, was sich im evangelischen Raum begibt. Der Schweizer Theologe beschreibt mit einer ausgebreiteten Literaturkenntnis, wie es zu dem neuen Interesse an der Einzelbeichte kam. Seine inhaltlichen Differenzierungen muten fast scholastisch an; aber sie helfen zum Nachdenken. Wir müssen uns der Frage stellen, ob die exegetische Begründung für die Einzelbeichte und ihre systematisch-theologische Einordnung nicht neu durchdacht werden muß. Die Beobachtung trifft wohl zu, daß es nach dem Aufschwung der öffentlichen Anteilnahme an dem Thema Beichte (etwa seit dem Frankfurter Kirchentag 1956) in den letzten Jahren wieder stiller um die Beichte geworden ist.

Das ausführliche Literatur-Verzeichnis gibt eine Übersicht, wie wir sie kaum in einer Veröffentlichung von evangelischer Seite finden dürften. Der Vf. zitiert u. a. H. Asmussen, W. Böhme, H. v. Campenhausen, M. Lackmann, K. B. Ritter, W. Stählin, M. Thurian und W. Uhsadel. Dabei wird deutlich, daß die Unterschiede zwischen lutherischer und reformierter Tradition gerade in Sachen der Beichte und Absolution beträchtlicher sind, als es manchen scheint. Ein katholischer Betrachter kann, wenn er hier nicht genügend unterscheidet, leicht zu dem Ergebnis kommen, daß die Aussagen im protestantischen Lager sich häufig gegenseitig aufheben.

Zwei Fragen stellen sich dem Leser: Wie steht es mit der Zurüstung der Pfarrer zur Beichte und Absolution? Wer bereitet sie darauf vor? Wo finden sie eine gründliche theologische Klärung und vor allem eine lebendige Praxis, die unerläßlich ist, wenn dieser Dienst angeboten werden soll? — Die andere Frage gehört in unser ökumenisches Gespräch mit katholischen Theologen: Wie ist es zu beurteilen, daß in katholischen Gemeinden Bußgottesdienste mit der allgemeinen Beichte Brauch werden, während dem Vernehmen nach die Einzelbeichte stark rückläufig sein soll? Handelt es sich nur um eine Verlagerung in der Praxis oder ist die veränderte Praxis Ausdruck einer Veränderung in der Gemeindefrömmigkeit? Was bedeutet es,

wenn evangelische Christen die persönliche Beichte suchen und katholische jetzt die allgemeine Beichte schätzen?

Wer sich über die Literatur zur Grundlage und Praxis der Einzelbeichte in den evangelischen Kirchen Mitteleuropas ein Bild verschaffen will, wird in dieser Arbeit eine wesentliche Hilfe finden.

Reinhard Mumm

Christian D. Schmidt, Zeit des Gerichts oder Gericht der Zeit? Ideologie und Eschatologie der Siebenten-Tags-Adventisten. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 1972. 98 Seiten. Brosch. DM 9,50.

Schmidts Adventismus-Analyse ist keine „Schriftentisch-Literatur". Hier liegt der seit Jahren ernsthafteste und durchdachteste Klärungsversuch über Ansprüche, innere Auseinandersetzungen und Selbstverständnis einer eschatologisch orientierten Gemeinschaft (mit immerhin hundertjähriger Geschichte) vor. Für die Siebenten-Tags-Adventisten ein gefährlich scharf zeichnender Spiegel. Allerdings zeigt Schmidt ein Bild mit Zukunftschancen.

Themen wie Adventismus und „Krise der Autorität", „Vietnam", „Rassismus", soziologische Analyse adventistischer Wirklichkeit bieten Sprengstoff genug. Walter J. Hollenweger, selbst durch Untersuchungen über die Pfingstbewegung qualifiziert, geht in seiner Einleitung darauf ein.

Schmidt konstatiert bei den Siebenten-Tags-Adventisten ein „Auseinander" von Anspruch und Wirklichkeit. Er redet sogar von einem „in bedenklichem Maß" fehlenden charismatischen Erkennungsmerkmal der communio sanctorum bei den Siebenten-Tags-Adventisten. „In der Gemeinschaft scheint derzeit weder eine einigermaßen echte und wirksame Institution oder Teilinstitution noch eine einigermaßen greifbare Geistes- oder Hoffnungsströmung zu existieren, die gemeinschaftsrelevant und gleichzeitig anspruchsgerecht wäre." Trotzdem endet Schmidt nicht in depressiver Ratlosigkeit: „Wenn wir uns für die Welt Gottes entscheiden, kann eschatologische Existenz heute nur heißen, die Stadt zu bauen, deren Baumeister zwar Gott ist, deren Hilfsarbeiter Er aber nicht entlassen, sondern vielmehr berufen hat."

Ein guter ökumenischer Ansatz. Adventismus, der sich so versteht, ist vom „Sektierertum" weit entfernt. Doch es fragt sich, ob die Gemeinschaft diesen Weg auch sieht und geht. Schmidt selbst konstatiert den Konflikt zwischen adventistischer Gemeindefrömmigkeit und der durch ihn selbst manifestierten neuen adventistischen Theologie. Diese Theologie ist — auch das macht Schmidts Buch deutlich — nicht mehr an Ellen G. Whites Prophetinnen-Stellung fixiert, nicht mehr dem eigenen Konversionserlebnis verhaftet und dadurch eingeengt. Es ist ein Konflikt „zwischen Geist und Stoff". Die Fleischwerdung dieser Theologie in den STA-Gemeinden wäre zwar wünschenswert, jedoch würde sie eine Infragestellung der bisherigen Missionsgrundlagen der STA-Gemeinden bedeuten. Denn die Gemeinden müssen mit dem Anspruch auf letztgültige göttliche Legitimation eben dieser STA-Gemeinschaft missionieren.

Das Buch ist geeignet als Gesprächsgrundlage für Begegnungen zwischen evangelischen und STA-Theologen.

Friedrich-W. Haack

CATHOLICA

Gottfried Maron, Die römisch-katholische Kirche von 1870 bis 1970. (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 4, Lieferung N 2.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972. 135 Seiten. Kart DM 24,—, Subkr.preis DM 19,20.

Es mag gewagt erscheinen, die bewegte und ereignisreiche Geschichte der

römisch-katholischen Kirche zwischen 1870 und 1970 auf gut 130 Seiten zu komprimieren. Die Anlage des Handbuchs zieht freilich diese engen Grenzen, und man wird es dem sachkundigen Bearbeiter, einem langjährigen Mitarbeiter des Konfessionskundlichen Instituts in Bensheim und jetzigem Dozenten an der Universität Erlangen, bestätigen dürfen, daß er innerhalb des ihm gesetzten Rahmens seine schwierige Aufgabe hervorragend gelöst hat. Das letzte Jahrhundert wird von ihm unter dem Gesichtspunkt „Die römisch-katholische Kirche unter der Führung des unfehlbaren Papsttums" zusammengefaßt, wobei er in einem ersten Abschnitt das Papsttum in diesem Zeitraum darstellt, um sodann seine Auswirkungen nach außen im staatlichen und politischen Raum der verschiedenen Länder sowie schließlich nach innen gegenüber Bewegungen und Problemen im eigenen Bereich zu untersuchen. Das könnte als eine gar zu sehr vereinfachende Aufgliederung erscheinen, die den mannigfachen Verflechtungen und Nuancierungen nicht immer gerecht zu werden vermag, wie es denn ja in dieser knappen Darstellung ohnehin zwangsläufig bei kurzen Skizzierungen und Andeutungen bleiben muß. Der vom Verfasser gewählte Aufriß hat jedoch andererseits den Vorzug der Klarheit des Überblicks und stützt sich zudem auf sorgfältig ausgewählte und reichhaltige Literaturangaben, so daß der Leser eine zuverlässige Anleitung erhält, um selbst einzelnen Fragen weiter nachgehen zu können.

Kg.

Georg Günter Blum, Offenbarung und Überlieferung. Die dogmatische Konstitution *Dei Verbum* des II. Vaticanums im Lichte altkirchlicher und moderner Theologie. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 28.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971. 234 Seiten. Brosch. DM 34,—.

Die dogmatische Konstitution *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanischen Konzils muß „nach ihrem Inhalt und nach ihrer Intention als ein wichtiger und entscheidender Schritt auf die alle Konfessionen und Theologien verbindende Mitte gewertet werden". Damit ist sie „ein echter Beitrag zur Verwirklichung der Ökumene in Raum und Zeit. Gerade durch ihr Bemühen um die Wiedergewinnung der altkirchlichen Konzeption der Offenbarung und ihrer Überlieferung haben die Väter des II. Vaticanums den Weg in die Zukunft des Glaubens geöffnet". Das ist das Ergebnis dieser gründlichen Studie des jetzt an der Marburger Universität als Dozent für Ostkirchengeschichte und Patristik tätigen früheren Pfarrers Blum. Das für das ökumenische Gespräch äußerst wertvolle und beachtenswerte Buch verdiente eigentlich eine ausführlichere Würdigung, als sie hier möglich ist. Aber soviel sei wenigstens angemerkt: Blums gute Kenntnis der altkirchlichen Theologie des 2.—5. Jahrhunderts kam der vorliegenden Untersuchung sehr zustatten. Die These, daß die bisherigen konfessionellen Gegensätze in der Frage der Selbstkundgabe Gottes in Jesus Christus und ihrer Weitergabe in der Geschichte am besten auf der Basis der frühchristlichen Theologie zu einer ökumenisch befriedigenden Lösung gebracht werden können, ist in der Tat in der bisherigen ökumenischen Diskussion — vor allem zwischen Vertretern der katholischen und der evangelischen Kirche — nur ansatzweise und zu wenig systematisch vertreten worden. Blum versucht diesem Desiderat durch eine beispielhafte Erörterung des Problems Offenbarung-Überlieferung zu begegnen, indem er das Offenbarungs- und Traditionsverständnis der neueren katholischen Theologie (Drey, Möhler, Kuhn, Newman, römische Schule, Franzelin,

Blondel, Congar, Ratzinger) und des II. Vaticanums mit jenem der altkirchlichen Theologie (frühkatholische Väter, Irenäus, Tertullian, Hippolyt, Cyprian, Alexandriner, Clemens, Origenes, Athanasius von Alexandria, Basilius von Caesarea, Vincenz von Lerin) vergleicht und dabei einen Rückgriff des II. Vaticanums auf die patristische Theologie feststellt, der *in oecumenicis* zu Hoffnungen Anlaß gibt. Hinter dieser Methodik steht die Überzeugung Blums, daß weder die evangelische noch die katholische Theologie im 16. Jahrhundert „zu der umfassenden Weite und Tiefe des altkirchlichen Denkens zurückzufinden" vermochten und daß „das verhängnisvolle Erbe des lateinischen Mittelalters mit seiner verkürzten Problemstellung und mangelnden Erkenntnis der Offenbarungsgeschichte" weder von der Reformation noch von der Gegenreformation überwunden wurde, sondern bis in unsere Zeit die kontroverstheologische Problematik zwischen Katholiken und Protestanten bestimmt hat. Wenn Blum auch durchaus recht hat, daß die ostkirchliche Konzeption von Offenbarung und Überlieferung im Westen zu wenig beachtet wurde, so ist es jedoch höchst zweifelhaft, ob man — wie Blum — die mittelalterliche und moderne Problematik einfach durch einen Rückgriff auf altkirchliche Positionen aus der Welt zu schaffen und so den heutigen, von den mittelalterlichen im Detail durchaus verschiedenen modernen Fragen im Umkreis von Offenbarung, Geschichte und Tradition gerecht zu werden vermag. Blum läuft hier Gefahr, die Patristik zur Idealzeit der Kirchengeschichte und Ökumene zu stilisieren und die folgende Entwicklung spiritualistisch als Verfall zu deuten, der selbst nicht durch die Reformation hat aufgehalten werden können. Gilt es nicht vielmehr, gerade an der reformatorischen und auch von der katholischen Theologie heute weithin übernommenen Erkenntnis von der „dynamischen Kontinuität derer, die mit Ernst an das Evangelium glauben" (Winfried Zeller) als der echten Tradition der Kirche festzuhalten? Wie auch immer die Kritik im einzelnen ausfallen wird an diesem Buch, man muß seinem Verfasser bescheinigen, daß er eines der wichtigsten systematischen Probleme der ökumenischen Theologie mit einer in ihrer Art bewundernswerten Logik behandelt und so erneut zur notwendigen Diskussion gestellt hat.

Bernd Jaspert

Hans Küng, Wozu Priester? Eine Hilfe. Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1971. 108 Seiten. Kart. DM 6,80.

Rollenkonflikt, Mangel an Leitbildern, unzureichende Priesterausbildung, Pflichtzölibat: diese Stichworte kennzeichnen die gegenwärtige Krise des geistlichen Amtes in der katholischen Kirche. Priester der jüngeren Generation fordern ein neues, zeitgerechtes Bild des Priesters. Ältere fragen besorgt, ob denn zerbrochen werden soll, was ihnen das Opfer eines Lebens wert war. Beiden, den Älteren wie den Jüngeren, bietet Küng eine Hilfe an, eine Antwort, „mit der sich im Dienst der Kirchenleitung heute ehrlich leben läßt: als Vikar, Pfarrer oder Bischof" (S. 8). Die Problematik wird scharf umrissen, die Lösung umsichtig erarbeitet. Am Leitbild Jesu und der Apostel orientiert, bezogen auf die gewandelte Lage von Kirche und Gesellschaft, entsteht im kritischen Dialog mit der Tradition ein skizzenhaftes Bild davon, wie der Priester heute sein könnte: ein weniger am Amt als am Dienst orientiertes Priesterbild. Küng ist überzeugt: „Sollte sich die in dieser Studie vorgeschlagene Antwort in der katholischen Kirche grundsätzlich durchsetzen, dürfte einer ökumenischen Verständigung auch an diesem Punkte nichts entgegenstehen. Die praktischen Folgen wären unübersehbar: Der gegenseitigen Anerkennung

der Kirchenämter stände nichts mehr im Wege, und das größte Hindernis auf dem Weg zur Interkommunion, zur Abendmahlsgemeinschaft, wäre ausgeräumt" (S. 9).

Richard Boeckler

MISSION, ENTWICKLUNG UND FRIEDEN

Hans Werner Gensichen, Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission. Güterloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1971. 288 Seiten mit 25 S. Literaturverzeichnis, Namen- und Sachregister. Leinen DM 44,—.

„Ein Kompromiß zwischen Forschungsbericht und Neuentwurf" (S. 22) möchte Gensichens Buch sein, die erste zusammenfassende Missionstheologie seit Vicedoms Missio Dei 1965. Das Ergebnis ist mehr als dies; es ist ein Gesamtentwurf, der die sehr bewegte Diskussion weit über den engeren Rahmen von spezieller Missionstheologie hinaus verarbeitet, der deshalb in seinen Analysen und Thesen in das gesamte Feld der Theologie hineingreift und der ob seiner besonnenen systematischen Klarheit auf längere Zeit als Standardwerk, Studienbuch und Wegweiser wird dienen können.

Der erste Teil (Kritik, Selbstkritik, Krise) widmet sich der „Last der Geschichte", ihrer Anfechtung und Krisenanalysen. Der Hauptteil des Werkes hat soweit einen klaren historischen Standort, ist aber systematisch aufgebaut und handelt vom Grund der Mission, ihrem Ziel und ihrem Werk. Die Kernthese des Buches besteht in der Unterscheidung von der Dimension der missio dei und der Intention der operationalen Mission. „Die Dimension besagt: Gott will das Heil der Welt, und er selbst ist es, der dies Heil schafft, indem er seinen Sohn zum Kyrios macht. Die Intention besagt: Gott besorgt das Heil der Welt in seinem Sohn, indem er die Herrschaft Christi durch Menschen bezeugen, proklamieren und damit in Kraft setzen läßt" (S. 85).

Mit dieser Unterscheidung gelingt es Gensichen, aus vielen falschen, aber energisch vertretenen Alternativen herauszukommen, z. B. im Abschnitt über das Ziel der Mission aus der Alternative zwischen Ekklesiozentrismus und Aufgaben der Kirchen zugunsten der neuen Menschheit; oder im Abschnitt über das Werk der Mission aus den falschen Alternativen über die Trägerstruktur der Mission, und über ihre Aufgabe als Verkündigung oder weltveränderndem Dienst in dem wichtigen Unterabschnitt: „Säkularität und Religion — Solidarität und Zeugnis" aus der falschen Alternative zwischen einer Option für Säkularisierung oder einer Option für Religion im allgemeinen.

Die Absicht der Unterscheidung ist aber nicht der Versuch, eine Art Gleichgewicht und Neutralität zwischen allen Fronten zu gewinnen; das Buch kommt zu vielen klaren Urteilen und Stellungnahmen. Vielmehr geht es darum, den rechten Bezug zwischen der Theorie und der Praxis zu ermöglichen, oder spezieller gesprochen: den Gehorsam des Glaubens im Vollzug der Mission (Intention) in theologisch legitimer Weise mit dem Gehalt des Glaubens im Evangelium (Dimension) zu verbinden. Das Wort „Glaube" im Titel ist ein Signal, das in ökumenischen und missionstheologischen Diskussionen oft gefehlt hat.

Nicht nur die Begriffe „Dimension" und „Intention", sondern die ganze Gedankenführung des Werkes ist komprimiert, anspruchsvoll, nicht ganz leicht zugänglich, aber mit sorgsam gewählten Belegen angereichert.

Niels-Peter Moritzen

Cardinal Bea Studies I. Mission and Development. Ecumenical Conversations edited by P. de Achútegui S. J. Loyola House of Studies, Ateneo de Manila University 1970. 178 Seiten. Broschiert.

Die Philippinen sind zweifellos ein besonders wichtiges Gebiet für ökumenische Bestrebungen. Neben einer fast vierhundert Jahre alten, offenbar noch recht konservativen katholischen Kirche stehen die verschiedenen, von den Amerikanern nach ihrer Besitzergreifung mitgebrachten reformatorischen Bekenntnisse. Daneben gibt es eine mohammedanische Minderheit (die leider in zuweilen blutigen Kämpfen mit den Christen lebt) und schließlich noch heidnische Reste. Getragen von den Jesuiten entstand dort — wohl nach dem Konzil — ein Kardinal Bea-Institut für ökumenische Studien, dessen Mitarbeiterstab zugleich auch für das bischöflische Sekretariat für christliche Einheit arbeitet. Dieses erste Heft der Studien bringt zunächst Gedenkartikel für Kardinal Bea, seine Biographie und die Reden, die anläßlich der liturgischen Totenfeier für den ersten Leiter des Sekretariats für die Einheit der Christen gehalten wurden. Am stärksten berührt hier die Bemerkung: der Impetus der ökumenischen Bewegung, die der Kirche eine neue Jugend verleihen will, ging aus von zwei Greisen — Johannes XXIII. und Kardinal Bea! Unter den Laudatoren war auch ein Vertreter der vereinigten evangelischen Kirche der Philippinen, der mit ganz besonderer Wärme sprach.

Schön und beherzigenswert dann die zweite Abteilung: „Lauschen". Es ist eine Rede, die F. Dale Brunner von der Theologischen Fakultät der Universität Manila anläßlich der Gebetswoche für die Wiedervereinigung der Christen im Januar 1969 gehalten hat. Aufeinander hören, und vor allem hören auf den Logos, das ewige Wort, das ist der Weg, der die Kirchen zueinander führen kann!

Nicht ganz so harmonisch sind die beiden anderen Abteilungen, in denen die wichtigsten Reden und Diskussionsbeiträge zweier Symposien über „Die Mission der Kirche gegenüber der Dritten Welt" und „Entwicklung und die Kirchen" dargeboten werden. In beiden Tagungen wurden im wesentlichen die gleichen Probleme diskutiert. Sie haben eine besondere Schärfe in einem Land, das kulturell zur „Ersten Welt" (Spanien und USA) gehört, wirtschaftlich aber zur Dritten. Die Gegensätze prallten daher oft mit großer Schärfe aufeinander. Ist „Mission" im alten Sinne noch möglich, oder sogar erlaubt? Ist der Satz „Siehe, ich mache alles neu" eine Aufforderung an die Kirche, die permanente Revolution zu propagieren, schließt Liebe, die nicht ohne Gerechtigkeit sein kann, die christliche Caritas im Sinne des „Wohltuns" aus? Ist Entwicklungshilfe wirklich die eigentliche Aufgabe der Kirche, hat sie nicht mehr vor allem die Pflicht, die Menschen für Christus zu gewinnen? Alle diese Fragen wurden gestellt und in der Regel von den Fragern in tiefster Gewissensverantwortung, aber allein aus ihrer eigenen Sicht, beantwortet.

Silvia Gräfin Brockdorff

Rudolf H. Strahm, Industrieländer — Entwicklungsländer. Graphische Tabellen und Kommentare zur wirtschaftlichen Abhängigkeit der armen Welt. Ein Werkbuch zur Eigeninformation und für den politischen Unterricht. (Reihe: Stichwörter zur Entwicklungspolitik 18.) Laetare Verlag, Stein/Imba Verlag, Freiburg 1972. 126 Seiten. Gebunden DM 5,—.

Dieses Arbeitsbuch besteht aus 48 sehr klaren und einprägsamen Schaubildern zu den Fragen: Unterentwicklung — Ursachen — Fortschritte — Bevölkerungszunahme — Handelsprobleme — Ver-

schuldungssituation — Entwicklungshilfe — Zweite Entwicklungsdekade. Sie werden auf der jeweils gegenüberliegenden Seite knapp kommentiert. Die Fakten stellen eine exemplarische Auswahl aus neuester wissenschaftlicher Literatur einschließlich der Veröffentlichungen internationaler Organisationen dar, die allerdings weniger systematisch, vielmehr pädagogisch bestimmt ist. Genaue Quellenangaben ermöglichen es, in die Sachdiskussion einzusteigen. Da überwiegend wirtschaftswissenschaftliche Fachliteratur zitiert wird, ist eine selbständige Weiterarbeit allerdings nicht einfach. Der Schwerpunkt des Buches liegt bei der Frage nach den Ursachen der Unterentwicklung — eine Zusammenfassung dieses Kapitels nennt die „eigentlichen" Ursachen: Kolonialismus, gegenwärtige Produktionsverhältnisse (Feudalismus, nationale Oberschicht) und Abhängigkeiten („Hauptursachen liegen in unserer entwickelten Gesellschaft") — und nach den Problemen des Handels („Es kommt für uns darauf an, weniger zu nehmen"). Über die Darstellung der Fakten hinaus, die immer begründet ist, wenn auch damit nicht immer unkontrovers sein kann, werden vom Autor Schlußfolgerungen gezogen, Forderungen erhoben, die eindeutig die Aufhebung der wirtschaftlichen Abhängigkeit der Entwicklungsländer zum Ziele haben, die aber durchaus vorsichtig formuliert werden.

Eine Zusammenfassung in Stichworten nennt notwendige politische Maßnahmen für das zweite Entwicklungsjahrzehnt, deren Begründung durch die vorgelegten Zahlen allein natürlich nicht möglich ist. Die Situationsanalyse macht jedoch einige Mechanismen anhaltender Unterentwicklung und damit einige Ansätze zu Entwicklungsmaßnahmen deutlich. — Eine pädagogisch gut konzipierte „erste" Einführung: in der Faktenzusammenstellung mehr als eine Einführung.

Karl Ernst Wenke

Johan Galtung, Modelle zum Frieden. Methoden und Ziele der Friedensforschung. Vorwort von Lutz Mez. Jugenddienst-Verlag, Wuppertal 1972. 104 Seiten. Brosch. DM 6,80.

Nach einer Reihe anderer einführender Arbeiten ist nun auch ein kleines Buch des bekannten norwegischen Friedensforschers Johan Galtung auf deutsch erschienen, das einen Überblick über Ansätze der Friedensforschung bietet. Das Buch geht auf eine Reihe von Rundfunkvorträgen zurück, die der Verfasser 1966 gehalten hat. Demgemäß bleibt es hinter dem gegenwärtigen Stand der Friedensforschung mit Notwendigkeit zurück. Soweit dies Galtungs eigene Arbeiten betrifft, versucht Lutz Mez, diesen Mangel auszugleichen, indem er in seinem Vorwort einen Überblick über Galtungs Arbeiten seit 1966 gibt. Dieses Vorwort ist von dogmatischen Postulaten nicht frei: daß Galtung es wagt, eine multikausale Erklärung des Imperialismus zu versuchen, wird von Mez unverzüglich als Verstoß gegen die heiligen Gesetze der politischen Ökonomie und als Rückfall in „bürgerliche Ökonomie" registriert. Kritik ist auch gegenüber den Literaturhinweisen von Lutz Mez am Ende des Bandes anzumelden, in denen man wichtige deutschsprachige Publikationen zur Friedensforschung vermißt, die auch bei äußerster Beschränkung der bibliographischen Angaben nicht hätten fehlen dürfen.

Solche Fehler des deutschen Herausgebers mindern natürlich das Interesse nicht, das Galtungs Erörterung der Methoden und Ziele von Friedensforschung erweckt. Seine Darstellung wird von einem Einleitungskapitel über „Ziel und Mittel der Friedensforschung" sowie einem Schlußkapitel über „Zukunft und Rolle der Friedensforschung" eingerahmt. In den dazwischenliegenden Kapiteln diskutiert Galtung subnationale, internationale und supranationale Friedensmodelle. Subnationale Friedensmo-

delle beruhen auf der Annahme, der Frieden beginne bei den einzelnen und den kleinen Gruppen; internationale Modelle fragen nach der Möglichkeit des Friedens unter der Voraussetzung, daß die Nationalstaaten die Subjekte eines solchen Friedens sind; supranationale Modelle diskutieren die Frage einer einheitlichen, die ganze Erde umfassenden Friedensordnung.

Wenn man Galtungs knappe Darstellung heute — sechs Jahre nach ihrer Abfassung — liest, so fällt einem dreierlei auf:

1. ein bemerkenswerter Optimismus über die zu erwartende Ausbreitung von Friedensforschung und deren bevorstehende Ergebnisse;
2. ein Ansatz der Friedensforschung, der von den spezifischen Problemen der Gegenwart — also vor allem dem Abschreckungssystem sowie dem Nord-Süd-Konflikt — weitgehend abstrahiert;
3. eine relativ optimistische Prognose über die Zukunft des internationalen Systems.

Die Entwicklung der Weltpolitik wie auch die Entwicklung der Friedensforschung während der letzten sechs Jahre läßt hinsichtlich aller drei Punkte mehr Skepsis geraten erscheinen.

Wolfgang Huber

Michael Traber, Rassismus und weiße Vorherrschaft. (Reihe „Stichwörter zur Gesellschaftsordnung" 15.) Imba Verlag, Freiburg/Laetare Verlag, Stein 1971. 85 Seiten. Geh. DM 5,—.

Das vorliegende Taschenbuch bietet eine gute Umschreibung des vielschichtigen Begriffes des Rassismus. Sein Verfasser war als Theologe und Soziologe Leiter eines Kommunikationszentrums der schweizerischen Mission in Rhodesien, bis er 1970 ausgewiesen wurde. Michael Traber beginnt mit der Begriffsbestimmung des Rassismus. 1.1 in biologischer Sicht: „Rasse" als Untergruppe der Art, 1.2 in soziologischer Sicht: Rasse als Gruppenbewußtsein, 1.3 in makrosoziologisch/politologischer Sicht: Rassismus als politische Handlungslehre. Es ist deutlich, daß im Zusammenhang des ökumenischen Antirassismusprogrammes, zu dessen Diskussion Traber einen klärenden Beitrag leistet, vor allem die zweite und dritte Bedeutung wichtig ist.

In einem zweiten Gang wird die Rassenfrage unter dem Gesichtspunkt der Polarisation durch Gegenüberstellungen inhaltlich gefüllt und präzisiert. 2.1 unter theologischem Aspekt: Erwählte — Verworfene (Christen / Heiden, Weiße / Schwarze), 2.2 unter soziologischem Aspekt: Aristokraten — Gemeine (aus dem Blutadel wird die „Überlegenheit" der weißen Rasse), 2.3 unter makrosoziologischem Aspekt: Bourgeoisie — Proletariat (die weiße Industriewelt beutet die „dritte Welt" aus), 2.4 unter politologischem Aspekt: Herrscher — Untergebener (trotz formaler Freiheit bleiben die Herrschaftsstrukturen erhalten).

Es ist ein Vorteil des hier angezeigten Taschenbuches, daß es in sehr verständlicher Form geschrieben worden ist. Es versucht, die verschiedenen Stimmen zusammenzutragen. Es ist zur kurzen und präzisen Information sehr zu empfehlen.

Klaus-Martin Beckmann

MARTIN NIEMÖLLER

Christliche Freiheit im Dienst am Menschen. Mit Beiträgen von Eberhard Bethge, Dom Helder Câmara, Georges Casalis, Erich Dinkler, André Dumas, Helmut Gollwitzer, Karl Herbert, Jürgen Hilke, Eberhard Jüngel, Wolfgang Kratz, Werner Krusche, Klaus Lefringhausen, Jan M. Lochman, Jürgen Moltmann, C. F. Beyers Naudé, Ernest A. Payne, Albrecht Schönherr,

Wolfgang Schweitzer, Helmut Simon, Martin Stöhr, Rudolf von Thadden, Lukas Vischer und einem Grußwort von Gustav Heinemann. Ein Themaband zum 80. Geburtstag von Martin Niemöller. Herausgegeben von Karl Herbert. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1972. 294 Seiten. Leinen DM 32,—.

Wohl nur wenigen kirchlichen Persönlichkeiten ist es wie Martin Niemöller beschieden gewesen, daß ihnen zum 60., 70. und 80. Geburtstag Festschriften mit je eigenem Akzent gewidmet wurden. War 1952 noch der Kampf der „Bekennenden Kirche" bestimmend, so stand 1962 die ökumenische Bedeutung der Persönlichkeit und des Wirkens Martin Niemöllers im Vordergrund. In diesem von Karl Herbert zum 80. Geburtstag des Jubilars herausgegebenen Sammelband „soll es nicht um eine Würdigung Martin Niemöllers im engeren Sinne gehen... Vielmehr entstand dieser Band aus dem Gedanken, eine Reihe von Sachfragen, die Niemöller angestoßen oder vorangetrieben hat und die auch heute für uns nicht erledigt, sondern in verschiedener Hinsicht immer noch oder ganz neu als Aufgabe gestellt sind, aufzunehmen und einen Beitrag zu ihrer Klärung zu leisten".

Den bleibenden Anstoß, der von Martin Niemöller auf die Kirchen- und Theologiegeschichte ausgegangen ist, sieht Karl Herbert im Ringen um die recht verstandene „christliche Freiheit". Um das zu veranschaulichen, kommen hier „bewußt eine Reihe Vertreter der mittleren und jüngeren Generation, die in erster Linie die Probleme von heute und morgen zu bestehen haben und auf deren Weg es sich ja bewähren muß, ob Entscheidungen, die gestern gefällt, und Zeugnisse, die unter ganz anderen Voraussetzungen laut wurden, auch in veränderten Verhältnissen und neuen Fragestellungen noch etwas bedeuten, selbst wenn die heutigen Antworten nicht einfach eine Wiederholung der gestern gegebenen darstellen". Aus diesem Ansatz ziehen die mehr als 20 Autoren des Bandes unter den verschiedensten, durch die interpretierende Einleitung von Karl Herbert innerlich verbundenen Gesichtspunkten eine ebenso kritische wie vorwärtsweisende Bilanz unserer gegenwärtigen Situation in Kirche und Gesellschaft als Ausdruck des Dankes an einen Mann, der in weltgeschichtlich entscheidenden Jahrzehnten für die Christenheit in Deutschland wie in der Ökumene unverrückbare Maßstäbe und Orientierungspunkte gesetzt hat.

Kg.

Jürgen Schmidt, Martin Niemöller im Kirchenkampf. (Hamburger Beiträge zur Zeitgeschichte, Bd. 8.) Leibniz Verlag, Hamburg 1971. 541 Seiten. Leinen DM 35,—.

In dieser minutiösen, aber glänzend lesbaren Darstellung einer einzelnen Persönlichkeit im Kirchenkampf tritt das Dilemma des nationalbewußten Christen im Dritten Reich in ein grelles Licht. Die Impulsivität, die Unbedingtheit Niemöllers macht die Unvereinbarkeit der beiden auch von ihm vertretenen Loyalitäten äußerst deutlich. Erneut wird hier darauf verwiesen, daß das durchaus national gestimmte Buch Niemöllers „Vom U-Boot zur Kanzel" während der Auseinandersetzung mit dem Staat geschrieben wurde, von diesem Konflikt aber völlig frei ist. „Politische Gedanken und theologische Konzeption sind bei Niemöller in diesen Jahren noch nicht durchgängig aufeinander bezogen", sagt der Historiker Jürgen Schmidt an anderer Stelle (S. 40). Er verweist auch auf die „polaren Positionen", die Niemöller immer wieder einnahm. Nicht alles, was Schmidt unvereinbar erscheint (S. 30), schließt sich gegenseitig aus — selbst unabhängig von Niemöllers Persönlichkeit. Das betrifft

„sola scriptura" und die Neigung zum Katholizismus ebenso wie Patriotismus und ökumenischen Einsatz (man denke an Madeleine Barot, Dr. Akanu Ibiam, Josef Hromádka, John Foster Dulles und viele andere in ihrer je besonderen Art). Neben die menschlich einfühlende, aber auch emotionale Biographie Niemöllers von Dietmar Schmidt, die leider lange vergriffen ist, und die Kirchenkampfliteratur wird hier die Chronik für Niemöllers Rolle im Kirchenkampf gesetzt. Die Einleitung läßt zunächst befürchten, daß der Autor angesichts seiner faszinierenden Hauptgestalt die Proportionen verliert, was sich als unbegründet erweist. Niemöller wird sachlich eingeordnet, er ist ein bestimmender Faktor im politischen und kirchengeschichtlichen Spiel dieser Jahre. Aus dem teilweise neu erschlossenen Material und den Gesprächen mit Beteiligten entsteht ein dichtes Gewebe. Niemöllers „Unsicherheit in der Beurteilung der konfessionellen Frage" (S. 384), die der Autor ihm vorwirft, betrifft seine Ablehnung des konfessionellen Luthertums, das in der Darstellung keine gute Figur macht; aber auch Niemöller selbst wird kritisch beurteilt (S. 379—81). Unparteiisch und leidenschaftslos spricht der Autor über eine vergangene Wirkung eines gegenwärtigen und noch immer aktiven Kirchenmannes. Auch die Probleme dieser Epoche sind keineswegs Vergangenheit — und schon gar nicht bewältigt. Ohne diese wissenschaftlich solide fundierte Untersuchung unangemessen aktualisieren zu wollen, sei nur auf einige zeitlose Probleme verwiesen: Viele offizielle kirchliche Entscheidungen waren persönlich oder rein kirchenpolitisch begründet, die Schriftgemäßheit war dann nicht mehr als ein Argument. Das Programm einer Nationalkirche stieß nicht nur der staatspolitischen Situation wegen, sondern vor allem als kirchlicher Überbau auf den Widerspruch der damit unterzuordnenden Institutionen. Der Staat konnte über die Finanzabteilungen, d. h. über die Verwaltung der Kirchensteuer, die Kirchen sehr schnell zum Einlenken zwingen. Der Druck von außen führte die Kirchen keineswegs zusammen, sondern schuf Tendenzen zu lehrmäßiger und taktisch bedingter Zersplitterung. Wer schriftbezogen handelt und zwischenkirchlich zu vermitteln sucht, ohne sich an die verfestigten kirchenpolitischen Strukturen zu halten, muß sich konfessionelle Unsicherheit vorwerfen lassen. Müssen wir nicht auch heute unser „Bekenntnis" immer wieder an Christus und viel weniger an den Mächten der Kirche oder den ihnen verbundenen des Staates orientieren?

Walter Müller-Römheld

ÖKUMENISCHE IMPULSE

Walther Schmandt, Keine Angst vor Ökumene. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1972. 123 Seiten. Brosch. DM 9,80.

Hier geht ein aufgeschlossener, sachkundiger Fernsehredakteur — „geb. 1926 Lic. theol., Lic. phil. Promotion in Geschichte" (Klappentext) — mit seiner, d. h. der „päpstlich-römisch-katholischen Kirche" (S. 48 passim) energisch ins (ökumenische) Gericht. Mitunter gütig humorvoll oder auch ironisch spitz, immer aber kurzweilig und sehr deutlich bekommt die Institution die Leviten gelesen (daß hier auch protestantischer, ja gar ökumenischer Institutionalismus seinen gehörigen Teil abbekommt, dürfte kaum wundernehmen).

In aller nur wünschbaren Deutlichkeit zeigt Schmandt „das Ende des Konfesssionalismus" auf (vor allem S. 154 ff.), nennt er die Mischehequerelen „eine verlorene Schlacht der Konfessionskirchen" (S. 37), weist er nach, wie die kontroversen theologischen Fragen für Leben und Existenz der breiten Mehrheit unserer Zeitgenossen belanglos sind, sieht er

die Kernfrage in der „Auffassung von der Kirche" (S. 46 f.). Dabei geht ihm die Kritik keineswegs glatt von der Zunge. Er leidet sichtlich mit darunter, daß „Zeichen der Einheit" zu Punkten der Uneinheit geworden sind, äußert aber zum Schluß doch die Hoffnung: „Vielleicht kommt doch noch einmal die Zeit, und vielleicht gibt es bereits genug Christen, die sie heraufführen könnten, wo im Bekenntnis die Zum-Schweigen-Bringer das Hinhören lernen, beim Mahl die Rausschmeißer ihre Hände falten und der Fels Petri, um den es soviel Zwietracht gegeben hat, nicht mehr zur Straßensperre der Ökumene gemacht wird" (S. 123).

Schmandts Erwägungen zu den Themen „Ökumene", „Christen ohne Kirche", „Missionskonkurrenz", „Mischehe", religiöse Erziehung der Kinder, Interkommunion etc. werden nicht nur den Verfechtern einer „freien" Ökumene, sondern auch manchem resignierenden Vertreter der „kirchenamtlichen" Ökumene neuen Auftrieb geben.

Otmar Schulz

Walter J. Hollenweger, Kirche, Benzin und Bohnensuppe. Auf den Spuren dynamischer Gemeinden. Theologischer Verlag, Zürich 1971. 256 Seiten. Kart. DM 16,50.

„Die folgenden Berichte . . . wollen uns nicht zur Imitation verleiten. Sie wollen uns mit Hoffnung infizieren, damit wir den für uns notwendigen Weg entdecken" (S. 12). So leitet Walter Hollenweger die Sammlung ein, die aus aller Welt über Alternativen zur herkömmlichen Gemeindearbeit berichtet — Alternativen, die neuartig sind und doch längst Bestandteil unseres Kirchenalltags sein sollten. Zunächst werden Bilder missionarischer Arbeit im echten Sinne des Wortes gezeichnet: Die jeweilige Kirche oder Gemeinde wartet nicht darauf, bis die Menschen zu ihr kommen, sondern sie sucht die Menschen auf, wo sie sind — als Fernfahrer, Alkoholiker, Beatniks, und wo die Kirche in dieser Weise ihren missionarischen Dienst leistet, ist sie von selbst eine ökumenische Kirche. Im Teil „Die Entdeckung der Feier" zeigt Hollenweger selbst besonders eindrucksvoll auf, welche echten Chancen in einer von der Gemeinde selbst verantworteten Gestaltung eines Gottesdienstes stecken. Im Teil „Die Entdeckung des Abendmahls" wird u. a. die inzwischen bekannte Interkommunionsfeier in Paris 1968 ausführlich geschildert. Aus den Erfahrungsberichten werden schließlich die Konsequenzen für die theologische Ausbildung bedacht. Dabei kommt es zu provozierenden Thesen wie etwa der, daß die Funktion der Theologie nicht Schutz, sondern Kritik der Kirche sein müsse.

Das Buch ist ein Erlebnis. Es beweist, daß trotz der oft zu trägen Institution Kirche lebendige christliche Existenz möglich ist — und infiziert deshalb tatsächlich mit echter Hoffnung.

Hans-Beat Motel

Christen wollen das eine Abendmahl. Mit Beiträgen von Heinrich Bacht, Peter Brunner, Walter Kasper, Alfons Kirchgässner, Karl Lehmann, Wolfhart Pannenberg. Herausgeber: „Publik". Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971. 71 Seiten. Snolin DM 5,80.

Als Anregung für ökumenische Gruppen, für Studien- und Mischehenkreise hat sich dieses Büchlein längst bewährt. Die sechs Beiträge zum Interkommunionsproblem, in der früheren katholischen Wochenzeitung „Publik" erschienen und zum Ökumenischen Pfingsttreffen in diesem Bändchen vereinigt, vertreten unterschiedliche Standpunkte im Für und Wider um das gemeinsame Abendmahl. Übereinstimmend bestätigen jedoch die Autoren: in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft kann keine Kirche mit ihrer jeweiligen Praxis zufrieden sein. Das

Buch ist eine Hilfe für alle, die in der Ökumene am Ort Pionierarbeit leisten.

Richard Boeckler

Schalom. Ökumenisches Liederbuch. Herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend Deutschlands in Verbindung mit dem Referat für Liturgie der Bischöflichen Hauptstellen für Jugendseelsorge und der Werkgemeinschaft Lied und Musik. Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen — Berlin / Verlag J. Pfeiffer, München 1971. 275 Lieder und 40 Seiten Kontexte. Plastikeinband DM 10,80.

Eine neue, äußerst originelle Variation zum Thema Frieden wird hier vorgelegt. Man hat nicht nur ein ökumenisches Liederbuch, sondern zugleich ein Lese- und Bilderbuch in der Hand, denn Lieder, Texte und Grafiken sind hier zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefügt, so daß schon beim Durchblättern eine Reihe von Assoziationen geweckt werden. Neben einer Fülle teils schon bekannter, teils unbekannter neuer geistlicher Lieder ist auch der sogenannte „Willinger Lieder-Kanon" mitaufgenommen, der 75 gängige Choräle enthält. Besonders dankbar wird man das ausführliche Register begrüßen, das auch auf Schallplattenaufnahmen einzelner Lieder hinweist. Es wäre zu bedauern, wenn dieses Buch nur in der Jugendarbeit Verwendung fände — von diesem reichhaltigen Material wird mit Sicherheit die ganze Gemeinde profitieren können.

Hans-Beat Motel

VERKÜNDIGUNG

Adolf Wischmann, Bethlehem ist überall. Herausgegeben von Wolfgang Erk. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main 1971. 74 Seiten. Paperback DM 8,—.

Adolf Wischmann, Zu Gottes Lob. Predigten. Mit einem Vorwort von Bischof Scharf, herausgegeben von Wolfgang Erk. J. K. Steinkopf Verlag, Stuttgart 1971. 99 Seiten. Paperback DM 9,80.

Es gibt heute unter uns so etwas wie einen ökumenischen Stil: Christen reden und der Horizont ihrer Worte ist die Welt. Aber wie verschieden kann die Perspektive sein. Genf spricht für den Weltprotestantismus. Es unterrichtet im Stil der Dokumentation über die Situation in den verschiedenen Ländern und Erdteilen; es appelliert an die Verantwortung der Gemeinden, meist der weißen, für das Wohl der weiten Welt; es proklamiert das Heil Christi in lapidarem Stil. — In manchen Gemeinden werden Predigt und Gruppenarbeit auch von dem ökumenischen Horizont bestimmt; meist erfolgt dann ein Ruf zur Verantwortung, „Zuspruch und Anspruch" des Evangeliums ist das Gefälle. —

Es gibt noch eine dritte Möglichkeit: Nämlich angesichts der ungeheuerlichen Verschiedenheiten, in der die evangelischen Christen in der Welt leben, die Unterschiede der Situation zum Anlaß nehmen, um in sie hinein die immer gleiche Botschaft von Jesus Christus als das alle Verbindende zu bezeugen. Dann überläßt der Prediger es dem Heiligen Geist, die Nähe Christi zu realisieren. — Diesen dritten Weg wählt der Präsident des Kirchlichen Außenamtes, Adolf Wischmann, um in der Heimat von Christus her die Verbundenheit mit den fremden Gemeinden in den fremden Kulturen auszudrücken und zu stärken und um bei seinen vielen Besuchen bei deutschen evangelischen Gemeinden in allen Erdteilen nicht als Besserwisser zu erscheinen, sondern als ein Bote Christi, der seinen Ausweis vorweist, und sich mit den Gliedern der Gemeinde in Christus stärkt und als Gehilfe der Freude an Bedrängnissen teilnimmt. Auf dieser Basis erklingt dann auch die Stimme der Ermahnung oder sogar des Tadels.

Die Weihnachtsworte, vor allem an die Gemeinde in Übersee, halten diesen Ton durch seit 1956, als Wischmann sein Amt übernahm. „Bethlehem ist überall" ist ein treffendes Stichwort. Ebenso reden auch die unter dem Titel „Zu Gottes Lob" gesammelten Predigten. Das Vorwort von Präses Scharf faßt das Charakteristische gut zusammen: „Die Predigten dieses Bandes binden sich an Texte der Heiligen Schrift. Sie legen das tradierte Wort Gottes aus. Sie stellen Beziehungen her zwischen dem Wort der Offenbarung und dem Menschen unserer Zeit. Sie sind ausgesprochen kommunikativ."

Die Ansprachen und Predigten kommen schlicht daher. Sie erörtern keine Einzelheiten der Exegese. Dafür sind sie aber immer konkret: Das Wort meint den Menschen von heute. Auch wenn einer meint, durch 2000 Jahre von Bethlehem getrennt zu sein: „Bethlehem ist überall" und jederzeit. So vermag die Auslegung unbefangen auf die konkrete Lage einzugehen. General-Urteile werden vermieden. Santiago ist nicht London und Windhoek nicht Leningrad. Wischmann ist gut orientiert; so vermag er mühelos die Menschen in ihrer Lage anzusprechen. Und er tut das nie belehrend und fast nie appellierend; immer kommt er als Bote der Freundlichkeit Gottes, um den deutschen Menschen oder auch den Glaubensgenossen in der Ökumene Trost und Freude zuzusprechen, ihnen ihren Weg ein Stück weit zu erhellen und die Zusammengehörigkeit zu stärken.

Manchmal haben ganze Abschnitte den Stil, den die Predigten orthodoxer Väter haben, sehr direkt und meditativ und sehr das allgemein Menschliche betreffend.

Gewiß ist dieser Stil der Aufgabe angemessen, die ein Präsident des Außenamtes hat. Er bezeugt eine Zurückhaltung, die den kleinen deutschen evangelischen Gemeinden in der weiten Welt auch entspricht. Frei von Nationalismus hilft er, den Weg in der fremden Welt mit ihren besonderen Aufgaben zu finden. Die Ökumene dürfte nicht nur in diesem Stil reden. Aber es ist gut, daß dieser Ton im ökumenischen Konzert erklingt. Vor Appellen und Dokumentationen darf der Ton des Zeugnisses nicht zurücktreten. Der Cantus firmus muß tragen, er braucht nicht immer im Sopran zu liegen; er kann auch im Tenor oder Baß auftauchen.

Hans-Rudolf Müller-Schwefe

Nachwort der Schriftleitung

Seit Uppsala ist ein künftiges „universales Konzil" in den Mittelpunkt der ökumenischen Diskussion gerückt. Prof. Heribert Mühlen sucht in dem ersten Hauptartikel dieses Thema von dem Begriff der „Konvergenz" her inhaltlich zu füllen und zu präzisieren.

Die Bestimmung der Grenzen der Kirche ist für jede ökumenische Gemeinschaft letztlich entscheidend. Die besondere Stellung, die in dieser Hinsicht gerade die Orthodoxie in der Ökumene einnimmt, wird aus der Abhandlung von Dr. Theodoros Nikolaou verständlich. Einen wichtigen ökumenischen Diskussionsgegenstand greift Hans-Ruedi Weber auf, wenn er nach dem Verhältnis der biblischen Verheißungen zu der gegenwärtigen Situation im Nahen Osten fragt. Diese fundierte Einführung in die verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten und -methoden der Heiligen Schrift wird allen, die am christlich-jüdischen Gespräch interessiert sind, eine wesentliche Hilfe bedeuten. Der Beitrag erschien im „Study Encounter", Nr. 4/1971. Die Übersetzung ist vom Verfasser durchgesehen und autorisiert worden.

Nachdem ein Beitritt der römisch-katholischen Kirche zum Ökumenischen Rat auf absehbare Zeit nicht in Frage kommt, gewinnt die regionale Zusammenarbeit um so größere Bedeutung. P. Basil Meeking, Referent für die Nationalen Christenräte im römischen Einheitssekretariat, untersucht die hier bereits vorliegenden Erfahrungen und sich abzeichnenden Perspektiven. — Die Jesus-People--Bewegung ist ein alle Kirchen angehendes Phänomen geworden, das damit auch im ökumenischen Bereich zu beachten und zu beantworten ist. Rüdiger Reitz will mit seiner kritischen Analyse sicherlich keine vollständige und abschließende Wertung vorlegen, wohl aber einen bedenkenswerten Einzelaspekt hervorheben, der tief in die geschichtlichen Glaubens- und Lebensstrukturen des Christseins eingebettet ist.

Auch die „Dokumente und Berichte" spiegeln die Vielfalt ökumenischer Brennpunkte in der Gegenwart wider: die Lage der Kirchen im asiatischen Raum und hier nun die oft übersehene und kaum gewürdigte Rolle der Kirchen in Neuseeland und Australien (Dietrich Ritschl), die katholische Synode in der Bundesrepublik (Aloys Klein), das Scheitern der Unionsbemühungen zwischen den Anglikanern und den Methodisten in England (Hermann Vogt), die christliche Mitverantwortung im Zusammenhang mit den durch die Welthandelskonferenz aufgeworfenen Problemen (Klaus Lefringhausen) und schließlich die ökumenische Diskussion der Leuenberger Konkordie. Wir haben entgegen unserer ursprünglichen Absicht zur Erleichterung der Lektüre nun doch noch den vollen Wortlaut der Konkordie mitabgedruckt.

Ein in der „Chronik" der letzten Nummer durch unbesehene Übernahme aus einem Pressedienst unterlaufenes Versehen bedarf der Berichtigung (ÖR 2/1972, S. 258): die Evangelisch-Lutherische Ovambokavangokirche geht auf die Finnische Mission und die Evangelisch-Lutherische Kirche in Südwestafrika auf die Rheinische Mission zurück (die Angabe der Missionen war verwechselt worden). In diesem Heft muß auf Seite 309 am Ende des 3. Absatzes hinter „werden kann" die Anmerkungsziffer 30 (nicht 32) stehen.

Schließlich sei darauf hingewiesen, daß der Vortrag von Prof. Edmund Schlink „Die Bedeutung von ‚Faith and Order' für die ökumenische Bewegung und die Evangelische Kirche in Deutschland" (ÖR 2/1972, S. 145 ff.) — eine der durchdringendsten und aufschlußreichsten Analysen der gegenwärtigen ökumenischen Situation — auch als Sonderdruck (16 Seiten) zum Preis von DM —,60, ab 100 Stück DM —,50, zu haben ist. Bestellungen sind direkt an den Evangelischen Missionsverlag, 7 Stuttgart 1, Heusteigstr. 34, zu richten.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Pfr. Dr. Klaus-Martin Beckmann, 463 Bochum, Neustr. 7 / Pfr. Dr. Georg Günter Blum, 3551 Elnhausen, über Marburg/Lahn / Pfr. Dr. Richard Boeckler, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Dr. Silvia Gräfin Brockdorff, 65 Mainz, Alte Universitätsstr. 19 / Pfr. Dr. Karl Christian Felmy, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Pfr. Dr. Hans-Jürgen Goertz, 2 Hamburg-55, Elbchaussee 552 / Pfr. Friedrich-W. Haack, 8 München 50, Bunzlauer Str. 28 / Dr. Wolfgang Huber, 69 Heidelberg, Schmeilweg 5a / Bernd Jaspert, 355 Marburg/Lahn, Biegenstr. 6 / OKR Claus Kemper, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Dr. Aloys Klein, 479 Paderborn, Husener Str. 20 / Pfr. Dr. Hans-Christoph Schmidt-Lauber, 23 Kiel, Lorentzendamm 40/41 / Dr. Klaus Lefringhausen, 53 Bonn, Herwarthstr. 16 / P. Basil Meeking,

Sekretariat für die christliche Einheit, J-00193 Rom, Via dell'Erba 1 / Prof. Dr. Niels-Peter Moritzen, 852 Erlangen, Kochstr. 6 / Pfr. Hans-Beat Motel, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Prof. Dr. Heribert Mühlen, 479 Paderborn, Haxterhöhe 2 / Dr. Walter Müller-Römheld, 637 Oberursel/Ts., Am Hang 10 / Kirchenrat Dr. Reinhard Mumm, 8 München 37, Postfach 37 / Dr. Theodoros Nikolaou, 53 Bonn-Bad Godesberg, Augustastr. 51 / Pfr. Rüdiger Reitz, 6238 Hofheim, Höchster Str. 16 / Prof. Dr. Trutz Rendtorff, 8 München 71, Linastr. 3 / Prof. Dr. Dietrich Ritschl, 65 Mainz-Universität, Saarstr. 21 / Lic. theol. Hans-Joseph Schmitz, 65 Mainz, An der Allee 29 / Pastor Otmar Schulz, 6 Frankfurt/Main, Praunheimer Landstr. 202a / Prof. Dr. Hans-Rudolf Müller-Schwefe, 2 Hamburg 52, Papenkamp 12 / Dr. Hans-Jörg Urban, 6 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstr. 109 / Pfr. Dr. Hermann Vogt, 6 Frankfurt/Main, Mechtildstr. 29 / Prof. Dr. Hans Ruedi Weber, ÖRK, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Hildburg Wegener, 34 Göttingen, Goßlerstr. 77, N 1/15 / Karl Ernst Wenke, 463 Bochum, Neustr. 7.

Kazoh Kitamori

Die Theologie des Schmerzes Gottes

Theologie der Ökumene, Band 11

Aus dem Japanischen von P. Schneiß

Geleitwort von C. H. Ratschow

ISBN 3-525-56314-0

Etwa 176 Seiten, kart. etwa DM 22,—

Dieses Buch wird lebhafte Diskussionen auslösen. Denn hier wird ein ungewöhnlicher theologischer Entwurf vorgeführt: die erste originale christliche Theologie aus Japan, die Theologie des Schmerzes Gottes. Für den Autor ist der „Schmerz" Gottes der Leitbegriff, dem alle anderen Themen der Theologie zu- und untergeordnet werden müssen und von dem her sie auch alle zusammenpassen. Ein solcher theologischer Ansatz, in dem Gott sich durch den Schmerz mit dem Menschen solidarisiert und in dem die Transzendenz des Schmerzes Gottes gezeigt wird, muß provozierend wirken. Denn es werden nicht nur neue Akzente gesetzt, sondern auch vieles von dem relativiert, was bisher als gesicherte Erkenntnis europäischer theologischer Forschung galt.

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen und Zürich

Roland H. Bainton
Erasmus

Reformer zwischen den Fronten

Aus dem Amerikanischen von Elisabeth Langerbeck

ISBN 3-525-63302-5

301 Seiten mit 66 Abb., Leinen DM 35,—

Roland H. Bainton, der bekannte emeritierte Kirchenhistoriker der Yale-Universität, hat dem interessierten Leser mit diesem Buch einen großen Dienst erwiesen. Er schildert das wechselvolle und spannungsreiche Leben des Erasmus durch eine umsichtige Auswahl seiner Schriften und Briefe. Bainton zeigt einen scharfsinnigen Gelehrten, der unaufhörlich am Werk war und eine Stellung einnahm, die aus der Unruhe der Reformationen weit herausragte. The New York Times

Harry Haas
In seinem Namen versammelt

Lebendige Liturgie

ISBN 3-525-60609-5

172 Seiten, kart. DM 13,80

(Gemeinsam mit dem Verlag Styria/Graz: Mutige Bücher)

Der Autor berichtet aus seiner langjährigen Praxis, in der er — oft gegen den Widerstand der etablierten Amtskirche — die systematische Auseinandersetzung mit Fragen der Liturgiereform gesucht hat. Er schildert Eucharistiefeiern, Taufzeremonien, Gebetgottesdienste, Hochzeiten und andere Kasualien. Diese Berichte stellen verschiedene Möglichkeiten und Modelle neuartiger liturgischer Formen zur Diskussion und möchten den Leser zum Weiterdenken und Weiterhandeln anregen.

Wolfhart Pannenberg
Gottesgedanke und menschliche Freiheit

Sammlung Vandenhoeck

ISBN 3-525-01605-0

128 Seiten, Pbck. DM 12,80

Die einzelnen Beiträge dieses Bandes kreisen um das Verhältnis des christlichen Gottesglaubens zum neuzeitlichen Denken. Alle Essays suchen auf der Ebene rein philosophischer Argumentation die Unentbehrlichkeit der religiösen Thematik und des christlichen Inkarnationsglaubens für das neuzeitliche Freiheitsbewußtsein zur Geltung zu bringen. *Inhalt:* Anthropologie und Gottesfrage / Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik / Christliche Theologie und philosophische Kritik / Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels / Die christliche Legitimität der Neuzeit.

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen und Zürich

Religionsunterricht im ökumenischen Zeitalter

VON KARL PELLENS

Das traditionelle Selbstverständnis des Religionsunterrichts hat sich in einer Reihe von Lehrplänen niedergeschlagen, die zwar heute nicht mehr allgemeine Anerkennung finden, die aber in der Breite den Zuschnitt des Unterrichts und das Wollen des Unterrichtenden noch stark mitprägen dürften. In den Lehrplänen für die höheren Schulen des Landes Rheinland-Pfalz[1] von 1960 hat dieses Selbstverständnis den folgenden, von den Kirchen autorisierten Niederschlag gefunden: „Der evangelische Religionsunterricht in der öffentlichen Schule ist seinem Wesen nach evangelische Unterweisung und damit eine Form kirchlicher Verkündigung. Grund, Inhalt und Ziel ist Jesus Christus als das Fleisch gewordene Wort Gottes. Aufgabe der evangelischen Unterweisung ist es, den jungen Menschen dieses Wort, das sich an den ganzen Menschen wendet und in allen Lebensbereichen gilt, zu bezeugen und ihnen zu helfen, in persönlicher Glaubensentscheidung ein Leben in der Nachfolge Jesu zu führen. Dieser Aufgabe haben alle Stoffe und Formen der evangelischen Unterweisung zu dienen[2]." — „Der katholische Religionsunterricht soll dem jungen Christen dazu verhelfen, daß er in persönlicher Glaubensentscheidung den Gottmenschen Jesus Christus anerkennt und sein Leben als Glied der Kirche in der Nachfolge Christi gestaltet. In seelsorglicher Bemühung verkündigt er zu diesem Zweck die Botschaft des Glaubens, vermittelt das notwendige religiöse Wissen, klärt weltanschauliche Fragen, erschließt das Verständnis für religiöse Werte, führt hin zur Teilnahme am Leben Christi in den Sakramenten der Kirche und weckt die Bereitschaft zu religiös-sittlicher Tat[3]."

Die Gemeinsamkeit in der Grundauffassung springt in die Augen. In beiden Fällen soll es sich — die Ausdrucksvarianten übergehen wir — um *kirchliche Verkündigung* handeln, die zur *Nachfolge Jesu* bzw. *Christi* führt; diese Nachfolge soll in *persönlicher Glaubensentscheidung* angetreten werden. Jesus Christus als die Grundlage, die jeweilige Kirche als Übermittlerin der Botschaft und Raum für das religiöse Heranwachsen des jungen Christen, der Unterricht als der Ort der persönlichen Gewinnung des Schülers für ein Leben nach Christi Gebot in der Gemeinschaft der Kirche! Demgegenüber fällt es nicht sehr ins Gewicht, daß die eine Umschreibung das Wort Gottes nachdrücklichst betont, während die andere die Sakramente der Kirche anführt: beides kann heute komplementär gesehen werden, wie schon Augustin das Sakrament als ein sicht-

bar gewordenes Wort und das Wort als ein hörbar gewordenes Sakrament bezeichnet hat.

Von diesen Voraussetzungen her hätte man meinen können, daß die ökumenische Öffnung der Kirchen füreinander die hier vorliegende Gemeinsamkeit nur stärker ins Bewußtsein erhoben und fester in der unterrichtlichen Praxis verankert hätte. Wenn beide Seiten den Unterricht als eine besondere Form der Verkündigung der Kirche ansehen, dann sollte ein jeder Abbau der Spannung zwischen den Kirchen auch das Element der Verkündigung stärken. Eine Unterweisung, die nicht mehr in einer — oft unbewußten — Anti-Haltung gegen eine andere Unterweisung erteilt wird, sollte den jungen Menschen nachhaltiger prägen und breiter erreichen können, da ja das, vorher viele junge Menschen irritierende, Moment des Konkurrierens beider Fächer entfallen ist oder zumindest zurücktritt.

Tatsächlich ist das Gegenteil der Fall. Was die Kirchen an Verständnis füreinander gewonnen haben, scheinen sie an Wirkung auf die junge Generation kontinuierlich zu verlieren. Wenn auch für fast alle Lebensbereiche von krisenhaften Entwicklungen gesprochen werden kann, so ist doch nicht zu verkennen, daß der traditionelle Religionsunterricht in einer tatsächlichen Krise ungewöhnlichen Ausmaßes steckt, durch die praktisch die ganze bisherige Ausrichtung dieses Unterrichtsfaches in Frage gestellt ist.

In den Schulbuchverlagen hat man diese Entwicklung mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgt. Die Ereignisse überstürzten sich. Emil Martin vom Kösel-Verlag skizziert die letzten Jahre so: „Vor etwa zwei Jahren sah es so aus, als sei das Ende des Religionsunterrichts an den öffentlichen Schulen in Kürze zu erwarten. Schüler entdeckten ihre Gewissensfreiheit und erklärten reihenweise ihren Austritt. Das Ansehen der Religionslehrer, vor allem wenn sie kein zweites Fach unterrichteten, sank unaufhaltsam. Was ist ein Schulfach wert, das der Schüler jederzeit quittieren kann? Wie soll ein Lehrer unterrichten, der nicht weiß, ob er in der nächsten Stunde statt seiner Schüler ein Päckchen Austrittserklärungen vorfindet? — An dieser Situation hat sich bis heute nichts geändert, ja, sie hat sich da und dort sogar verschärft. Geändert aber hat sich die Einstellung vieler Religionslehrer. Dieser Wandlungsprozeß wurde und wird lebhaft diskutiert unter der Fragestellung: Kerygma oder Information? Anders gesagt: Was kann und was soll heute das Ziel eines Religionsunterrichts an der Schule sein[4]?“

Emil Martin skizziert die oben umrissene traditionelle Sicht des Religionsunterrichts und stellt fest, daß er in einer keineswegs mehr durchgängig christlichen Gesellschaft nicht mehr voll gedeckt sei: „Die gesellschaftlichen Voraussetzungen für einen schulischen Religionsunterricht, dessen Ziel die möglichst bruchlose Eingliederung des Schülers in die jeweilige christliche Konfession ist,

sind nicht mehr gegeben." Diese „Deckungslücke" löse bei vielen Religionslehrern großes Unbehagen aus. — Aus der Sicht des engagierten Verlagsmannes erscheinen aber die beiden zumeist vorgeschlagenen Lösungen — Rückzug aus der Schule oder Rückzug auf den freiwillig mitmachenden Kern — als sachlich verkehrt.

Martin plädiert für einen Religionsunterricht, der dem weltanschaulichen Pluralismus unserer Gesellschaft konsequent Rechnung trägt, der sich dem Globalziel der Schule einordnet und der Situation der Schüler entwicklungspsychologisch gerecht wird und der den Rechten und Pflichten der Kirchen gegenüber Schule und Gesellschaft angemessen ist[5]. Schulischer Religionsunterricht müsse sich auf Information über das Christentum beschränken und könne nicht mehr Verkündigung sein[6]. Konfessioneller Religionsunterricht als Regelfall verliere damit seine Voraussetzung: „Alle weltanschaulichen Gruppen und Positionen müssen sich frei artikulieren können. Das Angebot des Christentums tritt in den Zugwind der Konkurrenz. Ein falsch verstandenes Wahrheitsmonopol ist aufzugeben[7]."

In all diesen Formulierungen ist ein wichtiger Teil Realitätserfahrung und -erfassung gelungen — trotzdem scheint mir damit noch keine Lösung erreicht; trotzdem scheint mir manches Richtige so ausgesagt, daß viele Leser eher zu einem Mißverstehen als zu einem Verstehen geführt werden.

Früher ließ sich nie ohne „Information" verkündigen — heute ist in jeder christlichen „Information" ein kerygmatischer Gehalt. „Verkündigung" und „Information" lassen sich in der angegebenen Weise einfach nicht trennen. Jede gute Verkündigung war und ist Botschaft von Gottes Heilshandeln und Fleischwerdung — und damit Information; jede Information über das Christentum ist ebenfalls Verkündigung.

Es ist richtig, daß die beiden großen Konfessionen in unserer Gesellschaft keine „Volkskirchen" mehr sind. Von daher kann es durchaus als verlogen erscheinen, wenn auch jetzt noch ein Religionsunterricht Mittel der schulischen Autorität — Arbeit, Strafen, Disziplin — benutzt, oder besser: mißbraucht, um den Schüler möglichst bruchlos in die jeweilige christliche Konfession einzugliedern. Es ist richtig, daß die Schule kein sakraler Raum ist. Von daher kann Widerstand dagegen als verständlich erscheinen, daß der Raum und die Zeit der Schule zu einer direkten sakramentalen Einübung der Klassen verwandt werden. Es ist richtig, daß der Religionsunterricht auch dem weltanschaulichen Pluralismus unserer Gesellschaft konsequent Rechnung tragen muß — aber in dem Wie steckt erst das Problem.

Nichts gegen den „Zugwind der Konkurrenz" — aber soll er tatsächlich manipuliert werden? Und was soll ein Satz wie der zitierte — „Alle weltanschaulichen Gruppen und Positionen müssen sich frei artikulieren können" —

in der heutigen curricularen Diskussion? Soll tatsächlich eine weltanschaulich gemischte Klasse nach Weltanschauungsproporz unterrichtet werden: 35% der Stunden durch den katholischen Religionslehrer; 37 % der Stunden durch den evangelischen; 10 % durch einen Atheisten; 15 % durch einen Marxisten (welcher Spielart?) — 3 % der Stunden fallen aus, um auch den weltanschauungslosen Schülern einen symbolischen Anteil zu sichern. Soll jährlich abgestimmt werden, um die Prozente neu festzusetzen, oder sollen Befragungen der Gesellschaft die Anteile begründen?

Guter Religionsunterricht wird auf alle weltanschaulichen Positionen Rücksicht nehmen und sie behandeln — aber welches Curriculum für den Religionsunterricht könnten Schule, Gesellschaft und Kirchen (Theologie) im Konsens zustande bringen, wie es Martin fordert, wenn darin die widersprüchlichsten Positionen sich selbst, also ohne Einordnung von einer klaren, persönlich durch den Lehrer vertretenen Grundlinie her, „frei artikulieren" können sollen?

Soll der Religionslehrer als der einzige eine weltanschauliche Null werden oder soll er zu einem Hohlspiegel werden, der die weltanschaulichen Regungen in der „Gesellschaft" nur einfängt und — sorgsam proportional aufgeteilt — weiterleitet? Wozu noch Religionsunterricht, wenn er seines eigentlichen Inhaltes beraubt wird und sich um curriculare Ansätze bemüht, die sowieso in Deutsch, Geschichte, Sozialkunde u. ä. behandelt werden — von der Philosophie zu schweigen?

Was Martin hier vorschlägt, gerät in eine große sachliche Nähe zu dem, was der sog. „Ersatzunterricht" zu behandeln hat, der nach dem Gebot der Verfassungen jenen Schülern geboten werden soll, die sich vom Religionsunterricht abgemeldet haben. Aber gerade in dem Maße, in welchem dieser „Ersatzunterricht" reale schulpolitische Wirklichkeit wird, hat der Religionsunterricht die Chance, sich ohne jeden Gewissenszwang mit dem zu beschäftigen, was die sich für ihn meldenden Schüler und deren Eltern wünschen: mit einer Einführung in das jeweilige Bekenntnis. Diese Einführung muß informativ sein, sie braucht aber ihre klare konfessionelle Grundlage nicht zu verleugnen. Die tatsächliche Einführung eines guten Ersatzunterrichtes — für den man natürlich noch einen besseren Namen finden muß — befreit also den Religionsunterricht an unseren öffentlichen Schulen von dem Odium, verlogen zu sein und für ein Ziel zu arbeiten, dessen gesellschaftliche Voraussetzungen nicht mehr gegeben sind.

Der künftige Religionsunterricht beider Konfessionen sollte also nur Schüler ansprechen, die in einer realen Wahl zwischen ihm und einer Alternative sich für ihn entschieden haben. Für *diese* Schüler liegen die Voraussetzungen anders, als sie bei Martin skizziert sind. Unsere weiteren Überlegungen über die ökumenische Komponente in diesem Religionsunterricht beziehen sich also *nicht*

auf die geschlossenen Jahrgänge von Schülern, sondern auf jene Schülergruppen, die sich trotz einer schulischen Alternative *für* den konfessionellen Religionsunterricht entschieden haben.

Kann die Lage des Unterrichts für *diese* Schüler verbessert werden, wenn statt der konfessionellen Kontur des Unterrichts die neue Ebene der Ökumene gewonnen wird? Sollte man die Schüler dahin führen, daß sie einen ökumenischen Religionsunterricht anstelle des konfessionellen bejahen? Oder sollte man gar in Form von Arbeitsgemeinschaften anbieten: a) pluralistischen Weltanschauungsunterricht, b) evangelische Unterweisung, c) katholischen Unterricht *und* d) ökumenische Information?

Nichts gegen Arbeitsgemeinschaften, auch ökumenischen Zuschnitts, vor allem auf der Oberstufe des Gymnasiums. Aber kann und soll ökumenische Unterweisung an die Stelle des konfessionellen Unterrichts treten?

Hier ist nun ein gravierendes Mißverständnis abzuwehren, das möglicherweise auf einem Wunschdenken beruht, vielleicht aber auch nur auf einen Mangel an Informiertheit über die kulturpolitische Lage zurückzuführen ist. Der pädagogische Raum ist nicht autonom in einem absoluten Sinn; die schulpolitischen Entscheidungen fallen nicht in einem sog. „elfenbeinernen Turm" — selbst die hochschulpolitischen Entscheidungen haben die frühere Isolierung eingebüßt. In sehr unterschiedlichen Formen und Graden, stets aber sehr wirksam, nehmen politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Kräfte Einfluß auf Fächerkanon und Fachinhalte der einzelnen Unterrichtszweige. Ein solcher Einfluß kann im Einzelfall nachteilig sein und den Intentionen der Fachlehrer entgegenlaufen — er ist aber eine Art Garantie dafür, daß dieses Fach im Kanon der Schulgattung erhalten bleibt. Was wäre heute der naturwissenschaftliche Unterricht, wenn seine Bedeutung nicht ständig durch massive Forderungen der Industrie unterstrichen würde? Selbst das moderne Französisch könnte sich nicht als einigermaßen gleichrangig halten, wenn nach der Umwandlung der EWG sich das Englische als *die* europäische Verkehrssprache durchsetzen sollte. Alle Politiker — sowohl die demokratischer Staaten als auch die totalitärer Systeme — haben bislang ein elementares Interesse an der inhaltlichen Ausrichtung von Geschichte und Sozialkunde gezeigt. Je mehr Universitätsdisziplinen von der Forderung nach dem Großen Latinum als Studienvoraussetzung abgingen, um so mehr ging — leider — die altsprachliche Unterweisung als Regelfall gymnasialer Bildung zurück. Selbst die Verteidigungspolitik steht nicht unverbunden neben dem Schulsport . . .

Wer auf diese schulpolitische Wirklichkeit hinweist, gerät leicht in den Verdacht, die Autonomie des pädagogischen Raumes verraten zu wollen oder verraten zu haben. Gewiß liegen hier Gefahren. Aber man muß die Klippen kennen, wenn man zwischen ihnen hindurchsteuern will.

Wir bleiben bei der Forderung, daß die Fachinhalte wissenschaftsorientiert festgelegt werden müssen. Trotzdem müssen wir das Faktum sehen, daß der Fächerkanon, und damit der Raum der einzelnen Fächer in den verschiedenen Schulstufen und -gattungen, ein Politikum ist, welches letztlich nach der politischen Verantwortung der Kultusminister entschieden wird. Die Kultusminister unterliegen dabei der parlamentarischen Kontrolle. Hierbei gilt das eherne Gesetz: ein Fach, welches sich nicht auf klare Forderungen von gesellschaftlichen, politisch wichtigen Gruppen stützen kann, welches kein „öffentliches" Interesse findet, verdorrt und wird bald einem „aktuelleren" Fach oder einer gesellschaftlich relevanteren Kombination weichen. In der heutigen allgemeinen Stoffüberfüllung haben nur jene Fächer Aussicht zu überleben, die ihre Funktion und ihren „Nutzen" öffentlich und politisch deutlich machen können und die einer bestimmten Bedarfslage bei wichtigen, klar umrissenen Zielgruppen entsprechen.

Dies klingt sehr materialistisch und utilitaristisch, man kann manches daran auch bedauern — hier dürfte aber die politische Wirklichkeit nüchtern kalkuliert sein. Obendrein liegt diese Entwicklung genau auf der Linie der curricularen Theorie[8], die heute davon ausgeht, daß die Fächerkanones und die Inhalte bzw. Lernziele nicht mehr von autoritativen Entscheidungen einzelner Wissenschaftler oder Verwaltungsbeamter festzulegen seien, sondern im Konsens der „Abnehmergruppen" der Gesellschaft, der Wirtschaft, der Eltern, Schüler und Lehrer. Nach der heutigen Lernzieltheorie wird also geradezu gefordert, daß die Fächerkanones und -inhalte nicht mehr nach altehrwürdigen Bildungskonzeptionen auszurichten, nicht nur nach dem Willen anerkannter Wissenschaftler und Pädagogen zu prägen seien. An ihre Stelle wurden Gremien gerückt oder sollen zumindest gerückt werden, die die gesellschaftlich relevanten Gruppen von den Gewerkschaftlern bis zur Wissenschaft, von den Schüler- und Lehrerorganisationen bis zur Elternvertretung, von der Wirtschaft bis zur Politik möglichst repräsentativ umfassen. Welche Chance hat da ein ökumenischer Religionsunterricht?

In der geschilderten kulturpolitischen Realität wäre die obligatorische Einführung eines ökumenischen Religionsunterrichts gleichbedeutend mit einer Ablösung der Kirchenleitungen und Diözesen aus der Verantwortung für eben diesen Unterricht, wie es bei Emil Martin in der oben zitierten Stellungnahme auch anklingt. Die Umformung des konfessionellen Religionsunterrichts in einen ökumenischen Unterricht würde — und zwar solange, bis die beiden Kirchen sich zu einer gemeinsamen Trägerschaft entschließen könnten, bis also die „Ökumene" oder die Una Sancta auch konkrete Gestalt gewonnen hat — den Religionsunterricht der einzigen Träger berauben, die für ihn in Frage kommen,

würde ihn also aus der schulpolitischen Realität verdrängen. Das heißt nicht, daß es nicht für eine gewisse Zeit eine Strohfeuer-Begeisterung für das Experiment geben könnte; das heißt aber, daß spätestens nach dem Abbrennen dieses Strohfeuers kein „politischer" Grund und — wichtiger — keine politische Kraft mehr vorhanden wäre, die diesen Unterricht im öffentlichen Schulwesen trägt, tragen könnte. Nach den Verfassungen haben die Kirchen ein Recht auf Mitsprache bei den curricularen Entscheidungen für den Religionsunterricht. Kappt man heute diese Taue, die die Kirchen und den Religionsunterricht miteinander verbinden, indem man diesen Unterricht nurmehr an einer uns noch nicht geschenkten „Ökumene" orientieren will, so beseitigt man gleichzeitig gerade jene Halterungen und Stützmöglichkeiten, die dieser Unterricht heute noch hat: spätestens bei der nächsten Reform wird er härteren Interessen und Realitäten zum Opfer fallen. Er wird nicht mit einem Male verschwinden, aber nach und nach schrumpfen und in einer unfruchtbaren Randlage sein Ende absehen und erwarten können.

Solange also die Kirchen selbst nicht ihre ökumenische Einheit in festen Formen finden können, solange die Gnade der Einheit nicht so konkret geschenkt ist, daß die neue Einheit sozusagen als Rechtsnachfolger der Konfessionen auftreten und deren verfassungsmäßige Möglichkeiten nun für beide gemeinsam wahrnehmen kann, wird ein „ökumenischer" Religionsunterricht, der sich bewußt von den bestehenden Konfessionen abgrenzt, nur das Schlußlicht in der Geschichte des Religionsunterrichtes sein können, zumindest was das öffentliche Schulwesen angeht. Mit andern Worten: Der Religionsunterricht würde sich selbst um seine Existenz bringen, er würde im wahrsten Sinn des Wortes den Ast, auf dem er sitzt, absägen, wenn er auf Kollisionskurs mit den Kirchen ginge, wenn er diese aus ihrer Verantwortung für diesen Unterricht und für die Religionslehrer (und deren Ausbildung!) entlassen wollte.

Wir können also nicht dafür eintreten, daß der Religionsunterricht sich grundsätzlich ökumenisch — und dies in einem antikonfessionellen Sinne — ausrichtet. In einer konsequenten Form können wir erst dann einen ökumenischen Religionsunterricht fordern, wenn auch die Kirchen zur Ökumene, zu einer auch institutionalisierten Gemeinsamkeit bei der Wahrnehmung ihrer Aufgaben über die heute noch losen kooperativen Formen hinaus, hinfinden. In einem strengen Sinn ist heute ein ökumenischer Religionsunterricht noch nicht möglich; er ist und bleibt für die nächsten Jahre ein Wunschtraum, ein gewiß hohes Ziel, welches aber realiter große Gefahren heraufbeschwört, wenn es ohne Durchblick durch die kulturpolitische Lage und gegen die bestehenden Kirchen angestrebt wird.

Wenn wir auch Anlage und Gestaltung eines „ökumenischen Religionsunterrichtes" hier nicht skizzieren können, so ergeben sich doch aus dem Ziel der

Ökumene und dem heutigen Stand der gegenseitigen Kenntnis gewaltige Aufgaben, die bewältigt werden müssen. Soweit die Konsensfähigkeit der beiden Konfessionen reicht, geht es heute darum, das ökumenische Thema im katholischen oder evangelischen Religionsunterricht zum Tragen und zur Wirkung zu bringen. Der Unterricht darf sich also sehr wohl als Avant-Garde verstehen oder als Schleppboot der Ozeanriesen, er darf aber letztlich die Verbindung nicht verlieren, weil er tief im Feindesland allein nicht bestehen oder auf hoher See allein den Stürmen nicht trotzen könnte. Die konkrete Aufgabe heute heißt also: Oecumenica in den Religionsunterricht! Ökumenischen Geist in den Religionsunterricht und in seine Curricula! Nicht Abkapselung von den Konfessionen ist das Gebot der Stunde, sondern konfessionelle Unterweisung für die, die sich dafür entscheiden, in einem ökumenischen Horizont.

Dies könnte damit beginnen, daß die Konfessionskunde alten Stils verschwindet und einer Selbstdarstellung der anderen Konfession Platz macht. Warum soll ein katholischer Theologe über die Grundanliegen der Reformation und über den modernen Protestantismus unterrichten — dies kann ein evangelischer Theologe heute wahrscheinlich glaubwürdiger tun. Er sollte also vor den katholischen Schülern eine Unterrichtseinheit geben, die eine Selbstdarstellung der evangelischen Seite bietet. Natürlich sollte dies auf Gegenseitigkeit geschehen. Ein katholischer Theologe wird wohl auch vor evangelischen Schülern glaubwürdiger die Grundlinien des katholischen Glaubensverständnisses darlegen können als sein Kollege.

Das weite Feld der Kirchengeschichte bietet eine Fülle von ökumenischen Themata, die auch zu einer wechselseitigen oder gemeinsamen Behandlung einladen sollten. Warum sollte es in einem evangelischen Religionsunterricht nicht eine Unterrichtseinheit „Die katholische Kirche im Mittelalter" mit Quellenlektüre und unter der Leitung eines katholischen Kirchenhistorikers geben? Wäre es nicht angemessen, die ökumenische Bewegung von Genf — ebenfalls mit Quellenbeispielen — vor katholischen Schülern von einem evangelischen Theologen darbieten zu lassen? Für Lehrer und Schüler wäre eine solche wechselseitige Offenheit eine bedeutsame Schule der Fairneß und der rechtverstandenen Toleranz, die nichts mit einem konfessionellen Relativismus zu tun haben muß. Der Schüler, der sich für einen evangelischen oder katholischen Religionsunterricht entschieden hat, braucht authentische Information — die kann ihm der oder ein Vertreter der Gegenseite geben; er braucht aber auch eine klare Einordnung und eine zugleich ökumenisch offene und grundsatzfeste Haltung — die kann ihm wohl nur der Religionslehrer der eigenen Konfession vermitteln.

Ein zwar heikles, aber ebenso dringliches Feld ökumenischer Zusammenarbeit im konfessionellen Religionsunterricht stellt die Lektüre der Heiligen Schrift,

die Einführung in die Bibel dar. Auch hier wäre eine Darstellung der Kontroversfragen durch den „Kollegen von der anderen Fakultät" sicher angezeigt, zugleich aber auch eine spirituelle Lenkung aus dem Geist der eigenen Tradition.

Wir brauchen hier nicht die verschiedenen Aspekte und Lernziele des Religionsunterrichtes durchzugehen, die sowieso nach den einzelnen Bundesländern unterschiedlich formuliert sind oder unterschiedlich reformiert werden sollen. Wir können aber sagen, daß in den meisten der zu erstellenden Curricula dem Partner von der anderen Konfession durchaus ein fairer Platz eingeräumt werden kann und sollte, ohne daß dadurch der konfessionelle Charakter des jeweiligen Unterrichts verwischt oder undeutlich werden müßte oder soll. Es ist auch dem Schüler gegenüber weit ehrlicher, klar Farbe zu bekennen und den Unterrichtscharakter sowie die konfessionelle Basis des Lehrers nicht unkenntlich machen zu wollen. Der Schüler soll wissen, woran er ist, und sich entscheiden können. Entscheidet er sich oder entscheiden sich die Eltern für eine substantielle evangelische oder katholische Unterweisung, dann muß eine solche — bei aller ökumenischen Offenheit in den geschilderten oder anderen Formen — möglich sein und realiter auch gewählt werden können.

Wenn sich auch ökumenische Zusammenarbeit in vielen Publikationen bereits findet und das gewiß faire Prinzip der *Selbst*darstellung in der Konfessionskunde bereits viele Sammelwerke und Zeitschriften prägt, so hat die geforderte ökumenische Offenheit im Unterricht doch Voraussetzungen, die noch nicht realisiert sind. Die Ausbildung der Religionslehrer geschieht weithin noch in der konfessionellen Abgeschlossenheit der getrennten Fakultäten. Hier sollte ein Wandel einsetzen und jeweils dem Partner ein Lehrstuhl eingeräumt werden, der die Möglichkeit einer soliden Selbstdarstellung im Rahmen des Regelstudiums und eine gewisse korrektive Funktion gegenüber Fehldarstellungen bietet. Wohlgemerkt: die Ausbildung muß in konfessioneller Loyalität zur eigenen Kirche geschehen, solange uns die ersehnte Einheit der Kirchen noch nicht gegeben ist. Alle anderen Formen dürften m. E. nur einem verwaschenen Relativismus Vorschub leisten. Es wäre aber schon ein gewaltiger Fortschritt, wenn jeweils ein Ordinarius als Vertreter der anderen Konfession solide Information über die Gegenseite bieten und Verzerrungen verhindern könnte. Reform der Schulcurricula erfordert also auch eine Reform des Studiums und altehrwürdiger Fakultäten sowie neue Formen einer auch gemeinsamen Fortbildung der Religionslehrer beider Konfessionen. Aber gerade hier sollte man Schritt für Schritt an einer ökumenischen Öffnung arbeiten, die im Lande auch nachvollzogen werden kann, statt mit einer Revolution die tatsächlichen Verantwortungsträger ausschalten zu wollen und damit das Ende der religiösen Unter-

weisung im öffentlichen Bildungswesen auf längere Sicht unausweichlich herbeizuführen.

Fassen wir zusammen: Die heute langsam aber nachhaltig sich vollziehende Umwandlung der Volkskirchen in Bekenntniskirchen erfordert dringend, und von den Verfassungen her zwingend, ein zusätzliches schulisches Angebot in einem akonfessionellen, pluralistischen „Ersatzunterricht", den man vielleicht besser nennen sollte: Unterricht in weltanschaulichen und ethischen Fragen. Wenn ein solches Angebot schulpolitische Realität ist, wird der Religionsunterricht der Konfessionen von manchem Verdacht und vielen Vorbehalten der jetzigen Diskussion entlastet sein. Ob man einen eigenen „ökumenischen" Religionsunterricht anbietet — was in großen Schulsystemen sicher auf großes Interesse stoßen wird —, sollte man von der „Nachfrage" abhängig machen. Die zentrale Schwierigkeit wird darin bestehen, daß man keine ökumenisch ausgebildeten und einer Ökumene wirksam verantwortlichen Religionslehrer hat. Für die normale religiöse Unterweisung im öffentlichen Schulwesen sollte es dann aber — nachdem die Schüler entscheiden konnten und ihre Entscheidung respektiert worden ist — bei einem aufgeschlossenen Unterricht bleiben, der sich dem Bekenntnis der Schüler und der Kirche verpflichtet weiß. Hier kann dann die Devise nicht heißen: Abbruch der konfessionellen Bindungen — hier sollte es mit allem Nachdruck und auch mit einer Reform der Ausbildung der Religionslehrer heißen: ökumenischen Geist in die jeweilige Unterweisung, Zusammenarbeit mit dem und Selbstdarstellung des Partners!

Wer die Krise des heutigen Religionsunterrichtes in der heutigen kulturpolitischen Lage nüchtern analysiert, wird nicht in einem antikonfessionellen „ökumenischen" Religionsunterricht das Heilmittel erblicken. Er wird für die Schüler die nicht diskriminierte Wahlmöglichkeit zwischen einer weltanschaulichen und ethischen Unterweisung nichtkonfessioneller Prägung und einem Unterricht im Bekenntnis einer Kirche fordern und für diesen konfessionellen Unterricht — und zwar von der Ausbildung der Religionslehrer her mit massiven Konsequenzen — eine ökumenische Offenheit verlangen, die so weit geht, als es noch mit der Treue zum eigenen Bekenntnis zu vereinbaren ist. Ein ökumenischer Religionsunterricht würde, konsequent angesetzt, heute das Ende der religiösen Unterweisung im öffentlichen Schulwesen bedeuten können. Was wir heute brauchen, ist ein für die Ökumene offener, aber doch bekenntnistreuer Religionsunterricht für alle die, die sich dafür entscheiden. Ein solcher Unterricht kann auch heute einladend wirken, Schüler anziehen und zu einer persönlichen Glaubensentscheidung führen — und zugleich die ökumenische Annäherung und Einigung der Kirchen über bleibende Schritte vorbereiten und herbeiführen helfen.

ANMERKUNGEN

[1] Lehrpläne für die höheren Schulen in Rheinland-Pfalz, herausgegeben vom Ministerium für Unterricht und Kultus Rheinland-Pfalz 1960. Verlag Sommer, Grünstadt/Weinstraße.

[2] Ebda. S. 51.

[3] Ebda. S. 18.

[4] Emil Martin in den „Nachrichten aus dem Kösel-Verlag", 1. Halbjahr 1972, Folge 35, S. 35.

[5] S. 36.

[6] S. 37.

[7] Ebda.

[8] Die grundlegende Programmschrift zur Einleitung einer Reform der Lehrpläne und Lerninhalte („Curriculum" = Unterrichts- und Studiengang, -plan, Lernsequenz) verdanken wir Saul B. Robinsohn, Bildungsreform als Revision des Curriculum, Neuwied—Berlin 1967. — Die immer noch teilweise wenig überzeugenden praktischen Versuche in dieser Richtung faßt gut zusammen: Doris Knab, Ansätze zur Curriculumreform in der BRD, in: betrifft: Erziehung 4 (1971) S. 15—28. — Modellbildende Unterlagen aus der Reformarbeit eines Bundeslandes finden sich in: H. Forster—W. J. Hachgenei, Curriculumtheorie und Lehrplanentwicklung in Rheinland-Pfalz, Mainz 1971. — Eine konkretisierende Auseinandersetzung mit einschlägigen Ausführungen des Dt. Bildungsrates und zur Rolle der Wissenschaften bei dieser Reform habe ich versucht: Karl Pellens, Wissenschaft als Determinante des Unterrichts. Die höhere Schule 24 (1971) S. 143—147.

Religionslehre: konfessionell-kooperativ!

VON GERHARD MARTIN

In Sachen Religionsunterricht herrscht eine beinahe babylonische Sprachverwirrung: man hört von bikonfessionellem, interkonfessionellem, überkonfessionellem, nicht-konfessionellem, von allgemeinem, kritischem, objektivem Religionsunterricht, neuerdings auch recht häufig von religionskundlichem Unterricht.

Diese Inflation von Begriffen, *Ergebnis* einer tiefgreifenden Verunsicherung, wird immer mehr zur *Ursache* neuer Verunsicherung bei Beteiligten und Außenstehenden. Was zunächst als Ausdruck einer fruchtbaren, nach neuen Wegen suchenden Phantasie verstanden werden konnte, erweckt bei manchen Betrachtern mehr und mehr den Eindruck eines beinahe undurchdringlichen Dickichts von Meinungen, Wünschen und Interessen. Die wuchernde Terminologie täuscht eine Vielfalt von Positionen vor und verschleiert so die wirklichen Gegensätze.

Ziel dieser Ausführungen ist es, die eigentlichen Alternativen herauszustellen. Dies soll nicht mit Hilfe von Begriffsanalysen und -interpretationen versucht werden; vielmehr soll der Versuch gemacht werden, die der verwirrenden Vielfalt von Begriffen zugrunde liegenden Interessen zu erheben, sie zueinander in Beziehung zu setzen und daraus die sprachlichen Konsequenzen zu ziehen. Vielleicht läßt sich doch manches Mißverständnis vermeiden; vor allem aber hofft der Verfasser, den gutgemeinten, aber naiven Sprachgebrauch, der mit jedem Wort den eigenen Intentionen zuwiderhandelt, wenigstens etwas einzudämmen zugunsten eines reflektierten, seiner Absichten und Wirkungen bewußten Sprachgebrauchs.

Ein harmloses, für die Beteiligten aber trotzdem unerquickliches Beispiel für ein solches Mißverständnis möge das verdeutlichen: Von evangelischen und katholischen Religionslehrern wird eine gemeinsame Fortbildungstagung in einer Staatlichen Akademie geplant. In der Programmvorschau der Akademie erscheint die Tagung wenige Wochen später unter der Überschrift „Ökumenischer Religionsunterricht". Das eigentliche Tagungsthema erscheint als Unterthema. Der Begriff „ökumenisch" war weder abgesprochen noch überhaupt erwähnt worden. Der Programmgestalter hatte ihn, sicher in bester Absicht, eigenmächtig hinzugesetzt und zum entscheidenden Blickfang gemacht. Was sollte auch dagegen sprechen, wenn eine Veranstaltung für evangelische und katholische Religionslehrer mit einer evangelisch-katholischen Tagungsleitung anzukündigen war.

Der wohlmeinende Partner konnte nicht wissen, daß just zur selben Zeit ein von evangelischen und katholischen Fachleuten ausgearbeiteter Lehrplan-Entwurf für Grundkurse in Religionslehre auf der reformierten Oberstufe des Gymnasiums deshalb zurückgewiesen wurde, weil nicht im einzelnen für jedes der 32 Kursthemen ausgewiesen war, ob es für den evangelischen oder für den katholischen oder für den evangelischen *und* katholischen Religionsunterricht bestimmt sein sollte. Und dafür waren nicht — wie es nach mancher Leute voreingenommener Meinung der Fall sein müßte — restaurative Kirchenbosse verantwortlich, sondern ganz einfach juristische Gründe; denn es gibt nun einmal nach geltendem Recht nicht einfach Religionsunterricht, sondern entweder „evangelischen" oder „katholischen" oder sonst einen auf eine bestimmte Religionsgemeinschaft bezogenen Religionsunterricht; also muß entweder für jeden dieser Religionsunterrichte ein eigener Lehrplan vorgelegt oder muß — wenn ein gemeinsamer Lehrplan vorgelegt wird — innerhalb dieses gemeinsamen Planes die Zuordnung zu den Konfessionen ausgewiesen werden. Mißtrauische Zeitgenossen mögen hier die Torpedierung einer ökumenischen Initiative wittern — keine Sorge, der Plan muß nur ergänzt werden; niemand will ihn zu Fall bringen. Daß in einem solchen Kontext die Deklarierung einer Tagung in einer Staatlichen Akademie als „ökumenisch" nicht unbedingt den Nagel auf den Kopf trifft, müßte selbst ein eingefleischter Gegner juristischer Begriffspräzision einsehen. Daß die Bitte um Korrektur bei der eigentlichen Ausschreibung der Tagung weder für den wohlmeinenden Partner noch für die evangelisch-katholischen Tagungsplaner angenehm war, liegt auf der Hand.

Man mag aus diesem Beispiel verschiedene Erkenntnisse gewinnen, z. B. die, daß interkonfessionelle bzw. bikonfessionelle bzw. ökumenische Zusammenarbeit auf dem Boden konfessionell organisierten Religionsunterrichts und bei klarer konfessioneller Grundhaltung der beteiligten Partner keineswegs ausgeschlossen ist, daß sie vielmehr wahrscheinlich dort ihre eigentlichen Chancen hat; in unserem Zusammenhang soll jedoch vor allem darauf hingewiesen werden, daß der Wille zu ökumenischer Zusammenarbeit und der faktische Vollzug dieser Zusammenarbeit noch lange nicht das Recht zu einer naiven Terminologie gibt und von „ökumenischem Religionsunterricht" zu sprechen erlaubt. Naiv wird diese Terminologie deshalb genannt, weil sie ignoriert, daß wir uns im Falle des Religionsunterrichts auf einem Felde bewegen, das durch rechtliche Regelungen abgemessen ist. Wer zum Religionsunterricht das Wort nimmt, muß darauf Rücksicht nehmen, wenn er ernst genommen werden will. Dies gilt besonders dann, wenn er ein Interesse an ökumenischer Zusammenarbeit hat.

Das Interesse an ökumenischer Zusammenarbeit

Unter den Interessen, die der verwirrenden Vielfalt von Begriffen zugrunde liegen, ist das Interesse an ökumenischer Zusammenarbeit an erster Stelle zu nennen. Sofern praktizierende Religionslehrer von bikonfessionellem oder interkonfessionellem oder ökumenischem Religionsunterricht sprechen, haben sie ge-

wöhnlich sehr konkrete Ziele: Sie wollen gemeinsam mit den Kollegen von der andern Konfession Unterricht planen und durchführen, ohne daran durch Einflüsse gehindert zu werden, die sie als situationsfremd empfinden.

So war es z. B. in den letzten Jahren für viele evangelische und katholische Religionslehrer kein Problem, ein gemeinsames Kursangebot für den Religionsunterricht in der Sekundarstufe II auszuarbeiten; die Frage war lediglich, ob katholische Schüler einen Kurs beim evangelischen Religionslehrer belegen konnten, ggf. sogar alle Kurse „konfessionsfremd" absolvieren konnten, oder ob die Konfessionalität des Religionsunterrichts wesentlich mit durch die Konfession der teilnehmenden Schüler konstituiert werde. (Diese Frage ist deshalb von erheblicher Relevanz, weil die *Einrichtung* von Religionsunterricht von einer bestimmten Mindestzahl von Schülern einer bestimmten Religionsgemeinschaft abhängig ist.) Jener von den katholischen Bischöfen zunächst behauptete, dann aber aufgegebene Grundsatz wurde von den Religionslehrern beider Konfessionen als konfessionalistisch und ökumenischer Bereitschaft zur Zusammenarbeit nicht entsprechend empfunden. Man muß aber die Frage natürlich schon stellen, wodurch die Konfessionalität eines Religionsunterrichts eigentlich konstituiert wird. Hinsichtlich der zur Diskussion stehenden Kurse in der reformierten gymnasialen Oberstufe wurde festgelegt, daß die katholische Konfessionalität des Religionsunterrichts durch den Lehrplan und den Lehrer, nicht aber durch die Konfession der Schüler konstituiert werde.

In einer Zeit, in der sich die theologischen Differenzen zwischen verschiedenaltrigen Theologen derselben Konfession oft als gravierender erweisen als diejenigen zwischen gleichaltrigen Kollegen der beiden Konfessionen, in einer Zeit also, in der sich pädagogische und fachdidaktische Probleme als ungleich schwieriger und für die Praxis des schulischen Religionsunterrichts bedeutsamer erweisen als kontroverstheologische Differenzen, kann jede Entscheidung nur begrüßt werden, welche die Zusammenarbeit der beiden Konfessionen erleichtert.

De facto ist damit das verwirklicht, was die Praktiker mit der Forderung nach „ökumenischem" oder „bikonfessionellem" oder „interkonfessionellem"[1] Religionsunterricht angestrebt hatten; freilich z. Zt. nur in den Klassen 11—13. Man kann sich jedoch vergleichbare Regelungen auch für andere Klassenstufen vorstellen.

De jure hat sich an der konfessionellen Gliederung des Religionsunterrichts damit überhaupt nichts geändert. Eine Änderung des Grundgesetzes, wie sie immer wieder angepriesen wird[2], wäre nicht einmal erforderlich, wenn an Stelle des evangelischen und katholischen Religionsunterrichts ein christlicher Religionsunterricht für die Angehörigen der beiden großen Konfessionen eingeführt werden sollte. Erforderlich wäre lediglich die Erklärung der Kirchen, daß dieser Religionsunterricht „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen (ihrer) Religionsgemeinschaften" erteilt werde.

Wahrscheinlich müßten sich auch einige Juristen erst an diesen Gedanken gewöhnen, weil das Problem der Konfessionalität des Religionsunterrichts sich bisher nahezu ausschließlich am Gegensatz evangelisch-katholisch orientierte. Deshalb wurde fast regelmäßig übersehen, daß der sog. „evangelische" Religionsunterricht schon immer multikonfessionell oder interkonfessionell war, sofern nämlich Lutheraner, Reformierte, Unierte und eine ganze Reihe von Freikirchen in diesem Religionsunterricht friedlich vereint waren und kein Mensch nach der Konfessionszugehörigkeit der Schüler und sogar der Lehrer fragte. Man hat es vielfach nicht einmal gewußt, daß ein Lehrer nicht der Landeskirche, sondern einer Freikirche angehört.

Streng genommen ist der Begriff des „konfessionellen" Religionsunterrichts irreführend. *Faktisch* hatten wir es zwar bisher fast nur mit den beiden großen christlichen Konfessionen des Abendlandes zu tun. *Prinzipiell* aber haben wir es mit Religionsgemeinschaften ganz verschiedener Art zu tun, die viel weiter voneinander entfernt sind als zwei christliche Konfessionen. In Wahrheit also ist der Religionsunterricht *nicht konfessionell, sondern „religionsgemeinschaftlich" gegliedert.* Zu den Konsequenzen dieser erstaunlicherweise immer wieder übersehenen Rechtslage wird noch etwas zu sagen sein.

Hinsichtlich des ökumenischen Interesses im Sinne einer evangelisch-katholischen Zusammenarbeit kann festgehalten werden:

Sie ist völlig unabhängig von jedweder grundsätzlichen Änderung der Rechtslage — von einer Änderung des Grundgesetzes ganz zu schweigen — durch Absprachen zwischen den Kirchen und entsprechende Klarstellungen bei staatlichen Stellen zu erreichen.

Die begrifflich exakte Beschreibung des gegenwärtigen Status gibt die Formel *„konfessionell-kooperativ"*.

Damit wird ausgedrückt, daß die geltende grundgesetzliche Regelung nicht in Frage gestellt werden soll; ferner: daß auch weiterhin der christliche Religionsunterricht getrennt nach einem Religionsunterricht für solche, deren Kirchen dem Ökumenischen Rat der Kirchen angehören (evangelischer), und nach katholischem Religionsunterricht stattfinden soll; schließlich: daß diese beiden christlichen Konfessionen in bestimmten schulischen Veranstaltungen ein Verhältnis der Kooperation anstreben, das verbindliche Formen hat.

Es empfiehlt sich, daß jeder, der ökumenische Zusammenarbeit wünscht, sich diesem Sprachgebrauch anschließt und den naiven Sprachgebrauch aufgibt. Dies empfiehlt sich ganz besonders für den Begriff „bikonfessionell", weil der durch Gert Otto gekoppelt wurde mit dem Interesse der Abschaffung des Religionsunterrichts bisheriger Art[3].

Das Interesse an einer Statusverbesserung des Religionsunterrichts

Mancher mag sich wundern, wenn unter dieser Überschrift das Problem der sog. „Religionskunde" wenigstens kurz angesprochen werden soll. Für jeden,

der nur eine flüchtige Kenntnis der Situation des Religionslehrers hat, ist aber vollkommen klar, daß Religionskunde nur deshalb zu einem attraktiven Stichwort werden konnte, weil sich damit die Hoffnung auf eine Statusverbesserung verknüpfte, konkret: weil man sich von Religionskunde angeblich nicht soll abmelden können[4].

Wer es einmal erlebt hat, welcher Art die „Glaubens- und Gewissensgründe" sind, aus denen Schüler sich vom Religionsunterricht abmelden, der kann es verstehen, daß jeder Religionslehrer sich danach sehnt, aus der unwürdigen Situation befreit zu werden, daß jeder Schüler ab 14 Jahren aus jedem lächerlichen Grunde jederzeit mit dem Austritt drohen und ihn auch vollziehen kann. Dies ist der einzige Grund, der „Religionskunde" für einen Religionslehrer normalerweise attraktiv macht (verbunden vielleicht mit der Vorstellung, das ökumenische Interesse komme besser zum Zuge). Religionskunde war bisher nur als „Mittel gegen", nicht aber als „Programm für" von Interesse.

Man kann das am besten daran ablesen, daß kein Mensch sich bisher die Mühe gemacht hat aufzuweisen, was *konkret* der Unterschied zwischen dem gegenwärtigen Religionsunterricht und der Religionskunde sei oder sein könnte: hinsichtlich der Lernziele, der Inhalte und der übrigen didaktischen Strukturen. Der Verdacht ist nicht von der Hand zu weisen, daß man sich im Grunde einen verkappt christlichen Religionsunterricht vorstellt[5], der lediglich institutionell von den Kirchen gelöst ist. Die konsequente Einbeziehung anderer Religionen als der christlichen wird meist vermieden; konsequent in dem Sinne, daß die Frage der Prioritäten wirklich offen wäre. Die weitere Möglichkeit, Religionskunde als konsequente „Religionskritik" zu verstehen, wird bisher kaum angedeutet[6], ist aber als wohl einzige echte Alternative zu betrachten und dürfte kaum im Sinne derjenigen Befürworter sein, die sich selbst als Unterrichtende betrachten, nun aber vor einer Schülerschaft, die sich nicht mehr abmelden kann.

Wie weit die Unklarheit in Sachen Religionsunterricht schon gediehen war, konnte an den verschiedenen Fassungen der „Vereinbarung der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland zur Neugestaltung der gymnasialen Oberstufe in der Sekundarstufe II" (KMK-Vereinbarung) abgelesen werden: Neben Religions*lehre* war dort Religions*kunde* genannt. Führende Schulexperten, wie z. B. Leiter von Studienseminaren, die über Schulreform, Pädagogik, Schulrecht u. dgl. lehren, bemerkten nicht einmal den Unterschied[7], sondern lasen Religionskunde im Sinne von Religionsunterricht. Erst in der letzten Fassung der KMK-Vereinbarung vom Juli 1972 kam ein Passus herein, der den Begriff *Religionslehre* eindeutig als den mit Religionsunterricht im Art. 7,3 GG gemeinten Unterricht identifizierte und ihn zugleich didaktisch präzisierte. Es ist nicht ohne Interesse, daß im Einführenden Bericht eigens erklärt wird: „Die Bestimmungen über den Unterricht in Religionslehre . . . sind auf Vorschlag der evangelischen und der katholischen Kirche

in die Vereinbarung aufgenommen worden" (I.1.). Der fragliche Absatz lautet:

„4.5 Der Unterricht in Religionslehre stellt die Grundlage und Lehre der jeweiligen Religionsgemeinschaft dar; er soll Einsichten in Sinn- und Wertfragen des Lebens vermitteln, die Auseinandersetzung mit Ideologien, Weltanschauungen und Religionen ermöglichen und zu verantwortlichem Handeln in der Gesellschaft motivieren . . ."

Mit der genannten KMK-Vereinbarung ist in letzter Minute eine Statusverbesserung für den Religionsunterricht erreicht worden, wie sie kein Eingeweihter für möglich gehalten hätte. Die Statusverbesserung besteht im wesentlichen darin, daß die Stunden, die ein Schüler in der Oberstufe in Religionslehre belegt, auf die Pflichtstunden angerechnet und gleich wie andere Fächer gewertet werden; daß man in Religionslehre einen Leistungskurs belegen und daß man sich schriftlich oder mündlich prüfen lassen kann. An der Möglichkeit der Abmeldung vom Religionsunterricht hat sich zwar nichts geändert; sie ist aber praktisch bedeutungslos geworden, weil die Neuregelung der gymnasialen Oberstufe eine positive Wahl aus einer Vielzahl von möglichen Kursen verlangt. Wer mit Gewissensnöten rechnen zu müssen meint, wird mit Sicherheit Religionslehre nicht als Leistungskurs wählen, aus dem er praktisch nicht mehr aussteigen kann. Dagegen ist es wohl denkbar, daß er einen Grundkurs von halbjähriger Dauer belegt. Man wird annehmen dürfen, daß sich diese Neuregelung auch auf den Unterricht in der Sekundarstufe I auswirken wird.

Was die Religions*kunde* angeht, so ist sie durch die KMK-Vereinbarung gewissermaßen als schulfähiges Fach in der BRD generell sanktioniert, während sie bisher vielen Schulleuten — mit Ausnahme von Hessen und Niedersachsen — nicht einmal dem Namen nach bekannt war. Sie ist als Fach *neben* Religionslehre möglich, was sie schon bisher grundsätzlich war. Sie kann sogar im Zuge der Wahl der Oberstufenkurse von dem einzelnen Schüler faktisch an Stelle von Religionslehre gewählt werden, wo ein Angebot überhaupt besteht. Religionskunde kann aber nicht generell an die Stelle von Religionslehre treten. Dazu wäre eine Grundgesetzänderung erforderlich, wie sie von manchen für wünschenswert gehalten wird[8]. Die eigentlich *fundamentale Alternative* heißt:

Religionslehre wie bisher auf Religionsgemeinschaften und Weltanschauungsgemeinschaften bezogen *und daneben* ggf. Religions*kunde* als freiwilliges oder für alle verbindliches Fach, Religions*lehre* aber mit der Möglichkeit der Abmeldung;

oder: Abschaffung des Religionsunterrichts qua Religionslehre *und statt dessen Religionskunde* für alle verbindlich und ohne Möglichkeit der Abmeldung und in ausschließlicher Regie der Schulverwaltung hinsichtlich Erstellung von Lehrplänen, Schulaufsicht, Regelung von Beschwerdefällen usw.

Das Interesse an der Abschaffung des Religionsunterrichts

Welches Interesse oder welche Interessen in Wahrheit für diese Forderung leitend sind, kann nur vermutet werden. Es fällt jedenfalls auf, daß die Begriffe „konfessionell" und „Konfession" in solchen Zusammenhängen stets mit einem negativen Beigeschmack versehen sind, daß grundsätzlich ein Zusammenhang zwischen institutioneller Verbindung mit einer Religionsgemeinschaft und Indoktrination einerseits, zwischen rein schulischer Organisation und Objektivität bzw. Nicht-Indoktrination andererseits angenommen wird. Außerdem spielt neuerdings die Behauptung eine Rolle, eine curriculare Neustrukturierung des Religionsunterrichts sei nur möglich, wenn die Kirchen ausgeschaltet seien. Zu diesen Argumenten soll jetzt nicht detailliert Stellung genommen werden[9]. Es sei lediglich darauf hingewiesen, daß auch die Schüler meinen, dort finde Indoktrination nicht statt, wo man sie nicht erwartet, und dort finde sie statt, wo jeder den Verdacht schon einmal gehört hat. Ähnlich ungetrübt von jeder praktischen Erfahrung wäre die Annahme, eine curriculare Reform könne ohne die Kirchen besser gelingen; wer an Curriculumreformen schon einmal konkret mitgearbeitet hat, weiß, daß kirchliche Institute einen unentbehrlichen Beitrag leisten können und schon vielfach geleistet haben.

Soviel dürfte klar sein: Wegen des ökumenischen Interesses ist eine Abschaffung des „konfessionellen" Religionsunterrichts (Religionslehre) völlig überflüssig. Wegen des Interesses an einer Statusverbesserung des Religionsunterrichts sollte man sich den Ersatz von Religionslehre durch Religionskunde nur wünschen, wenn man zugleich einen Verzicht auf die Kontinuität zwischen jetzigem Religionsunterricht und einem erst zu konzipierenden künftigen Unterricht zu leisten bereit ist; wenn man ferner dem Staat, der bei uns ja bekanntlich eine Art Schulmonopol hat — ganz anders als in anderen Staaten Europas —, das alleinige Verfügungsrecht und die Verfügungspflicht in Sachen Religionsunterricht (im Sinne von Religionskunde) zuschieben und dadurch seine religiös-weltanschauliche Neutralität ernsthaft in Frage stellen möchte; wenn man schließlich die einzige Stelle, an der im herkömmlichen Schulsystem eine institutionelle Mitwirkung gesellschaftlicher Gruppen möglich ist, schließen will, statt sie zu erweitern. Andere Argumente gegen eine „konfessionelle" Gliederung, z. B. daß nur in diesem Fach die Zusammengehörigkeit der Klassen durch Trennung in verschiedene Gruppen zerrissen werde, verlieren in einer Zeit zunehmender Differenzierung — insbesondere bei einer Favorisierung der Gesamtschule, wie sie z. B. G. Otto in kühner Vorwegnahme der Zukunftsentwicklung praktiziert[10] — immer mehr an Kraft.

Ob schließlich die beiden abschließend zu behandelnden Interessen zureichende Gründe für eine Religionskunde noch zu konzipierender Art und die Abschaffung der Religionslehre liefern, möge der Leser selbst beurteilen.

Das Interesse an einer didaktischen Reform des Religionsunterrichts

Einige der eingangs genannten Begriffe zielen primär auf eine didaktische Reform, haben allerdings mit dem Interesse an der Abschaffung des Religionsunterrichts das Mißtrauen gegen einen konfessionellen, institutionell mit den Kirchen (bzw. Religionsgemeinschaften) verbundenen Religionsunterricht gemein; es sind die Begriffe „kritisch" und „objektiv". Wenn man allerdings liest, wie z. B. in Schweden „diese Objektivität in der Praxis"[11] aussieht, wenn man dazuhin „die Zusammensetzung des Lehrstoffes" erläutert sieht[12], kann man nur sagen: Worin der Unterschied zu einem qualifizierten evangelischen Religionsunterricht bestehen soll, ist nicht einzusehen. Und dasselbe kann vom katholischen Religionsunterricht gesagt werden[13]. Diese Form von Objektivität ist in in keinem Fall an die institutionelle Lösung des Religionsunterrichts von den Kirchen gebunden, sondern im Rahmen dieser Bindung ohne Schwierigkeiten praktizierbar und de facto auch weithin die Praxis. Die Rede von der „konfessionellen Normierung" des Religionsunterrichts herkömmlicher Art als sein gewissermaßen unabwendbares Schicksal, welches Kritik, Dialog, Lösungsoffenheit, Gewissensfreiheit usw. ausschließe, ist ein typisches Produkt praxisferner akademischer Systematisierung[14]. Man kann sich zwar auf Präambeln von Lehrplänen und z. T. auf deren Inhalte berufen. Ist es aber ausgerechnet in dieser Diskussion vergessen, daß zwischen Lehrplänen und der Unterrichtspraxis manchmal ein Verhältnis von ideologischem Überbau und ganz anders gearteter Basis besteht? Ist es nicht bekannt, daß z. B. Lehrbücher oft viel wirksamer sind als Lehrpläne; und was wäre daraus zu schließen, daß kaum ein Religionslehrer an einem Gymnasium noch mit einem *Lehr*buch arbeitet? Daß die Kritik an den Lehrplänen zur faktischen Mißachtung der Lehrpläne geführt hat? Man könnte fortfahren mit Beispielen dieser Art. Sie alle würden zeigen, daß die Schlußfolgerungen über das, was angeblich im Religionsunterricht passiert und was dort passieren oder nicht passieren *kann*, zum größten Teil ohne jeden Anhalt an der Empirie sind und unter dem Gesichtspunkt der Theorie-Praxis-Vermittlung nur als miserable Theorie bezeichnet werden können.

Man kann sich übrigens gegen den Verfasser auch auf juristische Interpretationen des Grundgesetzes berufen[15]. Das ändert aber nichts daran, daß z. B. Deuschles Ausführungen von praktizierenden Religionslehrern nur mit Kopfschütteln zur Kenntnis genommen werden können; daß auch eine ganz andere Interpretation aus den Prinzipien des Grundgesetzes heraus möglich ist[16]; und schließlich: daß der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland in einer „Stellungnahme . . . zu verfassungsrechtlichen Fragen des Religionsunterrichts" vom 7. Juli 1971 die Diskrepanz zwischen der (auch heute noch *möglichen* und bis heute weithin *üblichen)* Interpretation der sog. „Grundsätze" der Religions-

gemeinschaften und dem evangelisch-theologischen Verständnis, der in der evangelischen Kirche geltenden „Grundsätze" deutlich herausgestellt hat, und daß er nach der Entfaltung des theologischen Verständnisses betont, dieses Verständnis korrespondiere „mit einer pädagogischen Gestaltung des Unterrichts, der zugleich die Fähigkeit zur Interpretation vermittelt und den Dialog und die Zusammenarbeit einübt"[17]. Daß dies eine schwierige didaktische Aufgabe ist, weiß jeder, der an ihr arbeitet. Ebenso aber ist es bekannt, daß die Bemühungen um eine didaktische Reform des Unterrichts im öffentlichen Schulwesen im konfessionell gegliederten Religionsunterricht intensiver als in vielen andern Fächern vorangetrieben werden[18].

Das Interesse an einer Imageverbesserung des Religionsunterrichts

Vor allem in den letzten Jahren, als die interne Kritik an der Kirche zu einer scharfen Kritik von außen wurde[19], wünschten nicht wenige Religionslehrer, der Religionsunterricht möge mit den Problemen der Kirche (in der öffentlichen Diskussion) möglichst wenig zu tun haben; die eigenen Probleme machten den Religionslehrern genügend zu schaffen. Dieses mehr gefühlsmäßige Interesse entwickelte zwar keine eigene Terminologie, es wurde aber verstärkend hauptsächlich als Interesse an einer Statusverbesserung des Religionsunterrichts wirksam. Dieses Interesse verdiente kaum eine Erwähnung, wenn dem — wenigstens zeitweilig beeinträchtigten — Image des Religionsunterrichts als einer *auch* kirchlichen Veranstaltung nicht ein ganz bedeutender *Vorsprung der Religionslehrer an Freiheit* entspräche. Sie sind weder der Aufsicht ihrer Dienstvorgesetzten hinsichtlich der inhaltlichen Unterrichtsgestaltung unterworfen, wie jeder andere Lehrer — eine Beschwerde über einen Religionslehrer hinsichtlich seiner Lehre geht einen langen Weg und bedarf in irgendeiner Form der Mitwirkung der Religionsgemeinschaft. Andererseits sind Religionslehrer auch nicht unmittelbar der kirchlichen Aufsicht unterworfen wie z. B. ein Pfarrer; kirchlicherseits kann nur im Einvernehmen mit staatlichen Stellen, vielfach nur auf Anforderung von staatlicher Seite, etwas gegen einen Religionslehrer unternommen werden. Daß dieser Aspekt in der Diskussion kaum irgendwo berührt wird, zeigt wiederum, daß Fragen der Gewissensfreiheit, der Indoktrination, der Objektivität usw. in einer erstaunlichen Unkenntnis der Unterrichtspraxis diskutiert werden — oder aber, daß diejenigen, die es wissen, am liebsten nicht darüber reden, um ihre Freiheit nicht zu gefährden. Man muß es aber einmal aussprechen, und wenn es nur als Anregung dazu dienen sollte, generalisierende Urteile sorgfältiger auf ihre empirische Verifizierbarkeit hin zu prüfen.

Das Interesse des Verfassers

Es ist schon deutlich geworden, daß der Verfasser engagiert den Standpunkt

vertritt, man möge sich entscheiden zwischen Religions*lehre* oder Religions*kunde*, lasse dabei aber alle negativen Vorurteile fahren und prüfe genau, was auf der Basis der geltenden verfassungsrechtlichen Regelung möglich ist.

Er ist der Überzeugung, daß das Interesse an ökumenischer Zusammenarbeit und an einer didaktischen Reform des Religionsunterrichts im institutionellen Zusammenwirken von Staat und Kirchen besser gewahrt ist, als wenn eine nur schulische Religionskunde installiert würde.

Er ist der Meinung, daß die vielleicht zu erwartende Statusverbesserung der Religionskunde gegenüber der Religionslehre nicht aufwiegen kann den Verlust an Kontinuität und vor allem den Verlust der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates. Im übrigen hält er es für unmöglich, angesichts der völligen Unklarheit über die vielgenannte Religionskunde, ein fundiertes Urteil über sie schon heute abzugeben.

Insgesamt: Er hält die Basis der gegenwärtigen Rechtslage nicht nur für ausreichend, um allen Interessen (mit Ausnahme des Interesses an der Abschaffung der Religionslehre) optimal gerecht zu werden; er hält sie darüber hinaus für zukunftsoffener als alle bisher diskutierten Alternativen[20]:

Sie räumt prinzipiell *allen* Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften dieselben Möglichkeiten ein. Je mehr Wahrheit die These vom Rückgang der Christlichkeit bei uns für sich hat, desto mehr müßte die bei uns geltende Regelung im Interesse heute noch zahlenmäßig unbedeutender Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaften im Blick auf die Zukunft verteidigt werden.

Sie läßt alle Möglichkeiten der Kooperation zu, sofern sich die beteiligten Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften bzw. ihre Vertreter in der Schule dazu verstehen können.

Damit hat sie zugleich einen Ansatzpunkt zur gesellschaftlichen Öffnung unseres so stark vom Staat reglementierten Schulwesens in der Verfassung verankert, den preiszugeben (oder besser: wegzuwerfen) nicht recht zu den Bestrebungen um eine Demokratisierung der Schule passen würde, welche nicht selten von den Gegnern der Religionslehre befürwortet wird[21].

Schließlich dürfte deutlich geworden sein, daß der Verfasser mit beinahe penetranter Häufigkeit von „Praxis" und „konkret" gesprochen hat und daß er eine starke Abneigung — nicht gegen Theorie, sondern gegen eine bestimmte Sorte von Theorie hat: gegen eine Theorie nämlich, die ohne zureichende Kenntnis der Praxis redet und auf diese Weise — im Widerspruch zu allen verbalen Beteuerungen — eine durchgreifende Reform nicht fördert, sondern eher behindert.

Wir brauchen aber eine Theorie, die die Urteile über die Praxis mit ihren Möglichkeiten und Grenzen der praktischen Bewährung oder Widerlegung aussetzt; die außerdem eine Terminologie fördert, die dem rechtlichen Kontext (und zwar hinsichtlich des geltenden und des angestrebten Rechtes) gerecht wird und

die schließlich allgemeine Aussagen bis in die praktischen Konsequenzen hinein konkretisiert, wie es curricularen Prinzipien entspricht; eine Theorie, die nicht zuletzt sich ihren praktischen Auswirkungen z. B. auf bildungspolitischem oder kirchenpolitischem Gebiete stets bewußt bleibt und die auch ihre Voraussetzungen nicht vergißt.

Der Verfasser empfiehlt, nach Möglichkeit von Religions*lehre* zu sprechen, wenn Religionsunterricht im Sinne von Art. 7,3 GG gemeint ist; er empfiehlt allen, die die Religionslehre beibehalten wollen, sämtliche im ersten Abschnitt aufgezählten Adjektive zu vermeiden und statt dessen das Interesse an ökumenischer Zusammenarbeit mit dem Begriff *„konfessionell-kooperativ"* zur Geltung zu bringen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. den synonymen Gebrauch der Begriffe „interkonfessionell" und „bikonfessionell" bei G. Winkhaus, Was ist der Mensch? Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, Unterrichtsprojekt für die Sekundarstufe II, in: religion heute, informationen zum religions-unterricht, Jg. 4, Heft 2, Juni 1972, S. 37.

[2] Vgl. G. Otto, Schule und Religion. Eine Zwischenbilanz in weiterführender Absicht, Hamburg 1972, S. 18.

[3] a.a.O., S. 42.

[4] Ganz anders verwendet G. Rothermund, Hindernisse auf dem Weg zur Behandlung der Fremdreligion im Religionsunterricht, den Begriff; nämlich ganz allgemein für „die unterrichtliche Bemühung um Kenntnis und Verstehen der Religionen im Religionsunterricht", Theologia Practica, 7. Jg., Heft 3, Juli 1972, S. 209, Anm. 1.

[5] Vgl. vom Verfasser „Vorwärts ins konstantinische Zeitalter", in: Evangelische Kommentare, Juni 1970, S. 322; leider ohne Rücksprache mit dem Verfasser redaktionell gekürzt.

[6] Vgl. G. Otto, a.a.O., S. 16 ff.

[7] Nur in Hessen und Niedersachsen gab es ein Fach mit dem Namen Religionskunde.

[8] Vgl. z. B. W. Cremer, Schule und Religion, und O. Thimme, Vom Religionsunterricht zur Religionskunde, in: K. Wegenast (Hrsg.), Religionsunterricht wohin?, Gütersloh 1971, S. 225 ff. bzw. 241 ff.

[9] Eine Auseinandersetzung mit Gert Ottos Buch (vgl. Anm. 2), in dem dieses Interesse mit ähnlichen Gedankengängen begründet wird, würde den Verfasser reizen, nicht nur, weil er selbst von Otto gehörig „gezaust" wurde. Das ließe sich verschmerzen. Zum Widerspruch reizt die souveräne Pose, mit der Otto seine faktische Unkenntnis der konkreten Probleme überspielt.

[10] a.a.O., S. 14.

[11] Vgl. S. Szigethy, Objektiver Religionsunterricht in Schweden, in: W. G. Esser, Zum Religionsunterricht morgen, München 1970, Bd. I, S. 418 ff.; erweiterte Fassung des in Theologia Practica, 4. Jg., 1969, 2, erstveröffentlichten Beitrags:

„1. Man muß es lernen, die Aufgabe des Predigens und die des Unterrichtens klar auseinanderzuhalten . . .

2. Eventuelle Äußerungen einer kritischen Einstellung dürfen nicht unterdrückt werden, im Gegenteil . . .

3. Man muß die uralten Einwände gegen das Christentum geduldig anhören, als seien diese ganz neu . . .

4. Auch die Probleme der Exegese und Hermeneutik dürfen nicht übergangen werden . . .

5. . . . Es ist im allgemeinen wünschenswert, daß die Grundeinstellung des Lehrers nicht etwa in dem Satz: ‚Das ist die Wahrheit' zum Ausdruck kommt, sondern in der Formulierung: ‚Das sind die verschiedenen Auffassungen, von denen ich diese für wahr und richtig halte, weil . . .' . . ."

[12] a.a.O., S. 419: „In der Schule wird der Katechismus nicht gelehrt. Das ist die Aufgabe des Konfirmandenunterrichts. Die Bibel als wichtigste religiöse Urkunde des Christentums bildet das *eine* Zentrum des Religionsunterrichts. In den unteren Klassen werden vor allem biblische Geschichten, später hauptsächlich biblische Theologie unterrichtet. Den *anderen* Mittelpunkt bilden die historischen Gegenstände: die Religions- und Kirchengeschichte; zu der letzteren gehört auch die immer größeren Raum einnehmende Kirchenkunde, die das Christentum — aufgeteilt nach Haupttypen und im heutigen Stand der einzelnen Denominationen — darstellt . . ."; „Im letzten, also neunten Jahrgang der Grundschule werden die Glaubens- und Lebensfragen behandelt . . ." (S. 421).

[13] Im Anschluß an die Darstellung der „Objektivität" des allgemeinen Religionsunterrichts, zu der auch die Darstellung des Lehrstoffes gehörte, schreibt der Verfasser (Szigethy): „Diese kleinen Beispiele zeigen bereits, daß der Religionsunterricht seinen normativen Charakter verloren hat. Er ist — wie Geschichte, Geographie usw. — nur noch ein Lernstoff *deskriptiver Art*. So konnte er aber auch für die Kinder freidenkender Eltern als Pflichtgegenstand vorgeschrieben werden . . ." (S. 422). Ein solcher Plan würde bei uns zweifellos als Inbegriff eines indoktrinierenden und konfessionalistischen Konzepts an den Pranger gestellt. Es sei angemerkt, daß die Erfahrungen des Verfassers aus dem Gymnasium und der Ausbildung der Religionsphilologen stammen, in welcher er ebenso wie im eigenen Unterricht jahrelang eng mit katholischen Kollegen zusammengearbeitet hat.

[14] Dieser Vorwurf ist nicht auf Szigethy gemünzt, dessen Ausführungen man eine intime Kenntnis der Praxis entnehmen kann.

[15] Vgl. dazu D. Deuschle, Kirche und Schule nach dem Grundgesetz, Diss. jur., Tübingen 1968, S. 141; zitiert in besonders bemerkenswerten Passagen bei H. Stock in: Evangelische Kommentare, Juni 1970, S. 320: „eine Darstellung, die diese Grundsätze als unverrückbar und ewig gültig hinstellt . . ."; „. . . in dem Heilslehren und Glaubenssätze mit absolutem Geltungsanspruch vorgetragen werden . . ."

[16] Vgl. die außerordentlich wichtigen Ausführungen von Ekkehart Stein, Das Recht des Kindes auf Selbstentfaltung in der Schule. Verfassungsrechtliche Überlegungen zur freiheitlichen Ordnung des Schulwesens, Neuwied 1967.

[17] Abgedruckt in: Die evangelische Kirche und die Bildungsplanung, Gütersloh 1972, S. 119 ff.; das Zitat S. 124.

[18] Dabei sind Anfangsschwierigkeiten nicht zu übersehen. G. Otto hat mit großer Scharfsicht alles, was z. B. bei der Religionspädagogischen Projektforschung kritisiert werden kann — und manches, was kritisiert werden *muß* — ans Licht gezogen. Leider

hat er allerdings weniger deutlich das gesehen, was nicht in sein Schema paßt, wonach ein konfessioneller Religionsunterricht „vorprogrammiert und vorgeprägt" (a.a.O., S. 44) ist. Beklagenswert ist es auch, daß er aus der Sicht von 1972 Dinge kritisiert, die 1968 geschrieben wurden und ausdrücklich nur wegen der häufigen Nachfrage, aber ohne programmatische Geltung, also gewissermaßen aus historischem Interesse noch einmal mit abgedruckt werden.

Dem Interessenten wird vorgeschlagen, die Kriterien anzusehen, die zwischen den religionspädagogischen Instituten in Nord- und Süddeutschland (Loccum, Hamburg, Kiel; Karlsruhe, Stuttgart) abgesprochen wurden. Sie sind z. B. in den ersten drei Nummern der Reihe „Modelle für den Religionsunterricht" (MRU), die im Calwer und Kösel-Verlag erscheinen, hinten abgedruckt, um dem Leser zu zeigen: Wie ein Modell sein müßte, wissen wir; wir wollen's auch gerne so machen; wir wissen aber, daß es sicher noch nicht durchgängig gelungen ist; deshalb soll der Benützer bitte selbst prüfen und verbessern!

[19] Vgl. J. Kahl, Das Elend des Christentums, oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott, rororo TB 1968.

[20] Vgl. dazu vom Vf.: „Dienst der Kirche an der Schule", in: M. Schneider (Hrsg.), Religionsunterricht — Konflikte und Konzepte, Beiträge zu einer neuen Praxis, Hamburg 1971, S. 43 ff.

[21] Die innere Widersprüchlichkeit der Argumentation veranlaßte den Verfasser zu dem in Anm. 5 genannten Aufsatz, in dem auf die unbeabsichtigten, aber faktisch restaurativen Wirkungen einer um jeden Preis „progressiven" Haltung hingewiesen wird.

Die Gegenwart der Kirchen im Orient von heute

VON PAUL LÖFFLER*

Wenn der Historiker zurückblickt, genießt er das ungeschichtliche Privileg, in der Rückschau den Punkt zu finden, auf den die verwirrten Fäden der Ereignisse zulaufen. In der jüngsten Geschichte der Kirchen im Orient stellt das Ende des Osmanischen Reiches, endgültig im Frieden von Lausanne 1923 besiegelt, diesen Punkt dar. Ihm gingen wirre Zeiten voraus, die den Auflösungsprozeß des Großreiches, das den Raum 600 Jahre lang beherrscht und befriedet hatte, notwendigerweise begleiteten. Der Verfall der osmanischen Hausmacht, die sich langsam in einen kleintürkischen Nationalismus verwandelte, führte zu einem Machtvakuum, in dem sich ethnische Gegensätze, religös gefärbt, zu blutigen Schlächtereien ausweiteten und restaurative Tendenzen mit Reformversuchen, etwa der Jungtürken, hart zusammenstießen. Vom türkischen Nationalismus angefacht, verbreiteten sich unzählige andere Nationalismen, wie der der Armenier, Griechen, Kurden und vor allem die arabische Nationalbewegung. Ihre Interessen und Ziele liefen sich diametral entgegen und stürzten den Nahen Osten in eine permanente Konfliktsituation, die 1822 mit den griechischen Befreiungskriegen begann und bis heute noch nicht zu Ende gekommen ist. In den schon reich gemischten Gärungsprozeß griffen die Westmächte einschließlich Rußlands von außen her ein. In Verfolgung ihrer Interessen schufen sie neue Spannungen, und ihre Rivalitäten untereinander lieferten zusätzlichen Zündstoff.

Das gemeinsame Schicksal

Der Auflösungsprozeß des Osmanischen Reiches traf die christlichen Minderheitskirchen im Orient auf gleiche Weise. Zwischen Nil und Kaukasus, Mazedonien und dem Persischen Golf verstreut, wurden sie in ein gemeinsames Schicksal hineingezogen, das sie äußerlich und innerlich aus einer jahrhundertelangen Ruhestellung aufschreckte. Das Leiden der Armenier ist am bekanntesten: sie wurden 1915 gewaltsam aus dem türkischen Staatsgebiet vertrieben. In den damit verbundenen Massakern, die schon 1896 begannen, kamen mindestens

---

* Dr. theol. Paul Löffler ist Dozent für Ökumenik und Missionswissenschaft an der Theologischen Hochschule für den Nahen Osten in Beirut.

zwei Millionen von ihnen um[1]. Aber auch assyrische Christen, Angehörige der sogenannten „Nestorianischen" Kirche und der Syrischen Kirche kamen zu Hunderttausenden in der Osttürkei, in Nordpersien und im heutigen Irak um. Die Orthodoxen Patriarchate von Konstantinopel und Alexandrien verloren in den griechisch-türkischen Kriegen und durch die ägyptische Unabhängigkeitsbewegung die Mehrheit ihrer Gläubigen, die aus diesen Gebieten herausgedrängt wurden. Die Koptische Kirche wurde von den turbulenten Ereignissen der Nationwerdung Ägyptens und des Kampfes gegen die britische Mandatsherrschaft hin- und hergeschüttelt. Interne und externe Machtkämpfe erschütterten das ehrwürdige Kirchentum, das ja, wie bei allen Kirchen im Orient, zugleich eine geistliche und eine weltliche Realität darstellt, immer Volk und Kirche zusammen ist. Selbst die behütetste, weil in den christlichen Bergen des Libanon beheimatete Kirche des Nahen Ostens, die Maroniten, entkamen den Wirren nicht: 1860 fielen einige ihrer Kerndörfer im Kreuzfeuer britischer und französischer Interessen den Massakern aus Drusenhand zum Opfer, während zum gleichen Zeitpunkt beinahe symbolhaft das Wohngebiet der Christen in Damaskus in Flammen aufging.

Das nicht entwirrbare Geflecht von rassischer und religiöser Verfolgung, von politischen Gegensätzen zwischen Volksgruppen, in die die Kirchen als Mütter der Volksgemeinschaften zwangsläufig hineingezogen wurden, von durch die Liierung mit Westmächten selbst heraufbeschworenem Unheil, all das hat auf jeden Fall die Lage der Kirchen im Orient von Grund auf verändert[2]. Fast alle von ihnen sind zusammengeschrumpft, manche ganz erheblich, viele von ihnen sind zu Flüchtlingskirchen geworden, die ihre alten Heimatgebiete in der Türkei oder Persien, in Palästina oder Libyen verlassen mußten, fast alle mußten sich neue Organisationszentren und Formen schaffen, alle sind in eine neue innere Situation gestellt. Fragen drangen auf sie ein, die es so unter osmanischer Herrschaft nicht gegeben hatte. Wie in einem Brennpunkt sammelte sich die ganze bisherige Geschichte jeder Kirche, um durch diesen Engpaß hindurchgeführt und auf neue Bahnen geschleudert zu werden. Oft begegneten die Kirchen zum ersten Mal seit Jahrhunderten wieder einander an diesem gemeinsamen Schicksalspunkt.

Die vielfältige Geschichte

Das gemeinsame Schicksal traf eine Gruppe von Minderheitskirchen, deren Geschichte weder theologisch noch soziologisch einheitlich verlaufen war. Freikirchliche Protestanten sind im Nahen Osten ebenso vertreten wie die verschiedenen westlichen und östlichen Varianten des Katholizismus. Das Lager der orthodoxen Kirchen zerfällt in kultisch wie kulturell und konfessionell so verschiedene Gruppen, daß der Sammelbegriff „Ostkirchen" zu hoffnungslosen

Vereinfachungen führt[3]. Größe und geographische Verteilung schwanken zwischen Gemeinschaften, die Millionen Getaufter zählen, und Kleinstkirchen mit einer Handvoll von Einzelgemeinden[4]. Die religiöse Landkarte des Nahen Ostens weist Gebiete hoher Konzentration der Christen im Libanon und völlig weiße Flächen in Saudi Arabien auf. Nirgendwo stellt die ökumenische Skala ein so breites Band liturgischer Vielfalt, dogmatischer Gegensätzlichkeiten oder der Verschiedenheit kirchlicher Ordnungen dar.

Die alte „Apostolische Kirche des Ostens", auch „Assyrische" oder „Nestorianische" genannt, hatte ihre ursprüngliche theologische Prägung von Antiochien erhalten, war aber dann — im Persischen Reich isoliert — immer mehr ihre eigenen Wege gegangen. Einst eine starke Gemeinschaft, deren Missionswerk den christlichen Glauben bis nach Indien und China vorgetragen hatte, verwandelte sie sich unter den Verfolgungen der Perser, der muslimischen Herrschaft, der mongolischen Invasion in eine verarmte und innerlich zersplitterte Flüchtlingskirche, die in den unwegsamen Bergen Nordirans Zuflucht fand. Von dort vertrieben sie die blutigen Ereignisse der gemeinsamen christlichen Schicksalswende am Ende der Osmanischen Zeit. Heute lebt die Mehrzahl in geduckten kleinen Gruppen im Irak oder in versprengten Gemeinden sonstwo im Nahen Osten. Andere „Assyrer" haben, wie ihr Patriarch in San Franzisko, in Übersee eine neue Heimat gefunden[5]. Die im 16. Jahrhundert abgespaltene und mit Rom unierte Chaldäische Kirche ist inzwischen stärker und weit besser organisiert als ihre Mutterkirche. Mit Hilfe westlicher Ordensleute hat sie im Irak ein beachtliches Kirchenzentrum aufgebaut, dessen schulische Einrichtungen und ekklesiastische Institutionen freilich unter den einschneidenden Maßnahmen der linksgerichteten Baath-Regierung nur eingeschränkt weiterexistieren.

Die Gruppe der Kirchen, die sich keineswegs nur aus theologischen Gründen infolge des Konzils von Chalkedon von der östlichen und westlichen Reichskirche getrennt hatte, wird heute in der ökumenischen Terminologie „Morgenländisch-Orthodox" in Unterscheidung von der Ostkirche oder orthodoxen Kirche genannt. Diese Bezeichnung ist sicher den Beiworten „monophysitische" oder „nicht-chalkedonensische" Kirchen vorzuziehen, die aus dem abstempelnden Sprachschatz der „Gegenseite" stammen. Jedoch abgesehen von einer Gemeinsamkeit der liturgischen Tradition, die auf aramäische Wurzeln und die Jerusalemer Liturgie zurückgeht, abgesehen von einer gemeinsamen monophysitischen Tendenz in der Christologie und von der geschlossenen Ablehnung des Chalkedonense — mit dem daraus resultierenden geteilten Los der Verfolgung durch die Reichskirche —, zeigt auch diese Gruppe wenig Geschlossenheit in sich selbst. Vor allem seit dem Aufkommen des Islam lebten sie in voller Isolierung voneinander[6]. Der Versuch, die Armenische, Äthiopische, Koptische und Syrische Kirche einschließlich der Syrischen Kirche von Indien zusammen-

zuführen, der seit dem Treffen ihrer Oberhäupter 1965 in Addis Abeba im Gang ist, hat bisher kaum die Oberfläche berührt. Denn zumindest die drei nahöstlichen Kirchen dieser Gruppe sind dadurch gekennzeichnet, daß sie schon vor Chalkedon und erst recht unter islamischem Druck eine völlige Verschmelzung mit den Volksgruppen eingegangen sind, deren Sprache, Kultur und Geschichte sie teilten. Das ist am augenfälligsten bei den Armeniern: Kirchen- und Volksgeschichte lassen sich seit der Gründung des ersten christlichen Königreiches im Jahre 301 in Armenien schlechterdings nicht auseinanderhalten und sind durch die Verfolgungen im und um den ersten Weltkrieg nur noch enger geworden. Sie trieben die Kirche in eine über die ganze Erde verstreute Diaspora, deren zwei Zentren in Etschmiadzin und Antelias (Libanon) die Spannung zwischen den nach Sowjetarmenien und nach dem Westen hin orientierten Armeniern reflektieren. Das vorrangige Ziel ist jedoch bei beiden die Erhaltung der armenischen Volks- und Kirchengemeinschaft angesichts fortschreitender Säkularisierung und Assimilation. Die Koptische Kirche hat sich von Anfang an in der ägyptischen Nationalbewegung engagiert und zum Teil eine führende Rolle gespielt. Sie sicherte sich damit einen anerkannten Platz als Minderheit im neuen Staate, ist aber damit zugleich durch eine ausschließliche Solidarisierung Ägyptens kulturell, sozial und politisch festgelegt und eingeengt[7]. Die Syrische Kirche ist ein Extremfall der Minderheit: ihre durch die Verfolgungen am Ende des Osmanischen Imperiums versprengten Gemeinden führen in Syrien, im Irak und wenige auch noch in der Osttürkei ein kümmerliches Dasein. In allen drei Ländern sind die Gesellschaften stark vom Islam geprägt. Die Christen können sich auch nicht, wie im Falle der Kopten, darauf berufen, die Vermittler der alten vorarabischen Kultur zu sein. Sie gehören in keinem Fall zu den ethnischen Trägern der neuen Nationen. Selbst im verchristlichten Libanon bleiben sie nur eine der kleinsten kirchlichen Splittergruppen[8].

Nachdem Status und Struktur der östlichen Reichskirchen mit der Eroberung Konstantinopels durch die Türken 1453 endgültig verlorengegangen waren, lockerte sich das Band zwischen den vier großen Orthodoxen Patriarchaten von Konstantinopel, Antiochien, Jerusalem und Alexandrien schnell. Die griechische Mehrheit im ersten und letzten knüpfte ihr Schicksal an das der Griechen im östlichen Mittelmeer. So ist Konstantinopel durch die Zwangsausweisung der Griechen aus der Türkei fast zu einer Kirche ohne Gläubige geworden. Die Massenauswanderung der Griechen aus Ägypten hat dort zu einer ähnlichen Lage geführt. Jerusalem, mit einer griechischen Hierarchie und einem arabischen Kirchenvolk, ist vom Schicksal aller Christen in Palästina betroffen. Das Patriarchat von Antiochien unterwarf sich andererseits einer völligen Arabisierung: schon seit Jahrhunderten zelebriert man hier die Liturgie auf Arabisch, das auch Kirchen- und Umgangssprache ist. Die tiefe Verbundenheit mit Sprache und

Kultur fand in der aktiven Beteiligung an der arabischen Nationalbewegung Ausdruck: auch heute noch kommen einige der radikalsten Verfechter der panarabischen Sache gerade aus dieser Kirche[9]. Dies ist also zusammen mit ihrer griechisch-katholischen Schwesterkirche die arabischste aller Christengemeinschaften im Orient, die sich konsequent aus allen Bündnissen mit Westeuropa heraushielt, aber Beziehungen zum Moskauer Patriarchat pflegte.

Die katholischen Kirchen — damit meinen wir die mit Rom unierten Gemeinschaften, die dem orientalischen Ritus folgen, wie die kleinere Gruppe westlicher Provenienz, angeführt vom „Lateinischen Patriarchen" von Jerusalem — haben sich dagegen seit der Öffnung des Orients im steigenden Maße mit den westlichen Mächten, in erster Linie mit Frankreich verbündet. Die 1943 erfolgte Schaffung eines selbständigen Libanons als eine Art Heimstätte der Christen im Orient, vor allem für die Katholiken, verdankt man dieser Allianz. Durch das etwa von den Franziskanern und Jesuiten aufgebaute Erziehungssystem nach westlichem Vorbild entstand auch eine innere Bindung: man spricht und denkt französisch, das zur zweiten Muttersprache wurde. Die Verbindung mit dem Vatikan umschreibt den theologischen und kirchenrechtlichen Rahmen, in dem sich diese Gruppe der Kirchen bewegt. Aber innerhalb der mit orientalischer Freizügigkeit gesteckten Grenzen gibt es erstaunliche Vielfalt im liturgischen Leben und der kirchlichen Praxis. Denn jede dieser Kirchen gehört doch zugleich noch zu der Tradition, aus der sie sich ursprünglich gelöst hatte: die Kirchen heißen mit Recht Armenisch-Katholisch, Griechisch-Katholisch, Koptisch-Katholisch, Syrisch-Katholisch[10]. Die größte unter ihnen, die Maronitische Kirche, paßt freilich nicht ganz in dieses Modell. Ihre Anfänge als unabhängige Kirchengemeinschaft gehen auf das fünfte Jahrhundert zurück. Sie besaß auch schon vor Beginn der katholischen Missionsarbeit im Orient, selbst vor den Kreuzzügen Kontakte mit Rom, die ihren Anspruch begründen sollen, Sprecherin für die katholischen Kirchen im Orient zu sein und den Rang einer Staatskirche im Libanon zu besitzen.

Die evangelischen Kirchen — die große reformierte Kirche in Ägypten und ihre kleineren Schwestern in anderen Ländern, die Anglikaner, Baptisten und eine ganz kleine lutherische Kirche in Jordanien — sind wie die Katholisch-Unierten aus der Missionsarbeit vor allem von Amerika her entstanden[11]. Ihr Schulsystem, ihre Kirchenordnungen und ihre Theologie werden heute noch vom angelsächsischen Protestantismus dominiert. Mit ihrer Geschichte, Sprache und Mentalität gehören sie zu den alten Kirchen, aus denen sie hervorgingen. So finden wir auch hier wieder eine Minderheit innerhalb der Minderheit, die wie die katholischen Kirchen das Zwitterwesen einer doppelten Identität besitzt, aber auch die Möglichkeit, Brücken zwischen Ost und West zu bauen.

Das gemeinsame Problem der Abwanderung

Das verschiedenartige soziale und theologische Gepräge hat jede der kirchlichen Gemeinschaften gezwungen, zunächst auf ihre Weise mit der neuen Situation fertigzuwerden. Daß es sich dabei aber nur um Zwischenlösungen handeln kann, darauf weist ein Problem hin, daß alle Kirchen im Orient mit fast mathematisch gleichmäßiger Wucht trifft: Jahr für Jahr verläßt eine besorgniserregende Zahl ihrer Kirchenglieder den Nahen Osten, um nach Nord- oder Südamerika, neuerdings auch zunehmend nach Australien auszuwandern. In der neuen Heimat werden sie ihren alten Gemeinschaften keineswegs untreu. So entfaltet sich das kirchengeschichtliche Novum, daß die bisher gerade durch ihre territoriale „Seßhaftigkeit" charakterisierten alten Kirchen sich über alle Kontinente auszubreiten beginnen. Die armenische Gemeinde in Sao Paulo weist ebenso auf dieses Phänomen hin wie die maronitische Diözese von Detroit oder die koptischen Gemeinden in Australien und die syrische Kirche in Montreal. Zugleich entleert sich jedoch das Kerngebiet aller dieser Kirchen im Nahen Osten, auf dessen Boden ihre Traditionen fast zwei Jahrtausende gewachsen waren.

Weil nur geschätzte Zahlen vorliegen, ist das Ausmaß der Bewegung statistisch nur schwer zu erfassen[12]. Amtliche Angaben für den Libanon beziffern die Abwanderung auf 25 000 pro Jahr bei einer Gesamtbevölkerung von zweieinhalb Millionen. Nach denselben Schätzungen sollen bereits bis zu vier Millionen Libanesen außer Landes leben. Bei beiden Zahlen stellen die Christen mit Sicherheit das Hauptkontingent. Charles Malik hat folgende Analyse im Blick auf seine Kirche versucht: „Die Orthodoxen im Mittleren Osten sind heute zu etwa ein Fünftel reduziert, verglichen mit dem Stand vor einem halben Jahrhundert. Wir befinden uns in einer Situation, die ich ‚das Phänomen des Ausdrückens' nennen möchte. Dieses Phänomen wirkt sich auf zweierlei Weise aus: die Orthodoxen werden nach draußen gedrückt, nach Griechenland und wohin sonst auch immer sie auswandern können. Im Inneren werden sie hauptsächlich in den Libanon gedrückt. Die Wanderung der Orthodoxen in den Libanon ist Teil der allgemeinen christlichen Abwanderung aus der Türkei, Ägypten, Syrien und Israel. Und selbst der Libanon stellt für viele nur einen Haltepunkt auf dem Wege nach draußen dar"[13].

Ausgelöst wurde die Abwanderung der Christen zweifellos durch die bereits beschriebenen Katastrophen, die den Nahen Osten mit und seit der Auflösung des Osmanischen Reiches befallen haben. Seitdem haben Revolutionen und Regimewechsel, die den Versuch einer politischen Neuordnung begleiteten, den Raum mit dem Mantel der Unruhe bedeckt. Der Zustand von „halb Krieg und halb Frieden", der als Folge der Schaffung des Staates Israel nun schon seit 25 Jahren anhält, hat die Lage weiter verschärft und neue wirtschaftliche Pro-

bleme heraufbeschworen[14]. Die Christen gehören zu den am besten ausgebildeten Volksschichten und werden deshalb, zum Beispiel von den schlechten Berufsaussichten für Akademiker in Ägypten oder im Libanon, besonders getroffen. Der Übergang von einer oft noch mittelalterlich anmutenden traditionellen Gesellschaft zu einem modernen Staatswesen ist überhaupt mit so vielen Spannungen verbunden, daß sich der Versuch nahelegt, einer ungewissen Zukunft zu enfliehen. In dieser Situation hält es die Christen weit weniger im Nahen Osten zurück als die Muslime. Die Verwurzelung in der islamisch-arabischen Tradition, die geschlossene Prägung der nahöstlichen Gesellschaft nach ihren religiösen Maßstäben formen ein starkes Band für sie, das jedoch dem Christen eher Anlaß zu einer tiefsitzenden Unsicherheit gibt. Umgekehrt lockt den Christen der Übergang in das verwandte Milieu der „christlichen Welt", deren Verehrung ihm durch das westlich orientierte Erziehungssystem tief eingepflanzt worden ist. In den gleichen Missionsschulen hat er auch die Fertigkeiten erworben, durch die für ihn die materiellen Reichtümer des Westens in Reichweite gekommen sind.

Jeder Auswanderer denkt vor allem an seine und seiner Kinder Zukunft. Gerade die Zukunft der christlichen Minderheit im Orient steht aber unter mehreren Fragezeichen. Damit soll sicherlich nicht angedeutet sein, daß ihre Weiterexistenz in diesem Raum in Frage gestellt ist. Aber es zeichnen sich für alle Kirchen einige tiefsitzende Basisprobleme ab, die mit der Grundfrage zusammenhängen: Welche Rolle werden die Kirchen in der arabischen Welt von morgen spielen? Die Schicksalsfäden der christlichen Gruppen, die alle an einem Punkt zusammenliefen, haben sich zu einem dichten gordischen Knoten verstrickt. Die Zukunft wird durch Antworten auf drei Fragenkomplexe entscheidend mitbestimmt werden.

Der dreifache gordische Knoten

Die *erste Frage,* vor der alle Kirchen stehen, lautet: Welchen neuen Platz können sie in der modernen nahöstlichen Gesellschaft finden? Durch die muslimische Machtübernahme im 7. Jahrhundert war den christlichen Gemeinschaften ein klar umrissener Ort in der islamischen Gesellschaft zugewiesen worden. Der Koran räumt den „Leuten des Buches" (Juden und Christen) einen Schutzraum innerhalb der islamischen Gemeinschaft, der „ùmma", ein, die es ihnen ermöglichte, als Religionsgruppe („dhimma") weiterzuexistieren. Im Osmanischen Reich baute sich darauf ein ganzes Rechtsgebäude, das sogenannte „millet"-System auf. Es sicherte den christlichen Gemeinschaften innere Selbstverwaltung und Rechtsprechung in Zivilsachen unter der Oberhoheit des jeweiligen Kirchenhauptes. Die Christen konnten so meist, wenn auch als Bürger zweiter Klasse, in Frieden leben, und ihre korporativen Strukturen der Kirchen- und Volks-

gemeinschaft blieben erhalten. Sie besaßen auch in der Gesamtgemeinschaft ganz festumrissene Rechte und Pflichten, die allerdings nicht Sache ihrer freien Wahl, sondern von der Mehrheit diktiert waren.

Auch nach dem Ende des Osmanischen Reiches lebte das „millet"-System in abgewandelter Form weiter, schon deshalb, weil es keine leichte Alternative zu geben schien[15]. Wo neue nationalstaatliche Strukturen das „millet" zu überwinden beginnen, bleibt doch die „millet"-Mentalität in den Kirchen zurück: Kirchenführer und Kirchenvolk sehen in der Wahrnehmung der Interessen ihrer eigenen Gemeinschaft den einzigen Auftrag der Kirche in der Gesellschaft. Es gibt allerdings auch noch ganz handfeste Interessen zu vertreten: In der Endphase des geschwächten Osmanischen Reiches hatte die christliche Minderheit mit Hilfe der Missionen und unter dem Schutz der Westmächte ein weit über ihre eigenen Bedürfnisse hinausgehendes Schulnetzwerk aufgebaut[16]. Obwohl die Christen damit zunächst einen hilfreichen Beitrag zur arabischen Bewegung geleistet hatten, geriet ihre konfessionelle Schulpolitik zunehmend in Konflikt mit gesamtnationalen Kulturbestrebungen. So stehen alte Privilegien dem Versuch im Wege, eine neue Rolle als Minderheit in der Gesellschaft zu finden.

Um vorwärtszukommen, müssen sich die Kirchen vor allem mit zwei neuen Faktoren auseinandersetzen: dem Nationalismus und der Modernisierung. In beiden Fällen kann die Aufgabe nicht leicht sein. Für eine theologische Bewältigung fehlen weithin die Werkzeuge. In der Orthodoxie gibt es kaum Vorbilder einer christlichen Staatslehre oder Modelle einer politischen und sozialen Ethik[17]. Westliche Vorstellungen passen kaum auf die besondere Situation des Nahen Ostens. Die in den Volkskirchen selber entstandenen nationalistischen Strömungen blieben kleinnational, also armenisch, assyrisch, koptisch oder phönizisch-libanesisch, und sind damit keine Hilfe, eher ein Hindernis für die Teilnahme an der arabischen Nationalbewegung. Obwohl die Modernisierung im Nahen Osten aus westlichen Anstößen hervorgegangen ist, haben sich die einheimischen Kirchen — mit Ausnahme einiger Intellektueller — ihr gegenüber stets vorsichtig, ja ablehnend verhalten. Die kaum begonnene Diskussion um die Zukunft der Kirche in der modernen arabischen Gesellschaft stammt meist aus der Feder kirchlicher Rebellen[18]. Das breite Mittelfeld bemüht sich in Abwehr westlicher Einflüsse um eine Rückkehr zu den alten Wurzeln in der vorarabischen Vergangenheit des koptischen oder aramäischen Christentums.

Eine *zweite* bedrängende Frage ist die nach dem Einfluß des Islam auf die zukünftige arabische Gesellschaft und nach einem neuen Verhältnis der Kirchen zu den Muslimen. Zwischen den Re-islamisierungsversuchen in Libyen und den Liberalisierungsversuchen im benachbarten Tunesien, zwischen dem theoretischen Säkularismus in der Türkei und der praktischen Säkularisierung

in Ägypten finden sich so viele Varianten, daß ein Modell für die Zukunft noch nicht vorhergesagt werden kann. Auf jeden Fall wird aber die muslimische Tradition, schon durch die arabische Sprache und das islamische Lehr- und Gesetzesgut, die Gesellschaft von morgen stark mitformen. Die Kirchen im Orient müssen sich schon deshalb aufs Neue mit dem Islam auseinandersetzen.

Eine bewußte Auseinandersetzung war in den ersten Jahrhunderten islamischer Zeitrechnung schnell in dogmatischen Engpässen wie der Trinitätslehre und Christologie steckengeblieben. Die Initiative ging dann an die Kirche des Westens über, die meist, wie bei Thomas von Aquin, den Islam scharf und global verurteilte (und dieses auch in den Kreuzzügen praktizierte). Die protestantische Missionsbewegung variierte den Ansatz nur insofern, als sie die Möglichkeit betonte, daß einzelne durch Konversion dem verurteilten Islam entfliehen könnten. Die katholische und evangelische Missionsarbeit hat diese Verständnisse nach dem Nahen Osten verpflanzt, ohne zur Lösung der Grundfrage beizutragen: Wie können die Kirchen im Orient im „Hause des Islam" leben, ohne ihre innere Vitalität an eine Ghetto-Mentalität zu verlieren und ihren Auftrag zu Dienst und Zeugnis zu kompromittieren?

In den letzten Jahren zeichneten sich Ansätze für ein neues Verhältnis zum Islam ab. Sie gehen davon aus, daß in der sich wandelnden Gesellschaft des Nahen Ostens neue Begegnungspunkte zwischen Christen und Muslimen entstehen und bisher unbekannte gemeinsame Aufgaben anfallen. Sie bemühen sich vor allem um praktische Zusammenarbeit auf sozialem und politischem Gebiet, ohne jedesmal gleich die schwierigen theologischen Fragen aufzuwerfen. Sie drängen aber auch schon zu ersten theologischen Klärungen. So wehrt man sich dagegen, daß der Islam in der christlichen Theologie undifferenziert unter die „nicht-christlichen Religionen" eingeordnet wird, ohne seine historische und sachliche Sonderstellung als nach-christliche Antwort auf den christlichen Glauben zu beachten. Wichtige Fragen zwischen Islam und christlichem Glauben seien noch weithin offen, weil ihre Diskussion in der Vergangenheit oft von Fehlinformationen und Mißverständnissen auf beiden Seiten ausgegangen war[19]. Alle diese sind bisher nur Einzelversuche, aber sie haben einen Anfang damit gemacht, eine der Schicksalsfragen zu entwirren.

Ein *dritter* Fragenkreis entsteht aus der Herausforderung durch den neuen Staat Israel. Die Gründung dieses nach modernen Prinzipien konzipierten und organisierten Staates intensiviert im Bewußtsein der Araber den Einbruch westlichen Einflusses in den Nahen Osten. In Gegenwehr fallen sie auf ihre alte und meist veraltete Tradition zurück. Zugleich treibt aber die Machtprobe mit Israel die arabische Welt in weitere Modernisierung, die als aufgedrängte Entwicklung jedoch keiner inneren Dynamik folgt. So entsteht eine ungute Schizophrenie zwischen dem Streben nach Modernisierung, deren Ursprung und Prägung man

ablehnt, und der Flucht in die Tradition, der man zu entkommen versucht. Die Christen sind in ihr auf eine besondere Weise gefangen, weil sie durch ihre Verbindung zum Westen Vermittler der Modernisierung sind, aber andrerseits durch ihr gebrochenes Verhältnis zur arabisch-islamischen Tradition suspekt sein müssen. Ihre Lage wird noch dadurch kompliziert, daß es aus muslimischer Perspektive die westlichen, also christlichen Mächte waren, die das Entstehen Israels ermöglichten und es auch heute noch durch militärische und wirtschaftliche Hilfe am Leben erhalten.

Die Israel-Frage verschärft also erheblich die Probleme des ersten Fragenkreises für die Kirchen im Orient. Sie belastet auch die Beziehungen zum Islam. Aus der Zweierbeziehung ist zunächst einmal ein Dreiecksverhältnis geworden: im Herzen des Orient, in Jerusalem, stehen sich die drei Gemeinschaften gegenüber, jede mit ihrer Forderung, die wahre Kontinuität der göttlichen Verheißung zu vertreten, jede mit ihrem Anspruch auf die richtige Interpretation der zum Teil gemeinsam empfangenen Offenbarung. Dann stellt sich die Frage, ob die enge Verbindung zwischen dem Alten und dem Neuen Bund die Christen nicht automatisch auf die Seite des Judentums (und seines Staates) drängt. Was bedeutet das für den arabischen Christen und sein Arabersein in diesem Konflikt, der so deutlich theologische Probleme aufwirft? Besitzt die Neugründung Israels eine besondere Bedeutung für die Kirche, wie das westliche Theologen behaupten? Befindet sich dieser Staat in solch einer Sondersituation, daß die brutale Gewaltanwendung durch ihn und das Unrecht, das er arabischen Palästinensern zufügt, von den Christen im Westen ohne Protest akzeptiert werden darf? Solche nicht ausdiskutierten Gegensätze zwischen den östlichen und westlichen Kirchen verstärken die ererbte Isolierung der christlichen Minderheit im Orient. In ihrer prekären Lage fühlt sie sich mißverstanden und in der Israel-Frage von den anderen Christen verraten.

Die ökumenische Zukunft?

Die Analogie des gordischen Knotens drängt sich deshalb auf: die schon in sich komplizierten Problemkreise verknoten sich untereinander und mit Abhängigkeiten, etwa von der islamischen Mehrheit und den stärkeren Kirchen im Westen, die den Bewegungsraum der Minderheit drastisch einschränken. So kann die Entwirrung der Fäden nur langsam und mit Geduld vor sich gehen, denn die legendäre Lösung, die einst Alexander d. Gr. mit einem gewaltsamen Hieb versucht, könnte das delikate Gewebe alter Gemeinschaften und ihrer brüchigen Beziehungen zueinander nur zerstören. Schon jetzt, so meine ich, kann man allerdings voraussehen, daß die ursprünglich getrennten Fäden der einzelnen Kirchengemeinschaften nicht mehr einzeln weiterlaufen werden, sondern zu einer ökumenischen Zukunft verknüpft bleiben. Die den Kirchen gemeinsam gestell-

ten Fragen können sie nur zusammen lösen. In den sachlichen Spannungen zwischen ihnen liegt eine verheißungsvolle neue Dynamik, die den Sprung aus der Vergangenheit in die Zukunft ermöglichen könnte.

ANMERKUNGEN

[1] *Franz Werfel* hat das armenische Schicksal in seinem historischen Roman „Die vierzig Tage des Musa Dagh" eindrücklich festgehalten.

[2] cf. *N. Zernovs* Kapitel über die Ostkirchen im 20. Jahrhundert, in: Geschichte der ökumenischen Bewegung (Hrsg. Rouse/Neill), Göttingen 1957/58.

[3] Meist historisch orientierte Darstellungen der Kirchen im Orient befinden sich bei: *B. Spuler*, Die morgenländischen Kirchen, Leiden/Köln 1964; *P. Kawerau*, Das Christentum des Ostens, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1972; eine volle Darstellung aller Kirchen in Selbstberichten liegt nur auf Englisch vor: *A. J. Arberry* (ed.), Religion in the Middle East, vol. I, Cambridge 1969.

[4] Dr. *N. Horner* von der Near East School of Theology hat nach zweijährigen Untersuchungen geschätzte Statistiken für alle Kirchengemeinschaften im Nahen Osten vorgelegt. Sie werden im Auszug im nächsten World Christian Handbook vorgelegt werden. Ich fasse zusammen aus seinem „A Statistical Survey of Christian Communities, Beirut 1972" (unveröffentlicht):

—	(Griechisch-) Orthodoxe Patriarchate von Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und Konstantinopel	570 250
—	(Morgenländisch-) Orthodoxe Kirchen: Armenische	510 350
	Koptische	4 030 800
	Syrische	151 800
—	(Assyrische) Kirche des Ostens	91 800
—	Katholische Kirchen (Armenische, Chaldäische, Griechische, Koptische, Lateinische, Maronitische, Syrische)	1 774 950*
	(*davon 420 000 Katholiken im Sudan und 481 250 Maroniten)	
—	Evangelische Kirchen	461 800*
	(*schließt 263 000 im Sudan ein).	

[5] cf. *Helga Anschütz*, Die Apostolische Kirche des Ostens, in: Ökumenische Rundschau, Heft 4, Oktober 1968, S. 376—385.

[6] Nur in Jerusalem lebten alle Kirchengemeinschaften nebeneinander.

[7] Ein Beispiel ist der Verlust des Einflusses auf die Äthiopische Kirche, die als Tochter der Koptischen jahrhundertelang in direkter Abhängigkeit von Alexandrien stand.

[8] cf. *Helga Anschütz*, Zur Gegenwartslage der syrischen Christen etc., in: Orientalistentag II (Hrsg. Voigt), S. 483—510.

[9] Beispiele sind M. Aflak, der Mitbegründer der Baath, und G. Habasche, der Führer des radikalen Flügels der Palästinensischen Befreiungsbewegung.

[10] Die mit Rom unierten Kirchen entstanden meist Anfang des letzten Jahrhunderts unter dem Einfluß westlicher Missionare durch die Herauslösung kleinerer, aber geschlossener Gruppen aus den alten Kirchen. Die Chaldäische Kirche entstand bereits im 16. Jahrhundert und ist größer als die Apostolische Kirche des Ostens, aus der sie hervorging.

[11] cf. *P. Kawerau*, Amerika und die orientalischen Kirchen. Ursprünge und Anfänge der Amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens, Berlin 1958.

[12] Zuverlässige religiöse Statistiken sind im Nahen Osten kaum zu erhalten. Die letzte Volkszählung fand zum Beispiel im Libanon 1932 statt.

[13] *C. Malik* in: Religion in the Middle East, a.a.O., S. 333.

[14] Das besonders ernste Problem der Abwanderung der Christen aus den von den Israelis besetzten Gebieten, vor allem aus Alt-Jerusalem bedarf einer besonderen Analyse, die hier nicht unternommen werden kann.

[15] Die politische Struktur des Libanon folgt zum Beispiel dem „millet"-System insofern, als der Staat sich auf eine lose Föderation der religiösen Gemeinschaften gründet, die nach dem konfessionellen Proporz an der Regierung teilnehmen.

[16] Im Libanon gibt es zum Beispiel zwei aus der christlichen Mission hervorgegangene Universitäten; etwa 55% des Schulwesens wird von der katholischen Kirche kontrolliert; cf. *Th. Hanf*, Erziehungswesen in Gesellschaft und Politik des Libanon, Bielefeld 1969.

[17] cf. *N. Nissiotis*, Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog, Stuttgart 1968, vor allem S. 161 ff.

[18] Solche Stimmen wurden 1968 in einer Serie der Beiruter Zeitung „L'Orient" unter dem Titel „Notre Eglise en Question" veröffentlicht.

[19] Ich verweise auf meinen Artikel mit Literaturangaben „Die Arabische Welt als Testfall der Mission?" in: Evangelische Missions-Zeitschrift, Neue Folge 29. Jg., 1972, S. 49—58.

Motive und Kräfte ostkirchlicher Weltmission in Mittelalter und Neuzeit

VON HILDEGARD SCHAEDER

Herrn Professor Leo Nikolajewitsch Parysky, Geistliche Akademie Leningrad, dem Wegbereiter der evangelisch-orthodoxen, deutsch-russischen Nachkriegsgespräche, zum 80. Geburtstage in dankbarer Verbundenheit gewidmet

Als im 15. Jahrhundert an der ungarisch-türkischen Militärgrenze mit ihren Palisaden und Wachttürmen der hölzerne Vorhang herunterging, wurde die Ostkirche, die schon seit einem halben Jahrtausend im Westen als häretisch galt, vom christlichen Abendland abgeschrieben: Wer dem Nachfolger Mohammeds huldigte, konnte kein Christ sein (anders Luther). Als im 20. Jahrhundert der Eiserne Vorhang an der Weichsel niederging, war es entschieden: Ostchristen wurden nur geboren, um — vielleicht durch eigene Schuld ihrer staatshörigen Kirche — unterdrückt zu werden und entweder aufzugehen in der säkularen „Pilatschina" (Pilatus-Haltung, Terminus von Mich. Bulgakov, † in Moskau 1940) oder ein ineffektives Martyrium abzulegen. Und sofern im 20. Jahrhundert an unseren westlichen Universitäten und Schulen überhaupt noch die christliche Stimme laut wurde, waren Hinweise auf lebendige Kräfte in der östlichen Christenheit die Ausnahme, welche die Regel bestätigt, d. h. die These: die orthodoxe Kirche des Ostens ist tot. Ostkirchliche Weltmission in Vergangenheit und Gegenwart — ein absurder Gedanke.

Seit 1961/62 sind — durch unablässiges Bemühen einiger Unbeirrbarer auf beiden Seiten — die gesamten orthodoxen Kirchen des Ostens in die „ökumenische" Organisation des Weltrats der Kirchen in Genf integriert. Es ist nun an der Zeit, die Schätze östlicher Missionserfahrung für die gesamtchristliche Gegenwartsproblematik ins Bewußtsein zu erheben. Dazu einige wenige Vorbemerkungen:

Der Vater der christlichen Weltgeschichtsschreibung, Eusebios von Caesarea/Palästina (4. Jh.), legte seinem kaiserlichen Herrn, dem ersten christlichen Autokrator Konstantin, dem Gründer Konstantinopels, des „2. Rom", die Bezeichnung „Außenbischof" bei, das ist Bischof derer, die draußen sind/episkopos tôn ektós. Damit ist der christliche „Imperialismus" angemeldet, die utopische Zielvorstellung einer universalen christlichen Gesellschaft, die gesammelt werden soll durch den christlichen Kaiser, den potentiellen „Bischof derer, die

— noch — draußen sind". Tatsächlich hat Kaiser Konstantin sich z. B. mit Schreiben an den Perserkönig um Toleranz für dessen christliche Untertanen bemüht. — Zweihundert Jahre später begann der Bischof der Reichshauptstadt Konstantinopel, sich „Ökumenischer Patriarch" zu nennen — so bis heute —, das heißt: der Reichsbischof faßte sich selbst als den designierten Bischof der ganzen „bewohnten Erde/oikuméne (gê)" auf. Praktisch hatte sich dagegen das Reich in den kommenden Jahrhunderten der Überfälle der Perser, dann der Araber, später der Türken zu erwehren: das Reich wurde dezimiert, die Hauptstadt mehrfach erfolglos belagert. Die Stadt Konstantins war durch 1000 Jahre in der Defensive „Vormauer der Christenheit/ antemurale Christianum", ohne daß der hierdurch abgeschirmte Westen es ihr dankte. Vielmehr wurde die in beständiger Abwehr gegen Osten herausgebildete staatliche Despotie von Byzanz und ebenso später von Moskau, dem „3. Rom", zu einem Gegenstand westlichen, mit Bewunderung vermischten Abscheus.

Aber in der Atempause zwischen Araber- und Türkenexplosion, um 860, wurde auch der christliche Imperialismus eines Konstantin und Justinian (6. Jh.) neu lebendig durch den größten Partriarchen auf dem Konstantinopeler Bischofssitz, Photios. Dieser missionarische Imperialismus wurde jedoch im gleichen Zuge innerlich, geistig überwunden durch den größten Missionar des Ostens, Konstantin/Kyrill von Thessaloniki, den „Lehrer der Slaven" (827 bis 869). Worin bestand der Gegensatz der beiden zunächst engsten Freunde (Konstantin „fortissimus amicus" des Photios — nach der Aussage eines römischen Beobachters) und Vorkämpfer auf dem Felde universaler christlicher Mission?

Das Ziel der Missionspolitik von Kaiser und Patriarch — nach der politischen Grenzberuhigung im Südosten — war, die ungetauften Nachbarvölker im Norden und Osten des Reichs in die „christliche Familie der Fürsten und Völker Europas" hereinzuführen. Das sah dann praktisch etwa so aus, wie es die Gesandtschaft des Mischvolkes der Chasaren an der Wolgamündung dem Kaiser meldete: von dem Missionar des Kaisers „zum Katholischen Glauben zurückgerufen, wollen sie seinem Imperium immer treu ergeben bleiben" (Legenda Italica, 10. Jh.).

Oder noch schlichter die älteste russische Chronik über die Christianisierung der Bulgaren (i. J. 858): „Kaiser Michael zog mit einem Heer zu Land und zu Wasser gegen die Bulgaren. Als die Bulgaren sahen, daß sie nicht widerstehen konnten, baten sie um die Taufe und unterwarfen sich den Griechen. Der Kaiser taufte (d. i.: ließ taufen) ihre Fürsten und alle Bojaren und schloß mit den Bulgaren Frieden."

Dazu der Kommentar des griechischen Patriarchen (Enzyklika 867): „Wie von einem hohen weithin sichtbaren Platze entspringen aus der Kaiserstadt die Quellen der Orthodoxie, und die reinen Ströme der Frömmigkeit durchfließen die Grenzen der Oikumene und bewässern die dort lebenden Menschen, welche die Gottlosigkeit aufgeben." Und an anderer Stelle: „Wie das Königreich Israel bis zu Christus dauerte, so glauben wir, daß bis zur Wiederkunft unseres Herrn Jesus Christus das Kaiserreich uns Griechen gehören wird."

Dieser sog. griechisch-byzantinische Messianismus des Mittelalters brachte es mit sich, daß das Missionswerk in dem Medium der Reichssprache, des Griechischen, getan wurde, um die neugetauften Völker der griechischen Kulturwelt einzuschmelzen, wie das enstprechend im lateinischen Westen geschah bis zur Reformation bzw. bis zum II. Vaticanum 1964, in einem kirchlichen Imperialismus bzw. Zentralismus, der dem kaiserlichen des Ostens nicht nachstand. Die Auswirkungen dieses doppelten geistigen Zentralismus auf Osteuropa hat Konstantin/Kyrill erfolgreich gesprengt in einem für ihn persönlich tödlichen Ringen mit Konstantinopel und mit Rom. Was waren seine Impulse, woher schöpfte er seine unbeirrbaren Willenskräfte, was waren die Ziele und Ergebnisse dieser früh vollendeten grandiosnaja figura (S. Uspenskij)?

Der Sohn der zweitgrößten Stadt des Reichs, des Hafens Thessaloniki mit seiner griechischen, jüdischen und slavischen Bevölkerung, dessen Nationalität heute Griechen und Slaven — warum nicht auch Juden? — für sich beanspruchen, starb „nach schweren Mühen" — und kurzer Krankheit 42jährig in Rom (Vita Constantini). Noch um seinen Leichnam ging das Ringen: der Papst wünschte päpstliches Begräbnis in St. Peter, der leibliche Bruder und Lebensgefährte des Missionars, Method, bat um Überführung in die Heimat, wie „die Mutter" es befohlen habe — gemeint: die Mutter Kirche von Konstantinopel? In San Clemente in Rom — über dem Mithras-Heiligtum — wurde er schließlich beigesetzt. Er selbst hatte alle diese Rivalitäten längst hinter sich gelassen. Das Wort des Sterbenden: „Von nun an bin ich nicht mehr ein Diener des Kaisers und auch keines anderen auf der Welt (d. h. auch keines Patriarchen oder Papstes?); ich habe (in Wahrheit) nur Gott, dem Allmächtigen, angehört, und Gott gehöre ich auf ewig" (VC XVIII). Aber das Interesse für das begonnene Missionswerk, dessen neue, bleibende Fundamente er im unablässigen Kampf gelegt hatte, blieb lebendig im Vermächtnis an den Bruder: „Wir waren ein Gespann und zogen eine Furche. Ich habe mein Tagewerk beendet. Aber du gehe nicht wieder auf den Klosterberg. So (in Fortführung des Missionswerks bei den Slaven) wirst du besser gerettet."

Was war das grundlegend Neue und für alle osteuropäische Missionsarbeit Exemplarische in diesem gemeinsamen Werk? Es sind vier Aspekte, die sich in Konstantins Lebenswerk entfalten und einander wechselseitig bedingen und

klären. Man kann sie antithetisch formulieren, in der Sprache Konstantins: „Adamswürde" gegen Patriarchalismus und weltliche Privilegien; Nationalsprachen gegen die „Dreisprachen-Häresie" „heiliger" Einheitssprachen bzw. „verständliche Rede" gegen wechselseitige „Barbarei"; gesamtslavische Schrift und Literatursprache; der Gottesdienst, die „Göttliche Liturgie", nach der Jerusalem-Konstantinopeler Tradition in der Nationalsprache zelebriert, als Zentrum ostkirchlicher Weltmission.

1. Die „Adamswürde": Es geht in der christlichen Mission nicht darum, im mittelalterlich-patriarchalischen Sinne den Völkern neue politische bzw. geistliche Väter im Kaiser und Patriarchen zu schenken, sondern es geht um die (Wieder-)Gewinnung der Urwürde des Menschen, d. i. um seinen Platz bei Gott. Als „Kulturattaché" einer kaiserlichen Gesandtschaft bei den Chasaren an der Wolgamündung wird der Gast gefragt (VC IX): Was hast du für einen Rang, damit wir dich bei der Tafel des Chasarenchans richtig placieren? Konstantins Antwort: „Ich hatte einen sehr großen, berühmten Ahn. Er stand nahe beim Kaiser. Aber er schlug die ihm geschenkte Ehre eigenwillig aus, wurde vertrieben und ging in ein fremdes Land, wo er verarmte. Dort wurde ich geboren. Ich suche die alte Würde des Ahnen. Deshalb konnte ich keine andere Würde annehmen. Denn ich bin Adams Enkel." Es geht in der christlichen Mission um die Würde des Urmenschen; sie besteht in dem Platz bei Gott. Dieser erste Aspekt ist universal, übergreift alle Konfessionen, Rassen, Klassen. Das ist Konstantins Auslegung — auf der Basis der griechischen Väter des 4. Jhs. — des in den slavischen Missionsberichten so oft zitierten Wortes des „Völkerapostels" Paulus: „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde, und sie alle zur Erkenntnis der Wahrheit kommen" (1 Tim 2, 4); an einer Stelle (VC XIV) wird hinzugefügt: „... und daß sie alle zum höheren Rang gelangen."

2. Der universal-humane Aspekt der urmenschlichen Würde ist aber verknüpft mit dem nationalen Aspekt. Aus dem Postulat der wiederzuerlangenden Menschenwürde „im Angesichte" Gottes ergibt sich für Konstantin auch das Menschenrecht auf die eigene Sprache und Schrift, auch für den Gottesdienst. Das entsprach — wie gesagt — nicht mittelalterlicher Praxis, weder in Rom noch in Konstantinopel. Auf dem west-östlichen Umschlagplatz ökonomischer und ideeller Güter, Venedig, hatte Konstantin seine nationale Missionsthese in erregter Diskussion gegen die „Dreisprachen-Häresie der Lateiner" zu verteidigen (VC XVI):

> „... als er in Venedig war, versammelten sich lateinische Bischöfe, Priester und Mönche gegen ihn, wie Raben gegen einen Falken: sie erhoben die Dreisprachen-Häresie und sagten: Erkläre uns doch, wie kommt es, daß du jetzt den Slaven eine Schrift geschaffen hast und sie darin unterrichtest, die doch vorher kein anderer gefunden hatte, weder ein Apostel noch der römische

Papst, nicht Gregor der Theologe (= G. v. Nazianz), nicht Hieronymus und auch nicht Augustinus? Wir kennen nur drei Sprachen, in denen man Gott in schriftlichen Zeugnissen verherrlichen darf: Hebräisch, Griechisch und Lateinisch. Der Philosoph (Beiname Konstantins) entgegnete ihnen: Kommt nicht der Regen von Gott, und zwar in gleicher Weise über alle? Scheint nicht ebenso die Sonne auf alle (Mt 5, 45), und atmen wir nicht alle in gleicher Weise die Luft? Wie kommt es, daß ihr euch nicht schämt, nur drei Sprachen zu statuieren, und alle anderen Sprachen und Völkerstämme für blind und taub erklärt? Sagt mir klar: verurteilt ihr Gott zur Ohnmacht, daß Er dies (die Nationalliteraturen) nicht gewähren kann, oder macht ihr Ihn mißgünstig, daß Er dies nicht verleihen will? Wir kennen viele Völker, die eine Schrift haben und jedes in seiner Sprache Gott die Ehre erweisen . . ."

Es folgt der Hinweis auf die vorbyzantinischen Nationalkirchen der Ägypter, Armenier u. a., die „in ihrer Sprache Gott preisen". Auch hier beruft Konstantin sich auf Paulus, der — an einer zu wenig beachteten Stelle — eine Dialektik der Barbarei aufstellte: „Wenn ich — der Hörer — die Wörter eines Redners nicht verstehe, so bin ich ein Barbaros für den Redner und der Redner ist ein Barbaros für mich" (1 Kor 14, 11).

3. In der Abwehr solcher „Barbarei" wird Konstantin — mit Benutzung vorliegender Beispiele — zum Schöpfer eines slavischen Alphabets und einer allslavischen Schriftsprache, in der er slavische Wörter findet für „Kosmos", „Taufe", „Gnade", „Verzeihen" u. a., die bis heute lebendige Elemente der später differenzierten slavischen Kultur geblieben sind.

4. Die von Konstantin und seinen Mitarbeitern übersetzte griechische „Göttliche Liturgie" in das von ihm auf der Basis seines Heimatdialektes geschaffene „Altkirchenslavisch", in dem sie, mit geringen nationalen Varianten, bis heute bei allen orthodoxen Slaven zelebriert wird, verbindet in sich zugleich die drei ersten Aspekte von Konstantins Missionswerk: Der für über 1000 Jahre fest geprägte orientalische Gottesdienst — auf ältester christlicher Tradition beruhend —, in eigener Sprache und Schrift aufgezeichnet; als Nahrung auf dem Wege zur Gewinnung der nationalen Würde; deren Kern die Urmenschenwürde Adams ist: der Platz des Menschen bei Gott und vor Gott. So wird in der christlichen Mission gewonnen bzw. wiederhergestellt die Gott-menschliche Beziehung, die Anteilnahme des Menschen in der National- und Universal-Gemeinde an der sich verwirklichenden Gott-Menschheit Jesu Christi. Und alles Streben nach philosophischen Erkenntnissen und nach sozialen Würden zielt in Wahrheit auf die Erfahrung dieser Gott-menschlichen Gemeinschaft, des Inbegriffs der Menschen- und Völkerwürde. (Über den Gottesdienst bzw. seinen Kern, die Eucharistie als Ort der Befreiung aus jeder Sklaverei und als Vollzug der Gott-menschlichen und zwischenmenschlichen Einheit, zugleich als Ort der

Scheidung von Licht und Finsternis, und über ihre Bedeutung gerade auch im jetzigen Nachkonstantinischen Zeitalter (seit 1917) siehe den orthodoxen Vorsitzenden der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates, Prof. J. Meyendorff/New York, in ÖR 2/1972 S. 170 ff.).

Die Antwort der getauften Slaven auf Konstantins Werk (VC II; V Meth. II 11): Gott erbarmt sich der Menschen; „das hat er auch unserem Volk getan, um das sich niemand in keiner Weise gekümmert hatte. Er hat uns diesen Lehrer (Konstantin) erweckt, der — unsere Zunge, Sprache — unser Volk erleuchtete, dessen Sinn verfinstert war . . .“ So das unmittelbare Echo. Dazu in einer kunstvollen Dichtung des 10. Jhs. aus dem Kreise seiner bulgarischen Schüler:

„Christus kommt, zu versammeln die Völker,
Denn er ist das Licht der Welt,
Darum höret, alle slavischen Völker,
Höret das Wort, das von Gott gekommen,
Wort, das lehrt die Seele des Menschen,
Wort, das stärkt den Geist und das Herz,
Wort, das ausrichtet, Gott zu erkennen! —
Wie ohne Licht keine Freude dem Auge,
Das die ganze Schöpfung erschaut,
So auch jede Seele ohne Schrift:
Kennt nicht das Gesetz Gottes,
Gesetz der Schrift und Gesetz des Geistes,
Gesetz, welches das Paradies Gottes offenbart. —
Der Mensch ohne Gehör, der den Donner nicht vernimmt,
Kann er Gott fürchten?
Der Mensch ohne Geruch, der den Blumenduft nicht spürt,
Wie kann er das Gotteswunder verstehen?
Um so mehr eine Seele ohne die (Hl.) Schriften:
Tot erscheint sie im Menschen.“

Es verdient festgehalten zu werden, daß das Missionswerk Konstantins und Methods, das den größten Wendepunkt osteuropäischer Geschichte vor 1917 bedeutet, in der gesamten byzantinischen Hofgeschichtsschreibung nicht erwähnt wird.

In der weiteren östlichen Missionsgeschichte werden die humanen und nationalen Motive — in bewußter Anlehnung an Konstantin aus Thessaloniki — mehrfach spontan aktiviert gegen imperiale Verfälschung des lebendigen Glaubenszeugnisses. Einig war man sich auf beiden Seiten, daß die „Göttliche Liturgie“ das Zentrum, der tragende Kern der Mission sei.

Zunächst, zu Beginn der Slavenmission um 860, ereignete sich eine seltsame, aus der Dialektik von Anschlußbedürfnis und Eigenständigkeitswillen der Missionsvölker geborene geographisch-politische Verschränkung der Missionsfelder: die östlichen Bulgaren erbaten Missionare aus Rom, die westlichen Mährer und Pannonier (Ungarn) aus Konstantinopel. — Aber im Lauf von einundeinhalb Jahrtausenden setzte sich die territorial und historisch gegebene Zuordnung endgültig durch: der westliche Teil Osteuropas — Polen, Böhmen, Ungarn, Kroatien und Dalmatien — unterstand der päpstlichen Jurisdiktion mit lateinischer Kirchensprache; Bulgaren, Serben und Russen dagegen ließen die Häupter ihrer Nationalkirchen vom Patriarchen in Konstantinopel weihen oder schließlich als eigene Patriarchen bestätigen und feierten den orthodoxen Gottesdienst in der gesamtslavischen Kirchensprache. Der Ökumenische Patriarch in Konstantinopel konnte trotz verschiedener Versuche, die slavischen Kirchen zu hellenisieren, auf die Dauer nicht verhindern, daß in dem überwiegenden Teil Osteuropas das nationale Element mit dem gesamtchristlichen unlöslich verbunden wurde: Die „Adamswürde" im nationalen Sprachen- und Kulturgewand, wie der „Slavenlehrer" Konstantin sie verstand und praktizierte, hat sich gegenüber dem Konstantinopeler Zentralismus behauptet. Die weitere ostkirchliche Missionsgeschichte vollzieht sich im Wechsel dieser beiden Motive von persönlicher Eigeninitiative und (kaiserlichem) Zentralismus, der zunächst von Konstantinopel/Byzanz ausging, später von Moskau bzw. St. Petersburg und auch noch im 20. Jh. erneut von Moskau als Hauptstadt der SU.

Bei der Taufe des Großfürsten Wladimir von Kiev und seines Volkes 988 waren griechischer Klerus und aus Bulgarien übermittelte slavische Kirchensprache und -literatur gemeinsam am Werk. Elementar vollzog sich danach die russische Ostmission, ausgehend von den Zentren Kiev und Novgorod: Bauern- und Klosterkolonisten bringen Priester und orthodoxen Gottesdienst mit ins neubesiedelte nordöstliche Rußland. Seit dem 14. Jh. beginnt die planmäßige Missionierung der benachbarten nichtslavischen Völkerschaften: Finnen, Tataren u. a. Ein beliebtes Volksbuch wurde die Vita des hl. Stefan von Perm am Ural († 1396). Er war in schlichteren Maßen ein Geistesverwandter des Slavenlehrers Konstantin, dessen Vita er, der Sohn eines ostrussischen Kirchendieners, im Kloster neben griechischen Büchern studierte. In bewußter Anlehnung an Konstantins Beispiel schafft Stefan den finnischen Syrjanen, in deren Mitte er lebt, ein eigenes Alphabet in Anlehnung an ihre hölzernen Runen-Geldzeichen und übersetzt den Psalter und die biblischen Gottesdienstlektionen. Dann erbittet er vom Primas der Russischen Kirche in Moskau den Segen für sein Missionswerk und errichtet — anstelle des Kultes der Syrjanengöttin Baba — eine Muttergottes-Kirche, schmückt sie mit selbstgeschaffenen Ikonen und predigt im Geiste der Ostkirche im Medium der Anschauung, der Schönheit. Stefans

Wirkung beruht auf einem Doppelten: auf seiner Pflege der orthodoxen Liturgie und auf seiner praktischen Fürsorge für seine syrjanische Herde, in der Abwehr von Hungersnöten und von Erpressungen durch Moskauer Beamte. Vom Metropoliten von Moskau zum Bischof der Syrjanen geweiht, bleibt Stefan bei seinen behutsamen Missionierungsmethoden, ohne Zuhilfenahme staatlicher Macht, ohne Scheinerfolge, in dem ständigen Bemühen um innere Festigung der Getauften durch Errichtung einer syrjanischen Schule und weiterer Gotteshäuser. Aber das letzte Ziel: Gründung einer syrjanisch-finnischen Nationalkirche hat Stefan nicht erreicht; die Volkssprache wird schließlich durch das offizielle Russisch verdrängt.

Dazu wieder das Echo: die „Klage der Leute von Perm" über den Verlust ihres Missionar/Bischofs, in der zugleich scharfe finnisch-russische Spannungen nachzittern:

„. . . Wir haben den verloren, der unsere Seelen reinigte und für unseren Leib sorgte . . . Warum ist uns diese Beleidigung durch Moskau (Tod und Beisetzung Stefans in Moskau; vgl. Konstantin in Rom) — geschehen? Ist das Moskauer Recht? Da es doch Metropoliten und Heilige hat, wir aber nur einen einzigen Bischof — den hat es zu sich genommen, und wir haben nicht einmal das Grab unseres Bischofs . . . Die Moskauer werden dich nicht so ehren wie wir . . . Wir kennen sie nämlich . . . Sie haben dich einen Frechling genannt, sie haben die Kraft und Gnade Gottes nicht verstanden, die in dir und mit dir war!" (Vita des Stefan, verf. von Epifanij, Mönch des Dreifaltigkeitsklosters bei Moskau.)

Ähnlich zieht im 16. Jh. der hl. Trifon aus Novgorod, der Laien-Eremit, in eigener Initiative zu den Lappen der Halbinsel Kola und begründet eine eigensprachige Lappenmission.

Mit dem 16. Jh. beginnt zugleich die konsequente staatliche Gründung und Förderung von Missionsstationen in eroberten fremdstämmigen Gebieten: unter den mohammedanischen Tataren in den ehemaligen Chanaten Kasan und Astrachan und später unter den Schamanen-hörigen Sibirjaken. „Wo eine Festung errichtet wird, da steht auch eine Kanone und eine Kirche" schreibt ein Zeitgenosse. Hier wechseln Anfangserfolge unter Lockung und Druck mit starken Rückschlägen, besonders bei den Tataren, deren mohammedanische Geistlichkeit ihren früheren Einfluß zurückgewinnt. Hier an der mittleren und unteren Wolga liegen die Herde großer sozialer Unruhen seit dem 17. Jh., hier ist auch die Heimat zahlreicher Revolutionäre des 19. und 20. Jahrhunderts.

Über die Heidenmission findet sich im Moskauer Kirchengesetz (Nomokanon von 1651) folgende Anweisung:

„. . . Auf folgendes ist zu achten: Bei uns im großen Rußland leben rund um unser Land, Groß-Rußland, Heiden, die Gott nicht kennen und von keiner

Lehre und Schrift wissen: weder vom Gesetz Moses noch von der Beschneidung, weder von den Weissagungen auf Christus hin noch vom christlichen Glauben und ebensowenig vom Hellenentum wie von irgendwelchen Häresien noch vom Islam. Sie leben ohne Gott in dieser Welt und sind gleich den alten Griechen Götzendiener. Einige von ihnen verehren stumme Bilder, andere Bäume, Gewässer und Steine, andere wilde Tiere und Hausvieh. Wieder andere beten zu den Dämonen und rufen sie durch Zauber zu Hilfe ..." Es folgt eine Aufzählung heidnischer Völkerschaften in Nord- und Ostrußland: Finnen, Sibirjaken, Mongolen „... und bis zum chinesischen Kaiserreich noch viel garstige Wilde. Alle diese müssen wir aufnehmen wie (die Judenchristen) die Hellenen und sie das Gesetz Christi lehren und das Kreuzeszeichen und das Gebet, das da lautet: ‚Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, sei mir Sünder gnädig!'"

Hier, Mitte des 17. Jhs., liegt außer dem weiten Sibirien demnach auch schon China im Blickfeld russischer orthodoxer Mission. Und drei Heilsgüter, welche die Mission zu vermitteln hat, werden herausgestellt: das „Gesetz Christi", d. i. das Neue Testament, speziell die Seligpreisungen (Mt 5); das Kreuzeszeichen und das sog. „Jesus-Gebet", das im Anklang an das Bußgebet des Zöllners im Evangelium (Lk 18, 13) von der Gebetspraxis der Athosklöster ausgehend, seinen Weg durch die ganze orthodoxe Christenheit genommen hat und auch heute, besonders in den abendlichen Bußgebeten der Klöster, aber gerade auch unter Laien lebendig ist.

Auch im 19. Jh. findet der „grandiose" Konstantin aus Thessaloniki einen unmittelbaren Schüler und Geistesverwandten, es ist „der Apostel des Altai", Makarius Glucharev (1792—1847). Die von ihm geschaffene Altai-Mission, unter der Jurisdiktion des Metropoliten von Tobolsk (als sibirisches Missionszentrum begründet 1620), gilt als die erste wirklich vorbildliche russische Missionsorganisation. Makarij vereinigte gründliche Bildung — Magister der Petersburger Geistlichen Akademie — mit der oben erwähnten asketischen Gebetstradition des Athosberges. Er beherrschte zugleich mehrere westliche Sprachen, pflegte einen interkonfessionellen Verkehr und gehörte der Russischen Bibelgesellschaft an. Nach dem Beispiel des „Slavenlehrers" achtet er die nationale Eigenständigkeit der Altai-Bevölkerung: er studiert, bereits 37jährig, die Landessprache, verfaßt ein Lexikon, übersetzt Gebete. Er verbindet urchristliche Strukturen mit modernen sozialen Erkenntnissen, indem er sich nicht auf Individualmission beschränkt, sondern völlig christianisierte Dörfer schafft, wo er Gütergemeinschaft lehrt, Schulen und ein Hospital errichtet. Gegen die übliche Verleihung eines staatlichen russischen Ordens für 100 durchgeführte Taufen protestierte er, verzichtete auch auf die staatliche Missionsbesoldung und beschränkte sich auf die dem mag. theol. zustehenden 100 Rubel. Er zog

möglichst viele Mitarbeiter heran, faßte sogar schon den Plan von Missionshelferinnen, der später verwirklicht wird. Die russischen Siedler engagiert er für Patenschaften für die Neugetauften mit der Verpflichtung, ihnen durch Wort und Beispiel zur Seite zu stehen auf dem Wege zu seßhaftem Leben, zur Ausübung dörflicher Berufe, zu christlicher Gesittung. Denn die christliche Bekehrung sei nicht abgeschlossen, sondern beginne erst mit der Taufe. Sie ist eingebettet in „Entwicklungshilfe".

In solcher Gesinnung erarbeitet M. Glucharev die erste orthodoxe Missionstheorie, „Gedanken über Wege zu einer erfolgreichen Ausbreitung des Glaubens unter den Mohammedanern, Juden und Heiden im Russischen Reiche". Durch diese Schrift wollte er das ganze russische Volk an den Missionsaufgaben beteiligen. Als ersten Schritt hierfür galt ihm die eigene Erneuerung der russischen Bevölkerung im lebendigen Christentum durch Verbreitung der Bibel in der russischen Volkssprache, wozu wiederum Gründung von Volksschulen „bis ins kleinste Dorf" die Voraussetzung bildete. Sein Eifer zog ihm Behördenverweis und Kirchenbuße zu, so daß er 1843 — auf der Höhe des Nikolaitischen Polizeiregimes — auf die Leitung der Altai-Mission verzichtete und Klosterabt in Mittelrußland wurde. Doch konnte das gut organisierte Werk von seinen Mitarbeitern fortgeführt werden.

Es ist also festzuhalten: Rußlands gesamte Geschichte bis zur Oktoberrevolution ist begleitet von persönlich unternommener bzw. staatskirchlich gelenkter Heidenmission im Rahmen des russischen Vielvölkerstaates. Nicht zufällig beginnt in dem noch unersetzten kirchengeschichtlichen Handbuch von Dobroklonskij, um 1890, für die orthodoxen Priesterseminare jeder Abschnitt mit der Darstellung der orthodoxen Missionstätigkeit der betreffenden Epoche.

Die Mission wies aber auch — wie einst zu den Zeiten Kaiser Konstantins und seines Hofhistoriographen Euseb — über die Reichsgrenzen hinaus. Bereits Ende des 17. Jhs. hatte die russische Sibirien-Kolonisation die chinesische Grenze erreicht. Von einer kleinen russischen Kolonie in Peking — einer von den Chinesen ausgehobenen und in die Hauptstadt überführten Grenzfestungsbesatzung aus Albasina am Amur mit einem Priester — erhoffte Peter d. Gr. weitreichende Wirkungen: „Zwei oder drei tüchtige und gelehrte Mönche", welche die chinesische und mongolische Sprache lernen sollten, wollte er nach Peking absenden; „sie können dort wohnen, an der dort (aus einer ehemaligen Pagode) geschaffenen (russischen orthodoxen) Kirche Gottesdienst halten und so durch ein vorbildliches Leben den chinesischen Chan und seine nächste Umgebung und das ganze Volk zu dem heiligen Ziel hinführen" (Ukas vom 18. 6. 1700). Tatsächlich hat diese kleine russische orthodoxe Station in Peking, der sich einige wenige Chinesen anschlossen, mit ihrer Feier der „Göttlichen Liturgie" die Jahrhunderte überdauert. Als einzige europäische Macht erhielt

Rußland 1727 die offizielle chinesische Genehmigung zur Errichtung einer Russischen Mission, deren Hauptaufgaben freilich auf diplomatischem Felde lagen. 1914 gab es in China rund 5000 orthodoxe getaufte Chinesen, mehrere Kirchen, Kapellen, ein Kloster, 9 Schulen der Russischen Mission. Nach der Oktoberrevolution werden 200 000 orthodoxe Emigranten in China geschätzt.

Unter den Repräsentanten der Russischen Orthodoxen Kirche, mit denen Patriarch Alexius im Jahre 1954 eine erste inoffizielle Gruppe evangelischer Christen unter Führung von Dr. Gustav Heinemann zusammenbrachte, befand sich auch Erzbischof Viktor von Peking, der, aus der Emigration stammend, 1945 sich dem Patriarchat Moskau unterstellt hatte. Ihn begleitete ein chinesischer Archimandrit Vasilij. Dieser wurde 1957 vom Moskauer Patriarchen Alexius zum Bischof von Peking geweiht mit Bestätigung der Autonomie der Chinesischen Orthodoxen Kirche. Seit der chinesischen „Kulturrevolution" der 60er Jahre finden sich keine Berichte mehr über diese Kirche in der Zeitschrift des Moskauer Patriarchats.

Eine zunächst ähnliche Entwicklung nahm die aber erst 1871 offiziell errichtete russische orthodoxe Japanmission. Hier hat man von Anfang an sich um Heranbildung eines japanischen Nachwuchses bemüht. Nach dem Zweiten Weltkrieg spaltete sich die Orthodoxe Kirche von Japan in zwei Kirchen von Moskauer bzw. New Yorker Observanz.

1943 erlebte sogar die Russische Orthodoxe Missionsgesellschaft des 19. Jhs. ein kurzes Aufleben in einem dem Patriarchat Moskau eingeordneten „Orthodoxen Missionsrat". Er hat kaum praktische Tätigkeit ausüben können und verschwand wieder nach wenigen Jahren.

Die Russische Orthodoxe Kirche ist demnach heute in einer Lage, in der sich — äußerlich gesehen — die Situation der christlichen Balkankirchen unter türkischer Herrschaft wiederholt: einst blühende Missionstätigkeit ist stillgelegt und scheint in Vergessenheit zu geraten. Kleine Ansätze neuer orthodoxer Mission auf dem afrikanischen Kontinent seitens der Kirche von Hellas und des Patriarchats Alexandrien, für die sich besonders auch orthodoxe Jugendverbände interessieren, sind einstweilen in ihrer Bedeutung noch nicht abschätzbar.

Aber die orthodoxen Kirchen Osteuropas sind bei den orthodoxen Schwester-Kirchen des Orients, d. i. den „Alten Patriarchaten" und im Ökumenischen Rat der Kirchen offiziell und mit staatlicher Genehmigung repräsentiert bzw. integriert. Die „Göttliche Liturgie" wird infolge der osteuropäischen Emigrationen nach dem Ersten und Zweiten Weltkrieg in allen fünf Kontinenten gefeiert und interpretiert. Die Heimatkirchen selbst bemühen sich — wie die atheistische Presse bezeugt — um Hinführung der erwachsenen Jugend zu die-

sem ihrem Zentrum, ihrer „Festen Burg" (so Metropolit Nikodim, der „Außenminister" der Russischen Orthodoxen Kirche um 1970).

Und nicht zuletzt: In einem Staat mit einer offiziellen antikirchlichen Parteiideologie ist eben damit eine neue totale christliche Missionsaufgabe gestellt. Wie der New Yorker russische Emigrant M. Pol'skij es ausdrückte: Das 1. Rom bezeugte den christlichen Glauben gegenüber den Heiden; das 2. Rom, Konstantinopel, gegenüber den Ketzern; Moskau, das 3. Rom, hat die höchste Aufgabe bekommen: das christliche Glaubenszeugnis gegenüber den Atheisten. In wachsendem Maße erreichen uns russische Glaubensaussagen angesichts des Atheismus oder Antitheismus, welche wiederum den Bogen vom nachkonstantinischen Zeitalter des 20. Jhs. zurück zum vorkonstantinischen Christentum der drei ersten Jahrhunderte schlagen. Sie zeigen uns christliche „Sendung", d. i. christliche Mission, als identisch mit der totalen christlichen Existenz. Sie sind dadurch von universal-christlicher Bedeutung, daß sie uns die Christenheit insgesamt wieder jenseits alles politisch-kirchlichen Imperialismus, schlicht als „das Salz der Erde" (Mt 5, 13) erkennen lehren. Hierfür sei an erster Stelle genannt der Pilatus-Roman von Mich. Bulgakov († 1940), „Der Meister und Margarita" (Fischer-Bücherei 1970). Er gestaltet jene Wiederherstellung der Adamswürde durch die Wiedergewinnung des Platzes bei Gott — die der Slaven-Lehrer Konstantin vor 1100 Jahren den Osteuropäern bezeugt hatte —, und zwar in einer überraschenden Weise: Nicht im letzten Protest gegen die Gottesleugner, sondern in der Versöhnung des furchtsamen Gewaltmenschen und Christusmörders mit seinem Opfer, dem Hingerichteten und dennoch Lebendigen.

Worin liegt nun die Aktualität ostkirchlicher Weltmission? Vielleicht auch darin, daß die *Griechische Orthodoxe Kirche* im Frühjahr 1959 einen „Exekutiv-Ausschuß für Äußere Mission" gründete auf Anregung der orthodoxen Jugendorganisation „Syndesmós/das Band", der als „erstes (griechisches!) orthodoxes Missionsunternehmen der Neuzeit" überhaupt angekündigt wurde und sich selbst verstand als erste Etappe auf dem Weg zur geplanten Gründung einer „Pan-Orthodoxen Missionsgesellschaft". Das Athener Sekretariat betreibt historische Studienarbeit und Öffentlichkeitsinformation. Es bemüht sich, auf praktischem Gebiet besonders die Interessen der Orthodoxen Kirchen in Korea, Japan und Uganda zu vertreten. Ein erstes sichtbares Ergebnis war die Einweihung eines orthodoxen Kirchengebäudes bei Kampala/Uganda im Herbst 1960. — Aber auch die letzte 3-Jahres-Versammlung des Syndesmós Juli 1971 in Brookline/USA, auf der 140 orthodoxe Jugendliche aus 17 Ländern versammelt waren, brachte in der Missionskommission weniger Arbeitsberichte als Werbung für praktischen missionarischen Einsatz, die im Plan einer „Konsultation über Mission" 1972 oder 1973 gipfelte.

Die Aktualität orthodoxer Weltmission liegt offenbar weniger in organisatorischen Neuansätzen, denen die bekannten wirtschaftlichen und politischen Hindernisse in Osteuropa entgegenstehen. Sie liegt in erster Linie in einem Erweis des Geistes und der Kraft: Wenn es wahr ist, daß die „Welt", der die christliche Sendung gilt, heute und morgen nicht mehr die der „Heiden" und der „Ketzer", sondern die Welt der säkularisierten, neutralen oder aktiven Atheisten der Industriemenschheit ist, so könnte die Konzentration ostkirchlicher „Propaganda" auf die Gabe des christlichen Gottesdienstes mit seinem Zentrum, der Eucharistie, neues Gewicht bekommen, zumal sie gekoppelt ist mit der erkannten Aufgabe, den gottlosen „eindimensionalen" Fortschrittsmenschen ein existentieller Hinweis auf die „zweite und dritte Dimension" zu sein, d. h. in der Kraft des gläubigen, christlichen Humanismus nicht nur missionarischem Imperialismus und Kolonialismus zu widerstehen, sondern als Zeugen der Auferstehung der unreinen, widergöttlichen Kraft selbst zu begegnen, wie das besonders in der russischen orthodoxen Christenheit seit dem Zweiten Weltkrieg für die Welt sichtbar zutage getreten ist. Diese Specifica ostkirchlicher Existenz und Weltmission in einem könnten exemplarisch werden für eine durch den Fortschrittssäkularismus vielfältig desorientierte Christenheit.

Nach Abschluß dieses Artikels erschien der im wesentlichen statistische Aufsatz von B. Ohse „Sie gingen hin in alle Welt. Mission und Diaspora der Ostkirchen" in: Berliner Sonntagsblatt „Die Kirche" vom 25. 6. 1972. Nicht erwähnt ist dort sowohl die russische Mission in Alaska/Nordamerika im 19. Jh. wie insbesondere die gesamte, in die Millionen gehende osteuropäisch-orthodoxe Emigration nach beiden Weltkriegen mit ihrem geistigen Zentrum, dem St. Sergius-Institut in Paris.

Bibliographie

Fr. Dölger, Byzanz und die europäische Staatenwelt, 1953, Neudruck Darmstadt 1964.

Eusebs lesenswerte „Kirchengeschichte", deutsche kommentierte Ausgabe von *H. Kraft,* Darmstadt 1967.

J. Glazik, Die Heidenmission der Russischen Orthodoxen Kirche, München 1954.

J. Glazik, Die Islam-Mission der Russischen Orthodoxen Kirche, München 1959.

Fr. Grivec, Konstantin und Method, Lehrer der Slaven, Wiesbaden 1961.

H. Schaeder, Legende und Wirklichkeit im Werk der Slavenapostel, in: Historische Zeitschrift 1935.

H. Schaeder, Christos woskresse. Das Auferstehungszeugnis der Ostchristenheit heute, in: „Ostern — Gottes großes Ja", hrsg. von W. Erk, Stuttgart 1972.

N. Struve, Orthodox Mission, in: St. Vladimir's Seminary Quarterly, New York 1963.

Zur Gemeinschaft verpflichtet

Die Zentralausschußsitzung des Ökumenischen Rates der Kirchen

VON WALTER MÜLLER-RÖMHELD

1. *Der Ort und die allgemeinen Ereignisse*

Utrecht ist Ort zahlreicher kirchengeschichtlicher Ereignisse gewesen, und einige davon sind mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen verbunden. Vom 13.—23. August 1972 fand dort die fünfundzwanzigste Zentralausschußsitzung statt, auf der der Westinder Dr. Philip Potter zum dritten Generalsekretär des Rates gewählt wurde.

In der holländischen Stadt wurde 1938 die Verfassung des ÖRK entworfen und die offizielle Gründung vorbereitet, die dann erst zehn Jahre später in Amsterdam stattfinden konnte. In Utrecht wurde 1938 auch Dr. Willem A. Visser't Hooft zum ersten Generalsekretär des in Gründung befindlichen Ökumenischen Rates gewählt, dem sich der jetzige Erbe seines Postens tief verpflichtet fühlt. In Utrecht trafen sich 1958 Vertreter des Ökumenischen Rates und des Moskauer Patriarchats und bereiteten die Mitgliedschaft der Russischen Orthodoxen Kirche vor, die zu einer spürbaren Erweiterung der ökumenischen Gemeinschaft in den sechziger Jahren beitrug.

Die Routinesitzung des Zentralausschusses hatte mehr als kircheninterne Bedeutung. Sie war in eine lokale ökumenische Situation eingebettet, die für die Zusammenarbeit zwischen Protestanten und Katholiken wegweisend ist. Seit 1968 ist die römisch-katholische Kirche Mitglied im Ökumenischen Rat der Niederlande, und die Delegierten hatten Gelegenheit, am Sonntag den 20. August u. a. auch in katholischen Kirchen des Gastlandes zu predigen. Zahlreiche Holländer, darunter viele Katholiken, benutzten die Gelegenheit, als Gäste an den Plenarsitzungen teilzunehmen. Prinzessin Beatrix nahm mit Prinz Claus an dem Eröffnungsgottesdienst teil und ehrte die Versammlung durch ein sorgfältig vorbereitetes und ausgewogenes Begrüßungswort. Durch eine Rede von Dr. Maurice Strong, dem Generalsekretär der Stockholmer Umweltschutzkonferenz, wurden die Einheit der Kirchen und die Einheit der Menschheit miteinander verbunden. Strong forderte, „die neue Ökologie muß zu neuen und weiter gefaßten Begriffen des Ökumenismus führen". Sein Vortrag vor dem Plenum veranlaßte den Zentralausschuß, die Nacharbeit zur Stockholmer Konferenz im Studienprogramm des Rates zu billigen.

Berater, Jugenddelegierte, Gäste sowie Delegierte-Beobachter von Nichtmitgliedskirchen nahmen an allen Veranstaltungen teil — eine Ausnahme bildete allein die Personaldiskussion in geschlossener Sitzung. Die römisch-katholische Kirche hatte die Patres John Long und Basil Meeking entstandt. Am letzten Montag der Sitzungen sprachen in einem als „privat" bezeichneten Besuch die Kardinäle Alfrink und Willebrands, der eine örtlich, der andere sachlich für diese Sitzung auf katholischer Seite zuständig. Der Katholik Willebrands wurde vom Presbyterianer Blake mit orthodoxem Bruderkuß herzlich begrüßt. Am Rande der Sitzung im modernen „Prinzessin-Beatrix-Gebäude" der Utrechter Messe erfreute eine teils langmähnige, teils langberockte Gruppe der „Kinder Gottes" die Teilnehmer mit ihren Songs. Ebenfalls außerhalb des offiziellen Programms gab der portugiesische Pater Luis Alfonso da Costa auf einer Pressekonferenz eine dokumentierte Darstellung über Zivilistenmorde durch die portugiesische Armee im Aufstandsgebiet von Mozambique. Die Organisation lief reibungslos, einen scharfen verbalen Angriff gab es allein wegen der Unterbringung der Delegierten in einem aufwendigen, allerdings äußerst günstig gelegenen Hotel und der Kosten des Abschiedsmahls für den scheidenden Generalsekretär, zu dem jeder eingeladen war.

2. *Verpflichtung zur Gemeinschaft*

Die Stimmung in Utrecht war frei von jedem Triumphalismus über das in der ökumenischen Bewegung bereits Erreichte. Angesichts der Zurückhaltung der römisch-katholischen Kirche waren die Erwartungen gedämpft, und in der Beurteilung der gegenwärtigen Entwicklung herrschte Skepsis. Aufgabe, Auftrag, Verpflichtung waren die vorherrschenden Termini, und es ist bezeichnend, daß Dr. Lukas Vischer in seinem Bericht über die Tätigkeit der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen Vatikan und ÖRK vom Bild der sieben fetten und sieben mageren Jahre ausging. Man tue aber gut daran, sagte der Direktor von Glauben und Kirchenverfassung, die Frage nach fetten oder mageren Jahren „überhaupt nicht zu beantworten, sondern von Jahr zu Jahr auf die Ernte zu warten, die Gott uns geben will". Der Auftrag zu pflanzen könne nicht von den Chancen des Erfolges abhängig gemacht werden.

Was in Lukas Vischers Haltung und Bericht zum Ausdruck kam, bezeichneten Visser 't Hooft und Bischof Sarkissian — einer der Hauptreferenten — mit der christlichen Demut, die nun von der ökumenischen Bewegung mehr denn je benötigt werde. „Von der Ungeduld zur Demut" war der Untertitel von Sarkissians Referat, einem pastoralen Beitrag zu den gegenwärtigen ökumenischen Problemen in orthodoxer Gesinnung. Visser 't Hooft sieht den einzig verläßlichen Weg zur Einheit in der Demut und im Selbstopfer, in dem Weg also, den Christus gewählt hat. Der jetzige Ehrenpräsident verwies in seiner

Predigt zur Eröffnung auf die gegenwärtige kritische Betrachtung der Ökumene bei Außenstehenden und die Zweifel daran, daß die ökumenische Bewegung zu einer radikalen kirchlichen Erneuerung fähig sei. Die Kernfrage an uns laute aber, „ob die Ökumene ein Mandat ist, das Gott uns auferlegt hat, oder ob sie eine von der jeweiligen Stimmungslage abhängige menschliche Erfindung ist".

Im Mittelpunkt der Betrachtungen von Utrecht stand das Kreuz Christi. Die Beziehung zwischen ökumenischer Bewegung und dem Kreuz als Angelpunkt der Geschichte wurde nicht nur von Visser 't Hooft nachdrücklich betont, sie klang auch in der ersten Rede von Philip Potter und dem Brief an die Mitgliedskirchen an. Jürgen Moltmann sprach von der „Identität der Kirche im gekreuzigten Christus", und in der Gruppendiskussion wurde dieser Gedanke immer wieder aufgegriffen — bezeichnend für die jetzige Situation der ökumenischen Bewegung, aber nicht alleinbestimmend.

Die beiden Referate von Karekin Sarkissian und Jürgen Moltmann sind Deutungen der zukünftigen ökumenischen Aufgabe gewesen, wenn auch in durchaus unterschiedlicher Weise. Sarkissian geht es mehr um die Beziehungen innerhalb der ganzen Kirche, als Orthodoxer sieht er zunächst die Ganzheit, die Gemeinschaft im Herrn, die Inkarnation. Die Einheit der Kirche ist eine Gabe Gottes, sie ist die absolute Gegebenheit. Gottes Menschwerdung besitzt ihre Wirklichkeit in der Kirche. Die Einheit der Kirche ist durch die Spaltungen und Krisen nicht zerstört. „Die Wunden verschwanden nie vom Leib Christi. Doch der Leib zerbrach nicht." Die kirchliche Gemeinschaft wird durch die Taufe gegründet, und diese führt „normalerweise zur Teilhabe an der eucharistischen Gemeinschaft" — mit diesem Zitat greift Sarkissian ein Ergebnis der Konferenz von Löwen auf und identifiziert sich damit.

Sarkissian nähert sich noch an einer anderen entscheidenden Stelle den Ergebnissen der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung. Hinsichtlich der „ekklesiologischen Bedeutung" der ökumenischen Gemeinschaft schwankt er in der Beurteilung der Konziliarität, aber er setzt sich damit auseinander. Der ÖRK sei „kein Konzil, nicht einmal die embryonale Form eines Konzils der Kirche". Die Vollversammlung aber ist „voller geistlicher Vorgeschmack eines künftigen Konzils", und er schreibt der Koinonia der Kirchen ekklesiologische Bedeutung für die lokalen Kirchen zu. Im ÖRK sieht er die „Teilnahme am gegenseitigen Ethos", und er hebt die „Fortschritte im Wachstum unserer Gemeinschaft" hervor. Die Ausführungen Sarkissians, in denen positiv von Konziliarität, von konziliarem Prozeß und von der Bedeutung der lokalen, regionalen und ökumenischen Räte gesprochen wird, sind in der Bewertung der Formen nicht eindeutig. Die Diskussion dreht sich buchstäblich um die Konziliarität, aber eine Definition fehlt. Die Frage, „ob der ÖRK eine Präfiguration

eines ökumenischen Konzils sei", hält Sarkissian für voreilig, solange eine eindeutige und sofortige Antwort erwartet werde, man müsse die Frage aber im Auge behalten.

Nach dem scharfen Angriff der Orthodoxen auf das Konzept der Konziliarität in Canterbury vor drei Jahren erscheint Sarkissians Vortrag entgegenkommend, wenn auch in Einzelheiten verschwommen. Vier Feststellungen erscheinen jedoch zulässig: 1. Die Taufe begründet prinzipiell auch eucharistische Gemeinschaft. 2. Der ÖRK ist noch kein ausreichendes Instrument kirchlicher Einheit. 3. Das Konzept der Konziliarität wird von diesem Vertreter der Orthodoxie zurückhaltend beurteilt, aber nicht grundsätzlich abgelehnt. 4. Die ökumenische Gemeinschaft ist letzten Endes eine Gabe des Heiligen Geistes.

Der anschließende Vortrag von Jürgen Moltmann sah kirchliche Gemeinschaft ganz anders. „Dienst" der Kirche und „Partnerschaft" in der Welt waren bei Sarkissian nur angeklungen, seine Überlegungen hatten der kirchlichen Struktur gegolten. Moltmann betonte, daß er als politischer Theologe spreche. Der umfassenden, aber strukturell kaum erfaßbaren Existenz des Leibes Christi wurde eine Kirche gegenübergestellt, die überall präsent ist, „wo sie von ihm in der Welt erwartet wird". Die orthodoxen Zuhörer mußten in diesem Referat etwas von dem sehen, vor dem Sarkissian gewarnt hatte: „Laßt uns den Versuch aufgeben, selbstherrliche Baumeister der ökumenischen Bewegung zu sein." Moltmann fand gerade bei den Vertretern der Dritten Welt viel Anklang, er vertritt eine Linie, die der Meinung des überwiegenden Teils der Delegierten entsprechen dürfte: Die Kirche ist in der Welt zur Verantwortung gerufen. Ging es Sarkissian im wesentlichen um das Verhältnis der Kirchen zueinander, so herrscht hier die Beziehung der Kirchen zur Welt. Moltmann schlug zukunftsorientierte Aktionen und Entscheidungsinstanzen zur Sicherung des Weltfriedens und der Zukunft der Menschheit vor. Seine Orientierungspunkte waren ökumenische und Weltinnenpolitik. Die Solidarität der Gemeinschaft muß gegenüber der Loyalität zur eigenen Nation Vorrang besitzen. Entsprechendes gilt auf kirchlicher Ebene. Moltmann verwies auf die „Universalität der Hingabe Gottes in Christus für alle Menschen". Auf dieser Grundlage versteht sich auch gegenseitige menschliche Offenheit von selbst — auch gegenüber Vertretern anderer Religionen und Ideologien. Nur diejenigen lehnten den Dialog ab, „die entweder Angst um den eigenen Glauben haben oder die Wahrheiten Israels, des Buddhismus und Marxismus auslöschen wollen. Im Dialog aber verliert man nicht seinen Standpunkt, sondern profiliert ihn".

Die Möglichkeit der Konziliarität der Kirchen setzt Moltmann voraus. Die „Zwangslage der Menschheit" wird das Konzil einberufen. Die Kirche muß „vorangehen und vorgreifend für den Frieden der Menschheit handeln". Die

Konziliarität wird hier ganz konkret als Voraussetzung für die Zukunft der Menschheit gewertet, aber auch hier fehlt die Präzisierung dessen, was strukturell gemeint ist. Die beiden Hauptreferate zeigten die Spannweite der ökumenischen Diskussion. Moltmanns „fellowship" ist die tätige Gemeinschaft im Dienst an der Welt, Sarkissian konzentriert sich auf die Kirche. Reformatorischer und orthodoxer Denkansatz, Tat- und Gnadenchristentum — beides gehört zum Bild der Ökumene. Sarkissian leistet einen wertvollen Beitrag zur innerorthodoxen Debatte um die Konziliarität, Moltmann zur Auseinandersetzung zwischen Horizontalisten und Vertikalisten, denn er hat beide Aspekte verbunden. Kirchliche Gemeinschaft aber ist beiden Referenten kein Problem der Kirchenpolitik oder kirchlicher Funktionäre, sondern Aufgabe und Verpflichtung aller Christen.

3. *Kirchengemeinschaft*

Zentralausschußsitzungen sind Bestandsaufnahmen kirchlicher Gemeinschaft. Diesmal konzentrierte sie sich vor allem an drei Stellen. Erstens gab es mit dem Referat von John Deschner einen systematischen und weitgehend statistisch belegten Überblick über „Schritte auf dem Weg zur Einheit der Kirche". Zweitens kulminierte die Frage im Bericht über die Gemeinsame Arbeitsgruppe des Vatikans und des ÖRK von Lukas Vischer und im Bericht des Generalsekretärs über die Beziehungen zu Rom. Die dritte Stelle ist der Brief an die Mitgliedskirchen, in dem gleichzeitig der Stand der innerökumenischen Gemeinschaft deutlich wurde. Außerdem war die gewachsene Gemeinschaft des Ökumenischen Rates an vielen anderen Ereignissen abzulesen, nicht zuletzt an der einstimmigen Wahl von Philip Potter zum Generalsekretär und den Entscheidungen zum Antirassismus-Programm. Die drei genannten Punkte zeigen die verschiedenen Problemkomplexe, die anstehen. Im ersten geht es um bilaterale und multilaterale Verhandlungen zwischen Kirchen, im zweiten um die Beziehung zwischen dem Ökumenischen Rat und einer Großkirche, die mehr Mitglieder hat als die Kirchen des ÖRK, und im dritten um die Beziehung innerhalb der ökumenischen Gemeinschaft.

John Deschners Referat hob sich durch den positiven Grundton von vielen anderen Äußerungen ab. Er belegte seine positive Deutung der gegenwärtigen Situation durch statistische Angaben über Kirchenunionen und zwischenkirchliche theologische Gespräche, von denen die Mehrzahl fruchtbar zu sein scheint. Visser 't Hooft meldete sich sofort nach Abschluß des Vortrags zu einem Lob für die Ergebnisse. Kirchenunionsverhandlungen, nach Deschner der „klassische Ökumenismus par excellence", machen in der Dritten Welt, vor allem in Asien, gute Fortschritte. Bei negativem Verlauf, der vorwiegend in nordatlantischen Ländern festzustellen sei, bleiben die nichttheologischen sozialen und admini-

strativen Faktoren ebenso bedeutsam wie die theologischen. Unter letzteren werden besonders der „evangelikale Konservativismus" und die traditionellen Fragen von Glauben und Kirchenverfassung erwähnt. Orthodoxe und römische Katholiken sind an Kirchenunionen nicht beteiligt, wohl aber an etwa der Hälfte der bilateralen interkonfessionellen Gespräche, über die John Deschner aufgrund der Forschungsergebnisse von Nils Ehrenström und Günther Gaßmann (Confessions in Dialogue, Genf 1972) berichtete. Er unterscheidet zwischen dem klassischen Ökumenismus und dem zeitgenössischen Ökumenismus, der dazu aufruft, gemeinsam die Forderungen dieser Zeit zu erfüllen. Deschner betont wieder die Beziehung zwischen Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit und beruft sich auf die Ergebnisse von Uppsala und Löwen. Neben seinen Erwägungen zur Konziliarität stehen bei Deschner die strukturellen Vereinigungen, die sich auch in den Veränderungen in der Mitgliedschaft des ÖRK zeigen. Durch Verselbständigung ehemals abhängiger Kirchen wird das zahlenmäßig allerdings mehr als ausgeglichen.

Einer der Beitritte, über den in Utrecht abgestimmt wurde, betraf die neuvereinigte Kirche von Nordindien, von der zwei Partner bereits vorher Mitglied des ÖRK waren. Die Zahl der Mitgliedskirchen im ÖRK beträgt nun einschließlich der „angeschlossenen", d. h. Klein-Kirchen, 261, ist also weiter gewachsen. Die Beziehung zu den beiden Außenseitern mittlerer Größe: Missouri-Lutheraner und Südliche Baptisten in den USA, wird gegenwärtig nicht diskutiert, dagegen ergab sich schon aus der lokalen Situation immer wieder die Frage nach den zukünftigen Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche.

Unter dem Titel „Strukturen der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen" war vor Beginn der Sitzung ein Bericht veröffentlicht worden, dessen Vorwort gemeinsam von Kardinal Willebrands und Dr. Eugene Carson Blake gezeichnet wurde (s. S. 528 ff.). Es ist ein Studiendokument, in dem schon im Vorwort gesagt ist, daß mit einem Antrag auf Mitgliedschaft von seiten der römisch-katholichen Kirche vorläufig nicht zu rechnen sei. Blake sprach in seinem Rechenschaftsbericht als Generalsekretär von der anomalen Lage, in der sich die Beziehungen gegenwärtig befinden, und von der Notwendigkeit, die Funktion der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zu überprüfen. Die Gefahr besteht, daß sich die institutionalisierte Gemeinsame Arbeitsgruppe zu einem Alibi einer tatsächlich nicht vorhandenen Zusammenarbeit auswächst. Die Verbindung in der jetzigen Form beinhaltet keine Verpflichtung, sie ist ein Provisorium, und das Bewußtsein dafür muß erhalten bleiben.

Im Bericht über die Tätigkeit der Gemeinsamen Arbeitsgruppe von Lukas Vischer (s. S. 521 ff.) wurde von der geplanten theologischen Zusammenarbeit

auf dem Gebiet der Erziehung und über die Rolle der Frau in der Kirche gesprochen. Die Überlegungen für die Zukunft sind aber grundsätzlicher Natur. In Utrecht wurde deutlich, daß Beziehungen auf der obersten Ebene von Rom nicht gefördert werden, daß aber auch die brüderliche Begegnung auf der unteren nicht sanktioniert ist. Die Partner verkehren privat miteinander. Kardinäle kommen zur Besuchsstunde zu einer Sitzung des Zentralausschusses, der Generalsekretär war zuletzt im Juni zur Privataudienz von Papst Paul VI. empfangen worden und hatte „Gelegenheit, die Probleme und Fragen unserer Beziehungen in freimütigem und ungezwungenem Meinungsaustausch zu erörtern". Die Formlosigkeit dieser Beziehungen wäre erfreulich und fruchtbar, gingen sie nicht völlig an der kirchlichen Realität vorbei. Die römisch-katholische Kirche ist an der theologischen Arbeit des Rates, vor allem an Glauben und Kirchenverfassung beteiligt, und es gibt Konsensus in Einzelfragen, der aber unverbindlich bleibt. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe bedeutet zwar eine regelmäßige Zusammenarbeit, aber sie steht auf einer zu niedrigen hierarchischen Ebene, als daß von ihr Einfluß ausgehen könnte. Vorsitzende sind Pater Dr. Jérôme Hamer und Pfarrer Dr. Lukas Vischer. SODEPAX, die gemeinsame Kommission für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden, wurde finanziell und personell stark beschnitten, statt dessen sind der Stab der Päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden in Rom und die Kommission für kirchlichen Entwicklungsdienst in Genf verstärkt worden.

Lukas Vischer hat in seinem Bericht über die Gemeinsame Arbeitsgruppe auch die nationalen und lokalen Räte besonders hervorgehoben. In Holland besteht ein nationaler Rat, in anderen Ländern, z. B. Großbritannien, USA und der Bundesrepublik Deutschland, wird mit römisch-katholischer Beteiligung in Kürze gerechnet. Die nationalen Räte haben sehr unterschiedliche Voraussetzungen. Es ist sicher kein Zufall, daß ein Tag nach der Eröffnung der Zentralausschußsitzung in einem Interview mit Kardinal Alfrink im holländischen Fernsehen an die ablehnende Haltung Roms gegenüber den Räten erinnert wurde. Bisher haben die nationalen und lokalen Räte strukturell weder im Vatikan noch im ÖRK einen Platz. Sie werden stillschweigend geduldet. Für den Vatikan bedeuten sie eine Schwächung der Bischofsgewalt und laufen überhaupt der traditionellen Ordnung zuwider. Im ÖRK sind nationale Christenräte „angeschlossene" Einrichtungen, ihre Vertreter besitzen nach der Verfassung kein Stimmrecht, was übrigens auch für die Generalsekretäre der regionalen Räte (Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz, Ostasiatische christliche Konferenz u. ä.) gilt; sie kommen als Berater. Die Zuordnung des Referats für die Beziehungen mit Christenräten zu Einheit III „Bildung und Kommunikation" in der neuen Struktur des ÖRK beweist, wie wenig diese ökumenische Ebene bisher beachtet wurde. Auch in der Zentralausschußsitzung in Utrecht

bedurfte es eines Antrags aus dem Plenum, um die Arbeit des Referenten, Pfarrer Victor E. W. Hayward, hervorzuheben. Victor Hayward wird in Kürze den Genfer Stab verlassen, und dann erhebt sich die Frage, ob dem Referat mehr Beachtung geschenkt und seine Stellung in der Struktur aufgewertet wird. Das Verhältnis dieser Räte zum ÖRK muß erst enger werden, bevor zu erwarten ist, daß sich auch der Vatikan mit ihnen auseinandersetzt. Die Räte sind als vorläufige Strukturen beweglicher als die Kirchen, letztere sehen in ihnen aber eine Einschränkung der eigenen Autorität. Räte könnten Übungsfelder der Konziliarität darstellen und den Spielraum des demokratischen und synodalen Prozesses zwischen der kirchendiplomatischen und persönlichen Bindung erproben. Dazu bedürften diese Zwischenformen aber größerer finanzieller und administrativer Unabhängigkeit.

Der Brief an die Mitgliedskirchen faßt das Ringen um die Definition von Gemeinschaft in Utrecht zusammen. Nach diesem Dokument ist der ÖRK eine wachsende, eine aktive und eine suchende Gemeinschaft. Von einem neuen Vertrauensklima wird gesprochen, von den Fortschritten auf dem Gebiet von Glauben und Kirchenverfassung. Trotz deutlicher Meinungsverschiedenheiten sei die Gemeinschaft gewachsen. Offener miteinander zu sprechen, besser und demütiger einander zuzuhören und das Amt der Versöhnung in einer Welt des Streits auszuüben — diese Ansprüche stellt der Brief, und er fordert die Kirchen abschließend auf, die Anregungen und Beschlüsse auch in die Tat umzusetzen. Der Brief wurde eifrig diskutiert. Sollte er überhaupt verschickt werden oder nur Teil des Protokolls sein? Ist er nicht zu optimistisch? Letztere Frage ist bezeichnend für die nüchterne Stimmung dieser Tage, für die Abwicklung der Entscheidungen unter einem formalen Abstimmungsmechanismus. Zeitweilig ist am ÖRK dessen angloamerikanischer Diskussionsstil kritisiert worden; dazu besteht heute kaum noch Veranlassung, denn er wird ab und zu durchbrochen, und es bestehen Bestrebungen, dem ÖRK eine neue Geschäftsordnung zu geben. Ekklesiologisch und theologisch hat die Debatte in Utrecht keine Novitäten erbracht — trotz der ausgezeichneten Referate von Deschner, Moltmann und Sarkissian und der Gruppendiskussion unter Kent Knutson. Es fehlte ein prophetischer genialer Entwurf. Die Hoffnungen richten sich auf die Ende des Jahres beginnende Weltmissionskonferenz in Bangkok unter dem Thema „Das Heil der Welt heute".

So unterschiedlich volle römisch-katholische Teilnahme auch innerhalb der bisherigen Mitgliedskirchen beurteilt werden mag, so fasziniert sie doch die ökumenischen Überlegungen. Die Frage, ob und wie das zustande kommt, muß die Kirchen auch beschäftigen, wenn vorläufig nicht mit einem Aufnahmeantrag gerechnet werden kann. Das schafft heilsame Unruhe und ein Gegengewicht zur Vorstellung, der ÖRK stelle eine einflußreiche Institution dar. Im

Brief an die Mitgliedskirchen weist der Zentralausschuß den Vorwurf zurück, der ÖRK habe begonnen, „Druck auf die Kirchen auszuüben, um sie zu bestimmten gesellschaftlichen und politischen Aktivitäten zu bewegen". Davon kann bisher kaum die Rede sein, und diese Gefahr ist auch bei der Vielfalt der verschiedenen Positionen in Zukunft gering.

4. *Pläne und Beschlüsse*

In Utrecht standen die Vorbereitungen für die Fünfte Vollversammlung des Ökumenischen Rates auf dem Programm. Sie soll vom 20. Juli bis 10. August 1975 in Djakarta stattfinden. Nach einer Audienz beim indonesischen Staatspräsidenten lud General Simatupang nun offiziell dazu ein, bat aber gleichzeitig um Nachsicht für eventuelle organisatorische Schwierigkeiten. Als Thema war zunächst vorgeschlagen „Zur Freiheit hat uns Christus befreit" und die Unterteilung in „Bekenntnis zu Christus heute" und „Der Beitrag der Kirche zur Weltgemeinschaft". Über die endgültige Formulierung des Hauptthemas war jedoch keine Einigung möglich. Gerade in Holland lag es nahe, vor der Möglichkeit einer Mißdeutung im nationalen Kontext zu warnen und Freiheit als „Befreiung wovon" mißzuverstehen. Diese politische Deutung wird nicht ganz ausgeschlossen, sollte aber nicht im Vordergrund stehen. Das Bild der Befreiung gemäß Lukas 4, 14—21 war bestimmend, und nicht ein billiges Revolutionsschlagwort. Gedacht wird an die Befreiung zur Teilnahme am göttlichen Erbe (Eph 2, 19); Freiheit zur Gemeinschaft. Professor Berkhof machte darauf aufmerksam, daß das Wort von der Befreiung nicht im Mittelpunkt des Neuen Testaments steht. Die Kirchen sind aufgefordert, sich an der Formulierung und der Diskussion eines Vollversammlungsthemas schon jetzt zu beteiligen. Auch von der Konferenz von Bangkok wird Deutungshilfe erwartet. Die Entscheidung über den Wortlaut wird auf der Zentralausschußsitzung in Helsinki 1973 fallen.

In Utrecht berichteten zum erstenmal die Vorsitzenden der neuen Abteilungsausschüsse über die Erfahrungen mit der Struktur der drei Einheiten. Die neue Einteilung wurde im allgemeinen als geglückt bezeichnet, die einzige Ausnahme stellt Einheit III „Bildung und Kommunikation" dar, deren Neuordnung dem neuen Generalsekretär vorbehalten bleibt. — Der Bericht des Prioritätenausschusses verlief nach den früheren Befürchtungen mehr als glimpflich, wesentliche Programmkürzungen waren diesmal dank starker finanzieller Unterstützung von den Mitgliedskirchen, darunter auch den deutschen, nicht nötig. Der Prioritätenausschuß wird seine Funktion behalten und in Zusammenarbeit mit dem neuen Generalsekretär Stab und Programm ständig hinsichtlich der sachlichen und finanziellen Gegebenheiten überprüfen.

Der Stab des ÖRK geht einer durchgreifenden Veränderung entgegen. Eine

Reihe von Kündigungen wurden bereits bekannt, bevor der neue Generalsekretär ernannt war. Einige langjährige, bewährte Mitarbeiter werden Genf im Laufe der nächsten zwei Jahre verlassen, außerdem wird grundsätzlich auf kürzere Anstellungsverträge und stärkere Internationalisierung hingewirkt. M. M. Thomas hat in seinem Rechenschaftsbericht darauf verwiesen, daß die internationale Zusammensetzung des Genfer Stabes besonders auf der Ebene der leitenden Mitarbeiter viel zu wünschen übrig läßt. Der Zentralausschußvorsitzende hält eine „radikale Dezentralisierung des Ökumenischen Rates" für möglich. Diese Aussagen sind vor der Wahl Potters gemacht worden, und es ist deshalb zu hoffen, daß das Problem damit gelöst ist bzw. von ihm gelöst wird. Die bisherigen Erfahrungen mit dem Ostasienbüro des Ökumenischen Rates, das bis zur Gründung der Ostasiatischen Christlichen Konferenz immer wieder theoretisch bestätigt wurde, und die früheren Probleme eines starken Büros in London und New York zeigen, daß die Dezentralisierung der Selbstauflösung einer weltweiten Organisation nahekommt. Es ist kaum anzunehmen, daß eine solche Entscheidung den Beziehungen der Mitgliedskirchen zueinander oder gemeinsam zur römisch-katholischen Kirche nützen würde. Es würde zu weit führen, hier das in Utrecht genehmigte Studienprogramm der Einheit I „Glaube und Zeugnis" aufzuführen, wesentliche Änderungen gegenüber bisher sind nicht eingetreten (s. Ökumenische Rundschau Okt. 1971, S. 412 ff.). Die Studie von Glauben und Kirchenverfassung über „Die Rechtfertigung der Hoffnung, die in uns ist" und die von Kirche und Gesellschaft „Die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft in einer technisch-wissenschaftlichen Welt" sollen mit der Weltmissionskonferenz in Bangkok verbunden werden, von der auch weitere Anregungen für den Dialog mit Vertretern anderer Religionen und Ideologien zu erwarten sind.

Die gewichtigen Beschlüsse der Zentralausschußsitzung betrafen die Einheit II „Gerechtigkeit und Dienst", in der die Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst, das Programm zur Bekämpfung des Rassismus, die Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten und die Kommission für kirchlichen Entwicklungsdienst vereint sind. Zur Lage in Nordirland wurde keine neue Erklärung abgegeben, das bleibt dem Generalsekretär überlassen. Wegen der Ausweisung der Asiaten aus Uganda erhielt die Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten (KKIA) den Auftrag, angemessene Maßnahmen zu gegebener Zeit zu ergreifen; es wurden Telegramme an General Amin und an Premierminister Heath geschickt. Die Probleme der Asiaten werden nicht im Antirassismus-Programm aufgenommen, weil es sich mit weißem Rassismus beschäftigt. Der Zentralausschuß nahm eine Erklärung zur allgemeinen Gültigkeit der Menschenrechte an und forderte die Kirchen auf, die entsprechenden internationalen Konventionen zu unterstüt-

zen. In einer Erklärung sprach sich der Zentralausschuß zugunsten der Vereinten Nationen aus, als die „hauptsächliche Organisation der Weltgemeinschaft, in der die ganze Breite aller Kulturen und sozialen Systeme widergespiegelt wird". Auch die Lage in Europa war Gegenstand befürwortender Aufmerksamkeit, und man begrüßte die Anzeichen einer Entspannung in Europa und die Vorschläge zu einer europäischen Sicherheitskonferenz, an deren Vorbereitung sich auch die Konferenz Europäischer Kirchen aktiv beteiligen will. Der ÖRK gab ferner durch seinen Zentralausschuß „seiner tiefen Besorgnis über die ungelöste Lage im Nahen Osten Ausdruck". Auch die Rhodesienfrage blieb auf Veranlassung der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz Gegenstand einer politischen Erklärung des Ausschusses.

Drei Projekte betrafen vorwiegend finanzielle Unterstützung, als erstes eine Stiftung für Wiederaufbau und Versöhnung in Indochina. Sie soll zusätzlich zu den bisherigen kirchlichen Leistungen den Bewohnern von Laos, Nord- und Südvietnam helfen, ihre Leiden zu lindern und ein neues Selbstbewußtsein zu entwickeln. Diese Stiftung soll innerhalb der Programmeinheit II administrativ weitgehend selbständig sein. Der zweite Spendenaufruf gilt einer Bekräftigung des Appells an die Kirchen, sich in Ergänzung der bereits für Mission und andere regelmäßige Programme vorgesehenen Beträge mit 2 % des regulären Budgets an Entwicklungsprojekten zu beteiligen. Ziel dieser Aktion ist es auch, auf die Verantwortung der Christen für die Entwicklung hinzuweisen, die nicht ausschließlich finanzieller Natur ist. Die dritte finanzielle Aufforderung galt dem Sonderfonds für die Bekämpfung des Rassismus, d. h. also den Mitteln, die den Kirchen oder entsprechenden Institutionen für Programme zur Bekämpfung des Rassismus zur Verfügung gestellt werden und die keine regelmäßigen Aufwendungen für die laufenden Ausgaben des Antirassismus-Programms betreffen. Der Sonderfonds, dessen bisherige Grenze von einer halben Million Dollar bereits überzeichnet ist, vor allem Zuwendungen aus Holland und der Bundesrepublik Deutschland, soll auf eine Million Dollar erhöht werden.

Im Rahmen des Antirassismus-Programms wurden die Kirchen in Utrecht ferner aufgefordert, sich gegen die Auswanderung von Arbeitskräften nach Südafrika auszusprechen, weil diese zur weiteren Verstärkung des rassistischen Systems beitragen. Zu einer längeren Diskussion kam es in Utrecht darüber, wie die Unterdrückung der nichtweißen Mehrheit in Südafrika durch wirtschaftliche Maßnahmen und Empfehlungen der Kirchen gewaltlos entgegengewirkt werden kann. Zur Entscheidung standen die Investitionen des ÖRK und der Kirchen in Südafrika und in Geld- und Wirtschaftsinstitutionen, die dort engagiert sind. Der Finanz- und der Weisungsausschuß kamen zu verschiedenen Ergebnissen, auch die Meinung der Delegierten war geteilt, tendierte aber eindeutig stärker zum Investitionsboykott. Die eine Gruppe wollte

durch den Besitz von Aktionärsrechten auf den Hauptversammlungen die rassistischen Strukturen zu bessern suchen, die andere hielt diesen Weg für aussichtslos und empfahl, alle Anteile in Firmen mit direkter Geschäftsverbindung zu Südafrika zu verkaufen, um so auf das Unrecht aufmerksam zu machen. Der Zentralausschuß gab schließlich dem Finanzdirektor Anweisung, die Anteile zu verkaufen und forderte die Mitgliedskirchen auf, ihren Einfluß in der gleichen Richtung geltend zu machen. Der Finanzausschuß hatte zu dem mit großer Mehrheit gefaßten Beschluß vorher die Befürchtung geäußert, daß er unwirksam bleibe. Auch der Rat der EKD hatte sich bereits vor der Zentralausschußsitzung dagegen ausgesprochen, das wirtschaftliche Engagement in Südafrika aufzugeben, zumal auch einige einheimische afrikanische Kirchenführer diese Politik nicht billigten, unter ihnen einer der Präsidenten des ÖRK, Bischof Zulu. Bischof Scharf stimmte erst für den Beschluß des Zentralausschusses, nachdem er noch einmal darauf hingewiesen hatte, daß in Addis Abeba die Möglichkeit verschiedener Maßnahmen offengehalten worden war und auch der Beschluß dies nicht ausschließe.

Unbeantwortet blieb die Frage, ob es wirkungsvoll ist, wenn eine Gruppe von Kirchen ihre Investitionen zurückzieht und damit protestiert und die andere ihre Anteile behält — also wohl auch weitere dazu kauft —, um in den Hauptversammlungen der Banken und Wirtschaftsunternehmungen ihren Einfluß zugunsten der minderberechtigten Mehrheit geltend zu machen. Die Vorstellung, daß fremde Wirtschaftsunternehmungen — und in südafrikanischen werden die Kirchen kaum investieren — mit innerbetrieblichen Maßnahmen die staatlich verordnete Rassentrennung unterlaufen können, zeugt von einer grotesken Verkennung der südafrikanischen „Rechtslage". Auch aus wirtschaftlichen Überlegungen wird ein solches Unternehmen beim besten Willen nicht in der Lage sein, die allgemeine Lohnstruktur zu durchbrechen, ohne seine Existenz zu gefährden. Mit den „multiplen Strategien" von Addis Abeba war sicher nicht gemeint, daß sich die Maßnahmen der Kirchen faktisch gegenseitig aufheben. Das aber läßt der Beschluß von Utrecht über die Investitionen zu. Die Investitionen des ÖRK sind relativ gering. Von den Kirchenvertretern aus den USA, die für den Erfolg oder Mißerfolg dieser Maßnahme entscheidend sein dürften, haben sich die maßgeblichen Kirchenführer der Lutherischen Kirche von Amerika und der Episkopalkirche gegen den Boykott ausgesprochen. Der Erfolg der Aktion muß auch aus diesem Grund zurückhaltend beurteilt werden. Über die politischen Stellungnahmen läßt sich sonst aber urteilen, daß eine sachliche und realistische Linie eingeschlagen wird, die im Falle des Sudan-Konflikts seine ersten Früchte gezeigt hat. KKIA hat dort anerkanntermaßen zur Befriedung des Gebiets einen wesentlichen Beitrag geleistet.

5. *Drei Generalsekretäre*

Der Ehrenpräsident und erste Generalsekretär des ÖRK Dr. Willem A. Visser 't Hooft, der amtierende Generalsekretär Dr. Eugene Carson Blake und der gewählte Nachfolger Dr. Philip A. Potter waren in Utrecht anwesend. Die Kontinuität der ökumenischen Bewegung scheint gewahrt. Visser 't Hooft hat nach wie vor sein Büro im Ökumenischen Zentrum in Genf und will es behalten. Blake wird nach der Amtsübergabe am 1. November d. J. in die Vereinigten Staaten zurückkehren und hat nicht vor, sich als 66jähriger zur Ruhe zu setzen, ihm stehen mehrere Posten offen. Potter ist kein Neuling auf der ökumenischen Szenerie, er wird aus dem Büro in der Abteilung für Weltmission in das des Generalsekretärs überwechseln. Da er Visser 't Hooft als seinen ökumenischen Vater betrachtet, wird dessen Anwesenheit im Gebäude für ihn wohl keine Belastung darstellen, zumal sich Visser 't Hooft zurückhält. Übrigens hat er als Ehrenpräsident, den es nach der Verfassung des ÖRK nicht gibt, kein Stimmrecht, aber er beeinflußt die theologische Linie des ÖRK noch immer erheblich. In Utrecht war das am Stichwort des Kreuzes zu sehen, das aus seiner Eröffnungspredigt den Weg in die verschiedensten Äußerungen in der Diskussion fand. Die ökumenische Bewegung wird sich jedoch allmählich daran gewöhnen müssen, ihren Weg auch ohne diese Führung zu finden. Blake hat sich verabschiedet, er hat den ÖRK in einer schwierigen Periode geleitet. Der hierarchisch-familiäre Führungsstil von Visser 't Hooft wurde durch einen demokratischen Prozeß ersetzt, der deutlich an der Ausweitung der „Gruppe leitender Mitarbeiter" (Staff Executive Group) abzulesen ist. Er war kommunikationsfreudiger, wurde dadurch allerdings auch öfter falsch gedeutet. Die Beziehung zu den deutschen Kirchen war von Anfang an schwierig, weil auf beiden Seiten bei den entscheidenden Leuten die Sprachkenntnisse fehlten. Blake hatte sich vor Antritt seiner Genfer Stellung viel Mühe gegeben, noch Französisch zu lernen, konnte es dann aber kaum anwenden.

Blake kam aus einer großen amerikanischen Kirche, er hatte die Vereinigte Presbyterianische Kirche in den USA geleitet und war als solcher lange Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK und zeitweilig Vorsitzender des Ausschusses für zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst gewesen, er kannte die kirchliche Verwaltung, er kannte auch den ÖRK, allerdings nicht in allen seinen Arbeitsbereichen gleich gut. Blake gehörte nicht zu der ökumenischen Gruppe, die aus dem Christlichen Studentenweltbund herkam, zu der sowohl sein Vorgänger wie sein Nachfolger zählen. Seine persönlichen Beziehungen gingen vorwiegend in die USA, wenn auch die Beteiligung an einer Delegation des ÖRK nach der Sowjetunion und zahlreiche Reisen ihm weitere Kontakte schufen. Seine Aufmerksamkeit im Genfer Büro — er war häufig auf Reisen — galt Struktur und Administration; einer der ersten Schritte, die er

unternahm, war eine finanzielle Aufbesserung der Bezüge seiner Mitarbeiter und einer der letzten die Entlassung von einigen Kräften, die im ÖRK zwar lange, aber nicht immer effektiv gearbeitet hatten. Sein Führungsstil war persönlich, und wenn er in seinem Büro war, konnte ihn jeder seiner Mitarbeiter auch erreichen. Sein sachliches Interesse wandte sich vorwiegend den aktionsorientierten Abteilungen zu. Gleichzeitig war er sich aber über die Notwendigkeit der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung klar, und er hat die Tatsache, daß mit seiner Ernennung zum Generalsekretär auch eine Programmentscheidung gegen das Schwergewicht von Glauben und Kirchenverfassung im ÖRK getroffen worden war, nicht falsch verstanden. Er hat die Bedeutung der theologischen Arbeit für den ÖRK noch einmal in seinem letzten Rechenschaftsbericht in Utrecht unterstrichen. Dort legt Blake auch noch einmal Zeugnis davon ab, wie hoch er die Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche einschätzt, auch wenn sie augenblicklich keine sichtbaren Früchte bringt. Er spricht von der Zeit der Verantwortung, von dem Hier und Jetzt der Entscheidungen, in denen Eugene Carson Blake sich bewährt hat.

Mit Philip Potter, dem westindischen methodistischen Pastor und Missionar, wird zum erstenmal ein Nichtweißer den Posten des Generalsekretärs übernehmen. Auch als Sekretär der Methodistischen Missionsgesellschaft in London und als Direktor der Abteilung für Weltmission und Evangelisation war Potter in einer solchen Pionierrolle. Potters Begegnung mit der ökumenischen Bewegung datiert zurück auf 1947, als er zusammen mit dem heutigen Zentralausschußvorsitzenden M. M. Thomas und anderen jetzigen Kollegen an der Weltjugendkonferenz teilnahm. Er kam damals von London nach Oslo, als Jamaicaner bezeichnet, wo er vorher das theologische Studium betrieben hatte, ist aber auf der Insel Dominica, einem britischen Besitztum zwischen den französischen Inseln Guadeloupe und Martinique, 1921 geboren. Nach Oslo war er 1948 Sprecher der Jugenddelegation in Amsterdam während der Gründung des ÖRK. Mitarbeit im Jugendausschuß, Exekutivsekretär des Jugendreferats, Vorsitzender des Christlichen Studentenweltbunds (1960—1968), Direktor der Abteilung für Weltmission und Vorsitzender der Programmeinheit I des ÖRK sind wichtige Stationen seines Lebens in der Ökumene. Er ist Pfarrer, hat als Missionar in Haiti gewirkt (1950—1954), war Missionssekretär und hat 1971 von der Universität Hamburg den theologischen Ehrendoktor erhalten. Er ist ein Mann der Predigten und der Bibelstudien, aber er fordert gleichzeitig, die Bibel und die Zeitung nebeneinanderzulesen. Potter hat in seiner reichen ökumenischen Vergangenheit die ganze Welt bereist, er bringt in jeder Hinsicht umfassende Kenntnisse mit.

Philip Potter hat seinen Posten in einem schwierigen Augenblick zwischenkirchlicher Beziehungen übernommen. Die Telegramme an Blake und Potter,

die Kardinal Villot im Auftrag des Papstes gesandt hat, sind voll Dank für das Vergangene und voller Segenswünsche, aber sie sagen nichts über die zukünftige Zusammenarbeit. Potter hat als Jugendsekretär einmal von der Bedeutung des Gehorsams gegenüber dem Herrn der Geschichte gesprochen. Verpflichtung und Gehorsam waren auch die Begriffe, die die Debatte in Utrecht beherrscht haben. Dort sagte Philip Potter in der kurzen Ansprache nach seiner Wahl zum Generalsekretär, daß die christliche Einheit im Kreuz begründet ist: „Je näher wir dem Kreuz kommen, desto enger kommen wir untereinander zusammen."

Bericht über die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen vor dem Zentralausschuß in Utrecht

I.

Sieben Jahre sind seit der Gründung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen vergangen. Wo steht die Arbeit heute? Was ist erreicht, was nicht erreicht worden? Worin bestehen die Möglichkeiten, worin die Aufgaben der nächsten Periode? Haben wir die sieben fetten Jahre hinter uns, auf die nun magere folgen werden? Oder haben wir im Gegenteil einen Punkt erreicht, von dem aus sich ein neuer Horizont vor uns ausbreitet? Diese Fragen können nur beantwortet werden, wenn wir einen kurzen Blick auf die Entwicklung der Beziehungen mit der römisch-katholischen Kirche überhaupt werfen. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe ist ja nur ein kleiner Ausschnitt, eine einzelne Struktur. Sie kann darum nicht losgelöst von der allgemeinen Situation der ökumenischen Bewegung betrachtet werden. Es ist selbstverständlich unmöglich, eine vollständige Analyse vorzunehmen. Die ökumenische Bewegung ist eine derart vielschichtige und komplizierte Größe, daß sie in einer kleinen Übersicht nicht beschrieben werden kann. Lassen Sie mich darum nur eine Überlegung herausgreifen, die mir in unserem Zusammenhang besonders wichtig erscheint.

Wir alle stehen, denke ich, nach wie vor unter dem Eindruck, wie rasch sich in den letzten Jahren die Beziehungen entfaltet haben. Ökumenische Gespräche kommen immer häufiger zum Ergebnis, daß die Unterschiede der Vergangenheit keinen entscheidenden Grund der Trennung mehr darstellen. Sogar die schwierigsten Fragen werden mit einem Mal mit einer gewissen Gelassenheit behandelt. Die Kontroversen werden zu gemeinsamen Fragen, ja mehr: die Gemeinschaft wird so stark empfunden, daß die theologische Reflexion sich mehr und mehr den Fragen zuwendet, die mit den alten Kontroversen überhaupt nichts mehr zu tun haben, sondern das Zeugnis der Kirche heute betreffen. Es ist erstaunlich, wie häufig heute der Versuch gemacht wird, den Glauben gemeinsam zum Ausdruck zu bringen. Die Gemeinschaft wird aber vor allem in konkreten Situationen erlebt, und die Erfordernisse des Zeugnisses sind so bedrängend, daß es immer schwieriger wird, die Grenzen zwischen den Konfessionen in der Praxis nicht zu verwischen. Das Vatikanische Konzil mit seinen vorsichtigen Vorstößen und Abgrenzungen gehört darum für viele bereits einer fernen Vergangenheit an. Sie drängen auf die Verwirklichung der Gemeinschaft hin.

Zugleich hören wir aber immer noch Stimmen, die sich über die Verlangsamung der ökumenischen Bewegung beklagen, und es ist ja auch nicht zu leugnen, daß sich die Atmosphäre nicht nur in der römisch-katholischen Kirche, sondern auch in anderen Kirchen etwas verändert hat. Die Unbefangenheit der

ersten Jahre ist vorüber. Während wir noch vor einigen Jahren in der Stimmung von gemeinsamen Projekten lebten, ist jetzt die Stimmung realistischer Zurückhaltung herrschend geworden. Die Frage „Was können wir tun?" wird mehr und mehr ersetzt durch die Frage „Wie weit können wir gehen?"

Woran liegt das? Das Urteil liegt nahe, daß sich der Impuls der ersten Jahre erschöpft habe. Auf hoffnungsvolle Anfänge folge nun die Rückkehr zu den früheren Positionen, auf den Durchbruch die Reaktion der Angst; und während die wachen Geister weiterhin auf dem eingeschlagenen Wege vorwärtsdrängten, möchten die anderen die Identität der Kirche nicht länger aufs Spiel setzen. Soviel Wahres in dieser Auskunft stecken mag, ist damit noch nicht alles, ja vielleicht sogar nicht einmal das Entscheidende gesagt. Die Situation läßt sich nicht auf diesen einfachen Gegensatz reduzieren. Die eigentliche Schwierigkeit liegt vielmehr darin, daß der Weg in die Zukunft für uns *alle* nicht klar genug ist. Wie kann die Gemeinschaft unter den Kirchen verwirklicht werden? Das Vatikanische Konzil hat darauf nicht mehr als eine erste Antwort gegeben. Es hat gezeigt, wie es zur Begegnung und zur Zusammenarbeit kommen kann. Die Entwicklung hat aber rasch über diese ersten Fragen hinausgeführt, und nun stellt sich die entscheidende Frage, wie die ökumenische Gemeinschaft der Zukunft aussehen soll. Eine neue vollständige Vision ist erforderlich. Sie ist aber bis jetzt erst in ersten Umrissen vorhanden, und die Diskussion darüber ist auf allen Seiten vorläufig noch von einer gewissen Unsicherheit umgeben. Gewiß, die Gemeinschaft zwischen den Kirchen ist irreversibel. Sie muß Ausdruck finden. Die Frage ist aber, ob aus der Gemeinschaft des gemeinsamen Fragens in den nächsten Jahren eine Gemeinschaft der gemeinsamen Antworten und der gemeinsamen Zeugnisse werden wird, ob die neuen Einsichten heranreifen, die die Hindernisse zu beseitigen vermögen, und die Vision zustande kommt, die einen zweiten Aufbruch möglich macht.

II.

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe hat seit der Zusammenkunft des Zentralausschusses in Addis Abeba zwei Sitzungen abgehalten, die erste letztes Jahr in Stuttgart und die zweite vor zwei Monaten in Rom. Sie hat sich mit einer Fülle z. T. schwieriger Einzelfragen befaßt. Sie werden sich erinnern, daß bisher drei offizielle Berichte ausgearbeitet worden sind, in denen die wichtigsten Ergebnisse der gemeinsamen Arbeit zusammengefaßt waren (1966, 1967, 1971). Die Gemeinsame Arbeitsgruppe hat diesmal keinen offiziellen Bericht vorzulegen. Keines der behandelten Themen ist bereits so weit geklärt worden, daß ein vierter Bericht möglich und gerechtfertigt gewesen wäre. Die folgenden Ausführungen sind darum nicht mehr als eine Rechenschaft von seiten des Ökumenischen Rates.

Die Mitarbeit der römisch-katholischen Kirche im Ökumenischen Rat erstreckt sich heute fast auf alle Bereiche der Arbeit. Sie werden das in den Berichten über die Arbeit gespürt haben. Kaum ein Bericht, der nicht die aktive Teilnahme römisch-katholischer Christen hervorhöbe. Sie vollzieht sich auf verschiedene Weise und auf verschiedenen Ebenen. Sie ist aber in irgendeiner Form überall zu einem selbstverständlichen Faktor in der Arbeit geworden. Die Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im vergangenen Jahr mag in diesem Zusammenhang besondere Erwähnung verdienen. Römisch-

katholische Theologen sind zwar bereits seit der Vollversammlung von Uppsala volle Mitglieder der Kommission. Erst die Sitzung in Löwen ließ aber die Mitgliedschaft wirklich wirksam werden. Während das Programm vorher noch ohne römisch-katholische Beteiligung geplant worden war, ist es nun auf eine breitere Basis gestellt worden, und die nächsten Jahre werden hoffentlich dazu führen, daß die Arbeit der Kommission in immer weiteren Kreisen der römisch-katholischen Kirche Eingang findet. Andere Bereiche müssen aber genauso genannt werden. Römisch-katholische Vertreter sitzen in Gremien des Ökumenischen Rates, wie etwa im Vorstand des Ökumenischen Institutes von Bossey. Sie nehmen als Beobachter, Berater oder Delegierte an der Arbeit mancher Ausschüsse, wie etwa in den Ausschüssen für Weltmission und Evangelisation oder für Kirche und Gesellschaft, teil, und römisch-katholische Delegationen sind eine Selbstverständlichkeit, wenn eine Tagung von Gewicht wie z. B. die Weltkonferenz in Bangkok über das Heil heute stattfindet.

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe hat sich immer wieder mit Fragen beschäftigt, die sich aus dieser regulär gewordenen Zusammenarbeit ergaben. Die Aufmerksamkeit hat sich in den letzten beiden Sitzungen besonders auf zwei Gebiete gerichtet: die sogenannte „Women's Ecumenical Liaison Group" (WELG) und SODEPAX. In beiden Fällen stellte sich die Frage, wie die begonnene Arbeit in Zukunft fortgesetzt werden solle.

Die „Women's Ecumenical Liaison Group" hat in den letzten Jahren als Verbindungsglied zwischen Frauenorganisationen auf beiden Seiten gedient. Sie hat eine ausgedehnte Tätigkeit entfaltet und verschiedene größere Tagungen organisiert. Sie hat z. B. letztes Jahr in Wien eine Konferenz über das Bild der Frau in den Massenkommunikationsmitteln abgehalten. Die Frage stellte sich aber nun, ob eine besondere Gruppe von Frauen weiterhin notwendig sei. Sowohl die „Women's Ecumenical Liaison Group" selbst als auch die Gemeinsame Arbeitsgruppe haben die Frage bejaht. Sie sind sich dabei im klaren, daß die Gruppe sich nicht darauf beschränken darf, eine Verbindung zwischen bestehenden Organisationen herzustellen. Das Gewicht muß vielmehr auf einem Projekt liegen, das weiteren Kreisen in der Kirche als Ganzer dienen wird. So wurde denn empfohlen, daß eine Studie über die Rolle der Frau in der Kirche unternommen werden solle.

Die Diskussion über die Zukunft von SODEPAX bereitete größere Schwierigkeiten, und es bedurfte einiger Zeit, bis eine Lösung gefunden war, die beide Seiten zufriedenstellte. Das Problem war offensichtlich. Soll SODEPAX selbst die Initiative und Verantwortung für sein Programm tragen? Oder soll seine Aufgabe in erster Linie darin bestehen, die Verbindung zwischen den zuständigen Stellen in der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat herzustellen? Die Entscheidung ging schließlich in die Richtung der zweiten Formel. SODEPAX soll nicht zu einer selbständigen Größe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat mit eigenem Programm und eigenen Strukturen werden. Es soll vielmehr dahin wirken, daß die römisch-katholische Kirche und der Ökumenische Rat der Kirchen in möglichst großem Umfang direkt zusammenarbeiten. Sowohl die Kommission von SODEPAX als das Sekretariat in Genf sind darum erheblich reduziert worden. Es ist hingegen beschlossen worden, den Stab in Rom in der Pontifikalen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden und in Genf in der Kommission für Entwicklungsfragen so zu verstärken, daß die direkte Zusammenarbeit wirk-

lich zustande kommen kann. Diese neue Lösung gibt der Zusammenarbeit ohne Zweifel verpflichtenden Charakter. Sie kann sich darum in mancher Hinsicht als wirksamer erweisen. Sie trägt allerdings auch das Risiko einer gewissen Schwerfälligkeit in sich, und wenn sie die Zusammenarbeit wirklich vertiefen soll, wird darum viel von der Bereitschaft und der Ausdauer aller Beteiligten abhängen.

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe hat sich nicht nur mit der bereits bestehenden Zusammenarbeit befaßt, sondern auch neue Pläne ausgearbeitet. Erste Schritte sind unternommen worden, um zu einem Austausch über Erziehungsfragen zu kommen. Die Gründe für eine engere Fühlung in diesem Gebiet sind zu offenkundig, als daß sie genannt werden müßten. Es ist nicht vorgesehen, irgendeine gemeinsame Kommission ins Leben zu rufen. Der Plan besteht vielmehr darin, auf möglichst breiter Basis auf eine größere Konsultation über die „Rolle der Kirche in der Erziehung" hinzuarbeiten. Sie wird voraussichtlich 1974 stattfinden. Eine Konsultation über neue Wege in der Laienausbildung ist ebenfalls für 1974 geplant.

III.

Das Hauptthema der beiden Sitzungen in Stuttgart und Rom war die römisch-katholische Beteiligung an nationalen und lokalen Christenräten. Die Frage war schon früher berührt worden. Sie war aber damals noch von kaum mehr als theoretischem Interesse. Das ist inzwischen anders geworden. Römisch-katholische Diözesen und Gemeinden werden in wachsender Zahl Mitglieder von nationalen und lokalen Christenräten. Die volle Mitgliedschaft ist bereits in mindestens 15 nationalen Räten Wirklichkeit geworden, und die Möglichkeit eines Beitrittes wird in mehreren Ländern aktiv geprüft. Als Beispiel seien die Vereinigten Staaten und Großbritannien erwähnt. In beiden Ländern sind gemeinsam erarbeitete ausführliche Berichte erschienen, in denen der Beitritt in allen Einzelheiten erwogen wird. Diese Entwicklung ist von so offenkundiger Bedeutung für die Zukunft der ökumenischen Bewegung, daß sie in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe diskutiert werden mußte. Was hat diese Erweiterung der Räte zu bedeuten? Werden sie durch den Beitritt der römisch-katholischen Kirche in ihrem Wesen verändert? Auf welche Punkte ist zu achten, damit die Räte wirklich wirksame Werkzeuge der ökumenischen Bewegung werden? Ist ein Modell im Entstehen, das sich verallgemeinern läßt? So unausweichlich diese Fragen waren, zeigte sich doch bald, daß die Diskussion darüber mit der größten Zurückhaltung geführt werden mußte. Die Entscheidung über die angemessenste Form der Zusammenarbeit muß in jedem Land getroffen werden, und die Voraussetzungen sind von Land zu Land so verschieden, daß allgemeine Erwägungen oder gar Richtlinien den Gang der Dinge nur aufhalten würden.

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe hat darum bewußt darauf verzichtet, einen Bericht über die Frage auszuarbeiten[1]. Das heißt nicht, daß die Diskussion aufgegeben wäre. Die Entwicklung muß weiterhin mit der größten Aufmerksamkeit verfolgt werden. Räte, die sich die Frage der römisch-katholischen Beteiligung überhaupt noch nicht gestellt haben, können zu Initiativen angeregt

[1] Ein „Dossier" über die Frage ist in *One in Christ* (Christian Councils: Some Appraisals), Vol. 8, No. 2, 1972, erschienen.

werden, und der Austausch von Land zu Land kann dazu beitragen, daß Holzwege vermieden werden. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe wird darum ohne Zweifel auf das Thema zurückkommen müssen, und unabhängig davon wird sich der Ökumenische Rat selbst vermehrt und konsequenter mit der Zukunft der Räte auseinandersetzen müssen. Die Weltkonsultation über Christenräte, die letztes Jahr in Genf stattfand, hat die Diskussion in Gang gebracht. Sie müßte auf möglichst vielen Ebenen fortgesetzt werden[2].

IV.

Wo aber steht die Diskussion über die römisch-katholische Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat? Die Gemeinsame Arbeitsgruppe hat sich in den Jahren 1969 und 1970 intensiv mit der Frage beschäftigt, und der Bericht, den sie darüber erarbeitet hat, ist nachfolgend abgedruckt. Der Text zeigt, daß sich die Gemeinsame Arbeitsgruppe die Aufgabe nicht leicht gemacht hat. Sie hat sich bemüht, die Frage nach allen Seiten hin zu prüfen. Warum ist eine engere Verbindung zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat überhaupt wünschenswert? Könnte es nicht ebenso gut bei dem gegenwärtigen Nebeneinander bleiben? Muß diese enge Verbindung die Form der Mitgliedschaft annehmen? Könnte nicht vielleicht eine neue Gemeinschaft ins Leben gerufen werden? Und wenn zugunsten der Mitgliedschaft entschieden wird, wie könnte sie verwirklicht werden? Die Schwierigkeiten, die dabei auf beiden Seiten zu überwinden sind, sind offensichtlich. Wie kann sich eine Kirche, deren Selbstverständnis und Struktur sich in so mancher Hinsicht von den übrigen Kirchen unterscheiden, in die Gemeinschaft des Ökumenischen Rates einfügen? Alle diese Fragen sind in dem Dokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe eingehend behandelt.

Was ist die Bedeutung dieses Dokumentes? Sie darf nicht überschätzt werden. Die Veröffentlichung bedeutet nicht, daß der Weg zur Mitgliedschaft nun geebnet wäre. Das Vorwort macht das unzweideutig klar. Niemand, der mit den Problemen einigermaßen vertraut ist, wird allerdings davon überrascht sein. Nur voreilige Propheten konnten Hoffnungen für die „nahe Zukunft" hegen. Das Dokument ist nicht einmal ein gemeinsamer offizieller Bericht über die Frage; es ist nicht mehr als ein gemeinsam verfaßtes Studiendokument. Damit ist aber auch die positive Bedeutung des Textes genannt. Er soll dazu dienen, die Diskussion in Gang zu bringen. Wie sollen die Beziehungen gestaltet werden? Beide Seiten sind sich darüber im klaren, daß diese Frage geklärt werden *muß*. Der Bericht ist ein erster Beitrag dazu. Er ist in der Hoffnung veröffentlicht worden, daß sich möglichst weite Kreise an der Diskussion beteiligen werden. Denn die gültige Antwort, die dann auch eine Entscheidung ermöglicht, kann sich nur aus einer Vielfalt von Überlegungen ergeben.

Die Studie ist bisher gemeinsam durchgeführt worden, und es ist natürlich notwendig, daß die Diskussion auch in Zukunft in engster Fühlung weitergeführt wird. Es mag aber notwendig sein, sie zugleich auch auf getrennten Linien fortzusetzen. Die Frage der Mitgliedschaft muß schließlich von der römisch-katholischen Kirche entschieden werden, und es ist darum natürlich, daß sie das Für und Wider nicht allein in gemeinsamer Beratung, sondern auch aufgrund ihrer eigenen Voraussetzungen prüft. Die ersten Gespräche in der

[2] Vgl. *Ecumenical Review*, Oktober 1971, S. 445.

Plenarsitzung des Sekretariates für die Einheit der Christen haben bereits eine Reihe von Fragen zu Tage gefördert, die der weiteren Klärung bedürfen. Der Ökumenische Rat wird sich umgekehrt fragen müssen, was er dazu beitragen kann, daß die Gemeinschaft der Kirchen, die er zu sein beansprucht, noch vollständiger und wirksamer wird.

V.

Dieser Vorgang der Klärung wird, selbst wenn er mit Energie vorangetrieben wird, beträchtliche Zeit brauchen. Die Frage stellt sich also, was in der nahen Zukunft zu geschehen hat. Beide Seiten sind sich darüber einig, daß die Zusammenarbeit nicht gelähmt und zum Stillstand gebracht werden dürfe durch die Diskussion über die beste strukturelle Form der Beziehungen. Sie soll im Gegenteil intensiviert und erweitert werden. Wie kann das geschehen? Es ist offensichtlich, daß der Ökumenische Rat das Ausmaß der Zusammenarbeit nicht beliebig ausdehnen kann, ohne sein eigenes Programm zu gefährden. Wo liegen die Prioritäten? Wie kann mit einem Minimum von Strukturen das Maximum erreicht werden? Muß vielleicht sogar die Gemeinsame Arbeitsgruppe selbst, vor allem ihre Zusammensetzung und Arbeitsmethoden, gewisse Modifikationen erfahren? Die Gemeinsame Arbeitsgruppe hat beschlossen, sich im kommenden Jahr diesen Fragen zuzuwenden. Sie hat sich vorgenommen, eine Analyse der gegenwärtigen ökumenischen Situation anzustellen und aufgrund davon Vorschläge für die nächsten Jahre auszuarbeiten.

Es ist noch zu früh, darüber viel zu sagen. Die Arbeit ist erst noch zu leisten. Zwei Überlegungen können aber vielleicht schon jetzt angestellt werden.

a) Müssen die Anstrengungen in den kommenden Jahren nicht in erster Linie darauf gerichtet werden, jene geistliche Gemeinschaft zu stärken, die die Kirchen über alle Grenzen hinweg bereits verbindet? Gewiß, die angemessenen strukturellen Lösungen müssen gefunden werden. Was hilft es aber, wenn versucht wird, die einander widerstrebenden Strukturen durch immer ausgeklügeltere Vorschläge aneinander anzugleichen? Selbst wenn die Operation auf dem Papier gelingen sollte, wird auf diesem Wege keine lebendige Wirklichkeit zustande kommen. Der entscheidende Faktor ist vielmehr die Gemeinschaft, die uns verbindet. Wenn sie in unserer Erfahrung und in unserem Bewußtsein so selbstverständlich und mächtig wird, daß wir uns ihr anzuvertrauen vermögen, wird sich von selbst zeigen, auf welche Weise sie strukturellen Ausdruck finden kann. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe hat in ihrer letzten Sitzung einen in diesem Zusammenhang interessanten Ausdruck gebraucht. Sie hat davon gesprochen, daß die Gemeinschaft unter den Kirchen „ekklesiale Realität" besitze. Sie erinnern sich, welche Rolle dieser Ausdruck während des Zweiten Vatikanischen Konzils spielte. Das Konzil erklärte, daß die nicht-römischen Kirchen der Reformation zwar nicht in vollem Sinne des Wortes Kirchen seien, daß ihnen aber ekklesiale Realität eigen sei. Das war damals ein wichtiger Schritt. Jetzt aber wird davon gesprochen, daß nicht nur einzelne Kirchen, sondern auch die Gemeinschaft *unter* den Kirchen ekklesiale Realität besitze. Diese Erweiterung des Sprachgebrauches ist bedeutsam. Sie macht zugleich die Aufgabe deutlich, vor der wir stehen. Es gilt, klarer zu erfassen, was die Christen alle zusammenhält, das Wort, das sie empfangen haben, die Botschaft, die sie der Welt schulden. Je klarer sie die ekklesiale Realität dessen zu artikulieren

vermögen, was sie verbindet, desto freier werden sie werden, den nächsten Schritt zu tun.

b) Die Arbeit der nächsten Jahre wird in möglichst engem Kontakt mit den Entwicklungen in den verschiedenen Ländern getan werden müssen. Der Blick der Gemeinsamen Arbeitsgruppe sollte nicht auf die administrativen Zentren beschränkt bleiben; die Überlegungen über die nächsten Schritte sollten vielmehr von der Erfahrung in konkreten Situationen ausgehen. Die Gemeinschaft ist ja nicht das Ergebnis theoretischer Überlegungen, sie wird vielmehr in der Begegnung erfahren, und es muß aus dieser Erfahrung erhoben werden, wieviel wir in Wirklichkeit bereits gemeinsam haben. Es ist aber umgekehrt auch notwendig, die erarbeiteten Anregungen mit etwas mehr Konsequenz an die einzelnen Länder weiterzugeben. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe hat sich oft vorgenommen, diesem Austausch zwischen den verschiedenen Ebenen und den verschiedenen Ländern größere Aufmerksamkeit zu schenken. Die Verwirklichung ist aber immer wieder hinter den Absichten zurückgeblieben, und zwar vornehmlich, weil sowohl Stab als auch Mittel fehlten. Es darf darum nicht zuviel erwartet werden. Es könnte aber sein, daß die Vorbereitung der nächsten Vollversammlung in dieser Hinsicht Gelegenheiten bietet, die genutzt werden sollten. Jedenfalls wird sehr sorgfältig geprüft werden müssen, auf welche Weise die römisch-katholische Kirche (sowie natürlich auch andere Nichtmitgliedskirchen) an der Vorbereitung der Vollversammlung beteiligt werden könnten.

Fette Jahre? Magere Jahre? Wie soll nun diese Frage beantwortet werden? Wer nicht die Gaben Josephs hat, tut vielleicht besser daran, sie überhaupt nicht zu beantworten, sondern von Jahr zu Jahr auf die Ernte zu warten, die Gott uns geben will. Verlangsamung? Vielleicht. Aber warum sollte darum die Zeit der Ernten vorüber sein? Ist nicht vielleicht gerade jetzt etwas im Reifen? Jedenfalls kann aber der Auftrag zu pflanzen nicht von den Chancen des Erfolges abhängig gemacht werden.

Lukas Vischer

Strukturen der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen

Vorwort

Seit der 1965 getroffenen gegenseitigen Vereinbarung, eine Gemeinsame Arbeitsgruppe zu bilden, haben die römisch-katholische Kirche und der Ökumenische Rat der Kirchen verschiedene Formen offizieller Beziehungen aufgenommen. Zunächst beschränkte sich die Gemeinsame Arbeitsgruppe darauf, Möglichkeiten der Zusammenarbeit zwischen einzelnen Katholiken, katholischen Gruppen und Organisationen und den verschiedenen Einheiten des ÖRK sowie der römisch-katholischen Mitarbeit in diesen Einheiten zu bestimmen und zu fördern. Bald stellte die Gemeinsame Arbeitsgruppe fest, daß sich bestimmte Projekte am besten unter ihrer eigenen Schirmherrschaft (z. B. die Studien über „Katholizität und Apostolizität" und über „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus") oder durch die Einsetzung einer gemeinsamen Spezialgruppe (z. B. der Gemeinsame Ausschuß für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden — SODEPAX) durchführen ließen.

Mit wachsender Zusammenarbeit zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen erhob sich die Frage, ob die bestehenden Strukturen zur Bewältigung der immer komplexeren Beziehungen zwischen den beiden Partnern ausreichten. Einzelne Autoren begannen über die offizielle römisch-katholische Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat zu diskutieren. Dieselbe Frage wurde in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe behandelt und auch auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala 1968 gestellt. Bei seinem Besuch im Ökumenischen Zentrum im Jahre 1969 erwähnte Papst Paul VI. die Frage in der Öffentlichkeit und fügte hinzu, daß die Antwort zu diesem Zeitpunkt noch nicht positiv ausfallen könne, da noch viele ihrer theologischen und pastoralen Aspekte untersucht und geklärt werden müßten.

Seit dem Wunsche Papst Pauls nach gründlichem Studium bemühten sich die Gemeinsame Arbeitsgruppe wie auch einzelne darum, die verschiedenen Aspekte — das Für und Wider — der Mitgliedschaftsfrage zu klären. Alle erkennen an, daß die Entscheidung über einen Antrag auf Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat in erster Linie bei der römisch-katholischen Kirche liegt. Nur im Falle eines formellen römisch-katholischen Antrages wird der Ökumenische Rat offiziell reagieren. Beide Seiten sind jedoch der Ansicht, daß jede endgültige Entscheidung im Blick darauf getroffen werden sollte, welcher Schritt für die ökumenische Bewegung als ganze besser und nützlicher wäre. Sie haben daher versucht, einander bei dieser Untersuchung soweit als möglich zu helfen. Fachleute beider Seiten haben miteinander die Mitgliedschaftsfrage besprochen und ihre Überlegungen in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe selbst beauftragte eine kleine Gruppe von Repräsentanten, die weitere Entwicklung der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen

Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen zu untersuchen. Im Mai 1970 lag der erste Entwurf dieser gemeinsamen Studie der Gemeinsamen Arbeitsgruppe vor und wurde anhand der Empfehlungen der Gruppe mehrfach überarbeitet.

Der Text dieses überarbeiteten Berichtes, der jetzt zum erstenmal veröffentlicht wird, ist von den Mitgliedern des Plenums — der jährlichen Vollversammlung — des Sekretariats für die Einheit der Christen geprüft worden und hat auch dem Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen vorgelegen. Das Plenum drückte zwar seine Anerkennung für die vielen positiven Aspekte des Dokumentes aus, hatte jedoch noch starke Vorbehalte hinsichtlich der Wirksamkeit des Dokumentes zur Lösung der in ihm gestellten Fragen. Diese Vorbehalte sollen zu einem späteren Zeitpunkt in einem Artikel zusammengestellt und erläutert werden. Die in dem Dokument gegebenen Beurteilungen sind vorläufiger Art. Der Ökumenische Rat der Kirchen wird hauptsächlich aufgrund seiner schriftlich festgelegten Verfassung und offizieller Erklärungen statt in den historischen Formen seiner Entwicklung dargestellt. Man hätte den dynamischen Aspekten der Arbeit des Ökumenischen Rates größere Aufmerksamkeit widmen können, ebenso seiner Entfaltung durch das von ihm Erreichte und besonders der weiterhin stattfindenden dynamischen Entwicklung sowohl im Blick auf seine eigenen Mitglieder als auch hinsichtlich der römisch-katholischen Kirche. Entwicklungen dieser Art müssen zusammen mit den offiziellen Dokumenten voll berücksichtigt werden.

Trotz dieser Einschränkungen halten wir das Dokument für wichtig genug, es einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Es sollte nach Möglichkeit eine umfassendere Diskussion und eine ernsthaftere Beschäftigung mit der ganzen Frage dieser engeren Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen anregen, die als Mittel dienen, den Willen Christi bei denen, die seinen Namen tragen, zu erfüllen und neue Kräfte für den Dienst der Christen an der Welt freizusetzen.

Die Veröffentlichung dieses Dokumentes ist daher nicht der Abschluß einer Studie, sondern ein wichtiger Schritt in einem Prozeß sorgfältiger Untersuchung. Der Versuch, einen Termin festzusetzen, bis zu welchem man eine Antwort auf die Frage des Beitritts der römisch-katholischen Kirche gefunden haben muß, ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht realistisch. Es wird nicht erwartet, daß ein solcher Beitrittsantrag in naher Zukunft erfolgt. Alle sind jedoch überzeugt, daß die Zusammenarbeit zwischen diesen Körperschaften nicht nur fortgesetzt, sondern noch intensiviert werden muß. Die Motivierung, die dieser wachsenden Zusammenarbeit weiterhin zugrunde liegt, hat nichts mit kirchlicher Machtpolitik zu tun. Sie bleibt vielmehr die aufrichtige Hingabe an die Suche nach dem bestmöglichen Weg, zu jener Einheit in Christus zu gelangen, für die Er so glühend gebetet hat und die allen Christen helfen kann, der Welt zu dienen, in die Er zu ihrer Versöhnung und Erlösung gesandt wurde.

Jan Kardinal Willebrands — Eugene Carson Blake

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen wurde 1965 gegründet. Sie hatte die Aufgabe zu erwägen, welche Form die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen finden könnten. Während der bisherigen Zusammenkünfte konnte die Gruppe bedeutsame Fortschritte erzielen. Sie hat gemeinsame Studien zu Themen wie Dialog, Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus, Katholizität und Apostolizität in Gang gebracht. Durch spezifische Empfehlungen hat sie die wechselseitige Zusammenarbeit in den Bereichen der sozialen Entwicklung, des Friedens, der Mission, des Dienstes und der Nothilfe sowie der Laienaktivität gefördert. In vielen Fällen, in denen Aktivitäten auf den einzelnen Gebieten ohne unmittelbares Eingreifen der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zustande gekommen sind, hat die Gruppe sie unterstützt und gefördert. Ferner hat sie aufmerksam die vielen Initiativen verfolgt, die auf lokaler und regionaler Ebene stattfinden und zur Ausbreitung der ökumenischen Bewegung in mehr weltweitem Maße beigetragen haben und noch beitragen.

Die rasche Ausweitung der Zusammenarbeit auf vielen Ebenen ist zur Selbstverständlichkeit geworden. In Billigung der ersten beiden offiziellen Berichte der Gemeinsamen Arbeitsgruppe erklärte die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Jahre 1968:

> Zunächst möchte die Vollversammlung für diese neue Möglichkeit der Gemeinschaft in Christus ihren Dank aussprechen. Den Christen haben sich Türen geöffnet, so daß sie zusammen für das erlösende und versöhnende Werk, das Christus für die ganze Welt vollbracht hat, Zeugnis ablegen können ... (Aus diesem Grund) glaubt die Vollversammlung zuversichtlich, daß die Gemeinsame Arbeitsgruppe zum Wachstum und zur tieferen Gemeinschaft in der ökumenischen Bewegung beitragen wird (Bericht aus Uppsala 68, S. 185 und 186).

In seiner Ansprache anläßlich seines Besuches beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf im Juni 1969 sprach Papst Paul VI. ausdrücklich die Beteiligung kompetenter Katholiken an den verschiedenen Aktivitäten des Ökumenischen Rates der Kirchen an. Er fügte hinzu:

> Als Beispiele für die Bereiche, in denen diese Zusammenarbeit sich zu verwirklichen begonnen hat, seien die folgenden genannt: die theologische Reflexion über die Einheit der Kirche, das Suchen nach einem besseren Verständnis der Bedeutung des christlichen Gottesdienstes, die vertiefte Bildung der Laien, das Bewußtmachen unserer gemeinsamen Verantwortung und die Koordinierung unserer Bemühungen im Dienst der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung und des Friedens unter den Völkern. Auch die Möglichkeiten eines gemeinsamen christlichen Studiums des Phänomens des Unglaubens, der Spannungen zwischen den Generationen sowie der Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen wurden erwogen.
>
> Diese Formen der Verwirklichung bezeugen Unseren Wunsch nach einem weiteren Fortschritt der gegenwärtigen Unternehmungen, soweit es unsere personalen und materiellen Möglichkeiten erlauben (öpd Nr. 21 v. 12. 6. 1969).

Die Vielfalt, die sich in dieser wachsenden Zusammenarbeit findet, sowie die beiden soeben dazu zitierten Kommentare zeigen deutlich, daß diese Zusam-

menarbeit nicht bloß organisatorischen Charakter trägt. Eine wahrhaft geistliche Dimension liegt den vielen sich entfaltenden Kontakten zugrunde. Sie werden als Bemühungen verstanden, auf das zu antworten, „was der Geist den Gemeinden sagt" (vgl. Offb. 2, 7). In ihrem Zweiten Bericht im Jahre 1967 bemerkte die Gemeinsame Arbeitsgruppe:

> Ohne die wesentlichen Unterschiede zu vergessen oder verkleinern zu wollen, entdecken die Christen heute in anderen Kirchen wieder diese Werte des einzigartigen christlichen Erbes. Sie erkennen, daß zwischen ihnen bereits eine teilweise Gemeinschaft besteht, und sie wollen diese Gemeinschaft in ihrer ganzen Fülle entfalten. Die gesamte ökumenische Bewegung sucht nach dieser Fülle, dieser Einheit aller Christen, um dadurch Christus in der Welt von heute zu bezeugen.

Diese geistliche Dimension bleibt ein bestimmender Faktor in den Überlegungen, welche konkreten Formen die bereits erwähnte wachsende Zusammenarbeit annehmen könnte. Die Suche nach neuen Formen ist daher nicht lediglich eine Erforschung wirksamerer Strukturen.

Die römisch-katholische Kirche und der Ökumenische Rat der Kirchen sind sich stets darüber klar gewesen, daß die Gemeinsame Arbeitsgruppe nicht eine permanente Struktur zur Regelung ihrer gegenseitigen Beziehungen sei; sie wurde zur Erforschung künftiger Beziehungen eingesetzt. Auf ihrer Zusammenkunft in Gwatt im Mai 1969 erörterte sie die möglichen künftigen Formen dieser Beziehungen. Sie unterschied zwischen drei möglichen Verfahrensweisen, auf die bereits stattgefundene Entwicklung zu reagieren und diese Beziehungen auszuweiten und zu vertiefen:

1. Ausbaufähige koordinierte Strukturen für die wachsende Zusammenarbeit zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche könnten entwickelt werden.
2. Eine neue Form christlicher Gemeinschaft könnte geschaffen werden.
3. Die römisch-katholische Kirche könnte dem Ökumenischen Rat der Kirchen beitreten.

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe beschloß, der dritten dieser Möglichkeiten besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Während seiner Entstehungszeit und während der zweiundzwanzig Jahre seines Bestehens ist der Ökumenische Rat ein bevorzugtes Instrument des Heiligen Geistes bei dem Werk der Wiederherstellung der Einheit unter den Christen gewesen, eine Tatsache, die im Ökumenismusdekret des Vatikanischen Konzils (Ziff. 1) erwähnt wird. Innerhalb der Gemeinschaft lernen Kirchen und einzelne einander kennen, einander verstehen, miteinander beten, miteinander arbeiten. Es ist daher nur logisch, wenn die Gemeinsame Arbeitsgruppe auf den vom Ökumenischen Rat in Uppsala und von Papst Paul VI. während seines Besuches im Ökumenischen Zentrum in Genf geäußerten Wunsch eingeht, daß eine gründliche Studie über die Frage der römisch-katholischen Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen durchgeführt werden möge. Um ein möglichst vollständiges Bild der zukünftigen Strukturen zu geben, in denen weitergehende Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen sich abspielen könnten, hielt man es für angebracht, auch die anderen Möglichkeiten in Erwägung zu ziehen.

Der vorliegende Bericht basiert auf der Überzeugung, daß sich zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen eine

organischere Verbindung entwickeln sollte. Der Bericht will nicht die Entscheidung über die letztlich zu wählende Form beeinflussen, sondern zielt darauf, eine Untersuchung der Frage zu erleichtern. Dadurch würden die zuständigen Stellen in die Lage versetzt, diejenige Entscheidung zu treffen, die offensichtlich der ökumenischen Bewegung am besten dient, größeren Fortschritt in der Zusammenarbeit sichert — ein Gebiet, auf dem wahrhaftig noch viel getan werden muß — und die vollkommenerer Ausdruck jener Gemeinschaft ist, die unter Christen bereits besteht, und zwar besonders dort, wo sie bemüht sind, eine wirksamere Antwort auf den dringenden Ruf nach der Bezeugung der Botschaft Christi an die heutige Welt zu geben.

I

Der Ökumenische Rat der Kirchen, die römisch-katholische Kirche und die ökumenische Bewegung

Was ist das Wesen des Rates, wie führt er seine Arbeit durch, wie sucht er seine selbstgesteckten Ziele zu erreichen? Welche Grundsätze bestimmen auf der anderen Seite die ökumenische Aktivität der römisch-katholischen Kirche, und wie sind sie besonders im Zweiten Vatikanischen Konzil und in der Folgezeit zum Ausdruck gebracht worden?

A. *Was ist der Ökumenische Rat der Kirchen?*

1. Wesen des Ökumenischen Rates der Kirchen

Der Ökumenische Rat der Kirchen ist ein Versuch, die jetzt getrennten Kirchen zu einer vorläufigen Gemeinschaft zusammenzubringen, in der sie einander begegnen können. Der Ökumenische Rat der Kirchen ermöglicht es Kirchen von unterschiedlicher Tradition, Form und Größe, nach vollerer Einheit im Rahmen einer Gemeinschaft zu suchen, die sie bereits erfahren. In ihr wird der besondere Charakter jeder einzelnen Kirche bewahrt, und keine Kirche braucht ihre Überzeugungen im Blick auf die Lehre oder auf das Wesen der Kirche in Gefahr bringen zu lassen. Durch den Rat jedoch wird es den Kirchen möglich, innerhalb der durch ihre Trennung auferlegten Grenzen selbst jetzt einander an ihrem Leben teilhaben zu lassen, gemeinsames Zeugnis des Evangeliums abzulegen und sich miteinander zu bemühen, der gesamten Menschheit durch die Förderung von Gerechtigkeit und Frieden zu dienen.

2. Basis

Die Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen beruht auf der folgenden Basis: „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." Die Formulierung der Basis macht deutlich, daß die Gemeinschaft auf Christus begründet und daß die gesuchte Einheit die von Ihm für Seine Kirche gewollte ist. Diese Basis ist der gemeinsame Bezugspunkt für die Mitgliedskirchen. Sie ist kein Glaubensbekenntnis im strengen Sinn. Das darin verwendete Wort

„bekennen" bezieht sich auf die einzelnen Kirchen. Nicht der Ökumenische Rat der Kirchen bekennt, sondern es sind die Mitgliedskirchen, „die bekennen . . .". Die Basis wird nicht von allen Kirchen in gleicher Weise interpretiert. Die Annahme der Basis durch die Mitgliedskirchen setzt nicht theologische Uniformität etwa in der trinitarischen Theologie oder in der Autorität der Heiligen Schrift voraus. Sie weist jedoch eindeutig auf die Quelle des Zusammenhaltes des Rates hin und zeigt das Fundament und die gemeinsame Berufung an, aufgrund derer Gemeinschaft verwirklicht werden soll.

3. Eine „Gemeinschaft" von „Kirchen"

In der Basis werden diese beiden Ausdrücke zur Beschreibung des Ökumenischen Rates der Kirchen verwendet. Wie sind sie zu interpretieren? Beide sind biblische Begriffe, aber werden sie hier in ihrem biblischen Sinne benutzt? Entspricht „Gemeinschaft" dem biblischen *koinonia* und „Kirche" dem biblischen *ekklesia*? Offensichtlich ist dies genau genommen nicht der Fall. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine vorläufige Gemeinschaft (fellowship), in der Kirchen noch immer getrennt und deshalb nicht durch *koinonia* im neutestamentlichen Sinne des Wortes verbunden sind; er ist eine strukturelle Form, die eine bereits bestehende Gemeinschaft (communion) zum Ausdruck bringt und zu einer vollkommeneren Gemeinschaft führen soll.

Das Wort „Kirche" wird beschreibend verwendet. In der Praxis bezieht es sich auf autonome kirchliche Gemeinschaften, die bestimmte Kriterien im Blick auf Stabilität und Größe erfüllen und in der Lage sind, den Inhalt der Basis zu unterschreiben. Diese Gemeinschaften erstrecken sich häufig, wenn auch nicht immer, auf einen bestimmten geographischen Bereich, und sie gehören zu einer bestimmten konfessionellen Tradition. Der Gebrauch des Wortes „Kirche" impliziert nicht die Anerkennung der Kirchen untereinander im vollen ekklesiologischen Sinne des Wortes.

4. Konzeption der Einheit

Der Ökumenische Rat der Kirchen ist verpflichtet, für die Einheit der Kirche zu arbeiten, doch er vertritt nicht eine ganz spezifische Lehre im Blick auf das Wesen dieser Einheit. Keine der verschiedenen Konzeptionen von Einheit ist durch den Ökumenischen Rat der Kirchen als offizielle Konzeption angenommen worden. Der Ökumenische Rat der Kirchen bietet diesen Konzeptionen die Möglichkeit, miteinander in dynamische Beziehung zu treten (vgl. Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen, 1950, III, 5). Die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen machte den Versuch, in einer vorläufigen Form gemeinsam das Ziel der Einheit zu beschreiben, dem die Mitgliedskirchen zustreben. Sie nahm die folgende Erklärung an, die weite Zustimmung unter den Mitgliedskirchen gefunden hat:

> Wir glauben, daß die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden, die sich zu dem einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündigt, das eine Brot bricht, sich im gemeinsamen Gebet vereint und ein gemeinsames Leben führt, das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet. Sie

sind zugleich vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten in der Weise, daß Amt und Glieder von allen anerkannt werden und daß alle gemeinsam so handeln und sprechen können, wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert, zu denen Gott sein Volk ruft (Dritte Vollversammlung, Sektion Einheit, Abschnitt 2).

Dieser Text, der die „Einheit an jedem Ort" so stark betont, wurde von der Vierten Vollversammlung in der folgenden Weise ergänzt:

So möchten wir der Betonung von „allen an jedem Ort" hier ein neues Verständnis der Einheit aller Christen an allen Orten hinzufügen. Das fordert die Kirchen an allen Orten zur Einsicht auf, daß sie zusammengehören und aufgerufen sind, gemeinsam zu handeln. In einer Zeit, in der die Menschen so offensichtlich voneinander abhängig sind, ist es um so dringlicher, die Bande sichtbar zu machen, die die Christen in einer universalen Gemeinschaft zusammenführen (Vierte Vollversammlung, Sektion I, Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche, Abschnitt 18).

Außerdem empfahl die Vierte Vollversammlung die Fortsetzung der Studien über das Wesen der Einheit der Kirche. Sie billigte den Bericht des Vollversammlungsausschusses für Glauben und Kirchenverfassung, in dem es heißt:

Wir stimmen mit der Entscheidung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auf ihrer Tagung in Bristol überein, ihr Studienprogramm über die Einheit der Kirche innerhalb des umfassenderen Rahmens der Studien über die Einheit der Menschheit und der Schöpfung durchzuführen. Gleichzeitig begrüßen wir die Erklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, daß ihre Aufgabe auch weiterhin darin besteht, „das Einssein der Kirche Jesu Christi zu verkündigen und dem Ökumenischen Rat und den Kirchen vor Augen zu halten, daß sie verpflichtet sind, um ihres Herrn und der besseren Erfüllung seines Auftrags in der Welt willen diese Einheit zu manifestieren". Man könnte jedoch fragen, ob das Problem der Einheit lediglich auf die Zunahme in der „Manifestation" reduziert werden kann oder ob es einen inneren Bruch der Einheit gibt, der wieder geheilt werden muß. Die Wiederherstellung und Erfüllung der Einheit der Kirchen ist die dringlichste Aufgabe, zu der Glauben und Kirchenverfassung sie aufzurufen hat. Dies macht eine Erneuerung des geistlichen Lebens der Kirchen erforderlich (Bericht aus Uppsala 68, S. 234).

5. Die ekklesiologische Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen

Der Ökumenische Rat der Kirchen beansprucht keinerlei spezifisches Verständnis seiner eigenen ekklesiologischen Bedeutung. Er lehnt es ausdrücklich ab, als eine „Superkirche" angesehen zu werden (vgl. die sogenannte Toronto-Erklärung über die Kirche, die Kirchen und den Ökumenischen Rat der Kirchen, 1950). Dennoch läßt sich die Erörterung der Frage nicht vermeiden, welche Bedeutung die Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen haben kann. Ein gewisses Dilemma ist offensichtlich: ein von den Kirchen geschaffenes Instrument kann nicht ohne jede ekklesiologische Bedeutung sein. Die Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal im Jahre 1963 sprach von einer „neuen Dimension", die sich in der fortdauernden Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen eröffnet habe. Andererseits ist auch deutlich, daß die ekklesiologischen Begriffe der einzelnen

Kirchen nicht richtig verwendet werden können, um den Charakter des Ökumenischen Rates der Kirchen zu beschreiben.

Die Mitgliedskirchen neigen dazu, die Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Übereinstimmung mit ihren eigenen Lehrüberzeugungen und historischen Voraussetzungen zu interpretieren. Einige möchten ihn als Vorahnung der kommenden Einheit sehen, andere betrachten ihn lediglich als vorübergehendes Werkzeug. Nur die offiziell formulierte Konzeption des Ökumenischen Rates ist allen Kirchen gemeinsam. Überlegungen aller Art über die ekklesiologische Bedeutung können von einzelnen Kirchen vorgebracht werden, haben jedoch keinerlei bindenden Charakter. Das Problem muß innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen diskutiert werden; und es muß auch festgehalten werden, daß die Voraussetzungen für diese Diskussion sich mit der Aufnahme neuer Mitgliedskirchen ständig verändern; engere Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen würden sie zweifellos noch stärker wandeln.

6. Suche nach Erneuerung

Der Ökumenische Rat der Kirchen strebt danach, ein Werkzeug der Erneuerung zu sein. Seine Mitgliedskirchen teilen die Überzeugung, daß Einheit nur wachsen kann, wenn sie selbst die Präsenz Christi klarer manifestieren und bezeugen. Die Gemeinschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen gibt ihnen eine Möglichkeit, ihre Gaben leichter miteinander zu teilen, miteinander das Evangelium zu bezeugen, sich die Fragen zu stellen, die heute einer Antwort bedürfen und miteinander in ihren Bemühungen um die Lösung dieser Fragen den Eingebungen des Heiligen Geistes zu folgen. Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen kann deshalb nicht als Selbstzweck angesehen werden. Sie sollte vielmehr Ausdruck einer zusätzlichen Verpflichtung auf den Ruf nach Erneuerung sein, den der Geist an die Kirchen ergehen läßt.

7. Entscheidungen des Rates

Die Erklärungen und Aktionen des Ökumenischen Rates der Kirchen unterscheiden sich rein ihrem Wesen nach von denen der einzelnen Kirchen. Diese Erklärungen sind Versuche, Gottes Willen in einer Gemeinschaft von Kirchen auszudrücken, die noch immer voneinander getrennt sind. Sie haben weder verfassungsmäßige Autorität noch rechtlich bindenden Charakter. Die einzelnen Mitgliedskirchen können sie unterschreiben; es steht ihnen jedoch frei, sie abzulehnen oder eine andere Art des Vorgehens anzuregen. Die derzeitige Verfassung und die Satzungen beschreiben die Autorität des Ökumenischen Rates der Kirchen folgendermaßen:

Der Ökumenische Rat gibt Rat und bietet die Möglichkeit zum gemeinsamen Vorgehen in Fragen gemeinsamen Interesses.

Er kann im Auftrage von Mitgliedskirchen in solchen Fragen handeln, die ihm eine oder mehrere Kirchen übertragen.

Er hat die Vollmacht, regionale Konferenzen und Weltkonferenzen über bestimmte Fragen je nach Bedarf einzuberufen.

Der Ökumenische Rat besitzt keine gesetzgebende Gewalt über die Kirchen. Er handelt auch in keiner Weise in ihrem Namen, außer in den Fällen, wie sie oben erwähnt sind ... (Verfassung, IV).

1. In Durchführung seines Auftrages kann der Ökumenische Rat durch seine Vollversammlung oder durch seinen Zentralausschuß Erklärungen angesichts irgendeiner Lage oder irgendeines Problems, dem sich der Rat oder die ihn bildenden Kirchen gegenübergestellt sehen, veröffentlichen.
2. Wenngleich solche Kundgebungen als Ausdruck des Urteils oder der Stellungnahme einer so umfassenden Kirchenkörperschaft große Bedeutung und großen Einfluß haben, so besteht doch ihre Autorität nur in dem Gewicht, welches sie durch die ihnen innewohnende Wahrheit und Weisheit selber haben, und die Veröffentlichung solcher Erklärungen kann nicht bedeuten, daß der Ökumenische Rat irgendeine verfassungsmäßige Gewalt über die ihn konstituierenden Kirchen oder das Recht, für sie zu sprechen, hat oder haben kann.
3. Der Exekutivausschuß oder jede andere Kommission des Ökumenischen Rates kann der Vollversammlung oder dem Zentralausschuß Erklärungen zur Erwägung und Durchführung empfehlen.
4. Kein Ausschuß und keine Kommission des Ökumenischen Rates, außer dem Zentralausschuß, veröffentlicht irgendeine Erklärung, ehe sie nicht von der Vollversammlung genehmigt worden ist. In Fällen äußerster Dringlichkeit können ausnahmsweise Erklärungen von einer Kommission des Rates in Angelegenheiten ihres Arbeitsgebietes veröffentlicht werden, wenn der Vorsitzende des Zentralausschusses und der Generalsekretär ihre Zustimmung gegeben haben. In diesen Fällen hat der betreffende Ausschuß oder die betreffende Kommission deutlich hervorzuheben, daß der Ökumenische Rat der Kirchen als solcher keine Verantwortung für die in dieser Weise veröffentlichte Erklärung trägt.
5. In Fällen außergewöhnlicher Dringlichkeit kann der Vorsitzende des Zentralausschusses in seiner eigenen Vollmacht nach Rücksprache mit dem stellvertretenden Vorsitzenden des Zentralausschusses und dem Generalsekretär Erklärungen veröffentlichen unter der Voraussetzung, daß solche Erklärungen nicht im Widerspruch zu den festgelegten Grundsätzen des Ökumenischen Rates stehen (Satzungen, X).

Die Mitgliedskirchen schenken natürlich den Entscheidungen des Ökumenischen Rates starke Beachtung, denn diese Entscheidungen können die gemeinsame Überzeugung getrennter Christen wiedergeben. Mitgliedschaft bedeutet jedoch nicht, daß eine Kirche bestimmte Ansichten aufgrund von Mehrheitsentscheidungen akzeptieren muß. Auch ist der Ökumenische Rat der Kirchen nicht als über den Kirchen stehendes Berufungsgericht anzusehen.

8. Eine wachsende Gemeinschaft

Es ist unmöglich, den Ökumenischen Rat der Kirchen ausschließlich anhand seiner Verfassung zu beschreiben. Auch seine Geschichte muß berücksichtigt werden. Ein Versuch, diese Geschichte zu beschreiben, wurde 1963 in Montreal von der Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung unternommen; sie registrierte die folgenden „wichtigen neuen Entwicklungen im Leben des Rates:

a) Starkes Anwachsen der Mitgliederzahl und größere Mannigfaltigkeit der Kirchen;
b) Zusammenschluß des Internationalen Missionsrates mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen;

c) Die Erklärung von Neu-Delhi über ‚Die Einheit der Kirche' (sogenannte ‚Einheitsformel');
d) Die Revision und Erweiterung der Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen im Jahre 1961;
e) Neue Methoden der Zusammenarbeit in der zwischenkirchlichen Hilfe;
f) Erwägung der Probleme gemeinsamen Handelns in der Mission;
g) Verringerung mancher psychologischer Schranken durch besseres Sich-kennenlernen und tieferes gegenseitiges Verständnis;
h) Das Nachdenken über das Wesen des Rates in den Mitgliedskirchen sowie auf unseren gemeinsamen Tagungen."

Die Konferenz erkannte weiterhin dankbar an, daß „er (der ÖRK) in dieser ununterbrochenen Gemeinschaft etwas Neues, nämlich eine Bereicherung unserer christlichen Existenz und eine neue Sicht unserer gemeinsamen christlichen Aufgabe in der Welt empfangen hat. Die sichtbare Darstellung dieser neuen Erfahrung hat verschiedene Gestalten: gemeinsame Treue gegenüber dem einen Herrn; zunehmender Fortschritt in Richtung auf ein gemeinsames Leben in Gebet, Lobpreis und Verkündigung; das gemeinsame Tragen von Lasten, Schwierigkeiten und Leiden; zunehmender Lehrkonsensus ohne Kompromisse (z. B. hinsichtlich des Wesens der Taufe); verstärktes Bibelstudium; Tendenzen zur gegenseitigen Anerkennung ihrer Glieder unter einigen Mitgliedskirchen" (Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, S. 40/41).

Die Geschichte läßt sich auch in anderer Weise aufzeichnen. So hatte beispielsweise der Ökumenische Rat im Jahre 1948 etwa 140 Mitglieder, während diese Zahl heute auf rund 240 angestiegen ist. Die Entwicklung läßt sich auch an der Reihe von Erklärungen untersuchen, die zu bestimmten Problemen abgegeben und von Mitgliedskirchen bekräftigt wurden: zum Beispiel die Erklärung zur Religionsfreiheit und mehrere Erklärungen zur Rassenfrage. Diese „Tradition" ist zwar ein wesentlicher Zug des Ökumenischen Rates der Kirchen, kann aber natürlich nicht als unwandelbar angesehen werden. Im Laufe der Jahre sind in der Tat scheinbar gesicherte Ergebnisse infolge der Aufnahme neuer Mitgliedskirchen in den Ökumenischen Rat infrage gestellt worden; die Diskussion darüber wurde unter neuen Voraussetzungen wieder aufgenommen.

Die Vollversammlung von Uppsala erkannte an, daß dieser Entwicklungsprozeß weitergehen muß, und wies den Strukturausschuß an, zu „bedenken, was es für den ÖRK als ein Ausdruck gemeinsamen Lebens der Kirchen bedeutet, daß er aus dem begrenzten nordatlantischen Bereich, innerhalb dessen er entstanden war, herausgetreten und in die Dritte Welt gegangen ist; daß die Orthodoxen Kirchen eine entscheidend wichtigere Rolle in seinem Leben spielen; daß er seit dem II. Vatikanischen Konzil in eine sich ständig weiter verzweigende Partnerschaft mit der Römisch-katholischen Kirche und anderen Nichtmitgliedskirchen eingetreten ist" (Bericht aus Uppsala 68, S. 395).

So wird ein zweifacher Prozeß erkennbar. Zum einen ist die wechselseitige Erforschung vertieft worden und die Gemeinschaft gewachsen; zum anderen hat die Mitgliedschaft an Vielfalt gewonnen und ist repräsentativer für das Christentum als ganzes geworden. Man ist sich darüber klar, daß dieser Prozeß noch beträchtlicher Entfaltung bedarf. Die Erkenntnis dieser Gemeinschaft muß in vieler Hinsicht tiefere Wurzeln im Bewußtsein der Mitgliedskirchen und ihrer Glieder schlagen. Das Ausmaß der Verpflichtung gegenüber der Gemein-

schaft und ihrem stetigen Wachsen ist sehr unterschiedlich und erfordert häufige Überprüfung durch den Ökumenischen Rat der Kirchen und seine Mitgliedskirchen.

9. Vorläufiger Charakter

Der Ökumenische Rat der Kirchen ist keine Kirche. Er ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die der gemeinsamen Suche nach Einheit verpflichtet sind. Die in ihm verwirklichte Gemeinschaft ist ihrem Charakter nach vorläufig. Sie ist kein Selbstzweck. Der Ökumenische Rat der Kirchen sucht den Weg für eine Einheit zu bereiten, die über ihn selbst hinausgeht. Mit dem Wachsen dieser Einheit wird er sich selbst wandeln und vielleicht sogar überflüssig werden.

10. Verhältnis zur ökumenischen Bewegung

Der Zweite Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe beschreibt den Ökumenischen Rat der Kirchen als einzigartiges Werkzeug im Dienste der ökumenischen Bewegung. Dieser Satz bedarf der Klärung. Die Beteiligung an der ökumenischen Bewegung findet nicht ausschließlich durch den Ökumenischen Rat der Kirchen statt, und der Ökumenische Rat hält sich nicht für gleichbedeutend mit der Bewegung. Diese Unterscheidung zwischen Rat und Bewegung ist in den Dokumenten des Ökumenischen Rates häufig betont worden, und ganz besonders auf der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal im Jahre 1963: „Die ökumenische Bewegung ist eindeutig weiter als der Rat. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine der Manifestationen dieser Bewegung, es gibt aber zahlreiche andere Möglichkeiten, durch die die Kirchen zusammenwachsen" (Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Montreal 1963, S. 40). Zwischen den Christen und ihren Kirchen besteht eine Gemeinschaft (communion), die über den Ökumenischen Rat der Kirchen hinausreicht und alle christlichen Kirchen miteinander verbindet. Diese Gemeinschaft ist auf verschiedene Weise begründet in einer gewissen Gemeinsamkeit des Glaubens, des sakramentalen Lebens, der inneren und äußeren Gaben des Heiligen Geistes, der Geschichte und der Traditionen. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist ein einzigartiges Werkzeug der ökumenischen Bewegung, eine bisher unvollständige Gemeinschaft unter den Kirchen zum Ausdruck zu bringen und zu vertiefen. Er ist nicht der einzige Ausdruck der ökumenischen Bewegung.

11. Gottesdienst

Der Gottesdienst spielt für den Ökumenischen Rat der Kirchen anerkanntermaßen in der einen ökumenischen Bewegung eine zentrale Rolle. Fragen im Zusammenhang mit Gottesdienst und geistlichem Leben werden innerhalb des Rates untersucht; damit bieten sich den Mitgliedskirchen Möglichkeiten des Austausches von Erkenntnissen und gegenseitiger Bereicherung. Dieses Anliegen schließt die innerhalb der Kirchen vor sich gehende liturgische Erneuerung ein. So bleibt auch das Gebet nicht auf akademischer Ebene. Die durch die Mitgliedskirchen bereits erfahrene Einheit in Christus findet Ausdruck im gemeinsamen Gebet, und dieses Gebet wird als ein Weg zu jener volleren Einheit angesehen, die von Christus für seine Kirche gewollt ist.

Der Ökumenische Rat der Kirchen besitzt jedoch keine eigenen Gottesdienstformen. Wie in allen anderen Dingen werden auch hier jede einzelne Kirche

und ihre besonderen Charakteristika geachtet. Bei ökumenischen Konferenzen werden die Gottesdienste gewöhnlich den einzelnen Konfessionen anvertraut. Dies ist immer der Fall, wenn bei einer seiner Zusammenkünfte eine Eucharistiefeier stattfindet, denn der Ökumenische Rat der Kirchen, der keine Kirche ist, kann das Abendmahl nicht aus eigener Vollmacht feiern. Die Ordnung der Mitgliedskirchen hinsichtlich des Gottesdienstes und besonders der Zulassung anderer zum Abendmahl wird vom Ökumenischen Rat der Kirchen respektiert, und es wird keinerlei Zwang in Richtung auf Kompromisse oder Verletzung dieser Ordnung ausgeübt.

B. *Das römisch-katholische Verständnis der ökumenischen Bewegung*

Ist eine engere Beziehung zum Ökumenischen Rat der Kirchen, vielleicht sogar eine Mitgliedschaft vereinbar mit dem Verständnis der römisch-katholischen Kirche von der ökumenischen Bewegung? In der Frühzeit der ökumenischen Bewegung lehnte die römisch-katholische Kirche Einladungen zur Beteiligung an den Bewegungen ab, die später zur Entstehung des Ökumenischen Rates führten. Im Jahre 1928 schreibt Papst Pius XI.: „Es ist klar, daß der Heilige Stuhl keinesfalls an diesen Versammlungen teilnehmen kann, und es ist den Katholiken nicht gestattet, derartige Unternehmungen zu fördern und zu unterstützen." Diese negative Haltung beruhte auf der Furcht, die ökumenische Bewegung könne zum Indifferentismus gegenüber der von Gott offenbarten Religion führen. Basierten ihre Bemühungen nicht auf der Voraussetzung, daß alle Religionen mehr oder weniger gut und lobenswert seien, insoweit sie alle in verschiedener Form jenem angeborenen Gefühl Ausdruck verleihen, das die Menschen zu Gott und zur gehorsamen Anerkennung Seiner Herrschaft führt? Diese Anschauung schien von der römisch-katholischen Kirche die Aufgabe eines Teiles ihrer Lehren und ihres Selbstverständnisses zu verlangen.

Als die ökumenische Bewegung sich entfaltete und der Ökumenische Rat der Kirchen entstand, erkannten die römischen Katholiken deutlicher, daß die Einheit, die man suchte, eine Einheit war, die sich auf die Wahrheit gründete, und daß das Festhalten an Lehrpositionen nicht gefährdet wurde. Wenn die Instruktion des Heiligen Offiziums von 1949 auch noch vorsichtig formuliert war, so schrieb sie doch den wachsenden Wunsch aller an Christus Glaubenden nach der Wiedervereinigung und den Wandel in den Ansichten der Eingebung des Heiligen Geistes zu; sie gestattete die Teilnahme an bestimmten Versammlungen unter bischöflicher Leitung.

Die zunehmenden Kontakte zwischen christlichen Theologen und weitere Untersuchungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche führten dahin, daß das II. Vatikanische Konzil eine feste Grundlage für die katholische Beteiligung an der ökumenischen Bewegung schuf, indem es die Bedeutung des Glaubens und des religiösen Lebens von Christen anderer Traditionen für die Katholiken anerkannte. In diesem Zusammenhang mögen die folgenden Punkte wichtig sein.

1. Das II. Vatikanische Konzil bestätigte in der *Dogmatischen Konstitution über die Kirche*, daß katholische Christen mit Christen anderer Gemeinschaften durch die Taufe, durch einen gemeinsamen Glauben an Christus, durch die Schrift, durch Gebet und durch die wirksame Gegenwart des Heiligen Geistes verbunden sind (siehe auch das Dekret über den Ökumenismus, § 3).

2. Die römisch-katholische Kirche glaubt, daß in ihr die eine und einzige Kirche Jesu Christi besteht. Sie anerkennt jedoch, daß die von ihr getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften „nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles" sind. „Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heils zu gebrauchen" (Dekret über den Ökumenismus, § 3).

3. Obwohl die römisch-katholische Kirche glaubt, daß in ihr die eine und einzige Kirche Jesu Christi besteht, anerkennt sie, daß die eine ökumenische Bewegung alle christlichen Gemeinschaften umfaßt, die auf den Ruf nach Einheit hören. Das Dekret über den Ökumenismus verdeutlichte dies, indem es von denjenigen sprach, „die den dreieinigen Gott anrufen und Jesus als Herrn und Erlöser bekennen, und zwar nicht nur einzeln und für sich, sondern auch in ihren Gemeinschaften, in denen sie die frohe Botschaft vernommen haben und die sie ihre Kirche und Gottes Kirche nennen. Fast alle streben, wenn auch auf verschiedene Weise, zu einer einen, sichtbaren Kirche Gottes hin, die doch in Wahrheit allumfassend und zur ganzen Welt gesandt ist, damit sich die Welt zum Evangelium bekehre und so ihr Heil finde zur Ehre Gottes" (Dekret über den Ökumenismus, § 1).

4. Das Dekret über den Ökumenismus (§ 3) bestätigt, daß eine gewisse, wenn auch nicht vollkommene Gemeinschaft besteht zwischen Menschen, die an Christus glauben und in der rechten Weise die Taufe empfangen haben. Es scheint theologisch angemessen, daß diese Gemeinschaft irgendeinen sichtbaren Ausdruck finden sollte. Die Ansichten über die Form dieses Ausdrucks mögen auseinandergehen, aber es sollte ein echtes Zeichen der wirklichen, wenn auch teilweisen Gemeinschaft geben, die bereits unter Christen in der derzeitigen Situation der getrennten Christenheit besteht. Die Weigerung, nach dem angemessenen Ausdruck dieser Gemeinschaft zu suchen, könnte ein falsches Zeichen sein, denn es könnte den Anschein erwecken, als impliziere es die Nicht-Anerkennung der christlichen Wirklichkeit der anderen Gruppen.

5. Das Dekret über den Ökumenismus unterstreicht die Notwendigkeit des Dialogs, in dem „ein jeder die Lehre seiner Gemeinschaft tiefer und genauer erklärt, so daß das Charakteristische daran deutlich hervortritt. Durch diesen Dialog erwerben alle eine bessere Kenntnis der Lehre und des Lebens jeder von beiden Gemeinschaften und eine gerechtere Würdigung derselben" (§ 4). „So wird der Weg bereitet werden, auf dem alle in diesem brüderlichen Wettbewerb zur tieferen Erkenntnis und deutlicheren Darstellung der unerforschlichen Reichtümer Christi angeregt werden" (§ 11).

6. Die römisch-katholische Kirche ist der Meinung, daß sie sich eines von Gott gegebenen Auftrages zu entledigen habe, des Auftrages, Christus zu bezeugen. Es könnte wohl sein, daß unter manchen Umständen dieser Auftrag sich wirkungsvoller in Zusammenarbeit mit anderen Kirchen und Gemeinschaften ausführen ließe. Das Dekret über den Ökumenismus empfiehlt ausdrücklich eine Zusammenarbeit dieser Art. „Vor der ganzen Welt sollen alle Christen ihren Glauben an den einen, dreifaltigen Gott, an den menschgewordenen Sohn Gottes, unsern Erlöser und Herrn, bekennen und in gemeinsamem Bemühen in gegenseitiger Achtung Zeugnis geben für unsere Hoffnung, die nicht zuschanden wird. Da in heutiger Zeit die Zusammenarbeit im sozialen Bereich sehr weit verbreitet ist, sind alle Menschen ohne Ausnahme zu gemeinsamem Dienst gerufen, erst recht diejenigen, die an Gott glauben, am meisten aber alle Christen, die ja mit dem Namen Christi ausgezeichnet sind" (§ 12). Ein

ähnlicher Aufruf zum „gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens an Gott und an Jesus Christus" erging in dem Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche (§ 15).

7. Hinsichtlich des Dienstauftrages, durch den die Kirche den Nöten der Welt im menschlichen und sozialen Bereich begegnet, fordert das Dekret über den Ökumenismus eindeutig zur Zusammenarbeit auf: „Durch die Zusammenarbeit der Christen kommt die Verbundenheit, in der sie schon untereinander vereinigt sind, lebendig zum Ausdruck, und das Antlitz Christi, des Gottesknechtes, tritt in hellerem Licht zutage. Diese Zusammenarbeit, die bei vielen Völkern schon besteht, muß mehr und mehr vervollkommnet werden, besonders in jenen Ländern, wo die soziale und technische Entwicklung erst im Werden ist. ... Bei dieser Zusammenarbeit können alle, die an Christus glauben, unschwer lernen, wie sie einander besser kennen und höher achten können und wie der Weg zur Einheit der Christen bereitet wird" (§ 12).

Das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche spricht in ähnlicher Weise: „... daß die Katholiken mit den von ihnen getrennten Brüdern ... brüderlich zusammenarbeiten ... im Zusammenwirken in sozialen und technischen sowie kulturellen und religiösen Dingen, wobei man jeden Anschein von Indifferentismus und Verwischung sowie ungesunder Rivalität vermeiden muß. Der Grund für diese Zusammenarbeit sei vor allem Christus, ihr gemeinsamer Herr. Sein Name möge sie zueinander bringen! Diese Zusammenarbeit sollte nicht nur zwischen Privatpersonen stattfinden, sondern nach dem Urteil des Ortsordinarius auch zwischen den Kirchen oder Kirchengemeinschaften und ihren Unternehmungen" (§ 15).

8. Die Beteiligung an der ökumenischen Bewegung steht der ganzen Kirche, Gläubigen wie Geistlichen, gleichermaßen zu. Sie geht einen jeden an, je nach seiner Fähigkeit (vgl. Dekret über den Ökumenismus, § 5). Es ist bedeutsam, daß sich gerade im Dekret über das Apostolat der Laien die folgende Aussage findet: „Das Evangelium, das uns wie ein gemeinsames väterliches Erbe miteinander verbindet, und die daraus sich ergebende gemeinsame Pflicht zum christlichen Zeugnis empfehlen, ja fordern oft genug die Zusammenarbeit der Katholiken mit anderen Christen, von den einzelnen und von den Gemeinschaften der Kirche, bei Einzelaktionen und in Vereinigungen, auf nationaler und internationaler Ebene" (§ 27).

9. Die römisch-katholische Kirche vertritt auch die Meinung, durch die Beteiligung an der ökumenischen Bewegung prüften „... alle ihre Treue gegenüber dem Willen Christi hinsichtlich der Kirche und gehen tatkräftig ans Werk der notwendigen Erneuerung und Reform" (Dekret über den Ökumenismus, § 4).

10. Die Entwicklungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche seit dem II. Vatikanischen Konzil beeinflussen auch die Suche nach Wegen einer fruchtbareren Beteiligung an der ökumenischen Bewegung. Viele Kontakte zu anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sind eingeleitet worden, und gemeinsames Zeugnis und Zusammenarbeit machen in vielen Bereichen Fortschritte. Diese Entwicklungen regen die römisch-katholische Kirche an, die möglichen weiteren Schritte zu untersuchen. Dabei wird sie natürlich die Möglichkeiten nutzen, die sich durch das Bestehen der Bischofskonferenzen und die den Bischöfen auf lokaler wie auch universaler Ebene anvertrauten unmittelbareren Verantwortungsbereiche bieten.

Die genannten Elemente zeigen deutlich, daß sich in der römisch-katholischen

Kirche in der Einschätzung der ökumenischen Bewegung und der Rolle, die sie selbst darin spielen sollte, ein bedeutsamer Wandel vollzogen hat. Sie zeigen auch, daß sich diese Beteiligung in einer sichtbaren, organisierten Form vollziehen kann. Bei der Bestimmung der angemessenen Form kann nicht übersehen werden, daß enge Beziehungen der römisch-katholischen Kirche zum Ökumenischen Rat der Kirchen in bestimmten Kreisen Fragen aufwerfen.

1. Einige sind der Ansicht, daß eine organisatorische Verbindung mit dem Ökumenischen Rat zu einem Verzicht auf die spezifisch katholische Lehre von der Kirche nötigen oder als solcher aufgefaßt werden könnte; sie folgern daraus, daß diese Verbindung ein falsches Zeichen für die Beziehungen wäre, die, theologisch gesehen, zwischen dem römischen Katholizismus und anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften bestehen. Selbst wenn aus offiziellen Erklärungen des Ökumenischen Rates der Kirchen deutlich hervorgeht, daß keine Kirche mit ihrem Beitritt zum Rat ihre eigene Ekklesiologie aufzugeben braucht, so wird doch die Frage gestellt, ob dieses Prinzip im praktischen Handeln des Ökumenischen Rates der Kirchen deutlich genug zum Ausdruck kommt.

2. Es wird auch die Frage nach der Autorität des Papstes gestellt. Würden nicht engere Beziehungen zum Ökumenischen Rat der Kirche diese Autorität gefährden, so wie sie innerhalb der römisch-katholischen Kirche verstanden und ausgeübt wird? Obwohl die Fragen sich auf grundsätzlicher Ebene befriedigend beantworten lassen, so bleibt doch nach Meinung mancher ein pastorales Problem, dem man sich stellen muß. Glieder der römisch-katholischen Kirche und auch andere könnten zu der Annahme veranlaßt werden, daß praktisch die Autorität des Papstes in Gefahr geriete.

3. Anderen geht es um das spezifische Zeugnis der römisch-katholischen Kirche. Besteht nicht die Gefahr, daß es verdunkelt wird, wenn man zur Solidarität mit anderen christlichen Kirchen ermutigt? Würde die römisch-katholische Kirche nicht in der Volksmeinung mit anderen christlichen Gemeinschaften verwechselt und für gewisse Erklärungen und Programme verantwortlich gemacht, die vom katholischen Standpunkt aus nicht voll gebilligt werden können? Selbstverständlich steht es den Mitgliedskirchen des Rates frei, sich von Erklärungen des Rates zu distanzieren, aber schon die Tatsache der Mitgliedschaft bezieht dennoch eine Mitgliedskirche in gewissem Maße in die von der Organisation ausgehenden Aktivitäten und Botschaften mit ein. Würde dies dazu führen, daß spezifisch katholische Anliegen im Bereich von Zeugnis, Apostolat (actio apostolica), Erziehung, Morallehre oder in anderen Gebieten gefährdet würden?

4. Andrerseits mag bei einigen Mitgliedern des Ökumenischen Rates der Kirchen das Gefühl entstehen, die Freiheit und Autorität nicht-römischer Kirchen könnte durch engere Bindungen zur römisch-katholischen Kirche Einbußen erleiden. Die römisch-katholische Kirche ist zahlenmäßig bei weitem die größte christliche Kirche. Sie hat einen gewissen inneren Zusammenhalt, der unter den meisten anderen Kirchen und Gemeinschaften nicht vorhanden ist. Besteht nicht die Gefahr, daß die Stimmen der anderen Kirchen unterdrückt werden könnten? Besäßen die Aussagen des Ökumenischen Rates weniger Autorität als heute, wenn die römisch-katholische Kirche einige von ihnen ablehnte?

5. Auf beiden Seiten bestehen Befürchtungen, daß die Zusammenarbeit

zweier großer und komplizierter Strukturen den geistlichen Charakter der ökumenischen Bewegung ersticken könnte.

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe ist nicht der Ansicht, daß diese Fragen unlösbar seien. Sie meint vielmehr, daß man sie nicht ignorieren kann, während man die Möglichkeit engerer Verbindungen in Erwägung zieht. Sie wurden bei der Ausarbeitung dieses Berichtes keineswegs vergessen. Auf Einzelaspekte wird in den folgenden Abschnitten genauer einzugehen sein.

II

Welche Form sollten engere Beziehungen annehmen?

Wie bereits erwähnt, hat die Gemeinsame Arbeitsgruppe drei mögliche Formen zur genaueren Untersuchung ausgewählt:

a) der Ausbau koordinierter Strukturen für wachsende Zusammenarbeit;
b) die Bildung einer neuen und anders verfaßten Gemeinschaft;
c) die Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im Ökumenischen Rat der Kirchen.

Diese drei Möglichkeiten sollen hier nacheinander untersucht werden.

A. *Der Ausbau koordinierter Strukturen für wachsende Zusammenarbeit*

Theorie und Praxis zeigen, daß die Zusammenarbeit zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen möglich ist. Auf die deutliche Zunahme dieser Zusammenarbeit ist bereits früher hingewiesen worden, und es sind gewisse Strukturen im Entstehen begriffen, um die Zusammenarbeit zu vertiefen und auszuarbeiten.

Im Bereich der theologischen Studien haben gemeinsame Kommissionen wie etwa diejenige über „Katholizität und Apostolizität" nützliche Arbeit geleistet. Zudem sind einzelne römische Katholiken mit offizieller Billigung ihrer Kirche Mitglieder der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und nehmen an deren Studienvorhaben teil. Sie arbeiten auch mit im Programm des Ökumenischen Instituts Bossey.

Die Erfahrung hat gezeigt, daß die bereits bestehende Gemeinschaft (communion) sichtbar gemacht werden kann. Dies gilt besonders in den Bereichen der Sozialarbeit, der Nothilfe, der Gerechtigkeit und des Friedens. Gemeinsame Kommissionen haben es ermöglicht, dieser Art der Zusammenarbeit in Umrissen die nötige Struktur zu geben.

Ein herausragendes Beispiel hierfür ist die gemeinsame Kommission für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX). Unter dem gemeinsamen Vorsitz des Kardinal-Präsidenten der päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden und des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen wurde SODEPAX als ein Experiment gegründet. Die Zahl der Mitglieder ist auf beiden Seiten gleich, der Stab besteht aus römischen Katholiken und Angehörigen des Ökumenischen Rates.

Es ist eine Möglichkeit für weiteres Vorgehen, neue Kommissionen dieser Art zu bilden: gemeinsame Kommissionen zur Untersuchung theologischer Probleme, für die gemeinsame Verkündigung des Evangeliums, für die Koordinierung von Hilfsprogrammen, zur Förderung christlicher Erziehung und Laienarbeit usw.

Eine andere Möglichkeit engerer Zusammenarbeit wäre die Mitarbeit römischer Katholiken in verschiedenen Organen des Ökumenischen Rates der Kirchen. Katholiken würden dann an der Arbeit der Abteilung für Weltmission und Evangelisation, des Erziehungsreferates, der Abteilung für Ökumenische Aktivität, der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten, der Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst usw. teilnehmen. Ohne in den Entscheidungsgremien des Ökumenischen Rates der Kirchen (Zentralausschuß, Exekutivausschuß) mitzuarbeiten, wäre die römisch-katholische Kirche aktiv in der Arbeit dieser Organe engagiert.

Diese verstärkte Koordinierung gemeinsamer Aktivitäten hätte wohl den Vorteil, die römisch-katholische Kirche als solche nicht zu verpflichten, sie brächte jedoch auch mehrere Nachteile mit sich.

a) Die römisch-katholische Kirche und der Ökumenische Rat der Kirchen ständen einander weiterhin als Partner gegenüber, während sie de facto nicht vergleichbare Größen sind.

b) Die Tatsache, daß die römisch-katholische Kirche immer stärker in koordinierten Aufgaben mit dem ÖRK zusammenarbeitet, ohne jedoch Mitglied des Rates zu sein, würde bei diesem die Neigung verstärken, sich als eine Gemeinschaft nicht-römischer Kirchen zu verstehen. Aber seinem eigentlichen Wesen nach soll der Ökumenische Rat der Kirchen alle Kirchen einschließen, die Jesus als Gott und Heiland bekennen. Für den Ökumenischen Rat der Kirchen bedeutet die Nicht-Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche eine Einschränkung seiner Gemeinschaft.

c) Säkulare Einrichtungen und die allgemeine Öffentlichkeit würden den Ökumenischen Rat der Kirchen weiterhin als Instrument nicht-römischer Kirchen auf weltweiter Ebene betrachten; dadurch würde der Eindruck verstärkt, daß die Christenheit in zwei Hauptgruppen gespalten ist.

d) Würden die jetzigen oder ähnliche Strukturen der Zusammenarbeit beibehalten, so wäre es nötig, ständig Kommissionen und Projekte zu schaffen, und es käme häufig in einem neuen ökumenischen Kontext zur Duplizierung bereits geleisteter Arbeit. Gerade jetzt jedoch wird innerhalb der römisch-katholischen Kirche die immer stärkere Verzweigung ihrer Organisationen ernsthaft in Frage gestellt. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat neue Organisationen gebildet, um den Anforderungen seiner wachsenden Aktivitäten zu begegnen — eine Tendenz, die im Rat teilweise auf starke Kritik gestoßen ist. Hierzu käme nun eine ganze Reihe gemeinsamer Kommissionen. Die Frage ist berechtigt, ob diese Entwicklung der Zusammenarbeit der künftigen Leistungsfähigkeit im Blick auf Menschen und Mittel wirklich entspricht und ob die Nebeneinanderstellung neuer und alter Strukturen, ohne daß zwischen ihnen eine organische Beziehung entsteht, die Probleme nicht oft eher verschärfen als lösen würde.

e) Die Mitarbeit römischer Katholiken in Organen des Ökumenischen Rates der Kirchen schafft eine anomale Situation für die römisch-katholischen Teilnehmer. Als praktizierende Glieder einer Nicht-Mitgliedskirche üben sie aktiven Einfluß auf die Angelegenheiten und Maßnahmen einer Organisation aus, ohne die wirklichen Verantwortlichkeiten zu übernehmen oder übernehmen zu können, die sich aus der Mitgliedschaft ergeben.

Die Zusammenarbeit dient einem sehr nützlichen Zweck, und dies wird auch

noch für einige Zeit der Fall sein. Es scheint jedoch, daß die Zusammenarbeit zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen bald den Punkt erreichen wird, an dem sich zeigt, daß jeder nur dann mehr über den andern lernen und das Wirken Christi im anderen stärker erfahren kann, wenn sich neue und organischere Formen der gemeinsamen Arbeit finden lassen.

B. *Eine neue Form christlicher Gemeinschaft mit anderer Grundlage?*

Die Verschiedenheit zwischen der römisch-katholischen Kirche als weltweiter Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen wie auch die am Ende von Kapitel I genannten Fragen und Probleme führten in der römisch-katholischen Kirche zu der Anregung, daß der ökumenischen Bewegung durch die Schaffung einer völlig neuen Form christlicher Gemeinschaft mit einer anderen Grundlage am besten gedient wäre. Die Frage ist in gewisser Weise abstrakt. Die Bildung eines neuen Zusammenschlusses setzt die Bereitschaft von seiten der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen voraus, diesen aufzulösen. Die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen sprach sich zwar ausdrücklich dafür aus, die Frage einer römisch-katholischen Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat zu untersuchen, erklärte jedoch, daß sie in diesem Stadium die bestehende Gemeinschaft als wesentlich für die ökumenische Bewegung erachte (Bericht S. 187). Diese und ähnliche spätere Äußerungen des Zentralausschusses müssen in Erinnerung behalten werden. Dennoch erscheint es nützlich, die Möglichkeiten solcher neuen Formen der Gemeinschaft im Rahmen einer Hypothese in Erwägung zu ziehen, die innerhalb der ökumenischen Bewegung entsteht.

1. Eine Gemeinschaft auf der Grundlage konfessioneller Weltbünde

Eine ökumenische Gemeinschaft könnte aus den konfessionellen Weltbünden als konstituierenden Elementen gebildet werden. Diese Möglichkeit wurde bei der Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen erwogen, jedoch nach sorgfältiger Diskussion verworfen. Handelt es sich dennoch um eine lebensfähige Konzeption?

Die Erwägung einer neuen Gemeinschaft auf dieser Grundlage hat einige Vorteile:

a) Die Mitgliedsgruppen dieser Gemeinschaft wären leichter vergleichbare Partner. Alle konfessionellen Weltbünde sind auf weltweiter Ebene organisiert und entsprechen daher deutlicher der römisch-katholischen Kirche als einer universalen Gemeinschaft. Die Partner könnten auf derselben Ebene miteinander verhandeln.

b) Es ist manchmal die Frage gestellt worden, ob die derzeitige Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen geeignet sei, den konfessionellen Aspekten der ökumenischen Bewegung genügend Aufmerksamkeit zu widmen. Eine Gemeinschaft auf der Grundlage konfessioneller Weltbünde kann sich vielleicht unmittelbarer mit den konfessionellen Differenzen befassen. Sie wäre eine ständige Erinnerung daran, daß sich Einheit nur erreichen läßt, wenn diese Differenzen gelöst sind und volle Versöhnung stattgefunden hat. Sie würde die Kirchen zwingen, in voller Übereinstimmung mit den Schwesterkirchen derselben Tradition zu handeln.

c) Eine solche Gemeinschaft würde den Christen die übernationale, universale Konzeption der Kirche vor Augen halten. Die Konzeption der Kirche als einer territorialen Einheit scheint ihrem Wesen nach säkular zu sein. Die traditionellere Konzeption der Kirche geht im theologischen und lehrmäßigen Sinne über geographische Grenzen hinaus.

d) Zumindest einige der konfessionellen Weltbünde verfügen über Dienstorganisationen, die in Umfang und Aktivität eher den ähnlichen Organisationen der römisch-katholischen Kirche entsprechen.

Aus anderen Gründen scheint jedoch eine auf konfessionellen Weltbünden aufgebaute neue Gemeinschaft keine praktikable Alternative zu sein:

a) Nicht alle konfessionellen Traditionen sind als Konfessionsfamilien auf Weltebene organisiert. Einige Kirchen betrachten sich zwar als ein und derselben eucharistischen Gemeinschaft zugehörig, haben jedoch keine ständige Organisation, die für sie handelt. Neue, spontan entstandene Bewegungen treten auf Weltebene kaum in Erscheinung. In vielen Ländern sind vereinigte Kirchen entstanden, die keiner Konfessionsfamilie entsprechen, und auf seiten dieser vereinigten Kirchen besteht nicht die Absicht, eine eigene weltweite Gemeinschaft zu bilden.

b) Wo konfessionelle Weltbünde bestehen, unterscheiden sie sich stark in ihrem Wesen, ihrer Organisation und ihren Aktivitäten. Die meisten Weltorganisationen besitzen keine Vollmacht über ihre Mitglieder. Sie können ihre Kirchen auf der internationalen Ebene nicht vertreten. Es ist auch unwahrscheinlich, daß alle Weltbünde sich zu repräsentativen Körperschaften umwandeln ließen. Wenn sie ihre Kirchen in einer ökumenischen Gemeinschaft auf Weltebene vertreten sollten, würden viele Kirchen sich in ihren ekklesiologischen Überzeugungen verletzt fühlen; sie könnten nur zustimmen, wenn diese ökumenische Körperschaft ein völlig wirkungsloses Forum wäre. Zudem sind die einzelnen Weltbünde unterschiedlich organisiert; während einige verhältnismäßig große Mittel zur Verfügung haben, besitzen andere kaum organisatorische Möglichkeiten.

c) Den konfessionellen Weltbünden gehören nicht notwendigerweise alle Kirchen derselben Tradition an. In einem Zusammenschluß von Weltbünden wäre kein Platz für Kirchen, die der organisatorischen Struktur ihrer Konfessionsfamilie nicht angegliedert sind.

d) Die örtliche Vertretung wäre nicht direkt, sondern indirekt. Dies könnte zur Vernachlässigung geographischer und örtlicher Vielfalt führen.

e) Ein solcher neuer Zusammenschluß würde zur Erstarrung konfessioneller Haltungen verleiten und unter rein konfessionellen Aspekten die Probleme in einer Art und Weise angehen, die den heutigen Gegebenheiten nicht entspricht.

f) Probleme wie Primat, päpstliche Autorität, das Verständnis der römisch-katholischen Kirche von sich selbst und ihrer Sendung würden letztlich durch eine solche Gemeinschaft keine leichtere Lösung erfahren.

Die Bedeutung der konfessionellen Weltbünde darf gewiß nicht herabgesetzt werden. Sie können durch ihre Tätigkeit zur Klärung der die Kirchen trennenden Probleme beitragen. Es muß erwähnt werden, daß der Ökumenische Rat der Kirchen auf seiner Vierten Vollversammlung im Jahre 1968 ausdrücklich die positive Rolle anerkannte, die sie durch ihr Engagement in der ökumenischen Sache spielen können, und daß er seine Bereitschaft erklärte, engere Kontakte mit ihnen aufzunehmen.

2. Eine Gemeinschaft auf der Grundlage von Christenräten

In vielen Regionen oder Ländern haben die Kirchen Christenräte gebildet. Es ist denkbar, daß eine neue weltweite Gemeinschaft auf der Grundlage dieser Räte entstehen könnte. Diese Lösung würde natürlich voraussetzen, daß die römisch-katholische Kirche in den einzelnen Ländern Mitglied dieser Räte wäre.

Christenräte sind ein Versuch, die christlichen Kirchen und Bewegungen eines bestimmten Gebietes in einer ökumenischen Gemeinschaft zusammenzuführen. Sie sind ein Ausdruck dafür, daß alle an jedem Ort miteinander leben und Zeugnis geben müssen. Ein Zusammenschluß auf Weltebene, der auf Christenräten aufgebaut ist, könnte möglicherweise die ökumenischen Erfolge in den einzelnen Ländern besser nutzen. Er würde das Schwergewicht mehr auf die christliche Gemeinschaft bestimmter Gebiete als auf die Kirchen und ihren konfessionellen Hintergrund legen. Er wäre sichtbare Anerkennung der Tatsache, daß Einheit in erster Linie zwischen Menschen erreicht werden muß, die miteinander leben und arbeiten.

Die Erfahrung des Ökumenischen Rates der Kirchen zeigt die vielen positiven Aspekte von Kontakten zu Christenräten. Bei der Durchführung seiner eigenen Arbeit steht der Ökumenische Rat in enger Verbindung mit ihnen. Die Kommission für Weltmission und Evangelisation des Ökumenischen Rates der Kirchen, die sich aus dem Internationalen Missionsrat entwickelte, unterhält weiterhin enge Beziehungen zu den Christenräten.

Andererseits unterscheiden sich die Christenräte stark von einem Land zum anderen. In manchen Ländern gibt es keinen Rat. Gewöhnlich haben sie keine Vollmacht über ihre Mitgliedskirchen. Einige sind nicht befugt, Fragen von Glauben und Kirchenverfassung zu behandeln, sondern sind auf die Zusammenarbeit in nicht-theologischen Angelegenheiten beschränkt. In manchen Gebieten sind die Mitgliedskirchen in ihrer Größe etwa gleich. In anderen hätte eine Kirche das absolute Übergewicht (Griechenland, Italien, Skandinavien).

In einer internationalen Gemeinschaft auf der Grundlage von Christenräten hätte die konfessionelle Zugehörigkeit oder die Identität der Kirchen als solcher keinen klaren Platz. Auch würde eine Gemeinschaft dieser Art sich nicht auf die Kirchen selbst beziehen. Es wäre äußerst schwierig, die Frage der christlichen Einheit zu diskutieren, die letztlich die Kirchen unmittelbar betrifft. Delegationen in die internationale Gemeinschaft würden die Christen eines Landes, nicht ihre eigene Kirche vertreten.

Es wäre daher schwierig für eine solche Gemeinschaft, volle Verbindlichkeit beim Streben nach jener Einheit zu erreichen, die das Ziel der ökumenischen Bewegung sein sollte.

3. Eine Gemeinschaft auf der Grundlage christlicher Bewegungen

In der christlichen Welt gibt es viele Bewegungen von einzelnen und Gruppen, etwa in der Form der Evangelischen Allianz, des CVJM, der Pax Romana, der Studentengemeinden, der katholischen Arbeiterjugend. Viele von ihnen bestanden bereits vor dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Die Bewegungen für Glauben und Kirchenverfassung und für Praktisches Christentum bildeten sogar die Grundlage für die Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Viele dieser Bewegungen erhalten Unterstützung von seiten der Kirchen,

ohne daß die Kirchen als solche daran beteiligt sind. Sie erfüllen eine nützliche und oft notwendige Funktion im Leben der Kirchen, und es wird immer Bedarf an solchen Verbänden sein, selbst auf internationaler Ebene.

Eine internationale Gemeinschaft auf der Grundlage dieser Bewegungen ist jedoch nicht wirklich eine Alternative zu organischeren Beziehungen zwischen den Kirchen. Wenn sie der ökumenischen Bewegung dienen soll, so ist eine kirchliche Struktur nötig, an der die Kirchen unmittelbar beteiligt sind. Eine internationale Gemeinschaft kirchlich nicht gebundener Personen kann zur Anregung für die Kirchen werden und sie zur Inangriffnahme ihrer ökumenischen Aufgabe herausfordern. Sie könnte jedoch niemals den Kirchen die Pflicht abnehmen, diese Aufgabe in Angriff zu nehmen.

III

Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im Ökumenischen Rat der Kirchen

Die Frage der römisch-katholischen Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen ist auf der Vierten Vollversammlung in Uppsala 1968 und von Papst Paul VI. in Genf 1969 aufgeworfen worden. Sie war Gegenstand der Diskussion bei verschiedenen ökumenischen Zusammenkünften und in Veröffentlichungen. Wie in der Einleitung erwähnt, haben Kirchen und einzelne in der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates bei all ihren anerkannten Unvollkommenheiten und Unzulänglichkeiten einander kennen und verstehen, miteinander beten und arbeiten gelernt. Verschiedene mögliche Formen der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften sind aufgezeigt worden. Es ist logisch, daß die besondere Aufmerksamkeit jetzt der Frage der Mitgliedschaft in der bestehenden Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen gilt.

A. *Praktische Fragen im Zusammenhang mit der römisch-katholischen Mitgliedschaft*

1. Der Modus der römisch-katholischen Mitgliedschaft

Die römisch-katholische Kirche ist eine weltweite Kirche. Die Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen setzen sich andererseits hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich, aus Kirchen zusammen, die auf bestimmte geographische Gebiete beschränkt sind. Wenn die römisch-katholische Kirche dem Ökumenischen Rat der Kirchen beitritt, sollte sie dies dann als gesamte Kirche tun? Oder sollte sie durch jene Einheiten beitreten, die der großen Mehrheit der jetzigen Mitgliedskirchen vergleichbar sind?

Zur Entscheidung dieser Frage sind die folgenden Punkte wichtig:

a) Die Satzungen des Ökumenischen Rates erklären folgendes über die Kriterien für die Mitgliedschaft:

„3. Wenn die entscheidende Voraussetzung der Verfassung, wonach für die Mitgliedschaft solche Kirchen in Betracht kommen, die ‚ihrer Zustimmung

zu der Basis Ausdruck geben, auf welcher der Rat gegründet ist', erfüllt ist, soll der Antrag nach folgenden Maßstäben geprüft werden:

a) Autonomie. Eine Kirche, die aufgenommen werden soll, muß den Nachweis ihrer Autonomie erbringen. Eine autonome Kirche ist eine solche, die bei aller Anerkennung der wesensmäßigen wechselseitigen Verbundenheit der Kirchen, zumal der Kirchen gleichen Bekenntnisses, keiner anderen Kirche für die Gestaltung ihres eigenen Lebens verantwortlich ist. Diese Unabhängigkeit muß auch bestehen hinsichtlich der Ausbildung, Ordination und Unterhaltung der Träger des geistlichen Amtes, der Einordnung, Ausbildung und kirchlichen Tätigkeit der Laienkräfte, der Verbreitung der christlichen Botschaft, der Festsetzung der Beziehungen zu anderen Kirchen und der Verwendung der Geldmittel, die zur Verfügung stehen, aus welchen Quellen sie auch kommen.

b) Stabilität. Eine Kirche soll nur aufgenommen werden, wenn sie einen ausreichenden Nachweis der Stabilität ihres Lebens und ihrer Organisationen erbracht hat, von den Schwesterkirchen als Kirche anerkannt wird und in angemessenem Umfang für christliche Erziehung und Verkündigung planmäßige Vorsorge getroffen hat.

c) Größe. Die Frage der Größe muß ebenfalls erwogen werden.

d) Beziehungen zu anderen Kirchen. Die Beziehungen der Kirche zu anderen Kirchen müssen ebenfalls beachtet werden."

b) Da der Ökumenische Rat der Kirchen von den Kirchen keinerlei bestimmtes Selbstverständnis verlangt, entscheidet er auch nicht darüber, auf welcher Ebene die einzelne Kirche Mitglied des Ökumenischen Rates wird; jede Kirche muß in Übereinstimmung mit ihrem eigenen Selbstverständnis beitreten. Aus praktischen Gründen ist es natürlich für die Arbeit des Ökumenischen Rates wünschenswert, daß seine Mitgliedskirchen so weit wie möglich vergleichbare Einheiten sind. Wenn jedoch eine Kirche so verfaßt ist, daß sie nur als weltweite Gemeinschaft beitreten kann, so besteht hiergegen von seiten des Ökumenischen Rates der Kirchen keine grundsätzliche Einwendung.

c) Jede einzelne Mitgliedskirche sollte möglichst in ihrer Gesamtheit am Ökumenischen Rat der Kirchen teilhaben. Daher ist es wichtig, daß die in jeder Kirche gegenwärtige Vielfalt ihren Ausdruck in der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen findet. Dies würde gleichermaßen für die römisch-katholische Kirche gelten, falls sie Mitglied werden sollte. Die jüngsten Entwicklungen haben die reiche geographische, kulturelle, theologische und geistliche Mannigfaltigkeit betont, die sich in der römisch-katholischen Kirche findet. Diese Mannigfaltigkeit muß sich auch im Leben des Ökumenischen Rates der Kirchen auswirken können.

d) Die örtlichen und territorialen Kirchen innerhalb der römisch-katholischen Kirche müssen in der Lage sein, den Ökumenischen Rat der Kirchen als eine Gemeinschaft aufzufassen, von der sie einen Teil bilden. Die Einheit muß letztlich in konkreten Situationen erreicht werden. Es ist wichtig, daß es in der ökumenischen Bewegung gelingt, die in konkreten Situationen gewonnenen Erfahrungen so unmittelbar wie möglich auszuwerten.

e) Die praktische Entfaltung des Prinzips der Kollegialität hat dazu geführt, daß den Patriarchatssynoden und Bischofskonferenzen in der römisch-katholischen Kirche immer größere Verantwortung auferlegt wird. Einerseits werden die örtlichen und nationalen Kirchen ermutigt, ihr liturgisches, theologisches

und geistliches Leben entsprechend ihrer eigenen besonderen Prägung und der jeweiligen pastoralen Bedürfnisse des Gebietes zu entwickeln, andererseits legt man starke Betonung auf die Interdependenz der Ortskirchen und ihre Verantwortung für die universale Kirche. Wie bereits erwähnt, ist die Frage der Beziehungen der Patriarchatssynoden und Bischofskonferenzen zum Heiligen Stuhl und auch untereinander auf der Außerordentlichen Bischofssynode 1969 erörtert worden, und man kam zu dem Schluß, daß eine weitere Untersuchung ihrer theologischen wie auch praktischen Aspekte erforderlich sei.

Nun ist jedoch, wie man weiß, das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche als *einer* universalen Gemeinschaft so fundamental, daß ihre zentrale Autorität in der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen repräsentiert werden müßte, weil sonst ihre Vertretung im Ökumenischen Rat ihrem Charakter als Kirche nicht gerecht würde. Gleichzeitig muß die römisch-katholische Kirche auch in der Lage sein, der für sie charakteristischen großen Vielfalt Ausdruck zu verleihen. Ihre Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat müßte also in einer Form erfolgen, die diesem doppelten Erfordernis Rechnung trägt.

Verschiedene Formen der Mitgliedschaft sind vorgeschlagen worden:

a) Die einzelnen Patriarchatssynoden und Bischofskonferenzen beantragen die Mitgliedschaft. In diesem Falle würde die Mitgliederzahl des Ökumenischen Rates der Kirchen von etwa 240 auf 330 ansteigen. Die römisch-katholische Mitgliedschaft wäre dann besser vergleichbar mit der der großen Mehrheit der jetzigen Mitgliedskirchen. Diese Form würde jedoch weder das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche als einer universalen Gemeinschaft genügend berücksichtigen noch die oben beschriebenen Beziehungen zwischen den Ortskirchen und dem Heiligen Stuhl sowie untereinander.

b) Die römisch-katholische Kirche beantragt die Mitgliedschaft als eine einzige Mitgliedskirche und bringt diese Mitgliedschaft ausschließlich durch den Heiligen Stuhl zum Ausdruck. Dies würde den universalen Charakter der römisch-katholischen Kirche und die ihr eigene Einheit betonen. Es reicht aber vielleicht nicht aus, ihre ebenfalls charakteristische Vielfalt zu repräsentieren.

c) Die römisch-katholische Kirche beantragt die Mitgliedschaft als eine einzige Kirche und drückt diese Mitgliedschaft dadurch aus, daß sie die Patriarchatssynoden und Bischofskonferenzen aktiv an deren Ausübung beteiligt. Ihre Teilhabe an der Mitgliedschaft könnte eigens zum Ausdruck gebracht werden. Ähnliche Lösungen sind bereits für bestimmte Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates zur Anwendung gekommen. Im Falle der römisch-katholischen Kirche wäre es erforderlich, in einem dem Aufnahmedokument angefügten Vermerk exakt festzulegen, was die Beteiligung der Bischofskonferenzen in der Praxis bedeutet. Diese Form der Mitgliedschaft scheint dem genannten doppelten Erfordernis am besten zu entsprechen. Bei der Ausarbeitung eines konkreten Planes für diese Form der Mitgliedschaft könnten die folgenden Punkte berücksichtigt werden (unbeschadet der Bestimmungen über die Beziehung der Konferenzen zum Heiligen Stuhl und untereinander):

1. die Bischofskonferenzen könnten aufgefordert werden, dem Heiligen Stuhl Delegierte für die Vollversammlung und für andere Organe des Ökumenischen Rates der Kirchen vorzuschlagen;

2. Mitteilungen des Ökumenischen Rates könnten an die Bischofskonferenzen wie auch an den Heiligen Stuhl gesandt werden;
3. die Bischofskonferenzen könnten als die zuständigen Partner des Ökumenischen Rates in denjenigen Angelegenheiten betrachtet werden, die nach den Ordnungen der römisch-katholischen Kirche in ihren jeweiligen Kompetenzbereich fallen.

2. Umfang der Vertretung

Die römisch-katholische Kirche ist größer als jede der Mitgliedskirchen. Nach welchen Grundsätzen würde der Umfang der römisch-katholischen Vertretung im Ökumenischen Rat der Kirchen bestimmt? Die folgenden Überlegungen können hier hilfreich sein:

a) Die Vertretung der römisch-katholischen Kirche müßte derart sein, daß ihre geographische und kulturelle Mannigfaltigkeit innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen voll zum Tragen kommt.

b) Ihre Vertretung dürfte nicht so stark sein, daß andere Kirchen nicht mehr echte Partner in Dialog und Gemeinschaft wären. Diese Überlegung spielt bereits eine wichtige Rolle im Ökumenischen Rat der Kirchen. Große Kirchen sind nicht genau im Verhältnis zu ihrer Größe vertreten; kleine Kirchen haben eine größere Vertretung, als ihre zahlenmäßige Stärke rechtfertigen würde. Die römisch-katholische Kirche hat dieses Prinzip in ihren ökumenischen Aktivitäten ebenfalls anerkannt.

c) Es wäre wünschenswert, daß den Delegationen der römisch-katholischen Kirche Vertreter sowohl des Heiligen Stuhls als auch der Patriarchatssynoden und Bischofskonferenzen angehören. In diesem Zusammenhang könnten die Kriterien für die Wahl der Vertreter in die ordentliche Bischofssynode lehrreich sein.

d) Der Ökumenische Rat der Kirchen legt Wert darauf, daß nicht nur kirchliche Amtsträger, sondern vor allem auch Laien, Frauen und Jugendvertreter an seiner Arbeit beteiligt sind. Dies stimmt mit Tendenzen in der römisch-katholischen Kirche überein. Es ist jedoch nicht die Rede davon, die Freiheit der Kirchen bei der Zusammensetzung ihrer Delegationen einzuschränken. Bindende Vorschriften würden hier in der Tat die römisch-katholische Mitgliedschaft und Mitarbeit erschweren.

3. Römisch-katholische Vertretung in den einzelnen Organen des Ökumenischen Rates der Kirchen

a) Wahlverfahren. Jeder offizielle Delegierte auf einer Vollversammlung und jedes Mitglied des Zentralausschusses hat eine Stimme. Für diese Regel gibt es eine Ausnahme. Wenn die Vollversammlung über die Aufnahme neuer Mitgliedskirchen abstimmt, erhält jede Delegation eine Stimme.

b) Vollversammlung. Die römisch-katholische Delegation sollte nicht weniger als ein Fünftel und nicht mehr als ein Drittel der Delegiertensitze insgesamt erhalten. Sollte die römisch-katholische Kirche Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen werden, müßte die Vollversammlung so zusammengesetzt sein, daß keine der kleinen Kirchen ihrer Vertretung beraubt wird.

c) Zentral- und Exekutivausschuß. Die Vertretung in diesen Ausschüssen müßte etwa den Verhältnissen in der Vollversammlung entsprechen. Die Mitgliederzahl des Zentralausschusses müßte wahrscheinlich erhöht werden (z. B. von 120 auf 150). Der Exekutivausschuß müßte in vergleichbarem Verhältnis vergrößert werden. Wenn seine Arbeitsfähigkeit nicht behindert werden soll, darf er nicht zu umfangreich werden (z. B. 30 Mitglieder insgesamt).

d) Präsidium. Die sechs Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen werden normalerweise nicht aufgrund ihrer führenden Stellung in der Kirche gewählt. Sie kommen meist aus den Reihen derer, die der ökumenischen Bewegung hervorragende Dienste geleistet haben. Natürlich ist stets darauf gesehen worden, daß die einzelnen Bekenntnistraditionen in der Gruppe der Präsidenten in Erscheinung treten. Die römisch-katholische Kirche müßte in dieser Gruppe vertreten sein.

e) Amtsträger. Die Gruppe der Amtsträger besteht aus dem Vorsitzenden und den stellvertretenden Vorsitzenden des Zentralausschusses und dem Generalsekretär. Die Vertretung der römisch-katholischen Kirche in dieser Gruppe wäre wünschenswert. Vielleicht müßte die Zahl der stellvertretenden Vorsitzenden erhöht werden.

f) Stab. Der Stab des Ökumenischen Rates der Kirchen kommt normalerweise aus den Mitgliedskirchen. Das Hauptkriterium für die Auswahl ist die Fähigkeit für das jeweilige Arbeitsgebiet. Natürlich wird darauf geachtet, daß die verschiedenen Konfessionen vertreten sind. Das Ökumenische Zentrum in Genf sollte in sich eine ökumenische Gemeinschaft sein. Sollte die römisch-katholische Kirche dem Ökumenischen Rat beitreten, so würden in steigendem Maße Katholiken in den Stab berufen. Es müßte unbedingt darauf geachtet werden, daß einige römisch-katholische Stabsmitglieder leitende Positionen innehaben.

g) Mitglieder des Zentralausschusses. Diese werden von der Vollversammlung gewählt. Der Exekutivausschuß wird vom Zentralausschuß gewählt. Die Präsidenten werden unmittelbar von der Vollversammlung ernannt. Die Amtsträger werden vom Zentralausschuß gewählt. Die Stabsmitglieder werden vom Zentralausschuß oder vom Exekutivausschuß ernannt. Normalerweise wird der Ökumenische Rat der Kirchen bei Ernennungen initiativ, doch schlagen auch die Mitgliedskirchen oft Namen vor. Normalerweise wird erst die Zustimmung der Mitgliedskirche eingeholt, ehe eine Nominierung vor den Zentral- oder Exekutivausschuß kommt.

4. Beziehungen zwischen Organisationen des Ökumenischen Rates der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche im Falle der Mitgliedschaft der letzteren

Jede Sektion des Ökumenischen Rates der Kirchen hat ihre eigene spezifische Arbeitsweise. Sie hat Kontakt zu besonderen Gruppen in den Mitgliedskirchen in ihrem jeweiligen Interessengebiet. Der Ökumenische Rat der Kirchen beschränkt seine Kontakte nicht auf die Ebene offizieller Vertreter aus der Verwaltung einer Mitgliedskirche, sondern unterhält mit Zustimmung der jeweiligen Kirche Bindungen zu bestimmten Organisationen und Gruppen, die sich besonderen Aufgaben widmen. Zum Beispiel:

a) die Arbeit der Abteilung für Weltmission und Evangelisation wird in enger Verbindung mit den nationalen Christenräten oder anderen mit der Mission befaßten Organisationen durchgeführt;
b) die Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst unterhält auf der einen Seite Verbindungen zu kirchlichen Hilfs- und Dienstorganisationen, auf der andern zu den nationalen Christenräten;
c) bestimmte Sonderaufgaben werden von Organisationen durchgeführt, die in gewissem Maße unabhängig sind. Hierzu gehören der Christliche Literaturfonds (CLF), der Theologische Ausbildungsfonds (TEF) und die Christliche Gesundheitskommission (CMC).

Innerhalb der römisch-katholischen Kirche gibt es die verschiedenen Kongregationen und Sekretariate der römischen Kurie wie auch päpstliche Kommissionen mit besonderen Verantwortungsbereichen. Es gibt internationale Organisationen, die in ihrer Arbeit weitgehend autonom sind, jedoch bestimmte Bindungen an den Heiligen Stuhl haben. Außerdem unterhält der Heilige Stuhl Delegierte oder Vertreter bei anderen internationalen Organisationen (z. B. bei Sonderorganisationen der Vereinten Nationen wie etwa die UNESCO usw.). Auf regionaler Ebene bestehen viele Organisationen entweder als getrennte Körperschaften zur Behandlung bestimmter die Region betreffender Angelegenheiten oder als regionale Gegenstücke zu internationalen Gruppen (nationale Kommissionen für den Hilfsdienst, für missionarische Aktivität, für Erziehung usw.).

Die Komplexität der inneren Organisation dieser Gruppen, ihrer Verflochtenheit mit anderen Gruppen sowie ihrer vielfältigen Beziehungen zu kirchlichen Stellen auf verschiedenen Ebenen erlaubt es nicht, ausführlich darzustellen, auf welche Weise ihre Aktivitäten in der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates zum Ausdruck kommen könnten, falls die römisch-katholische Kirche Mitglied werden sollte. Bestimmte Punkte sollten beachtet werden:

a) Wo immer möglich, sollten alle Anstrengungen gemacht werden, Doppelarbeit zu vermeiden. Anstelle von gemeinsamen Kommissionen sollte volle Beteiligung ins Auge gefaßt werden.

b) Wo Einrichtungen von ähnlichem Umfang und Wirkungskreis bestehen, wird koordinierte Aktivität dringend empfohlen. Außerdem sollte man sich je nach der Art der Einrichtungen um stärkere Integrierung bemühen.

c) Möglicherweise bestehen Einrichtungen, die auf der anderen Seite kein Gegenstück haben. So bedient sich zum Beispiel die römisch-katholische Kirche einer Vielzahl von Organisationen, für die es unter anderen Kirchen keine entsprechenden Einrichtungen gibt; in der römisch-katholischen Kirche wiederum besteht kein Gegenstück zur Christlichen Gesundheitskommission (CMC). In solchen Fällen sollte man sich bemühen, die bereits bestehenden Stellen im Rahmen ihrer Möglichkeiten zu benutzen.

d) Wo die Schaffung neuer Einrichtungen für sinnvoll gehalten wird, sollte man ernsthaft die Abschaffung oder Umbildung bestehender Gruppen ins Auge fassen, die angesichts der neuen Erfordernisse der einen ökumenischen Bewegung nicht mehr ausreichend sind.

e) Die Möglichkeit der Zusammenarbeit zwischen religiösen Orden in der römisch-katholischen Kirche und verschiedenen Stellen des Ökumenischen Rates der Kirchen sollte untersucht werden, wobei das besondere Wesen dieser Orden und ihre Beziehungen zu den kirchlichen Stellen zu beachten sind.

f) Versucht man, den obenstehenden Vorschlag zu verwirklichen, so ist sorgfältig darauf zu sehen, daß das Recht einer Organisation auf ausreichende Autonomie in ihrer Arbeit geachtet und gesichert wird. Nur so kann sie zu ihrer eigentlichen Arbeit in ihrer eigenen Kirche und zu dem christlichen Zeugnis beitragen, das ihre Kirche leisten soll. Dieses Prinzip gilt besonders für die zentralen Verwaltungsorgane der römisch-katholischen Kirche sowie für die Bischofskonferenzen und ihre offiziellen Stellen, es ist allerdings nicht auf diese beschränkt.

g) Im Falle der römisch-katholischen Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen würde das Sekretariat für die Einheit der Christen entsprechend den durch die Leitung der römisch-katholischen Kirche festgelegten Normen weiterhin eine wesentliche Rolle spielen. Es würde seine Arbeit zur Förderung der ökumenischen Bewegung innerhalb der römisch-katholischen Kirche fortsetzen. Während die jeweiligen Beziehungen des Ökumenischen Rates der Kirchen zu den einzelnen Organen der römisch-katholischen Kirche in gegenseitiger Beratung ausgearbeitet werden müßten, wäre das Sekretariat die ordentliche Kontaktstelle zum Generalsekretariat des Ökumenischen Rates der Kirchen. Ferner bliebe es die zuständige Stelle für bilaterale Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und anderen Kirchen und Konfessionsfamilien wie auch für die Förderung und Leitung der übrigen ökumenischen Aktivitäten, die sich parallel zu der strukturierten Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen entfalten.

5. Konferenzen und Konsultationen

Es muß unterschieden werden zwischen Konferenzen, die in gewissem Maße für den Ökumenischen Rat sprechen, und Konsultationen, die unter der Schirmherrschaft des Ökumenischen Rates gehalten werden. Teilnehmer an größeren Konferenzen, die durch ihre Aussagen den Ökumenischen Rat festlegen könnten (z. B. Weltkonferenzen über Glauben und Kirchenverfassung), werden von den Kirchen ausgesucht. Im Blick auf Konsultationen besteht größere Flexibilität.

Konsultationen werden durchgeführt, um die ökumenische Diskussion zu fördern und von den Kirchen bisher unentdeckte neue Dimensionen zu eröffnen. Da der Ökumenische Rat der Kirchen ein Werkzeug zur Förderung der Einheit aller Christen ist und den Kirchen Hilfe für die Erneuerung anbietet, sind Konsultationen lebenswichtig für seine Arbeit.

Es gibt eine große Vielfalt von Konsultationen, und die einzelnen Referate des Ökumenischen Rates wie auch das Ökumenische Institut laden die entsprechenden Teilnehmer ein. Es gibt beispielsweise Tagungen im Bereich von Glauben und Kirchenverfassung, zu denen selbstverständlich theologische Fachleute aus allen Kirchen, auch aus solchen, die dem ÖRK nicht angehören, eingeladen werden. Zu Tagungen, die das Referat für Weltmission und Evangelisation organisiert, werden Missionare, Missionswissenschaftler und Laienspezialisten aus dem Bereich von Mission und Evangelisation eingeladen.

Zusätzlich hierzu werden Konsultationen organisiert, um den Dialog mit nominellen Christen, agnostischen Wissenschaftlern und politischen Ideologen aufrechtzuerhalten. Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß in solchen Fällen

das für die Organisation der jeweiligen Konsultation verantwortliche Referat die Teilnehmer aus Bereichen außerhalb der Kirchen heranzieht. Das gleiche gilt für andere Referate, besonders Kirche und Gesellschaft sowie Zwischenkirchliche Hilfe, wenn sie Konsultationen zu dem komplexen Problem der Entwicklung organisieren. Hierbei erweist es sich als immer notwendiger, als Teilnehmer Soziologen, Wirtschaftswissenschaftler und Fachleute von internationalen Organisationen zur Unterstützung der Kirchen in diesem Bereich einzuladen. Auch sollte festgehalten werden, daß der Ökumenische Rat versucht, Verbindungen zu Minderheitsgruppen und jungen Christen zu halten, die gegen einige Aspekte der heutigen institutionellen Organisation der Kirchen protestieren.

Die für die Durchführung von Konsultationen verantwortlichen Referate des Ökumenischen Rates der Kirchen bleiben flexibel im Blick auf die Art und Weise der Heranziehung von Teilnehmern; gleichzeitig vermeiden sie es sorgfältig, irgendeine der Mitgliedskirchen durch die Zusammensetzung dieser Konsultationen in Verlegenheit zu bringen. Texte, die von Konsultationen erarbeitet werden, verpflichten in erster Linie nur die Konsultationen selbst, obwohl sie durch ihre Behandlung des Themas und durch ihre Ergebnisse das Leben der Kirchen beeinflussen können. So können sie, obgleich sie die Kirchen nicht offiziell repräsentieren, neue Studien- und Aktionsbereiche eröffnen und den Grund legen für ein gezielteres Handeln von seiten einzelner Kirchen oder des Ökumenischen Rates der Kirchen. Von Konsultationen erarbeitete Texte können für den Ökumenischen Rat der Kirchen nur dann repräsentativ werden, wenn sie von einer Vollversammlung oder einem Zentralausschuß gebilligt werden und die Zustimmung der Mitgliedskirchen finden.

Die römisch-katholische Kirche organisiert Konsultationen und Konferenzen ähnlicher Art. Im Falle ihrer Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat bliebe es ihr freigestellt, solche Treffen zusammenzurufen, wie sie es für notwendig erachtet. Man sollte nur dafür sorgen, unnötige Duplizierungen zu vermeiden.

6. Multilaterale und bilaterale Kontakte

Wie bereits früher erwähnt, spielen die konfessionellen Weltbünde eine bedeutsame Rolle in der ökumenischen Bewegung. Mehrere Weltbünde haben bilaterale Gespräche begonnen, um die Probleme zu klären, die ihre Traditionen trennen. Die römisch-katholische Kirche hat mehrere Gespräche auf dieser Ebene eingeleitet.

Es ist wichtig, daß diese bilateralen Kontakte weitergehen. Sie können dazu dienen, Kirchen bestimmter Traditionen einander näherzubringen. Gleichzeitig können sie positive Beiträge zur ökumenischen Bewegung im weiteren Sinn leisten. Während der Beitritt der römisch-katholischen Kirche zum Ökumenischen Rat der Kirchen eine Umwandlung der Grundstruktur des Rates nicht erforderlich machen würde, so wird die römisch-katholische Kirche doch sicherlich die Tatsache begrüßen, daß der Ökumenische Rat die praktische Bedeutung der einzelnen konfessionellen Bünde und die Notwendigkeit ständiger Kontakte zu ihnen stärker berücksichtigt. Die Rückwirkung der multilateralen und bilateralen Gespräche zwischen den einzelnen Kirchen und konfessionellen Bünden auf das Leben des Ökumenischen Rates der Kirchen und die wechsel-

seitigen Beziehungen seiner Mitgliedskirchen bedarf sorgfältiger Aufmerksamkeit.

7. Christenräte

Christenräte sind nicht Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen, viele sind ihm jedoch angegliedert. Der Ökumenische Rat hält engen Kontakt zu ihnen. Sie sind ein unentbehrliches Werkzeug für die Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen, denn es bestehen Wechselbeziehungen in der ökumenischen Bewegung auf internationaler und regionaler, nationaler und örtlicher Ebene, die es zu beachten gilt. Es ist möglich, daß eine wachsende Zahl von Bischofskonferenzen und Diözesen sich den Christenräten anschließen wird. Wenn die römisch-katholische Kirche dem Ökumenischen Rat der Kirchen beitritt, wird das Verhältnis des Rates zu den Christenräten neue Bedeutung gewinnen.

8. Offizielle Sprachen

Bisher hat der Ökumenische Rat der Kirchen als offizielle Sprachen Englisch, Französisch und Deutsch benutzt (Satzungen XIV, 5, o). Normalerweise arbeitet er in diesen Sprachen, und andere kommen nur hinzu, wenn die Übersetzung von den Betreffenden besorgt wird. Wenn die römisch-katholische Kirche dem Ökumenischen Rat der Kirchen beitreten sollte, wird zu erwägen sein, ob diese Zahl nicht erhöht werden muß.

9. Finanzen

Bei der Festlegung der Höhe von finanziellen Beiträgen bestehen erhebliche Schwierigkeiten. Von jeder Mitgliedskirche wird erwartet, daß sie zu den Mitteln des Ökumenischen Rates entsprechend ihrer Möglichkeiten beisteuert. Die bestimmenden Faktoren für die Höhe des Beitrages sind die Größe der Kirche, die Stärke ihrer zulässigen Vertretung im Ökumenischen Rat und ihre finanziellen Mittel. Diese Kriterien sind nicht leicht anzuwenden. Die Statistiken im Blick auf die Mitgliedszahlen beruhen in den einzelnen Kirchen auf verschiedenen Voraussetzungen. Die finanziellen Mittel sind von einer Kirche zur anderen sehr unterschiedlich. Besondere Umstände müssen berücksichtigt werden. Letzten Endes bleibt die Festsetzung ihres Beitrages der einzelnen Mitgliedskirche vorbehalten.

Die Beiträge der Mitgliedskirchen decken nur die Grundkosten. Ein großer Teil der Arbeit des Ökumenischen Rates wird aus zusätzlichen Quellen finanziert. Zum Teil werden diese Gelder von den Mitgliedskirchen über ihre normalen Beiträge hinaus verfügbar gemacht. Sonderprojekte werden zum Teil von kirchlichen Organisationen bezahlt, die besondere Mittel zu ihrer Verfügung haben.

Wenn die Bischofskonferenzen in der oben beschriebenen Art an der römisch-katholischen Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat teilhaben sollten, so wäre zu wünschen, daß sie einen Teil der erwarteten finanziellen Beiträge übernehmen.

B. *Einige spezifische Fragen im Zusammenhang mit der römisch-katholischen Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen*

Wie bereits in Kapitel I erwähnt, ist gelegentlich angedeutet worden, daß durch die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen die römisch-katholische Kirche gezwungen wäre, bestimmte Lehrsätze aufzugeben oder ihr Selbstverständnis zu wandeln. Eine sorgfältige Untersuchung dessen, was in Kapitel I über den Ökumenischen Rat der Kirchen gesagt wird, mag zur Lösung dieser Frage beitragen. Hierbei sei besonders hingewiesen auf die Abschnitte über das Wesen des Ökumenischen Rates, seine ekklesiologische Bedeutung und die Autorität von Erklärungen und Entscheidungen des Rates.

Im folgenden soll versucht werden, einige bestimmte Punkte zu erörtern, die weiterer Überlegung bedürfen.

1. Ekklesiologie der römisch-katholischen Kirche

Seit der im Jahre 1950 vom Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen herausgegebenen Toronto-Erklärung ist deutlich, daß die Mitgliedschaft in dieser Körperschaft nicht die Absage der römisch-katholischen Kirche an ihre eigene Ekklesiologie erfordern würde. Dies kommt am klarsten zum Ausdruck in der vierten und fünften „Voraussetzung", die nach der Toronto-Erklärung dem Ökumenischen Rat zugrunde liegen:

4. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates sind der Meinung, daß die Frage nach dem Verhältnis anderer Kirchen zu der Heiligen Katholischen Kirche, die in den Glaubensbekenntnissen bekannt wird, eine Frage ist, über die ein gemeinsames Gespräch notwendig ist. Trotzdem folgt aus der Mitgliedschaft nicht, daß jede Kirche die anderen Mitgliedskirchen als Kirchen im wahren und vollen Sinne des Wortes ansehen muß.
5. Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates erkennen in anderen Kirchen Elemente der wahren Kirche an. Sie sind der Meinung, daß diese gegenseitige Anerkennung sie dazu verpflichtet, in ein ernstes Gespräch miteinander einzutreten; sie hoffen, daß diese Elemente der Wahrheit zu einer Anerkennung der vollen Wahrheit und zur Einheit, die auf der vollen Wahrheit begründet ist, führen wird.

2. Autorität

In Kapitel I,A,7 wird die Autorität des Ökumenischen Rates der Kirchen beschrieben, wie sie in der Verfassung und den Satzungen zum Ausdruck kommt. In Übereinstimmung mit diesen maßgebenden Texten ist klar, daß die römisch-katholische Kirche, falls sie Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen würde, in ihrer vollen Freiheit zur Ausübung ihres autoritativen Lehramtes nicht behindert wird. Ihre Beteiligung an den Äußerungen und Handlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen würde sich auf einer anderen Ebene als ihre Äußerungen und Handlungen in eigener Sache abspielen; im Ökumenischen Rat der Kirchen würde sie sich aktiv an einer Weise des Redens und Handelns beteiligen, die die Überzeugungen und Anliegen aller Kirchen

widerzuspiegeln versucht. Die Autorität dieser Aussagen für die römisch-katholische Kirche kann von dieser Kirche selbst bestimmt werden.

Die römisch-katholische Kirche spricht und handelt autoritativ auf weltweiter Ebene. Andere Kirchen sind auf dieser Ebene bisher weit weniger in Erscheinung getreten; die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates neigen dazu, ihn als die Organisation anzusehen, die ihnen die Erfüllung bestimmter Aufgaben auf Weltebene ermöglicht. Es stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis das Sprechen und Handeln der römisch-katholischen Kirche zu den Aktivitäten des Ökumenischen Rates der Kirchen stände. Einerseits muß gesagt werden, daß die beiden Arten des Sprechens und Handelns positiv miteinander verbunden werden können; es mag sich immer mehr als Vorteil erweisen, daß zwei verschiedene Arten auf Weltebene verfügbar sind. Das autoritative Reden und Handeln der römisch-katholischen Kirche mag in der einen Situation wünschenswert sein, die gemeinsame Stimme der Mitglieder des Ökumenischen Rates in einer anderen.

Man muß jedoch ehrlich erkennen, daß gewisse Schwierigkeiten entstehen können. Eine Erklärung der römisch-katholischen Kirche könnte etwa anders ausfallen als eine Äußerung, die sich aus einer ökumenischen Diskussion ergibt. Die folgenden Überlegungen sind in dieser Hinsicht wichtig:

a) Es kommt vor, daß Mitgliedskirchen Kritik an Entscheidungen des Ökumenischen Rates der Kirchen üben und eine andere Stellung einnehmen. Eine solche Meinungsverschiedenheit zerreißt nicht notwendigerweise die Gemeinschaft, zumindest solange die betreffenden Kirchen bereit sind, im Gespräch zu bleiben und gegenseitige Übereinstimmung zu suchen. Es ist ja gerade die raison d'être des Ökumenischen Rates der Kirchen, daß den getrennten Kirchen die Möglichkeit geboten wird, sich all jenen Differenzen zu stellen, die ihre gemeinsame Treue gegenüber demselben Herrn verdunkeln.

b) Ohne daß die römisch-katholische Kirche oder irgendeine Mitgliedskirche verpflichtet sein sollte, alle Informationen auszutauschen oder der Ökumenische Rat gezwungen wäre, in allen Angelegenheiten vorher die Mitgliedskirchen zu konsultieren, so ist es doch höchst wünschenswert, zur Vermeidung unnötiger Konflikte und Mißverständnisse ein System gegenseitiger Information und vorheriger Konsultation zu entwickeln.

c) Die Möglichkeit von Konflikten und falschen Darstellungen ließe sich weiter verringern, wenn in der praktischen Arbeitsweise des Ökumenischen Rates die Autorität und das Gewicht, die den verschiedenen Arten von Erklärungen nach der Verfassung und den Satzungen zukommen sollen, deutlicher gemacht würden. Es muß auch geklärt werden, ob man voraussetzen kann, daß eine Kirche den Maßnahmen und Programmen des Ökumenischen Rates zustimmt, wenn keine öffentliche gegenteilige Erklärung vorliegt.

Die rechte Erläuterung der Autorität des Ökumenischen Rates der Kirchen im Unterschied zu der Autorität einer bestimmten Mitgliedskirche ist ein pastorales Problem, das der Aufmerksamkeit bedarf. Letztlich liegt die Autorität bei den Kirchen.

3. Der päpstliche Primat und der Ökumenische Rat der Kirchen

Die römisch-katholische Lehre und die universale Jurisdiktion des Papstes erfordern besondere Erwähnung. Es muß jedoch noch einmal gesagt werden, daß sie kein Hindernis für die römisch-katholische Mitgliedschaft im Ökume-

nischen Rat der Kirchen bilden. Da jede Mitgliedskirche in ihrer Lehre und der Ausübung ihrer Überzeugungen frei ist, können diese Lehren im Prinzip ihren Platz innerhalb der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates finden. Im Zusammenhang mit der Mitgliedschaft könnten sich jedoch praktische Schwierigkeiten ergeben. Die folgenden Fragen sind zu stellen: Würde die römisch-katholische Mitgliedschaft unter den römisch-katholischen Gläubigen (und vielleicht unter anderen) den Eindruck erwecken, als hätte der Papst etwas von seiner Autorität aufgegeben? Da er nicht nur allein sprechen und handeln würde, sondern die römisch-katholische Kirche auch am gemeinsamen Reden und Handeln beteiligt wäre, müßte sie also implizit ihre Lehren vom Primat und von der universalen Jurisdiktion relativieren? Würde andererseits die Ausübung des päpstlichen Amtes in der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen den Eindruck erwecken, als spräche und handele der Papst im Namen des Ökumenischen Rates der Kirchen und dessen Mitgliedskirchen?

Folgende Erwägungen müssen berücksichtigt werden:

a) Die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen würde die internationale Struktur der römisch-katholischen Kirche nicht verändern; ebensowenig die Rolle, die der Papst aufgrund der römisch-katholischen ekklesiologischen Überzeugungen ausfüllt. Sie würde jedoch der römisch-katholischen Kirche eine zusätzliche Möglichkeit des Redens und Handelns vermitteln.

b) Die Mitgliedschaft wird in der Tat weniger Schwierigkeiten für die Ausübung des päpstlichen Amtes bieten als die Nicht-Mitgliedschaft. Wenn heute eine Erklärung von seiten der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen ergehen soll, so muß der Papst oder ein von ihm bevollmächtigter Sprecher diese Erklärung gemeinsam mit Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen abgeben. Würde die römisch-katholische Kirche Mitglied des Ökumenischen Rates, so wären diese gemeinsamen Erklärungen, die die persönliche Autorität des Papstes unmittelbar notwendig machen, nicht mehr erforderlich. Die Erklärung würde von den Organen des Ökumenischen Rates der Kirchen nach dem vorgeschriebenen Verfahren und mit der Autorität abgegeben, die er aufgrund der Satzungen besitzt.

c) Der Unterschied zwischen dem autoritativen Reden des Papstes und den aus dem gemeinsamen Leben im Ökumenischen Rat der Kirchen resultierenden Äußerungen darf nicht vergessen werden. Obwohl der Papst bestrebt ist, stellvertretend für christliche Überzeugungen zu sprechen, so versteht sich doch, daß er, falls er nicht darum gebeten wird, nicht im Namen des Ökumenischen Rates der Kirchen sprechen und handeln würde.

d) Strukturunterschiede beruhen letztlich auf einem unterschiedlichen Verständnis der Ekklesiologie. Es ist jedoch eine der Aufgaben des Ökumenischen Rates, eine Konfrontierung abweichender Traditionen herbeizuführen. Die in diesem Bereich entstehenden Probleme werden Gegenstand ökumenischer Diskussion sein müssen.

4. Rechtsstatus des Heiligen Stuhls

Die römisch-katholische Kirche unterscheidet sich auch darin von allen anderen Kirchen, daß der Heilige Stuhl völkerrechtlich als juristische Person anerkannt ist. Er kann politische Verträge abschließen. Er unterhält diplomatische Beziehungen zu vielen Regierungen. Der Lateran-Vertrag von 1929

gewährte ihm ein eigenes Territorium, den Vatikanstaat, und stärkte dadurch den rechtlichen Status des Heiligen Stuhls.

Wäre die römisch-katholische Kirche Mitglied, könnten besonders dort, wo es um das Zeugnis der Kirche im politischen Bereich geht, Schwierigkeiten aus dem diplomatischen Status päpstlicher Nuntien oder der unterschiedlichen Vertretung bei den Vereinten Nationen und den ihnen angeschlossenen Organisationen entstehen. Doch im Prinzip bildet der rechtliche Status des Heiligen Stuhls kein grundlegendes Hindernis für die Mitgliedschaft. Sie setzt keine völlige Übereinstimmung über das Vorgehen der Kirchen in internationalen Angelegenheiten voraus. Es ist jedoch sicherlich wünschenswert, daß dieses Thema später ein Gegenstand ökumenischer Diskussion wird.

Schlußfolgerungen

Eine Untersuchung der möglichen Strukturen von Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen ist eine komplexe Angelegenheit. Engere Beziehungen zwischen beiden sind jedoch durch die Erfordernisse der ökumenischen Bewegung notwendig. Diese vorläufige Studie hat nicht alle Aspekte der Frage ausgeschöpft. Eine weiterreichende Diskussion innerhalb der Kirchen mag Elemente herausstellen, die der weiteren Erläuterung und Klärung bedürfen. Aus einer vorläufigen Untersuchung der verschiedenen Alternativen ergibt sich, daß die römisch-katholische Mitgliedschaft die realistischste Möglichkeit ist. Wachsende Zusammenarbeit scheint auf die Dauer keine Alternative zur Mitgliedschaft zu sein, sondern vielmehr ein weiterer Faktor auf dem Weg zu dieser Mitgliedschaft. Die Nachteile bei der Schaffung einer neuen Form christlicher Gemeinschaft mit anderer Grundlage scheinen gegenüber den möglichen Vorteilen stark zu überwiegen.

Die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat bedeutet keine Beschneidung der Beziehungen zwischen Kirchen und Konfessionsfamilien. Es ist genug Raum vorhanden für die Schaffung nationaler Christenräte entsprechend dem Wesen der sie bildenden Gemeinschaften und den Bedürfnissen bestimmter Gebiete.

Wie bereits früher erwähnt, kommt es bei der Erwägung der römisch-katholischen Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat wesentlich darauf an, sich die historische Wirklichkeit der beiden Einheiten vor Augen zu stellen. Weder die endgültige Entscheidung noch der voraufgehende Studienprozeß spielen sich in einem geschichtlichen Vakuum ab. Der Druck des in der Welt offensichtlich geschehenen Wandels ist sowohl in der römisch-katholischen Kirche wie auch im Ökumenischen Rat der Kirchen zu spüren. Die römisch-katholische Kirche paßt sich neuen Strukturen (z. B. Bischofskonferenzen, Bischofssynode) an, die noch im Stadium der Entwicklung sind. Der Ökumenische Rat der Kirchen befindet sich indessen in einem Entwicklungsstadium, das bedeutsame Wandlungen mit sich bringen könnte; bei seinen derzeitigen Strukturuntersuchungen steht er den Konsequenzen einer möglichen römisch-katholischen Mitgliedschaft nicht gleichgültig gegenüber. Was in diesem Bericht gesagt wird, bedarf daher vielleicht der Modifizierung im Lichte der späteren Entwicklungen sowohl in der römisch-katholischen Kirche als auch im Ökumenischen Rat der Kirchen.

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe empfiehlt das vorliegende Dokument ihren Trägerorganisationen zur sorgfältigen Prüfung. Damit die Mitgliedschaft ein verantwortungsbewußter Schritt wird, muß die Entscheidung sorgfältig vorbereitet werden, und hierzu gehört große pastorale Einsicht hinsichtlich dessen, was Mitgliedschaft bedeutet und was sie nicht bedeutet. Der Schritt zur Mitgliedschaft würde die römisch-katholische Kirche als ganze verpflichten müssen, und die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates müßten ihrerseits bereit sein, diese Ausweitung ihrer Gemeinschaft nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch zur lebendigen Wirklichkeit zu machen.

Ein Antrag auf Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen muß von der Vollversammlung oder dem Zentralausschuß gebilligt werden. Die entsprechende Regel der Verfassung lautet:

> Die Wahl zum Mitglied muß mit einer Mehrheit von zwei Dritteln der bei der Vollversammlung vertretenen Mitgliedskirchen erfolgen, wobei jede Kirche über eine Stimme verfügt. Zwischen den Tagungen der Vollversammlung eingehende Aufnahmeanträge können durch den Zentralausschuß behandelt werden. Wenn ein solcher Antrag durch eine Zweidrittel-Mehrheit der anwesenden und stimmberechtigten Mitglieder des Ausschusses unterstützt wird, wird dieser Beschluß den Kirchen, die bereits Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen sind, mitgeteilt, und die Aufnahme gilt als vollzogen, wenn nicht innerhalb von sechs Monaten von mehr als einem Drittel der Mitgliedskirchen Einwände erhoben werden (Verfassung, II).

Die Angelegenheit muß genügend ausgereift sein, damit die Entscheidung im voraus sicher ist.

Zwar hat der besondere Charakter der Beziehung zwischen dem Ökumenischen Rat und der römisch-katholischen Kirche eine vorläufige Untersuchung dieser Frage wünschenswert erscheinen lassen, und diese Studie sollte so weit wie möglich innerhalb der römisch-katholischen Kirche und den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates verbreitet werden. Doch dies ändert nichts daran, daß die Entscheidung über den Mitgliedsantrag der römisch-katholischen Kirche überlassen bleibt. Sie muß selbst die Frage nach dem ihr am sinnvollsten erscheinenden Verfahren eingehend prüfen.

Das Evangelium und die Kirche

Zum Schlußbericht der Studienkommission des Lutherischen Weltbundes
und der Römisch-katholischen Kirche
Das sog. „Malta-Papier"

I.

Einführung in den Bericht

Die Kontakte zwischen der Römisch-katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund haben konkreten Ausdruck gefunden in den Gesprächen der Studienkommission, einer von beiden Partnern bestimmten Arbeitsgruppe, die in fünf Konferenzen von 1967—1971 wichtigste Kontroversfragen behandelte. Das Gesamtthema lautete: „Das Evangelium und die Kirche". Wenn etwas von vornherein positiv zu bewerten ist, dann die Wahl dieses Titels. Unter dem Evangelium haben sich, sagt man, unsere Väter entzweit, unter dem Evangelium werden wir uns wieder einigen. Evangelium — und Kirche, das ist das entscheidende Thema, wobei festzustellen ist, daß hier in feinster Nuancierung die Akzente zu setzen sind. Es ging im bisherigen Streit um die Prioritäten: Wer ist zuerst da, das Evangelium oder die Kirche? Aber vielleicht ist diese Frage schon müßig und heute so nicht mehr zu stellen.

Auf der 5. Tagung der Studienkommission auf Malta wurde ein Schlußbericht gegeben, der als Arbeitsergebnis den kirchlichen Autoritäten unterbreitet werden sollte. Dieser Bericht hat *keinen* für die Kirchen *verbindlichen* Charakter, er ist als Anregung zu weitergehendem Studium gedacht. Unterzeichnet wurde dieser Schlußbericht von Jan Kardinal Willebrands, Präsident des römischen Einheitssekretariats, und Dr. André Appel, Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes.

Die Einleitung spricht von der Vorgeschichte dieses Malta-Papieres, den verschiedenen Zusammenkünften der Studienkommission und bringt allgemeine Bemerkungen zur Tätigkeit der Studienkommission, spricht also über Intensität und Reichweite der Arbeit.

Sodann folgen die einzelnen Themen, die behandelt wurden, und eine kurze, aber höchst prägnante Formulierung der Ergebnisse der theologischen Arbeit an diesen Themen. Wir bieten in kürzester Weise eine Einführung in den Text.

Evangelium und Überlieferung

Die Trennung im 16. Jh. erfolgte letztlich um des Evangeliums bzw. des rechten Verstehens des Evangeliums willen. Neue Einheit gibt es nur in der Wahrheit des Evangeliums. Man kann aber heute nicht mehr zu den Denkkategorien der Reformationszeit zurück. Die Forschungsmethoden haben sich gründlich gewandelt, unser Bibel- und Geschichtsverstehen hat sich tiefgreifend geändert.

Was Evangelium ist, muß auch festgestellt werden durch den Vergleich

zwischen dem urchristlichen Kerygma — also nachösterlich — zur Verkündigung Jesu. Beide stehen natürlich in einem Zusammenhang. Der Weg zur Predigt Jesu geht aber über die urchristliche Überlieferung. Einzelheiten des Zusammenhanges unterliegen der wissenschaftlichen Einzelforschung.

Es wird nach den Kriterien der Evangeliumsverkündigung gefragt. Nach lutherischer Ansicht ist das lebendige Wort der Predigt die normale Form verbindlicher Interpretation des Evangeliums. (Zur Anmerkung: Hier müßte sehr genau zugesehen werden; denn hier liegt tatsächlich die *Urspaltung* verborgen.) Nach katholischer Ansicht bringt der Herr sein Wort zur Geltung durch das Zueinander und Miteinander von Amt und Charisma. Einig war man sich darin, daß niemand über das Wort des Herrn verfügen kann. Es wird diskutiert über den Begriff der Unfehlbarkeit, die in erster Linie als Gabe an die ganze Kirche verstanden wird.

Zur Frage stand auch die Mitte des Evangeliums. Hier ergab sich eine Konvergenz des katholischen Gedankens der Hierarchie der Wahrheiten und des lutherischen Verständnisses der Rechtfertigungslehre als Mitte des Evangeliums. Immer wieder wird zur Rechtfertigungslehre geschrieben. Ein ungelöstes und scheinbar unlösbares Problem. Zum Schluß noch, das Evangelium begründet die Freiheit des Christen. Diese Freiheit wird beschrieben als Freiheit vom Tode und schließlich als Freiheit zum Dienst gegenüber Gott und dem Nächsten.

Das Evangelium und die Welt

Dieses Kapitel hat drei Unterteilungen: Zunächst die *Bedeutung der Welt für das Verständnis des Evangeliums*. Das Weltverständnis der Reformation war ein anderes als das heutige. Wir können die Vorstellungen der Vergangenheit nicht mehr auf unsere Verkündigung anwenden. Wir, in verschiedenen Konfessionen, haben die gleiche Not des Auftrags der Verkündigung, und manche trennenden Unterschiede sind schon deshalb gewichen.

Was das *Evangelium für die Welt* bedeutet, wird im zweiten Abschnitt behandelt. Gottes erlösende Tat geschieht am Kreuz. Es läßt keinen Platz für Triumphalismus und theokratische Tendenzen. Der Sieg Christi ist noch verborgen. Die Christen müssen das Leiden Christi teilen. Ihre Nachfolge ist die Nachfolge der Schwachheit Christi. Weiterhin, das Evangelium erstreckt sich auf alle Daseinsbereiche. Evangelium kann nicht auf den rein spirituellen innerlichen Bereich beschränkt bleiben.

Im dritten Teil des Kapitels wird von der *Geschichtlichkeit* des Evangeliums gesprochen. Mehr als früher haben wir heute Verständnis für die Werdeoffenheit alles Wirklichen und damit im menschlichen Bereich für die Geschichtlichkeit. Gott tritt in seiner Liebe in diese Geschichte ein, das war im Bekenntnis der Inkarnation immer enthalten. Heute ist es jedoch notwendig, die Geschichtlichkeit des Evangeliums deutlicher herauszuarbeiten. Es ergeben sich eine ganze Anzahl von Konsequenzen. Nur wenn das Evangelium in die konkrete Situation hinein verkündigt wird, erschließt es sich uns in seiner Heilsbedeutung. Die Formulierungen, in denen das Evangelium konkrete Gestalt gewinnt, müssen teilhaben an der geschichtlichen Bedingtheit der Welt und an ihren gesellschaftlichen, kulturellen Wandlungen. Die Weltbezogenheit des Evangeliums beweist auch die Notwendigkeit neuer Strukturen unserer Kirchen. Das hat auch Konsequenzen für die Funktion der Amtsträger. Es ist zu

fragen, ob das *allgemeine Priestertum* der Gläubigen nicht stärkere Bedeutung gewinnt. Und weiterhin die Aufgabe gegenüber der Welt erfordert einen Raum der Freiheit, der öffentlichen Meinung innerhalb der Kirche. Man ist in der Studienkommission der Überzeugung, daß solche neuen Strukturen neue Möglichkeiten zum Abbau der Hindernisse für die Einheit bilden. Man meint, daß nach Überwindung doktrinärer Kontroversen es meist strukturelle Probleme sind, welche weithin für die weiter dauernde Trennung unserer Kirchen hinderlich sind.

Evangelium und kirchliches Amt

Die Frage nach dem *kirchlichen Amt,* nach seiner Stiftung und Stellung in der Kirche stellt eine der wichtigsten ungeklärten Fragen zwischen Lutheranern und Katholiken dar. Lutheraner und Katholiken sind sich einig in der Überzeugung, daß wir das Heil ausschließlich der ein für allemal geschehenen Heilstat Gottes in Jesus Christus, wie sie im Evangelium bezeugt wird, verdanken. Das Zeugnis des Evangeliums setzt voraus, daß es Zeugen des Evangeliums gibt. Dieses Zeugnis ist der Kirche als ganzer aufgetragen. Die Kirche ist als ganze das priesterliche Volk Gottes. Als Dienerin des Wortes steht sie unter dem Wort. Die Kirche als das wandernde Gottesvolk hat ihr Ziel noch nicht erreicht. Sie lebt in der Zwischenzeit des Schon-jetzt und des Noch-nicht.

Es geht vor allem um den Unterschied zwischen dem der ganzen Kirche aufgetragenen Dienst und dem *besonderen kirchlichen Amt.* Das ist das entscheidende Problem. Beide stimmen darin überein, daß das Amt sowohl über der Gemeinde als auch in der Gemeinde steht.

Das Neue Testament bezeugt den dargestellten Sachverhalt auf vielfältige Weise. Zwei Begriffe sind besonders wichtig: der des Apostolischen und der des Charismatischen. Die Apostel sind vom Herrn selbst als Zeugen seiner Auferstehung ausgesandt. Die Apostel gehören zur Gründungszeit der Kirche, das Apostolat selbst kann aber nicht wiederholt werden. Die Kirche ist apostolisch insofern sie auf diesem Fundament steht und im apostolischen Glauben bleibt. Kirchliches Amt, kirchliche Lehre und kirchliche Ordnung sind apostolisch insofern sie das apostolische Zeugnis weitergeben und aktualisieren. Schon früh kennt das Neue Testament besondere Dienste der Dienstämter. Sie wurden zumindest teilweise als Charismen betrachtet. Es sind zum Teil doch recht unterschiedliche Gemeindefunktionen, Dienste und Ordnungen, welche in der späteren Kirchengeschichte nur teilweise aufgegriffen wurden. Sie wurden später neu interpretiert, vgl. die Episkopen, Presbyter und Diakone. Bei aller Kontinuität der Grundstruktur muß die Geschichtlichkeit als zum Wesen der kirchlichen Ämter und Gemeindeordnungen gehörig bezeichnet werden. Das Evangelium, wie es uns die Schrift bezeugt, kann nur in lebendiger Beziehung mit den jeweils gegebenen gesellschaftlichen Wirklichkeiten Kriterium für die kirchliche Ordnung sein.

Im Laufe der Kirchengeschichte haben sich in Verständnis und Ausformung des Amtes erhebliche Veränderungen und Entwicklungen vollzogen, welche uns erst in jüngster Zeit durch das Studium der Geschichte voll zum Bewußtsein gekommen sind. So hat sich etwa die Dreiteilung des Amtes in Episkopat, Presbyteriat und Diakonat erst im 2. Jh. endgültig herausgebildet. Diese Einsichten in die Geschichtlichkeit der Kirche, verbunden mit einem neuen eschatologischen Verständnis, hat auch zu Neufassungen des kirchlichen Amtes

geführt. Obwohl das Amt konstitutiv zur Kirche gehört und auch eine bleibende Grundstruktur hat, können doch die konkreten Ausprägungen in anderen Situationen anders werden. Dabei können alte Strukturen erneuert werden, wie z. B. der Diakonat. Es müßten auch die prophetischen Funktionen der Kirche der Weltkirche gegenüber auf ihre Konsequenzen für die Strukturen der Kirche bedacht werden.

Es folgt nunmehr ein eigenes Kapitel über das Verständnis der *apostolischen Sukzession*. Die Grundintentionen der Lehre von der apostolischen Sukzession ist es, daß die Kirche in allem geschichtlichen Wandel ihrer Verkündigung und ihrer Strukturen zu jeder Zeit an ihren apostolischen Ursprung verwiesen wird. Im einzelnen stellt sich uns heute jedoch diese Lehre verwickelter dar als früher. Zunächst einmal, die gesamte Kirche steht in der apostolischen Sukzession. Innerhalb dieser ist die Sukzession im speziellen Sinn die Sukzession der ununterbrochenen Kette der Amtsübertragung. Sie war in der frühen Kirche primär in der Abwehr von Irrtümern ein Zeichen für die unverletzte Übertragung des Evangeliums und Zeichen der Einheit im Glauben.

Von historischer Seite kann die Bedeutung einer besonderen Sukzession eingeräumt werden, wenn die Sukzession der Lehre als das Vorgängige anerkannt wird und wenn die ununterbrochene Kette der Amtsübertragung nicht als eine ipso facto sichere Garantie der rechten Evangeliumsverkündigung betrachtet werden muß. Auch muß das Problem der presbyteralen Sukzession bedacht werden.

Bei der Frage der *Neuinterpretation des Amtes* werden Neuaufbrüche und Besinnungen, die zu einer gegenseitigen Konvergenz führen, angegeben. Bei den Katholiken wird neu gesagt, daß die Sakramente Zeichen des Glaubens sind, der aus dem Wort geboren und durch das Wort genährt wird. Bei den Lutheranern geschieht wie in der katholischen Kirche die Übertragung des Amtes durch Handauflegen und Anrufung des Heiligen Geistes.

Es ist die Möglichkeit der Anerkennung des lutherischen Amtsverständnisses durch die Katholiken zu prüfen. Es ist zu bemerken, sagt der Bericht, daß das lutherische Amt in einer Notsituation entstanden ist. Das Überdenken der Lehre von der apostolischen Sukzession und die Erwägungen über eine charismatisch entstandene Beauftragung sowie eine presbyterale Sukzession scheinen eine Korrektur der traditionellen Standpunkte zuzulassen. Jedenfalls bitten die katholischen Mitglieder die kirchlichen Behörden, die Frage der Anerkennung des lutherischen Amtes ernsthaft zu prüfen.

Evangelium und kirchliche Einheit

Bei diesem Unterthema ist eine Beschränkung auf einige wenige Themen festzustellen. Die erste Frage ist die nach dem *päpstlichen Primat*. Durch die Lehre von der Kollegialität des Episkopats hat das Zweite Vatikanische Konzil den Primat in einen neuen Interpretationshorizont gestellt. Dadurch wurde ein einseitig isoliertes Verständnis vom Amt des Papstes verhindert. Von lutherischer Seite könnte das Amt des Papstes als sichtbares Zeichen der Einheit der Kirche nicht ausgeschlossen werden. Kontrovers freilich zwischen Katholiken und Lutheranern bleibt die Frage, ob der Primat des Papstes für die Kirche notwendig ist.

Ein gegenwärtig besonders diskutiertes Problem wird im nächsten Unterabschnitt behandelt: die *Interkommunion*. Die Gemeinschaft in der Eucharistiefeier

ist ein wesentliches Zeichen der Kircheneinheit. Darum ist für alle, die nach Einheit der Kirche suchen, das Bemühen um Abendmahlsgemeinschaft zentral. Die gegenseitige Anerkennung der Kirchen ist vorangeschritten. Enthusiastische, schwärmerische Unternehmungen haben hier und dort die Grenzen verwischt. Es ist, sagt der Bericht, unüberlegt gehandelt. Das ist aber ein Zeichen für den *Ernst der Frage*.

Der Text läuft an dieser Stelle aus in Bitten an die Kirchenleitungen, die vielfache Not der Trennung beim Abendmahl zu bedenken. Gerade hier vermißt man klare theologische Argumente.

Die Frage nach der Interkommunion ist mit Recht unter „Evangelium und kirchliche Einheit" gesetzt, sie hätte auch Platz finden können unter dem Teilkapitel „Die Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung der kirchlichen Ämter". Vielleicht wäre sie an der letztgenannten Stelle zweckmäßiger behandelt worden. So sieht auch das Konzilsdokument das ganze Problem. Wir sind in der Amtsfrage, will es manchen scheinen, fast heillos getrennt. Vielleicht hätte man dann auch etwas schärfer kritisch formuliert in der Ämterfrage. Hier werden manche doch erhebliche Fragezeichen setzen.

II.

Versuch einer kritischen Würdigung

Würdigung und Kritik des Malta-Papieres haben auszugehen von der Feststellung, daß hier beste Kräfte der katholischen und evangelischen Gegenwartstheologie in einer durchaus adäquaten, ja sogar vorzüglichen modernen Begrifflichkeit und Sprache einen Lagebericht der verschiedenen Theologien und ihres Verhältnisses zueinander geschaffen haben, der noch vor zehn Jahren für unmöglich gehalten wurde. Überall spürt man den stoßenden Atem einer gegenwärtigen, vielmehr nach vorwärts drängenden Fortschrittlichkeit. Das ist keine Theologie von gestern, weder im lutherischen noch im katholischen Bereich.

Auch ist zu bejahen, daß, da katholische Theologie mehr als jede andere im Umbruch steht, neueste sich anbahnende Erkenntnisse, die kirchlich irgendwie vertretbar sind, vorgetragen werden und kaum einmal ein ausdrücklicher Rekurs auf Autoritäten der Vergangenheit erfolgt. Das ist erfreulich. Man ist wirklich „unterwegs zur Sache" einer gemeinsamen theologischen Aussprache der Heilstat Gottes in Christus.

1. Diese Freude über eine echte Begegnungstheologie darf uns jedoch den Blick nicht verstellen für eine gewisse *Methodenschwäche* des ganzen Unternehmens. Von der Methodik theologisch-ökumenischen Arbeitens sind Bedenken anzumelden. Wer, wie der Referent dieser kritischen Rezension, jahrzehntelang sich bemüht hat um die rechte Erfassung von Luthers und der lutherischen Theologie, ist nicht befriedigt von dieser ungeklärten Methode ökumenischer theologischer Arbeit. Es sei versucht, behutsam in einzelnen Sätzen die notwendigen kritischen Erhebungen zu fixieren.

Es erscheinen hier gleichsam zwei Kolumnen einer kirchlichen Theologie, der katholischen und der lutherischen. Wir haben uns immer dafür ausgesprochen, daß es eine kirchliche lutherische Theologie more catholico nicht gibt. Luthers Theologie und damit ganz sicher genuin lutherische Theologie ist

mehr und zugleich weniger als hier ausgesprochen wird. Luther hat ganz kraftvoll und dynamisch *einige Akzente* gesetzt, übertreibende, einseitige, manches auslassende; er hat von daher die Theologie aus paulinischen Anstößen zu einem fast grenzenlosen Neuverständnis von Evangelium geführt. Man sollte wissen, daß nach lutherischem Verständnis — besonders sollten es die Leser der verschiedenen „Gespräche" der lutherischen Bischofskonferenz, ich denke insonderheit an das *Reichenauer Gespräch,* bemerkt haben —, daß Evangelium höchste Freiheit, Offenheit, Ungebundenheit und Unbindbarkeit ist, das einzige punctum mathematicum gleichsam, auch die Nadelspitze, worum sich alles dreht. Gesetz und Evangelium sind die Mitte von Luthers Theologie. Nicht zu vergessen freilich sind die zwei anderen Akzente, die in einem gesehen werden müssen mit Gesetz und Evangelium, nämlich die Kreuzestheologie und die Lehre vom verborgenen Gott. Das ist ein und alles von Luthers Theologie.

Luther hat mit diesen Impulsen die müde und schwerfällig gelähmte katholische Theologie anstoßen wollen. Luther ist Reformator zum Evangelium hin, das hat wie keiner *Peter Brunner* 1967 in seinem Reformationsartikel geschrieben, als er von der revelatio Evangelii, von der Neuenthüllung des Evangeliums sprach. Nicht aber ist Luther Systematiker, der eine eigene Kolumne der gesamten Kirchenlehre schreiben wollte.

Wir gehen sogar so weit, daß wir sagen, durch diese neuen Bewegungen und Anstöße hat Luther die ganze christliche Theologie im Prinzip zur Erneuerung angetrieben. Dieses letzte Konzil wäre ohne den gewaltigen Stachel Luthers gar nicht zu denken.

Daraus ergibt sich: lutherischer Beitrag geschieht nicht in einem Nebeneinander mit der katholischen Theologie, sondern in einem aufregenden fragenden und in Frage stellenden *Eindringen in diese.*

Wer lutherische Theologie als ein Nebeneinander zur katholischen — wenn auch als Korrektiv — betrachtet, begibt sich irgendwie auf den Standpunkt der melanchthonischen Confessio Augustana, die zwar gewöhnlich für das Luthertum als von zentraler Bedeutung gilt, aber recht wenig Luthers proprium zur Aussprache bringt.

Also nichts gegen die Confessio Augustana — sie gilt, aber nicht ihr verdanken wir 450 Jahre nachher die reformatio, das Aufwühlende nach diesem Konzil, worin nach unserer festen Überzeugung die Regeneration der christlichen Kirche erfolgt. Wir verdanken dieses — wenn schon überhaupt einer Fremdeinwirkung — viel eher dem prophetisch revolutionierenden Feuergeist Luther, der an Paulus anknüpfend, ihn überbietend, schöpferische Wahrheiten aussprach — voller Anstoß, aber auch voller Werdekraft.

Wir haben uns durchgerungen zu dem ökumenischen Modell des Gebens und Nehmens. Der Gebende und Nehmende ergänzen sich in einer einzigartigen Konvergenz. Nach meiner unabweisbaren Meinung müßte das Miteinander von lutherischer und katholischer Theologie, Einfluß und Empfänglichkeit, wechselseitig Akt und Potenz ganz anders aussehen:

Es sollte darum viel ausdrücklicher der Dialog so geschehen, daß man dankbar die Gabe bestätigt und zugleich doch die notwendigen Forderungen ausspricht.

Diese methodisch-kritischen Erwägungen und Einwände, die mehr als Anregungen für ein weitergehendes Gespräch gedacht sind, sollen in keiner Weise den Gedanken aufkommen lassen, als würde die in den fünf Konferenzen

geleistete Arbeit nicht voll gewürdigt. Nichts wäre falscher, als solches anzunehmen. Wohl aber muß immer wieder neu die Methode befragt werden, damit ökumenisch gültige und werthafte Urteile gefällt werden. Ein Vergleich der Ganzheitsstrukturen beider Theologien, der immer sorgfältiger bedacht werden muß, würde doch vielleicht zu anderen Zielen kommen.

Das ist noch näher zu begründen.

Man fragt sich, von welchem Leitbild wurden die Theologen bei ihrer Arbeit geführt. War es nur, daß par cum pari Rede und Gegenrede erfolgte, zum Zweck einer kritischen Durchleuchtung der Position des anderen? Und sollte schließlich eine geläuterte katholisch-lutherische (synkretistische) Konsensushaltung herauskommen? Wie sollte man solcherlei Theologie überhaupt benennen?

Nach unserer Meinung müßte es anders sein. Es schält sich immer deutlicher, zumal seit Uppsala (1968) und Löwen (1971) und nach den Bemühungen der Studienkommission von Rom und Genf, der Begriff der K a t h o l i z i t ä t als zukünftiger Leitbegriff der ökumenischen Arbeit heraus. Luther und die lutherische Theologie sind ein anregender und lebenstiftender Bestandteil dieser Katholizität. Das Lutherische wird erst genuin echt und unverwechselbar eigen im Katholischen. Das Dynamische im Katholischen, die neu prägende Sicht der paulinischen Form des Christentums, ist ursprünglich gemeinter Zielgedanke Luthers und der Reformatoren überhaupt. Es ist nicht so, daß zwei selbständige kirchliche Größen zu einer neuen kirchlichen Gestalt zusammenwüchsen. Geht man von dieser Dynamik aus, würde sich das prophetisch-charismatisch Wirksame an Luther in der Einen Heiligen Katholischen Kirche leuchtend zeigen. Würde dieses Leitbild als Rahmen für weitere Arbeiten gedacht, könnten die im Schlußbericht von Malta gewonnenen Erkenntnisse ihre Gültigkeit behalten und von Mal zu Mal vertieft werden.

Ein Neues aber wäre gewonnen:

Das Katholische würde *entkonfessionalisiert* (nachdem das Zeitalter von Reformation und Gegenreformation aufgehört hat), die nachkonziliare Kirche offenbarte ihre ökumenische Weltweite und Luther käme groß zum Eigentlichen in der Kirche, in der ecclesia semper reformanda; er wollte nicht die lutherische Kirche, sondern die katholische.

2. Sollte zum Schluß noch auf einzelne Äußerungen des Papiers eingegangen werden, müßten wir uns bescheiden in der Erkenntnis, daß man nicht ungestraft in ein lebhaft diskutiertes, aus konsequenter Teamarbeit erwachsenes Votum eingreift. Es funkeln und leuchten schöne Formulierungen, vor denen man nicht mit Neid, so doch sicher mit großer Dankbarkeit steht.

An drei Stellen würde ich persönlich Fragezeichen setzen.

Es wäre unter II C (46) zu bemerken:

Es wird dort von einer fortschreitenden Überwindung doktrinärer Kontroversen gesprochen und gesagt, daß die strukturellen Probleme mehr hervortreten. Das scheint mir eine nicht gültige Erkenntnis zu sein. Wir sind ganz tief im Letzten durch die Lehre getrennt. Es ist geradezu eine Tragik, daß der prophetisch-schöpferische Luther manche Auslassungen und auch Vereinseitigungen vollzogen hat.

Unter IV A (67) wird gefragt, ob der Primat des Papstes für die Kirche *notwendig* sei? Das ist keine legitime Frage. Entweder ist der Primat vom Herrn der Kirche gewollt oder nicht. Also ist es eine Wahrheitsfrage.

Unter IV B (68—75). Zur Frage der Interkommunion ist heute schon mehr und Tiefgründigeres gesagt worden. (Man denke an das Buch von Heinrich Fries und das Heft 2/1972 der Zeitschrift *Catholica*.)

Der Studienbericht von Malta ist ein bedeutender Meilenstein auf dem Wege zur christlichen Verständigung. Das Problem Luther und Luthers Theologie in der katholischen Kirche bleibt eine immerwährende Aufgabe, die nur im Einsatz gewaltiger Dimensionen bewältigt werden kann. Uns ist aufgetragen, nach jahrhundertelanger Polemik nunmehr friedlich die Reformation zu bewältigen. Hier ist ein Anfang gemacht, den jeder ökumenisch erschlossene Christ bejahen wird.

Albert Brandenburg

Athenagoras I.

Am 6. Juli dieses Jahres ist Patriarch Athenagoras (mit weltlichem Namen Aristokles Spyrou) gestorben. Die Kirche — und nicht nur die Orthodoxe — hat mit ihm eine ihrer markantesten Persönlichkeiten verloren. Denn Patriarch Athenagoras I. war zu Lebzeiten gewissermaßen eine lebendige Verkörperung des Einheitsstrebens der Christen. Der Friedenskuß, den er mit Papst Paul VI. bei ihrer denkwürdigen Begegnung im Januar 1964 im Hl. Land getauscht hat, war nicht nur ein Ausdruck seiner tiefen Sehnsucht nach Einheit der Kirche, sondern auch ein Symbol für ein durch ihn mitgeschaffenes neues Verhältnis der abend- und morgenländischen Kirchen zueinander. Kaum zwei Jahre später fand es einen weiteren Ausdruck in der gegenseitigen Aufhebung des Banns, den Leo IX. und Michael Kerullareos 1054 übereinander verhängt hatten und der die Kirchen des Ostens und des Westens bis heute auseinandergerissen hat.

Die Beziehungen zur Römisch-katholischen Kirche hatten sich erst seit dem Pontifikat Johannes XXIII. entfalten können, dann allerdings mit überraschender Schnelle und Intensität. Zu einem früheren Zeitpunkt schon hatte das Ökumenische Patriarchat Kontakte zur Altkatholischen, Anglikanischen und Lutherischen Kirche geknüpft, die Athenagoras nach Kräften förderte. Noch als Exarch des Ökumenischen Patriarchats von Amerika hatte Athenagoras 1948 Delegierte zur Gründungsversammlung des Weltrats der Kirchen nach Amsterdam entsandt. Durch seinen Besuch in der Genfer Zentrale im November 1967 bekundete er, daß die neugesponnenen Fäden zu Rom die älteren Kontakte nicht stören sollten.

Diese Offenheit nach allen Seiten bewies der Patriarch auch, als er bei einem Besuch des damaligen Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof D. Kurt Scharf, zusammen mit dem Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes der EKD, D. A. Wischmann, in Istanbul einen „Dialog des Glaubens und der Liebe" zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland anregte, der nicht nur in mehrfachen persönlichen Begegnungen mit dem Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes — zuletzt im Dezember 1971 —, sondern auch in den offiziellen Gesprächen zwischen Delegationen des Ökumenischen Patriarchats und der Evangelischen Kirche in Deutschland geführt wurde.

Vor allem aber lag Athenagoras I. die Einheit der zwar im Glauben geeinten, durch manche Streitigkeiten indessen zersplitterten Orthodoxie und die Einheit mit den auch dogmatisch getrennten alten orientalischen Kirchen am Herzen. Seinen wiederholten Aufrufen folgend fanden seit 1961 mehrfach panorthodoxe Konferenzen statt, deren Arbeit der Vorbereitung eines orthodoxen Gesamtkonzils galt.

Nicht allein durch theologische Klärung, sondern vor allem durch einen „Dialog der Liebe" suchte Patriarch Athenagoras die Einheit der getrennten Kirchen zu verwirklichen. Vielleicht war es seine Herkunft aus dem Hause eines türkischen Landarztes griechischer Herkunft, die ihn abstrakten theologischen Disputen gegenüber mißtrauisch bleiben ließ, obwohl er, am 25. März 1886 in dem damals noch türkischen Vassilikon (Epirus) geboren, sich nach dem

Ende seiner Schulzeit unmittelbar für das Studium der Theologie an der Theologischen Hochschule auf Chalki entschied. Nach Abschluß seines Studiums im Jahre 1910 wurde er zum Diakon, 1918 zum Priester geweiht. Nach einem Aufenthalt auf dem heiligen Berg Athos, der ihn für sein ganzes Leben geprägt hat, wurde er 1922 Metropolit von Korfu und 1930 Exarch des Ökumenischen Patriarchats in Amerika. Seit 1948 war er Patriarch von Konstantinopel.

„Erzbischof von Konstantinopel — des Neuen Rom und Ökumenischer Patriarch" lautete von nun an sein offizieller Titel. Aber während der Bischof des Alten Rom als unumstrittenes Oberhaupt von fast einer halben Milliarde von Christen gelten kann, muß sich der Bischof des Neuen Rom ungeachtet des universalen Anspruchs, den sein Titel „Ökumenischer Patriarch" erhebt, mit einem Ehrenprimat unter den Oberhäuptern autokephaler, d. h. vollkommen selbständiger, orthodoxer Kirchen begnügen und damit mit einer Stellung, auf deren praktische Bedeutungslosigkeit namentlich die Russen bei jeder sich bietenden Gelegenheit mit Nachdruck verweisen. Sie sind sich darin einig mit den Türken, die den Einfluß des Erzbischofs von Konstantinopel auf seinen engeren Wirkungsbereich im türkischen Gebiet beschränken möchten. Nur daß die Türken darüber hinaus das Patriarchat auch in seinem eigensten Raum seit Jahren bedrängen und zu völliger Bedeutungslosigkeit, ja möglichst auch zur Auflösung zu führen suchen. Durch türkische Pressionen war die Zahl der Griechisch-Orthodoxen in den vier Metropolien auf türkischem Boden, dem unmittelbarsten Wirkungsbereich von Athenagoras I., bereits 1967 auf 60 000 zurückgegangen und ist inzwischen weiter gesunken. Ausschreitungen, bei denen kaum ein Kirchengebäude in Istanbul unbeschädigt blieb, im Jahre 1955, die Versiegelung der Patriarchatsdruckerei im Jahre 1964 und die damit verbundene Einstellung der beiden Publikationsorgane „Orthodoxia" und „Apostolos Andreas" sowie letztlich noch die Schließung der Theologischen Schule auf Chalki im Jahre 1971 kennzeichnen die innere Entwicklung im Patriarchat unter der Regierung von Athenagoras. Auch die loyale Haltung des Patriarchen, der 1948 türkischer Staatsbürger geworden war, hat nur das Allerschlimmste verhindern können.

Es war die ungewöhnliche Persönlichkeit von Athenagoras I., die in dieser bedrängten Lage das Ansehen des Ökumenischen Patriarchen vor allem unter den nichtorthodoxen Christen nicht nur gewahrt, sondern zu einer Größe gesteigert hat, wie sie seit dem Zusammenbruch des Byzantinischen Reiches keiner seiner Vorgänger mehr erfahren hatte.

Das konnte freilich die anderen orthodoxen Patriarchate, insbesondere das russische, nicht zum Verzicht darauf führen, die der orthodoxen Auffassung nun einmal entsprechende wesentliche Gleichheit und unbedingte Selbständigkeit aller orthodoxen autokephalen Kirchen zu betonen und auf das faktisch ungleich größere Gewicht des Moskauer Patriarchats zu weisen. Von daher kam es insbesondere in der Frage der russischen Emigrantenkirchen zu wiederholten Auseinandersetzungen, die z. T. noch heute schwelen.

Patriarch Athenagoras nahm als Ökumenischer Patriarch unter Berufung auf Kanon 28 von Chalkedon das Recht für sich in Anspruch, alle orthodoxen Christen, die nicht im Mutterland ihrer Ortskirche leben, seiner Jurisdiktion zu unterstellen. Während er diesen Anspruch in der Frage der Autokephalie der „Orthodoxen Kirche in Amerika" bis zu seinem Tode aufrechterhielt, hatte er im Gegensatz zu diesen Ansprüchen 1965 dem auf ihn ausgeübten Druck

nachgeben müssen und die russischen Gemeinden in Frankreich aus seiner Jurisdiktion entlassen, obwohl diese ein Verbleiben unter Konstantinopel dringend gewünscht hatten. Offenbar konnte es selbst einer so bedeutenden Persönlichkeit wie Athenagoras I. nicht gelingen, den tiefen Graben zwischen Anspruch und Wirklichkeit im Ökumenischen Patriarchat auszufüllen.

Auch seine Bemühungen um eine Panorthodoxe Synode haben noch immer zu keinem Ergebnis geführt. Ihr Zustandekommen ist in letzter Zeit vielmehr durch innerorthodoxe Schwierigkeiten so problematisch geworden, daß ein so angesehener orthodoxer Theologe wie John Meyendorff bereits vor einer Einberufung gewarnt hat.

So ist Athenagoras I. in vielem der durchschlagende Erfolg versagt geblieben. Daß sein hohes Ansehen dadurch keine Einbuße erlitten hat, zeigt, daß eine Gestalt wie die seine nicht allein nach dem Erfolg bemessen werden kann. Seine Größe liegt nicht in dem, was er erreicht, sondern in dem, was er als Visionär gesehen und dann konsequent mit allen Kräften angestrebt hat: das endgültige Zusammenfinden „der heiligen Kirchen Gottes und die Einigung aller" in der Gemeinschaft des *einen* Kelchs.

Karl Christian Felmy

Jerusalem — Tantur 1972

Zur Eröffnung des neuen Ökumenischen Institutes für Theologische Studien

I.

Mitten im Spannungsfeld ungelöster, den Weltfrieden seit Jahren bedrohender Fragen und Probleme hat sich in der Zeit von nur sieben Jahren eine der erfreulichsten Früchte des großen Vatikanischen Konzils der Jahre 1962 bis 65 zur ersten Reife entwickelt, die bisher jedoch, besonders im deutschen Sprachraum, fast unbeachtet und unbekannt geblieben ist[1]. Das in schlichtester Weise im Rahmen einer Tagung seines Leitungskreises vom 24. bis 27. September 1972 mit einer Reihe von Vorträgen, Aussprachen und Begegnungen zur Eröffnung bereite „Ökumenische Institut für Theologische Studien" in Jerusalem-Tantur, das sieben Kilometer südlich der Altstadt nahe beim Rahel-Grab auf der Höhe der Straße nach Bethlehem von Olivengärten umgeben mit seinem Torturm aus früherer Zeit weit ins Land schaut: Das erste im vollen Sinne interkonfessionelle und internationale ökumenische Studienzentrum mit Ausrichtung auf alle Kirchen und auf die ganze Welt!

Als das etwa 3,5 Hektar große Gelände im Herbst 1966 von den Malteserrittern durch den Vatikan für das Institut übernommen werden konnte, lag es im Herrschaftsbereich Jordaniens, und von der Regierung in Amman wurde dementsprechend im Mai 1967 die offizielle Bauerlaubnis erteilt, wenige Tage vor dem Ausbruch des sog. „Sechs-Tage-Krieges" im Juni des gleichen Jahres. Unverändert leitete der arabische Architekt unter Zustimmung der neuen israelischen Behörden bis heute mit arabischen Helfern und Arbeitern den nun im wesentlichen fertiggestellten, umfangreichen Bau: Bibliotheksteil für 100 000 Bände mit Lese- und Vortragssaal für hundert Personen, Seminar- und Arbeitsräume für Verwaltung und Benutzer; dazu um den mauerumschlossenen Innenhof gruppiert: Wirtschaftstrakt, Wohnbau und Familienappartements mit allem nötigen Zubehör für das individuelle, familiäre und gemeinschaftliche Leben für etwa 80 Personen. Die Errichtung einer größeren Gottesdienststätte im Innenhof wurde geplant, aber noch zurückgestellt. Für größere Gottesdienste kann der Vortragssaal der Bibliothek benutzt werden, während im monastischen Wohnbereich des Gesamtkomplexes schon jetzt eine schlichte Kapelle für die täglichen Gottesdienste und Gebetszeiten zur Verfügung steht, die allen im Hause zugänglich ist.

Wie aber ist es zu all diesem gekommen, was ist das Ziel, was sind die Mittel und Wege dazu?

II.

Der innerste Anstoß erwuchs ganz zweifellos aus der während des Konzils erfolgten Begegnung der Römischen Kirche in der Person Papst Paul VI. mit

[1] S. jedoch Joh. Feiner, Ein interkonfessionelles ökumenisches Institut in Jerusalem, Stimmen der Zeit, 91 (1966), S. 56—58.

den anderen Kirchen in Gestalt der von Papst Johannes eingeladenen und so lange Zeit in erheblicher Zahl aus fast allen Kirchen in Rom anwesenden Beobachter. Dabei griff der Papst die Erklärung von Professor Skydsgaard, dem Sprecher der Beobachter bei deren Empfang zum Beginn der zweiten Session, auf: Nur das gemeinsame Bemühen um eine lebendige heilsgeschichtliche Theologie werde zur tieferen Überwindung der Trennungen verhelfen können. Während seines Besuches im Heiligen Land Anfang 1964 und durch die damit verbundene Begegnung mit dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras wurde der Papst auf den Gedanken gebracht oder doch darin bestärkt, daß die zu errichtende ökumenische Studienstätte in Jerusalem und nirgendwo anders zu begründen sei. Er beauftragte Rev. Theodore M. Hesburgh, C. S. C., den Präsidenten der Katholischen Universität Notre Dame in Indiana (USA) und Vorsitzenden des Internationalen Verbandes Katholischer Universitäten, mit der Planung des von Anfang an großgedachten Unternehmens. Leider konnte sich dabei Rev. Hesburgh nicht auf irgendeine Art von Analogon für die Zusammenarbeit mit den Theologischen Fakultäten und Ausbildungsstätten der übrigen Kirchen beziehen. Das Institut wurde deshalb rechtlich begründet als eine eingetragene Stiftung amerikanischen Rechtes unter der Treuhänderschaft von Notre Dame University, Indiana. Hesburgh stand ein Exekutivkomitee zur Seite mit Professor Moeller von der Universität Löwen, P. Duprey vom Einheitssekretariat als römisch-katholischen Mitgliedern, je einem Vertreter des chalkedonensisch-orthodoxen (Prof. Christou von Thessaloniki) und des nichtchalkedonensischen (Mgr. Sarkissian, Antelias, Libanon) sowie des evangelischen (Prof. Cullmann, Basel) und des anglikanischen (Prof. Root, Southampton) Bekenntnisses für die praktische Durchführung der Planung. Dazu wurde für die Gesamtleitung als autonomes und verantwortliches Organ in den Fragen des Forschungs- und Studienprogramms, der Struktur und Organisation und die Wahl der leitenden Persönlichkeiten ein „Akademischer Rat" von etwa 30 Personen mit wissenschaftlich-theologischer Qualifikation konstituiert, in dem die römisch-katholischen Mitglieder in jedem Fall nur etwa ein Drittel der Stimmen haben. Dadurch war das Institut von Anfang an auf die freien Entscheidungen eines verantwortlichen, unabhängigen Kreises gestellt, was besonders auch für die Mitwirkung kleiner Kirchen von großer Bedeutung ist. Die Erfüllung der Aufgabe war dadurch jedoch keineswegs leichter in materieller und besonders finanzieller Hinsicht, indem es sehr schwer sein mußte, für ein derartiges internationales, theologisch-wissenschaftliches Forschungsinstitut eine reale Basis von einiger Dauer zu gewinnen.

Wie ein Wunder mutet es deshalb an, wenn das neue Institut jetzt schon wie ein junger Ölbaum frisch gepflanzt im steinigen Boden des alten Judäa seine Zweige recken kann in den Tagen der offiziellen Institutseröffnung und Hausweihe! Wiederholt drohten rechtliche, materielle und andere, vor allem politische Schwierigkeiten den Plan, wenn nicht einfach ins Land der Träume zu verweisen oder seine Verwirklichung für unbestimmte Zeit aufzuschieben, so doch seine Ausführung zunächst in einem anderen Lande als gerade Palästina-Israel anzuraten.

III.

Die Frage „Warum Jerusalem?" hat sich der Akademische Rat selbst schon unabhängig von den äußeren Schwierigkeiten von Anfang an in aller kritischen

Offenheit gestellt. Er ist dabei nicht leichten Herzens gegen die besonders von seinem Mitglied Mgr. Sarkissian aus dem Libanon im Blick auf Besorgnisse und Hemmungen bei vielen Christen in den arabischen Ländern geäußerten Bedenken zu der Einsicht gekommen, daß es hier um ein Entweder/Oder gehe: Völliger Verzicht auf wesentliche und konstitutive Momente des Planes oder Aufrichtung eines neuen ökumenischen Zeichens für alle Kirchen und vor aller Welt, einschließlich der Welt der Religionen in der modernen Weltwirklichkeit heute, weil dieses Zeugnis seinen heilsgeschichtlichen Ursprung deutlich machen und zu seiner eigenen Orientierung am Ort seines Herkommens festhalten muß. Dabei war im einzelnen zu bedenken:

Daß Jerusalem bisher ein in besonderem Maße unökumenischer Ort war, an dem die Trennungen in der Christenheit sich besonders verhärtet und zusammengedrängt zeigten;

daß zugleich aber Ort und Name in der Perspektive des heilsgeschichtlichen Glaubens Not und Verheißung aller christlichen Existenz umschließen;

daß dabei die ökumenische Bewegung, das Geisteswunder des 20. Jahrhunderts, als Erneuerung der Kirchen und der einzelnen Christen in den Kirchen im Neuerfassen der geschichtlich gegebenen Ursprünglichkeit verwurzelt sein muß;

daß die Anwesenheit aller christlichen Kirchen, die hier fast vollständig wie an keinem anderen Ort der Erde schon besteht, dazu in ganz besonderer Weise als Ansporn und Prüfstand dienen könnte;

daß darüber hinaus hier, wieder wie an keinem anderen Ort, von einer mehrtausendjährigen Geschichte her die drei monotheistischen Offenbarungsreligionen des Judentums, des Christentums und des Islam heilige Stätten verehren und daß schließlich hier und um diese Stadt heute erneut in zugespitzter Weise Entscheidungsfragen der alten und neuen Welt und Zeit aus Ost und West, Nord und Süd, direkt und indirekt sich begegnen oder doch latent gestellt sind und in großen Zusammenhängen gesehen und fruchtbar behandelt werden könnten, wenn es nur gelänge, über unfruchtbare Konfrontationen hinauszukommen.

Und so ist das Werk aus der Einsicht heraus gewagt und verantwortet worden, daß, alles zusammen genommen, Jerusalem heute im Grunde jeden Christen in einem zutiefst urchristlichen und genuin ökumenischen Sinn zum „Sperare contra spem", zum glaubenden Hoffen gegen alle scheinbar unerfüllbare Erwartung, ruft!

IV.

Zunächst war es eine individuelle Schenkung, die dem Papst den Erwerb des wertvollen Landes ermöglichte, was ohnehin in islamischen Ländern besonders schwierig ist, weil hier Christen kein Land von Mohammedanern erwerben dürfen. Das Land wurde daraufhin auf 50 Jahre für einen symbolischen Dollar Pacht pro Jahr an das Institut verpachtet. Weitere, wiederholt die unheimlich steigenden Baukosten einholende Schenkungen des amerikanischen Ehepaars O'Shaughnessy ermöglichten den umfangreichen, jedoch konsequent funktional entworfenen Bau nach den Plänen und unter der Leitung des Architekten von Notre Dame University, Frank Montana. Weitere Zuwendungen aus verschiedenen Ländern, besonders von amerikanischen Foundations für wissenschaftlich-humanitäre Zwecke, ermöglichten die notwendigsten Aufwen-

dungen der Aufbaujahre und sichern zusammen mit dem bemerkenswerten Ergebnis einer von Bischof D. Hermann Kunst in Bonn persönlich durchgeführten Sammelaktion den Beginn der eigentlichen Arbeit. Doch bleibt in dieser Hinsicht noch viel zu tun, auch in Deutschland. Und die Frage der finanziellen Sicherung wird offenbleiben, solange keine dauernd fließenden Quellen erschlossen oder feste korporative Trägerschaften gefunden werden können. Allerdings hat das Institut schon eine weltweite Partnerschaft im Sinne einer Assoziation im weiten Bereich theologischer Lehranstalten, Fakultäten, Colleges und Seminare begründet. Und gemessen am tatsächlichen Gesamtaufwand all dieser Institutionen theologischer Lehre und Forschung aller Kirchen würde gewiß schon ein geringer Bruchteil davon zum Unterhalt der einzigartigen Jerusalemer Neugründung ausreichen. Hier könnte eine Ökumene des Geistes und der Tat sich realisieren. Doch so „unrealistisch" denkt man im Akademischen Rat oder gar seinem Exekutivausschuß gewiß nicht. Man ist sich vielmehr voll bewußt, daß das neue Institut sich in seiner Daseinsberechtigung und Förderungswürdigkeit vor allem durch Leistungen bewähren und im allgemeinen Bewußtsein einprägen muß. Damit werden auch die praktischen Probleme zu gegebener Zeit in heute noch nicht erkennbarer Weise lösbar werden. Jedenfalls aber ist der Akademische Rat bisher seinem Grundsatz treu geblieben, um der Bewahrung voller ökumenischer Unabhängigkeit willen keine Mittel von den Kirchen anzunehmen, auch dort nicht, wo dies vielleicht leicht möglich gewesen wäre. Was die eigentliche Organisation angeht, so liegt die technisch-administrative Leitung beim Vorsitzenden des Rates, Rev. Hesburgh, mit dessen unmittelbaren Helfern in Notre Dame und in Verbindung mit dem schon genannten, aus Mitgliedern des Akademischen Rates bestehenden Exekutivkomitee. Dazu kommen im eigentlichen Arbeitsbereich selbst der vom Rat gewählte Direktor und die beiden Vizedirektoren mit dem Mitarbeiterstab in Jerusalem-Tantur, wohin sich im Laufe der Zeit das Schwergewicht aller Administration verlagern wird. Direktor ist seit Beginn Professor Charles Moeller von Löwen, der zugleich einer der Sekretäre der Glaubenskongregation in Rom ist und seine Zeit zwischen Rom und Jerusalem teilen muß. Als Stellvertreter standen ihm bisher zur Seite der Presbyterianer und bekannte ökumenische Theologe von Princeton, USA, Paul Minear, und der griechisch-orthodoxe Patristiker und bekannte Palamasforscher Panajotis Christou von Thessaloniki. Aus Gesundheitsgründen wird Prof. Minear in dem reformierten Prof. von Allmen aus Neuchâtel, Schweiz, voraussichtlich einen Nachfolger erhalten. Dem Rat, der bis zur Eröffnung des Instituts sich grundsätzlich nicht ändern sollte, jedoch in bestimmten Perioden durch Kooption erneuert werden wird, gehören z. Z. fünf deutschsprachige Professoren an: aus der Schweiz Johannes Feiner (Chur-Zürich) und Oskar Cullmann (Basel); aus Deutschland Werner Küppers (Bonn), Edmund Schlink (Heidelberg) und Rudolf Schnackenburg (Würzburg). Im ganzen kommen von den Mitgliedern des Rates aus Europa 16, Nordamerika 8, Südamerika 1, Asien 5 und Afrika 2. Davon sind römisch-katholisch 10, orthodox 6, syrisch-orthodox 1, anglikanisch 3, alt-katholisch 1 und aus reformatorischen Kirchen 11. Grundsätzlich sollen die Kooptionen dieses Verhältnis wahren. Von einem Übergewicht der römisch-katholischen Mitglieder im Rat kann jedenfalls keine Rede sein, wenn auch als Tatsache anzuerkennen ist, daß die Idee des Institutes vom Papst selbst

stammt und ihre bisherige Verwirklichung entscheidend katholischen Persönlichkeiten zu verdanken ist. Die Offenheit für ein freies ökumenisches Arbeiten des Institutes ist gegeben, sie wird um so gesicherter bleiben, als das Institut von breiten Kreisen in allen Kirchen in seiner Funktion verstanden und in seiner praktischen Arbeit angenommen werden wird.

V.

Was nun aber mit der Eröffnung schon jetzt greifbar zur Verfügung steht, ist beachtlich. Vor allem liegen schon die pionierhaften Erfahrungen eines „vorläufigen" ersten Arbeitsjahres 1971/72 für die neue Jahresequipe 1972/73 vor, wobei es von besonderer Bedeutung ist, daß Professor von Allmen als neuer residierender Vizedirektor schon zur Pionierequipe des Vorjahres gehört hat. Der eigentliche Haushalt wird von arabischen Angestellten unter der Leitung von drei Schwestern des katholischen „Gral", einer internationalen Schwesternschaft, besorgt. Die Schwestern haben einen eigenen Wohnbereich. Weiter besteht ein ökumenisch geplanter, monastischer Wohn- und Lebensbereich mit der Kapelle. Bisher lebt hier eine Gruppe von Benediktinern von Montserrat. Es bleibt zu hoffen, daß Gruppen anglikanischer und orthodoxer Ordensleute sich in Zukunft einfinden werden, was jedoch noch ganz offen ist. Die Benediktiner haben mit Beginn des Jahres 1971 höchst schätzenswerte Dienste bei der Ersteinrichtung der wachsenden Bibliothek geleistet. Für diese ist an eine Verbindung von eigentlicher Bücheraufstellung und Mikroleseeinrichtungen gedacht. Für beide Sparten bestehen schon beachtliche Ansätze aufgrund einer namhaften zweckgebundenen Spende. Für die geistig-wissenschaftliche Arbeitsmöglichkeit kommen dazu in Betracht eine ganze Reihe von Spezialbibliotheken in Jerusalem: allen voran die bibelwissenschaftliche Sammlung in der dominikanischen Ecole Biblique von St. Stefan nahe beim Damaskustor; die ältere byzantinistische Sammlung im griechisch-orthodoxen Kloster Holy Cross; die Bibliothek im anglikanischen Zentrum um den Erzbischofssitz bei der St. Georges-Kathedrale und dem gleichnamigen College; dazu die verschiedenen archäologischen Institute und schließlich die hervorragende Bibliothek der Hebräischen Universität, besonders auch für den modernen geisteswissenschaftlichen Bereich. Im vollen Umfang konnten diese Möglichkeiten der Ergänzung einer eigenen Bibliothek allerdings erst nach der Aufhebung der Teilung der Stadt im Jahr 1967 für den Aufbau der Institutsbibliothek in Tantur in Betracht gezogen werden. Dieser kann sich jetzt neben einer breit angelegten Sammlung allgemeiner Hilfsmittel und Grundlagenschriften und einer ausgewählten Zeitschriftensammlung konzentrieren auf die jeweils durch die Jahresprogramme vom Hauptthema, dem gemeinsamen Grundverständnis des Heiles Gottes für die Welt, her geforderte Spezialliteratur. Finanziell steht allerdings auch hierfür für die Dauer eine Sicherung der Mittel noch aus.

Die Arbeit selbst im Institut ist nicht als Lehrtätigkeit irgendwelcher Art, sondern als eigene, freie Forschung gedacht. Dazu werden unter einem Jahresthema vom Akademischen Rat jeweils für ein akademisches Jahr von Anfang Oktober bis Ende Mai etwa 30 Professoren, graduierte Theologen, Doktoranden oder Assistenten teils eingeladen, teils aufgrund von Vorschlägen assoziierter Fakultäten, Seminare oder Colleges angenommen. Hier gibt es allerdings noch ungeklärte Fragen, wie dabei Forschungsfreiheit und Bindung an Auftrag

und Ziel des Jahres in Einklang gebracht werden können. Bisher übernimmt der für kürzere oder längere Zeit im Institut Arbeitende nur die Verpflichtung, das vorgesehene, wöchentliche große Colloquium aller Theologen mitzumachen. Aus Referaten, einzelnen Arbeiten wie aus der Teamarbeit soll in der Art einer Zeitschrift als Jahrbuch jeweils eine größere Veröffentlichung erwachsen. Daneben könnten in der Art der bekannten byzantinistischen Dumbarton Oaks Papers in freier Folge besondere Arbeiten als ökumenischen „Jerusalem Papers" erscheinen.

Im übrigen wird gewiß mit den jeweils neugestellten Aufgaben jede Jahresequipe ihre Arbeit selbst gestalten und organisieren müssen, wobei wahrscheinlich mehr als bisher von der Aufgabenstelluung her die unter Theologen noch ungewohnte Teamarbeit und interdisziplinäre Forschungsgemeinschaft eine größere Rolle spielen werden.

Dazu aber kommt für das Leben in Tantur eine zweite, sehr wesentliche Seite, die es ebenfalls noch zu durchdenken und zu gestalten gilt: Das Leben als christliche Großfamilie und als ökumenische Gemeinschaft im Institut und in einer Vielzahl von Außenbeziehungen, die gerade in Jerusalem sich anbieten, ja z. T. aufdrängen. — Zur „Großfamilie" gehören nicht nur die Wissenschaftler und ihre etwaigen Angehörigen, sondern das gesamte Hauspersonal, die Gral-Schwestern und die monastische Gruppe. Ihre Wirklichkeit muß sich im Alltag wie bei besonderen Anlässen und an den großen Festtagen praktisch auswirken, und über Schwierigkeiten und Versagen muß offen in der Gemeinschaft gesprochen werden, bis die nötigen Auswege oder neuen Wege gefunden sind. Dabei kommt den Gottesdiensten im Hause eine besondere Bedeutung zu. Im bisherigen, vorbereitenden Jahr ergaben sich dabei einige Grundzüge: Das benediktinische Tagzeitengebet in der monastischen Kapelle war allen Hausgenossen zugänglich. Die sonntäglichen und festlichen Gottesdienste mit Eucharistiefeier wurden, wo es von einer bestimmten Kirche her möglich war, mit offener Kommunion, jeweils von Geistlichen einer bestimmten Kirche nach deren Ordnung gehalten. Grundsätzliche Interkommunion über die bestehenden Ordnungen der Kirchen hinaus wurde nicht geübt, zumal wegen der Möglichkeit des Besuchs von Gottesdiensten der eigenen Kirche in der Stadt Jerusalem kein Notstand gegeben ist. Regelmäßig und weitgehend vollzählig sammelte sich die Hausgemeinschaft zur täglichen Vesper in der Kapelle mit der uralten, zeichenhaften Handlung des lucernarium, des Lichtanzündens im Hause, mit Schriftlesung, Psalm und Magnificat.

Was aber innen leuchtet, muß hinausdringen in die Umwelt weiter und weiter! Dessen ist sich auch das Institut von Anfang an bewußt gewesen. Und hier liegt gewiß heute mehr als je gerade in Jerusalem mit seiner großen Religionsfreiheit ein wesentlicher, man darf vielleicht sogar sagen ein einmaliger Auftrag: Zeuge zu sein eines neuen Geistes christlicher Demut und Liebe an einem Ort schier hoffnungslos erstarrter Trennungen, unwürdiger Rivalitäten und gefährlichster Spannung, zugleich aber auch Brücke zu werden zur volleren Erfassung der großen Weltaufgabe im Geist des verstehenden Hörens, der besonnenen Antwort auf unruhig brennende Fragen und so weit immer möglich in der Tat, jedenfalls aber im persönlichen oder gruppenhaften Verhalten, das an so exponierter Stelle niemals ohne Bedeutung sein kann. Und wahrlich fehlt es dabei hier nicht an naheliegenden Aufgaben und einem lebendigen Gegenüber. Da ist die Verbindung mit den örtlichen Christen, vor allem den

arabischen Christen in Bethlehem und erst recht den Menschen im Flüchtlingslager, auf das der Blick aus den Fenstern des Speisesaales zum großartigen Panorama von Bethlehem als erstes fällt. Da sind aber auch so viele andere einheimische und zum Teil uralte Kirchen, Klöster und Einrichtungen, angefangen von den alten orientalischen Kirchen der Kopten, Äthiopier, Armenier und Syrer über die starke Gruppe der Franziskaner um das lateinische Patriarchat und die kleine, aktive Schar deutscher Benediktiner um Abt Laurentius Klein zum alten griechisch-orthodoxen Patriarchat, dem legitimen Hüter der Grabeskirche und mancher heiliger Stätten mit christlich-arabischen Gemeinden im Lande; die Anglikaner um St. Georges und die deutsche evangelische Gemeinde der Propstei um die Erlöserkirche; dazu eine Vielzahl von Instituten, Schulen und Einrichtungen fast aller christlichen Kirchen der ganzen Welt bis hin zur kleinen Niederlassung der Darmstädter Marienschwestern am Hang des Ölberges, um von der ganzen Vielfalt nur eine Andeutung zu geben. Irgendwie jedoch wird das neue Institut zu dieser Vielfalt sein Verhältnis finden müssen, und dies gerade im Sinn seiner positiven ökumenischen Aufgabe der Einheit im Geist der Wahrheit und Liebe. Da ist aber auch immer gegenwärtig die Welt des Islam, wenn auch heute weitgehend stumm, vor Kontakten vielfach zurückweichend, um den alten Tempelplatz mit dem Felsendom und der Aksa-Moschee in der Altstadt. Gerade in dieser Richtung aber gilt es, mit größtem Takt innerlich unentwegt dem Frieden und der Versöhnung zu dienen.

Da ist aber auch in größter Dichte und Lebendigkeit die Welt des neuen und alten Israel, in sich verschlossen, ja z. T. abgeschlossen, herrschend und zugleich in gelegentlich erstaunlicher Weise aufgeschlossen und bereit zum Gespräch oder auch nur zur kritischen Frage.

VI.

Dies alles, gesehen im Horizont der allgemeinen, ökumenischen, geistigen und politischen Lage, ergibt ein erregendes Bild, ein im Innersten das christliche Herz forderndes Spektrum von Aufgaben des Nachdenkens und des praktischen Verhaltens, einer Besinnung auf den rechten Weg des neuen Instituts und aller, die darin mitarbeiten und geistig den Weg mitgehen wollen. Das Institut hat sich den Namen gegeben vom Gegenstand seiner Forschung her: „Mysterium Salutis“ — Geheimnis des Heiles — Wunder der Befreiung. Es hat als Zeichen die alte, tönerne, palästinensische Öllampe gewählt. Denn nur im Vertrauen auf die Kraft Gottes in Jesus Christus, der sich selbst als Licht und Weg bezeichnete, und nur unter der Leitung des vom Herrn der Kirche den Seinen verheißenen Geistes kann eine kleine, schwache Gruppe sich einer solchen Aufgabe stellen. Und nur in diesem Vertrauen wird sie auch die Geduld haben und die nötige Zurückhaltung üben können, um sich auf keine Sonder- oder Einzelrichtung festlegen zu lassen und so Freund aller sein zu können, die den Frieden und die Verständigung lieben und die Einheit suchen.

Davon getragen könnte gerade auch die scheinbar abstrakte, theologisch-wissenschaftliche Arbeit in gemeinsamer Bemühung um das Verständnis biblischer und patristischer Quellen, um das Verständnis der Geschichte, um die Auseinandersetzung mit den Religionen und Ideologien, um den Umgang mit dem sozialen und ethischen Problemen der modernen Welt eine Erfüllung finden.

So aber auch könnte Jerusalem-Tantur als eine Art theologischer Versuchsstation und ökumenisches Laboratorium daran mitwirken, daß es tatsächlich einmal — ausgehend vom neuen Geist des II. Vatikanums 1962—65, in der großen Perspektive der ersten Sektion der Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968 und im Zug der Panorthodoxen Konferenzen seit 1961 — zu jenem „wahrhaft ökumenischen Konzil" kommen kann, das für alle Kirchen verantwortlich zu sprechen vermöchte.

So irreal eine solche Perspektive angesichts einer harten und dunklen Gegenwart und vor einer von großen Gefahren bedrohten Zukunft erscheinen mag, im Glauben darf auch heute gelten, was von Daniel (6, 11) gesagt ist, daß er im dreimaligen täglichen Gebet auf den Knieen liegend durch das offene Fenster den Blick nach Jerusalem richtete und „Gott lobte, wie er es immer getan hatte". Das Geheimnis der Geschichte des Heiles ist die Kraft und die Herrlichkeit Gottes, des Schöpfers der Welt und des Vollenders seines Reiches auf Erden.

Werner Küppers

Chronik

Der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen trat vom 13.—23. August zu seiner Jahrestagung in Utrecht zusammen (vgl. den Bericht in diesem Heft S. 506 ff.). Dem ÖRK gehören nunmehr 261 Kirchen an. Die seit 1969 selbständige Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der DDR wurde als „angeschlossener Rat" aufgenommen.

Die Exekutivausschüsse des Lutherischen Weltbundes und des Reformierten Weltbundes tagten am 21. Juli in Djakarta (Indonesien) erstmalig gemeinsam.

Durch eine einheitliche Bescheinigung über die christliche Taufe wollen 19 christliche Kirchen in Großbritannien, darunter auch die römisch-katholische Kirche in England und Wales, zum Ausdruck bringen, daß sie die in ihren Kirchen vollzogene Taufe gegenseitig anerkennen.

Etwa 500 Teilnehmer aus 19 Ländern besuchten den 21. Internationalen Kongreß, den der Weltbund für Religiöse Freiheit (International Association for Religious Freedom) vom 18.—25. August in Heidelberg veranstaltete.

Die Internationale Ökumenische Gesellschaft (International Ecumenical Fellowship), über die wir in ÖR 3/1971, S. 320 ff., ausführlich berichteten, hielt Ende August in Altenberg bei Köln ihre 4. Konferenz ab, an der rund 150 Theologen und Laien aus 18 europäischen und außereuropäischen Ländern teilnahmen.

Fast 3000 Besucher, darunter Gäste aus Afrika, Asien und Südamerika, nahmen im September an der viertägigen 12. Konferenz der Deutschen Evangelischen Allianz in Siegen teil.

Als achtes Mitglied sind die Altreformierten Kirchen in Deutschland der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland beigetreten, der sie bisher nur gastweise angehörten.

Unter Beteiligung der fünf katholischen Bistümer des Landes, der drei evangelischen Landeskirchen, der Freikirchen, der orthodoxen Kirchen und der Alt-Katholischen Kirche trat Mitte September die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Nordrhein-Westfalen zu ihrer ersten Mitgliederversammlung in Dortmund zusammen.

Von Personen

Zum Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel wurde Metropolit Demetrios von Imbros und Tenedos gewählt, der damit die Nachfolge seines am 6. Juli verstorbenen Vorgängers Athenagoras I. antritt (vgl. den Artikel S. 570 ff.).

Zum neuen Präsidenten der Europäischen Baptistischen Föderation wurde Dr. Claus Meister, Professor am Baptistischen Theologischen Seminar in Rüschlikon (Schweiz), berufen.

Der bisherige Bischof in der südschwedischen Industriestadt Växjö, Dr. Olof Sundby, ist von König Gustav VI. Adolf zum neuen Erzbischof der lutherischen Kirche von Schweden ernannt worden.

Oberkirchenrat Walter Pabst, Referent für ökumenische Beziehungen beim Sekretariat des DDR-Kirchenbundes in Ost-Berlin, wurde am 19. September 60 Jahre alt.

Am 23. September vollendete Lorenz Kardinal Jaeger, Vorsitzender der Kommission der Deutschen Bischofskonferenz für ökumenische Fragen, sein 80. Lebensjahr.

Dr. Frithjov Birkeli, seit 1968 Primas der lutherischen Kirche von Norwegen und Bischof von Oslo, hat Anfang September aus Gesundheitsgründen seine Ämter niedergelegt.

Professor Dr. J. B. Souček, früherer Dekan der ev.-theol. Comenius-Fakultät in Prag und langjähriger Mitarbeiter in der Konferenz Europäischer Kirchen, starb am 9. September im Alter von 70 Jahren.

Am 15. September starb Lord Fisher of Lambeth, von 1945—1961 Erzbischof von Canterbury und von 1948—1954 einer der Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen, im Alter von 85 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 15. 9. 1972)

Robert G. Stephanopoulos, „Reflections on Orthodox Ecumenical Directions after Uppsala", Journal of Ecumenical Studies, Vol. 9, Nr. 2/1972, S. 301— 317.

Seit langem arbeiten die orthodoxen Kirchen in der ökumenischen Bewegung aktiv mit. Freilich wird die Orthodoxie durch die in jüngster Zeit nachweisbaren Tendenzen der Säkularisierung in der Theologie des ÖRK gezwungen, ihre Rolle innerhalb der Ökumene neu zu überdenken. Die orthodoxen Kirchen müssen sich aufgrund ihres ökumenischen Engagements selbst enger zusammenschließen, das Wesen der Orthodoxie neu klären und Zeugnis für die Wahrheiten des orthodoxen Glaubens ablegen. Ihr Engagement in der Ökumene ist ein Zeichen ihrer Katholizität — sie muß dazu führen, das für die zwischenkirchlichen Beziehungen Wertvolle und Wertlose unterscheiden zu können.

Hans Urs von Balthasar, „Amt und Existenz", Internationale katholische Zeitschrift, Nr. 4/1972, S. 289—297.

Im Unterschied zum demokratischen Prinzip ist das alttestamentliche und neutestamentliche Gottesvolk theokratisch und christokratisch verfaßt. Auch alle biblischen Hauptgestalten sind durch die Einheit von Auftrag und Existenz gekennzeichnet. Jesus Christus ist die Identität von Amt und Existenz schlechthin. Besonders das Bild vom Hirten zielte auf das Personale, und jeder Rest einer völkisch-irdischen Institution verschwand. Paulus versteht eine Autoritätsausübung, die nur auf einem äußerlichen Amt beruht, als unmöglichen Grenzfall, weil er das Zerbrechen der Communio zur Folge hätte. Die Communio aber erhält ihre innere Form durch das „christusförmig" gelebte Amt, das auch auf die Erbauung und Begleitung aller Gemeindeglieder angewiesen bleibt.

Hans Luckey, „Die Spiritualität der evangelisch freikirchlichen Gemeinden in Deutschland", Una Sancta, Nr. 1/2, 1972, S. 70—78.

Die spiritual frommen Gemeinden sind aufgrund des freien Gebets und die dadurch entstehende Gemeinschaft immer als

Erlebnisgemeinschaften anzusprechen, wobei festzustellen ist, daß mit dem Alter einer Freikirche das Gefälle vom Spiritualen zum Rationalen stark zunimmt. Einige spirituale Gruppen bestehen, auch um einer Verkirchlichung zu entgehen, auf einer Exklusivität, andere betonen die ökumenische Weite, die Pfingstgemeinden schließlich unterstreichen die Möglichkeit der Erweckung und Bekehrung. Aber auch die sogenannten „klassischen" Freikirchen sind nicht durch einen kirchenpolitischen Akt, sondern durch die Erweckungsbewegung im letzten Jahrhundert entstanden. Die Spiritualität aller lebendigen Gemeinden ist schriftgebunden, die Gläubigen denken heilsgeschichtlich. Den Freikirchen ging es von Anfang an um die Erneuerung des urchristlichen Gemeindelebens. Das Fundament jeden spiritualen Glaubens bleibt das „nie endende Wunder im Charismatischen".

Wolfhart Pannenberg, „Zukunft und Einheit der Menschheit", Evangelische Theologie, Heft 4, Juli/August 1972, S. 384—402.

Im Unterschied zur Futurologie nimmt die christliche Theologie aufgrund des Gottesgedankens an, die Zukunft sei nicht einfach die Verlängerung des Gegenwärtigen, sondern eine Wirklichkeit eigenen Rechts. Der Gott, der die letzte Zukunft des Menschen ist, ist ein einziger Gott. Das bedingt aber, daß die weitere Entwicklung des Menschen zu einer wachsenden Einheit der Menschheit tendieren muß. Die eschatologische Hoffnung bezieht sich auf die Vollendung der Bestimmung des Menschen: „Hoffnung will Ewigkeit", und wahrhafter Fortschritt hängt davon ab, inwieweit sich in ihm Ewigkeit spiegelt. Damit stellt sich auch das Problem der Einheit der Gesellschaft letzten Endes als ein religiöses Problem heraus. Was die ökumenische Bewegung betrifft, sind es nicht sozialethische Verlautbarungen, sondern der theologische Dialog und die religiöse Versöhnung, die „wahrhaft revolutionäre Konsequenzen für das soziale und politische Leben" haben könnten.

Jürgen Moltmann, „Gemeinschaft in einer geteilten Welt. Ökumene als Antwort auf den Schock der Zukunft", Evangelische Kommentare, Nr. 9, September 1972, S. 524—528.

Die Kirche muß angesichts der bedrohten Welt vorangehen und vorgreifend für den Frieden der Menschheit handeln. Der Friede aber ist ein realer Prozeß in mehreren Dimensionen — streitende Gegner werden zu streitenden Partnern. Er ist die Rechenschaft der Hoffnung gegen die universale Entmutigung und Verzweiflung der Menschheit. Nur wer stellvertretend für den Frieden des Ganzen eintritt, hat Existenzberechtigung. Nur ökumenischer Frieden in der Kirche bezeugt in der Welt das Evangelium des Friedens. Der Weg der ökumenischen Bewegung führt vom Anathema zum Dialog, vom Dialog zur Kooperation, von der Kooperation zur einen Kirche. Gemeinschaft in der heutigen Welt mit ihren Teufelskreisen der Armut, der Gewalt und der industriellen Naturzerstörung heißt Abbau der Hybris, nach der der Mensch als Besitzer und Beherrscher der Natur fungiert. Christliche Gemeinschaft bedeutet das einmütige Zeugnis vom menschlichen Gott. Nach dem Neuen Testament hat sich die Bruderschaft Christi mit den Glaubenden untereinander und mit den Geringsten, den Unterdrückten und Verlassenen zu ereignen.

Diesen Vortrag hat Moltmann auf der Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK in Utrecht im August 1972 gehalten. Zum Zeitpunkt des Abschlusses dieser Zeitschriftenübersicht lagen über Utrecht noch keine ausführlichen Berichte und Kommentare in theologischen Periodica vor. Erwähnt seien aber zu diesem Thema Artikel aus einigen Wochenblättern.

Heinrich Stubbe schreibt in Deutsche Zeitung / Christ und Welt, Nr. 34, S. 16, vom 25. August 1972 unter „Die Faszination ist vorüber": „Nein, der Ökumenische Rat der Kirchen dürfte zur Zeit keine Chancen haben, im Konzert der Weltgeschichte eine größere Anziehungskraft und damit auch eine größere Wirkung zu erringen ... Was bleibt, ist eine Einrichtung mittlerer Größenordnung, der kleinen Schritte, der Kompromisse."

Etwas positiver beurteilt *Hans J. Geppert* im Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt, Nr. 35, S. 11, vom 27. August 1972, die Möglichkeiten des ÖRK unter der Überschrift „Zehn Tage vereint": „In Utrecht wurde trotz gegensätzlicher Auffassungen mehr in Gang gesetzt, als auf den ersten Blick zu erkennen ist."

Unter „Predigt mit Aktien" schreibt *Heinz Beckmann* im Rheinischen Merkur, Nr. 35, S. 29, vom 1. September 1972: „Ob der Weltkirchenrat in seiner so unerlaubt einseitigen Politisierung neuerdings an eine Bergpredigt mit dem Bankkonto glaubt? ... Bergpredigt mit Aktien, (Geld-)Segen für Waffen der Befreiungsbewegungen, Resolutionen, die niemand auch nur liest, einseitige Verurteilung von Völkern, die das Pech haben, nicht von Kommunisten beherrscht zu werden — so sieht das heute auch in Utrecht wieder strapazierte ‚prophetische Zeugnis' der Christen aus."

Weitere beachtenswerte Beiträge

Ansgar Ahlbrecht, „Für und wider Abendmahlsgemeinschaft — im Hintergrund: zwei gegensätzliche Kirchenbilder", Ökumene am Ort, Nr. 8/1972, S. 1—12.

Ewert Cousins, „The Trinity and World Religions", Journal of Ecumenical Studies, Nr. 3/1970, S. 476—498.

Herder Korrespondenz, Heft 7, Juli 1972, S. 333—339, „Augsburg ein Jahr danach. Ein Gespräch mit dem ehemaligen Präsidenten des ZdK, Dr. A. Beckel".

Hans Küng, „Die Kirche für die Weltreligionen", Evangelisches Missions Magazin, Heft 2/1972, S. 75—82.

D. A. Seeber, „Römische Reformen" Herder Korrespondenz, Heft 9, September 1972, S. 419—422.

Vilmos Vajta, „Thesen und Antithesen in Luthers Auffassung vom geistlichen Amt im Lichte des Zweiten Vaticanums", Theologische Literaturzeitung, Nr. 4, April 1972, S. 250—266.

Gerhard Voss, „Nachkritische Katholizität. Zu einer ökumenischen Spiritualität. Versuch eines Durchblicks", Una Sancta, Nr. 1/2 1972, S. 30—62.

S. J. Samartha, „Dialogue: Significant Issues in the Continuing Debate", The Ecumenical Review, Vol. XXIV, Nr. 3, Juli 1972, S. 327—340.

Survey of Church Union Negotiations 1969—1971. The Ecumenical Review, Vol. XXIV, Nr. 3, Juli 1972, S. 353—370.

Neue Bücher

THEOLOGIE

Horst Georg Pöhlmann, Rechtfertigung. Die gegenwärtige kontrovers-theologische Problematik der Rechtfertigungslehre zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1971. 387 Seiten. Leinen DM 64,—.

„Deutet man die Positionen der Kirchen aufeinander zu, ohne Unterschiede enthusiastisch zu verwischen, meidet man jede falsche Simplifizierung oder Komplizierung unseres Problems im Interesse der Einheit oder Spaltung, dann kann man wohl ohne Übertreibung sagen: Zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche ist gegenwärtig — d. h. von ihren gegenwärtig geltenden Symbolen und von der gegenwärtigen Theologie in ihrem Raum her — eine *Einigung* in der Rechtfertigungslehre *möglich*." Zu diesem vielverheißenden Schluß kommt H. G. Pöhlmann am Ende seiner wirklich in jeder Hinsicht gelehrten Studie über die Rechtfertigungslehre der lutherischen und der katholischen Kirche. Als ausgezeichnetem Kenner nicht nur der lutherischen, sondern auch der katholischen Symbole gelingt dem Autor eine saubere und akkurate Textanalyse, die ihm zur Behebung gegenseitiger Mißverständnisse, die die Verständigung jahrhundertelang blockiert haben, verhilft. Vor allem weist er mit erstaunlicher Eindeutigkeit nach, daß die Symbole beider Kirchen größtenteils keinen Anlaß zu den in der späteren Polarisierung gebildeten extrem gegensätzlichen Positionen bieten. Nicht nur diese Ergebnisse, sondern auch die Fülle und Weite der Quellenforschung machen aus Pöhlmanns Arbeit so etwas wie eine Zusammenfassung und Engführung der überaus reichhaltigen Kontroversliteratur über dieses Thema. Schon ein erster Einblick in die vierteilige Hauptaufgliederung der Materie in „Rang", „Hintergrund", „Grund" und „Wesen" der Rechtfertigung sowie in die klare und durchsichtige Untergliederung zeigt die ausschöpfende Dimension, in der das Thema behandelt wird. Die Aufzeichnung des jeweiligen biblischen Befunds, die Berücksichtigung auch der gegenwärtigen theologischen Positionen sowie die differenzierte und klare Zusammenfassung der jeweiligen Ergebnisse steigern um ein weiteres den informativen Wert der Arbeit.

Bezüglich der Methodologie der Arbeit ergeben sich allerdings für den Leser einige grundsätzliche Probleme, die man in zwei Fragen zusammenfassen kann: 1. Ist es wirklich sachgerecht und unter historischen Gesichtspunkten vertretbar, zwei Symbole wie etwa Arausicanum II und CA, die in völlig verschiedenen Epochen und unter ganz anderen Vorzeichen entstanden sind, als repräsentative Exponenten beider Konfessionen gegenüberzustellen? 2. Ist der Stellenwert der katholischen „Nebenzentren" aus Mariologie- und Primatslehre, die Pöhlmann als die Einheit in der Rechtfertigungslehre gefährdend mit Insistenz feststellt, richtig eingeschätzt? Der Autor meint, anhand dieser „Nebenzentren" Widersprüche sowohl zu den „Hauptzentren" der katholischen Rechtfertigungslehre wie auch zwischen den einzelnen Symbolen unter sich feststellen zu können. Verständnislos steht er vor der Dialektik in der katholischen Theologie und Praxis, ist aber geneigt, diejenige der evangelischen Theologie eher unter- als überzubewerten. Zu bedenken wäre — und dies gilt für beide Teile —, daß die kirchliche Lehre auch in ihrer schuldogmatischen Ausprägung nicht primär in der Zwangsjacke der Kontroverstheologie geformt wurde, sondern vielmehr gewachsen ist im Vollzug des kirchlichen Lebens,

das von der Theologie in begleitender Weise reflektiert und vom kirchlichen Lehramt von Mal zu Mal sanktioniert wurde. Versteht man die Symbole folglich als partiellen Niederschlag der christlichen Fülle, so ist eine gewisse Dialektik und Spannung schlechthin nicht auszuschließen, und so wird man dann auch den strengen logischen Vergleich der Symbole kaum als alleiniges und maßgebendes Kriterium zur Beurteilung der Lehre einer oder beider Kirchen betrachten können. Nicht nur in den definitorischen und abgrenzenden Aussagen ist der Gesprächspartner in der Ökumene ernst zu nehmen, sondern auch in seinen dialektischen Aussagen und Aspekten. Damit wird die Feststellung eines Konsensus natürlich nicht einfacher, aber dort, wo er erreicht wird, fundierter und weiterführender.

Hans-Jörg Urban

Edgar Herbert Friedmann, Christologie und Anthropologie. Methode und Bedeutung der Lehre vom Menschen in der Theologie Karl Barths. Münsterschwarzacher Studien. Herausgegeben von den Missionsbenediktinern der Abtei Münsterschwarzach, Band 19. Vier-Türme-Verlag Münsterschwarzach 1972. 406 Seiten. Brosch. DM 38,50.

Die Kontroverse über die analogia entis und die analogia fidei hat das evangelisch-katholische Verhältnis jahrhundertelang belastet. Gerade in der von der katholischen Theologie vertretenen „natürlichen Gotteserkenntnis" meinte das reformatorische Denken bis in die jüngste Zeit das Widerchristliche des Katholizismus wahrnehmen zu müssen, nämlich in der latenten und nicht immer überwundenen Versuchung, Gott mit rein natürlichen Kräften und folglich mit menschlichen Werken begegnen zu können. Die von der Analogia-entis-Lehre bestimmte katholische Anthropologie führte auf evangelischer Seite zum Eindruck, als ob nach katholischem Verständnis die Rechtfertigung irgendwo zu einem Rechtsanspruch des Menschen werden könne. Allerdings waren die Wurzeln eines ähnlichen Denkens ganz massiv — wenn auch durch andere Motivationen verkappt — auch in den Neuprotestantismus eingedrungen. Kein anderer nun als Karl Barth wendet sich sowohl in seinen frühen theologischen Schriften wie in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen des Kirchenkampfes mit gleicher Vehemenz gegen jede Möglichkeit eines innerweltlichen anthropologischen Ansatzes für das Mensch-Gott-Verhältnis, nachdem er sich in den vorausgegangenen Jahren — nach eigener Aussage — von den letzten Resten einer philosophischen bzw. anthropologischen Begründung und Erklärung der christlichen Lehre gelöst hatte. Seine Überzeugungen finden schon in den dreißiger Jahren eine selten große Verbreitung. Der von ihm angekündigte Kampf nach links gegen den Neuprotestantismus und der nach rechts gegen den Katholizismus — in dem die Gefahr der Vergöttlichung des Menschen und die der Vermenschlichung Gottes am stärksten ist — wird von einer stattlichen Schülerzahl durchgeführt. Für nicht wenige scheint damit auch das beruhigende Gefühl der Selbstabsicherung durch scharfe Trennlinien gegeben zu sein. Allem Anschein nach wächst der Graben zwischen den Konfessionen. Bei Karl Barth selber aber ist die theologische Sehachse so angelegt, daß einzelne Fragen nicht zu unüberwindbaren Problemen werden können. Und so hat paradoxerweise der ökumenische Wille zur Einheit der letzten Jahrzehnte gerade seine reformatorisch scharf abgegrenzte Anthropologie zu einem fruchtbaren Ansatz neuer katholisch-evangelischer Verständigung werden lassen.

Katholische Theologie hat sich in den letzten Jahrzehnten im steigenden Maße mit Karl Barths „christologischer Engführung" der christlichen Lehre befaßt und geprüft, wo sachliche Übereinstimmungen in Wort und Intention möglich

sind. E. Friedmann führt die diesbezüglichen Analysen einen entscheidenden Schritt weiter. Er versucht jede die Anthropologie betreffende Aussage Karl Barths nach der jeweils zugrunde liegenden Methode der christologischen Begründung zu hinterfragen. In den ersten zwei Kapiteln zeigt er den Weg Karl Barths von der „Dialektik" zum „christologischen Denken" auf. In dem wichtigen dritten Kapitel durchleuchtet der Autor an Hand Karl Barths Christologie und Versöhnungslehre die christologische Tragfläche für die Anthropologie. Im vierten Kapitel letztlich fragt Friedmann nach der Möglichkeit und Legitimität einer christologischen Anthropologie und eröffnet durch die Konfrontierung von Karl Barths Konzeption mit der entsprechenden K. Rahners und D. Wiederkehrs einen fruchtbaren Dialog. Trotz der kritischen Anmerkungen E. Friedmanns zum Barthschen System zeigt sich, daß die neueren katholischen Ansätze nicht nur teilweise mit diesem konvergieren, sondern auch maßgebende Aspekte daraus übernommen haben. Es geht hier nicht mehr um These und Antithese, sondern um die Findung der „Fülle des Christlichen" in der Komplementarität der Aspekte und in der ausgewogenen Integration von Einzeleinsichten ins Ganze. Die Frage nach der Denkstruktur, die die Einzelaussagen trägt, herrscht vor. Von hier aus gelingt es dem Autor auch, gewichtige Folgerungen zu ziehen für das heute so aktuelle Problem des Verhältnisses der Kirche zum Menschen, zum „Natürlichen" und „Innerweltlichen". Aber nicht nur diese Ergebnisse machen den Wert der vorliegenden Arbeit aus, sondern sie ist darüber hinaus Modell echter und weiterführender ökumenischer Kontroverstheologie.

Hans-Jörg Urban

Spricht Gott in der Geschichte? Mit Beiträgen von Friedrich H. Tenbruck, Günter Klein, Eberhard Jüngel, Alexander Sand. (Reihe: Weltgespräch bei Herder.) Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1972. 197 Seiten. Kart. DM 26,—.

Aus dem Vorwort des Verlags geht hervor, daß die beiden ersten Beiträge als Referate bei einem Kolloquium der „Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch" im Februar 1970 in Freiburg i. Br. gehalten, die beiden übrigen später zur Verfügung gestellt wurden. Der Tübinger Soziologe Tenbruck referierte über „Geschichtserfahrung und Religion in der heutigen Gesellschaft". Der Münsteraner ev. Neutestamentler Klein sprach über „Die Fragwürdigkeit der Idee der Heilsgeschichte" und wies O. Cullmanns heute immer noch beachteten Entwurf zu diesem Thema erneut zurück, weil er weder mit der Bibel noch mit „der zentralen urchristlichen Konstruktion des Glaubens" historisch und theologisch zu begründen sei. Der Tübinger ev. Systematiker Jüngel fragt: „Womit steht und fällt heute der christliche Glaube? Elementare Verantwortung gegenwärtigen Glaubens", ein gerade in der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion sehr zu beachtender Beitrag, weil er kritisch die falschen Alternativen einer hier allein heilsgeschichtlich, dort allein moralistisch verfahrenden Theologie zurückweist und im Anschluß an Ebeling und Fuchs wieder das „Ereignis des reinen Glaubens" als den „articulus stantis et cadentis theologiae" deutlich macht, von dem auch in der Glaubenspraxis alles abhängt.

Der Aufsatz des Bochumer kath. Neutestamentlers Sand, „Heil und Geschichte. Von christlicher Verkündigung in einer säkularisierten Welt", geht kritisch mit der „Theologie der Säkularisation" ins Gericht, weil Sand glaubt, sie beraube die Kirche ihrer ureigensten Funktion, „nämlich Gott zu bezeugen". Gottes Stimme, und d. h. Gottes Heil in der Geschichte, werde aber nur dort wahrgenommen, wo Gott bezeugt wird, also wo Kirche ist. Damit ist Sand aber keinen Schritt über

die altkirchliche Definition des „extra ecclesiam nulla salus" hinausgelangt und hat die allzu lange von den Kirchen ignorierte, neuerdings in den verschiedenen Konfessionen aber unüberhörbar laut gestellte Frage nach der Heilsmöglichkeit der Nichtchristen nicht einmal erwähnt! Von ihr kann man aber heute doch nicht mehr absehen, wenn von „christlicher Verkündigung in einer säkularisierten Welt" die Rede ist. Das hat nach K. Rahner, H. R. Schlette auf katholischer, C.-H. Ratschow auf evangelischer Seite jüngst wieder sehr nachdrücklich eine umfangreiche Dissertation gezeigt, mit der der Amerikaner Paul Knitter SVD als erster kath. Theologe im Fachbereich Evangelische Theologie der Marburger Philipps-Universität promovierte: „A Case Study for a Protestant Theology of the Religions: Paul Althaus. A Critical Analysis" (Maschinenschrift, 1972, 588 Seiten; erscheint demnächst in der Reihe „Marburger Theologische Studien"). Insgesamt enthält der vorliegende Aufsatzband also allerhand wichtige Diskussionshinweise für das ökumenische Gespräch.

Bernd Jaspert

Friedrich Wilhelm Marquardt, Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths. (Gesellschaft und Theologie, Abt.: Systematische Beiträge Nr. 7.) Chr. Kaiser Verlag, München/Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1972. 373 Seiten. Snolin DM 29,50.

Karl Barth war Sozialist, nicht nur in seinen Anfangsjahren als Safenwiler Pfarrer, auch nicht nur verschiedene Male als Parteimitglied, sondern von Anfang bis zuletzt auch als theologischer Lehrer der Kirche. Das ist die Grundthese dieses schon vor seinem Erscheinen heftig umstrittenen Buches, das Marquardt vergeblich der Kirchlichen Hochschule Berlin als Habilitationsschrift eingereicht hatte. Sie wurde abgelehnt, weil die hier vorgetragene Interpretation dem Werk Barths nicht gerecht werde. Marquardts Lehrer Gollwitzer legte daraufhin aus Protest seine Professur an der Kirchlichen Hochschule nieder und vermochte kurz darauf seinen Schüler von der Berliner Freien Universität zum Professor berufen zu lassen. Gollwitzer hat sich offen zu den Thesen Marquardts bekannt, zuletzt in seiner Schrift „Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth" (Theologische Existenz heute NF, 169, München 1972). Der Streit über das Buch ist in vollem Gange. Hermann Diem hat dem Autor m. E. mit guten Gründen ein mangelndes Sensorium für Barths Christologie vorgeworfen („Der Sozialist in Karl Barth. Kontroverse um einen neuen Versuch, ihn zu verstehen", Ev. Kommentare 5, 1972, S. 292—296) und Marquardts Hoffnung zunichte gemacht, daß die Studenten endlich hier der Theologie „richtig ansichtig" werden, was nach Marquardt seit den Studentenunruhen von 1967 wichtiger denn je und die Überlebensfrage der Theologie ist. Die meisten theologischen Lehrer haben dies — so Marquardt — immer noch nicht begriffen oder wollen es nicht begreifen, und so versteht er selbst sein Buch als einen Vermittlungsversuch zwischen theologischer Lehre und studentischem Protest „gegen einen speziell in Deutschland zur Wahrung der kirchlichen und wissenschaftlichen Autoritätsstrukturen zurechtpräparierten ‚Karl Barth an sich'". In diesem Protest wird der „Ruf nach vorwärts" laut, den — so kommt es einem bei der Lektüre dieser Schrift vor — offenbar nur zwei zeitgenössische Theologen wirklich begriffen haben: Marquardt und Gollwitzer!

Kein Zweifel: Marquardt hat seine Anhänger, wie man jüngst aus stud. theol. Ulrich Kinders die Sache verfehlender Erwiderung auf Diems Kritik sehen konnte („Sitz im Leben", Ev. Kommentare 5, 1972, S. 492—493). Ja, selbst Barths Freund Eduard Thurneysen hat Marquardts These von ferne bejaht, freilich allemal besser theologisch und biogra-

phisch begründet als dieser, ja, man kann sagen: Thurneysen hat das bleibend Richtige dieser These (was wenig genug ist!) auf knapp 2 Seiten treffsicher zusammengefaßt und klargemacht, daß darin — anders als Marquardt meinte — gar nichts Neues für jenen liegt, der Barths Leben und Lehre auch schon vor Marquardt mit offenen Augen und ohne irgendeine wie auch immer gefärbte Brille betrachtet hat („Politische Christengemeinde", Ev. Kommentare 5, 1972, S. 489—490). Daß Barths Theologie „durch und durch eine politische Theologie" ist (so Marquardt in: Porträt eines Theologen. Stimmt unser Bild von Karl Barth?, Stuttgart 1970, S. 42), wußte man in der Tat schon vorher, spätestens seit 1919, und diese Behauptung wird auch dadurch nicht wahrer und evidenter, daß Marquardt und Gollwitzer sie nun als Neuerkenntnis ausgeben, an der Hunderte von Theologen und Politikern all die Jahre achtlos vorbeigegangen sein sollen! Nein: von einem so stilisierten Barth wird in Zukunft *nichts* Neues zu erwarten sein, auch nicht nach Marquardts angekündigter Ausgabe der 43 „Sozialistischen Reden" aus der Frühzeit Barths.

Man kann allerdings nicht leugnen, daß Marquardt seine These mit Umsicht zu untermauern bemüht war und so gut wie in jedem Gebiet, mit dem Barth sich je einmal ernsthaft beschäftigt hat, historisch-materialistisches Denken als Grundzug zu entdecken bestrebt war. Wie sehr solches Unterfangen zu Schiefheiten und bedenklichen Fehlinterpretationen führt, wird in diesem Buche mehr als einmal deutlich, besonders im 4. Kapitel „Wendung zur Theologie", als ob diese Wendung nicht schon vor den beiden großen Vorträgen vom Herbst 1922 über „Das Problem der Ethik in der Gegenwart" und „Das Wort Gottes und die Theologie" stattgefunden hätte, wenn man sie überhaupt als „Wende" und „Kehre" bezeichnen will! Auch Marquardts Interpretation von Barths Eschatologie- und Revolutionsbegriff als „anarchistisch" und „aktionistisch" im Sinne von Literaten und Philosophen wie E. Bloch, M. Brod, H. Mann, G. Landauer, K. Pinthus, A. Wolfenstein, K. Hiller und L. Rubiner, zu denen eine „besondere sachliche Nähe" konstruiert wird, hat im Werk und Leben Karl Barths ebensowenig Anhalt wie die Klassifizierung von Barths Geschichtsbegriff als „historisch-materialistisch akzentuiert".

Mit einer so verzerrten Lebens- und Werkinterpretation Barths wird genau das Gegenteil von dem erreicht, was der Verfasser wollte: der Zugang zur Theologie Barths als einem Beispiel von Grund auf akzeptabler, wirklichkeitsverändernder Theologie wird den Studenten (und allen anderen Lesern) nicht eröffnet, sondern durch die Einengung des Blickfeldes allein auf den — zugegeben: an bestimmten Punkten seines Lebens auch — sozialistischen Barth verschlossen. Nicht die Betonung des sozialistischen Aspekts in vita und opus Barths ist zu bedauern, die absolutistische Betonung dieses Aspekts ist es, durch die dieses Buch einem echten Barthverständnis mehr schaden als nützen wird, und das natürlich auch außerhalb von Barths eigener Kirche.

Bernd Jaspert

Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. Herausgegeben von Max Seckler, Otto H. Pesch, Johannes Brosseder, Wolfhart Pannenberg. Verlag Styria, Graz —Wien—Köln 1972. 839 Seiten. Ganzleinen DM 98,—.

Diese Festgabe zum 60. Geburtstag von Heinrich Fries ist im besten Sinne ein Sachbuch. Die 58 katholischen und evangelischen Mitarbeiter fragen auf eine neue Weise nach dem Wesen des Christentums, indem sie es von dem Begriff „Begegnung" her zu erfassen und zu entfalten suchen, denn — so heißt es im Vor-

wort — „fast möchte man dem Wort *Begegnung* für das Verständnis des Weges und des Wesens des Christentums eine Art universaler hermeneutischer Schlüsselgewalt zuerkennen. Selbstprodukt von Begegnung bis in das Inkarnationsgeschehen hinein, hat es in der Begegnung mit anderem seinen Bestand und in der gottmenschlichen Vermittlung seinen Sinn und sein Ziel". Der Band, auf dessen einzelne Beiträge einzugehen den hier gesetzten Rahmen sprengen würde, „entwickelt in einem ersten Teil Grundideen, eröffnet Perspektiven, untersucht Testfälle, übt Kritik unter dem Gesichtspunkt einer normativen Begegnungslehre und hat im zweiten, historisch orientierten Teil Vorgänge und Zustände der Begegnung von Ideen, Bewegungen, Institutionen und Personen aus Vergangenheit und Gegenwart zum Gegenstand".

Das Thema und seine unter den verschiedensten Aspekten stehende Entfaltung sind nicht zufällig Heinrich Fries, einem der ersten und engagiertesten ökumenischen Gesprächspartner im deutschen Katholizismus, gewidmet. Läßt doch das literarische Lebenswerk des Jubilars erkennen, „in welchem Ausmaß der theologische Forscher und Schriftsteller Begegnung zu vermitteln und zur menschenwürdigen und sachdienlichen Begegnung anzuhalten sich mühte". Das bedeutet für Heinrich Fries nicht Grenzverwischung oder Kompromiß: „Begegnung und Vermittlung erwachsen hier nicht aus Anbiederung und Konturlosigkeit, sondern aus entschiedener, aber Raum gewährender Freiheit."

So verbinden sich in diesem stattlichen Sammelband theologische Sachbezogenheit und persönliche Ehrung zu einem harmonischen Ganzen. Ein wahrhaft ökumenisches Werk, das Impulse vermittelt und Einsichten schenkt, die auf eine tiefere Erkenntnis der Wahrheit und eine umfassendere Gemeinschaft hindrängen.

Kg.

Klaus Suppan, Die Ehelehre Martin Luthers — Theologische und rechtshistorische Aspekte des reformatorischen Eheverständnisses. Universitätsverlag Anton Pustet, Salzburg 1971. 140 Seiten. Brosch. DM 12,80.

Hinter den konkreten kirchenrechtlichen und pastoralen Problemen, mit denen sich die Kirchen in der Frage der konfessionsverschiedenen Ehe bemühen, steht ein zu gutem Teil noch ungelöster theologischer Fragenkomplex. Die noch lange nicht ausreichende Einsicht in das vielschichtige und durch die eigene Tradition geprägte Eheverständnis der evangelischen Christenheit läßt katholische Versuche, dem Problem in der Praxis gerecht zu werden, oft so unzulänglich erscheinen. Es ist die Absicht Klaus Suppans, durch die kirchenrechtlichen Bestimmungen hindurch zum eigentlichen Kern des Problems, nämlich zum Glaubensproblem der bekenntnisverschiedenen Ehen, hindurchzustoßen. Grundlage hierfür ist ihm die für die reformatorische Tradition maßgebende Ehelehre Martin Luthers. Mit aller Deutlichkeit zeigt er, wie diese eingebettet ist im gesamten Gefüge der sich allmählich entfaltenden reformatorischen Theologie Luthers und von dieser mitbestimmt ist.

Im ersten Teil seiner Arbeit führt der Autor vor Augen, wie Luther sich zusammen mit der Ablehnung des römischen Kirchenrechtes gezwungen sah, auch das kanonische Eherecht als unchristlich und ungültig zu erklären, sich aber gleichzeitig in der Not befand, eine andere tragfähige Rechtsgrundlage für die christliche Ehe zu finden. Diese neue Grundlage ist für Luther in der Schöpfungsordnung gegeben. Im zweiten Teil der Arbeit entfaltet der Autor das sich gerade aus dieser Schöpfungsordnung ergebende Verständnis Luthers vom Verlöbnis, von der Trauung und von der Ehescheidung. Die Grundsätzlichkeit, mit der Suppan Luther befragt, läßt ihn zur Folgerung kommen,

daß zwar zwischen der katholischen Eheauffassung und derjenigen des Reformators fundamentale Übereinstimmungen vorliegen, die Unterschiede aber dennoch nicht zu unterschätzen sind. Das Glaubensproblem bekenntnisverschiedener Ehepartner wird darum auch nicht durch erleichterte Rechtssatzungen zu lösen sein, sondern viel eher durch die unverschleierte und radikale Neubesinnung der Kirchen auf ihre jeweilige Ehetheologie. Hierin hat Suppan sicher einen wichtigen Beitrag geleistet, der diejenigen interessieren wird, die das Problem konfessionsverschiedener Ehen nicht nur oberflächlich streifen wollen.

Hans-Jörg Urban

ÖKUMENISCHES GESPRÄCH

Karl-Christoph Epting, Ein Gespräch beginnt. Die Anfänge der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in den Jahren 1910—1920. Theologischer Verlag Zürich, 1972. 388 Seiten. Leinen DM 39.50.

Die neuere ökumenische Bewegung hat natürlich nicht mit der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh begonnen. Für die Ausbildung organisatorischer Strukturen, die dem Bemühen um christliche Einheit und Zusammenarbeit dienen sollten, gingen von dieser Konferenz allerdings mittelbar einige wichtige Anstöße aus. So kam es bald nach dieser Konferenz und durch die auf ihr gemachten Erfahrungen zur Bildung einer Kommission zur Vorbereitung einer Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung innerhalb der Protestant Episcopal Church in den USA. Von 1910 bis 1920 versuchte diese Kommission, für den Gedanken einer Weltkonferenz für „Faith and Order" auf verschiedenen Wegen Interesse und Unterstützung in den Kirchen der Welt zu wecken. Durch die Bildung eines interkonfessionellen und internationalen Fortsetzungsausschusses auf der Vorbereitungskonferenz in Genf 1920 hatte die Kommission der Protestant Episcopal Church ihren Auftrag erfüllt. Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung hatte von nun an einen echt ökumenischen Charakter.

In der vorliegenden Basler Dissertation wird die hier angedeutete erste Etappe der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910—1920 erstmalig eingehend dargestellt. Mit Hilfe des nicht immer leicht zugänglichen Quellenmaterials hat der Verfasser die Arbeitsweise, die inneren Schwierigkeiten und Spannungen, die kirchenpolitischen Erwägungen, die unterschiedlichen Standpunkte ihrer Mitglieder und die interkonfessionellen und internationalen Kontaktaufnahmen der Kommission der Protestant Episcopal Church eingehend beschrieben. Der beigefügte umfangreiche Dokumentarteil wird von vielen dankbar begrüßt werden. Natürlich wird man selbst in einer so ausführlichen Darstellung Lücken entdecken (ein Beispiel: die wichtigen orthodoxen Vorschläge auf der Genfer Vorbereitungskonferenz 1920), doch sie sind unerheblich angesichts der Tatsache, daß hier ökumenische Geschichte aus den bisherigen groben und manchmal auch ein wenig verglorifizierenden Umrissen herausgenommen wurde und wieder Fleisch und Blut erhalten hat.

Der Verf. sagt nicht sehr viel über die theologischen Erwägungen in den Jahren 1910—1920. Wenngleich es einer der offiziellen Programmpunkte dieser Vorbereitungszeit war, der theologischen Diskussion der geplanten Weltkonferenz nicht vorzugreifen, enthält das Material aus dieser Zeit doch genügend Hinweise auf die theologisch-ökumenische Problematik, wie sie dann nach 1920 deutlich in Erscheinung treten sollte.

Epting hat einen großen Stein in das noch unvollendete Gebäude ökumenischer Geschichtsschreibung eingefügt. Vielen Dank für diese wichtige Arbeit.

Günther Gassmann

H. A. M. Fiolet, Die zweite Reformation. (Reihe: Offene Fragen.) Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1971. 186 Seiten. Kart. DM 15,80.

„Nicht die Einheit der Kirche, sondern die Frage, ob es in naher Zukunft noch eine Kirche geben wird, ist das aktuelle Problem des 20. Jahrhunderts. Die Frage nach der Zukunft der Kirche hat das Gewicht einer Lebensfrage. Der Testfall dieser Zukunft ist indessen eben die Einheit der Kirche. Das Dilemma besteht in der Alternative: *eine* Kirche oder *keine* Kirche" (S. 112).

Der Vf., holländischer Katholik, geht nicht, wie das Zitat vermuten lassen könnte, von pragmatischen Gesichtspunkten aus. Diese unterstreichen nur die streng theologisch motivierte Erkenntnis von der Notwendigkeit und Dringlichkeit der Wiedervereinigung. Daß er zugleich mit großem Nachdruck die positive Bedeutung des Schismas für die reiche geistliche Vielfalt der getrennten Kirchen herausstellt, macht diese Einsicht um so glaubwürdiger.

Das Besondere des Buches ist, daß der Vf. nicht nur aufrichtige Selbstkritik an der eigenen Tradition übt, sondern auch an den reformatorischen Kirchen. Aber auch da ist es eigentlich „Selbstkritik", da er die Reformation in überzeugender Weise zur Grundlage seiner eigenen Argumentation macht. Gesamttenor: Die evangelischen Kirchen müßten reformatorischer sein, um der gesamten Christenheit zur Erneuerung zu helfen. „In der Reformation als Glaubensrevolte ging es eigentlich um nichts weniger als eine neue Art von Christsein, um ein radikal neues Verständnis des Evangeliums, das die Kirche Jesu Christi auf der ganzen Linie und unter allen Aspekten von historischen Verzeichnungen befreien sollte. Es ist der tragische Irrtum der römisch-katholischen Kirche, daß sie diesem evangelischen Weckruf von Anfang an in ihrer Mitte keine Chance gegeben und ihn defensiv als Schisma und Ketzerei behandelt hat ... Doch mußte dieser historische Irrtum nicht notwendig eintreten, als die Dynamik des evangelischen Glaubens in antithetischen Bekenntnisschriften und sogar starren Kirchenstrukturen fixiert wurde? Die Reformation ist in das Schwert gestürzt, mit dem sie Rom bekämpfen mußte! Sie hat Bekenntnis gegen Bekenntnis und Kirchenordnung gegen Kirchenordnung gestellt. Mit dieser Untreue gegenüber ihrer Berufung hat sie die Krise der Kirche des 16. Jahrhunderts zementiert und über vier Jahrhunderte hin verlängert. Die Reformation ist damit keine Glaubensherausforderung für die katholische Kirche geblieben. Sie hat das reformatorische Beziehungsfeld der römisch-katholischen Kirche verdunkelt, indem sie sich auf durchaus unevangelische Weise als Kirche und dazu noch als getrennte Kirchen verhalten hat" (S. 29).

Dieser „scholastische" Sündenfall der protestantischen Christenheit ist Verrat an Luthers ursprünglicher Intention, wie ausführlich an der Rechtfertigungslehre des Römerbriefkommentars dargelegt wird. Beide Kirchen sind dem unbiblischen, griechisch-dualistischen Denken verfallen. Also ist Rückkehr zum biblischen Denken, besonders im Sinne des Bundes Gottes mit Israel, notwendig. Das Alte Testament gewinnt eine entscheidende Funktion für den ökumenischen Dialog — ein Gedanke, der seit einem Jahrzehnt bei katholischen Denkern immer wieder anklingt, aber m. W. noch nie so konsequent durchgeführt worden ist. „Der Kirchenbegriff der Reformation ist ökumenisch. Diese Reform der Kirche Jesu Christi ist nicht darauf angelegt, sich selbst zu teilen. In ihrer Revolte gegen die römisch-katholische Kirche zielt sie auf Einheit und Wiedervereinigung" (S. 74).

Der Weg zur Einheit wird im „Experiment" gesehen: „Die getrennten Christen können ihre Glaubensgegensätze nicht *hinwegreden,* sondern allein *hinwegleben*" (S. 166). Ein anderes Zitat möge

diesen Satz vor naheliegender Mißdeutung bewahren: „Die getrennten Christen (werden) in *einen verbindlichen Dialog auf dem Boden der Schrift* eintreten müssen. *Dieser verbindliche Dialog ist der Kern des experimentellen Christ-Seins und Kirche-Seins*" (S. 179). Der „kollegiale Charakter der Kirche" nötigt zwingend dazu. „Als Teil des pilgernden Gottesvolks, das noch auf dem Durchzug ist, weiß jede Glaubensgemeinschaft, daß sie noch *unvollendete* Kirche Jesu Christi ist. Sie lebt aus der Wahrheit, die Jesus Christus ist, aber sie *hat* die Wahrheit nicht" (S. 177). Daraus ergeben sich die Weite und der Mut zur Vielfalt der Glaubens- und Frömmigkeitsformen. „Der ökumenische Auftrag, gemeinsam der einen Kirche Jesu Christi Gestalt zu geben, darf die Christen nicht dazu verleiten, einander eine tödliche Uniformität aufzudrängen. Das Experiment wird jeden Raum für eine überraschende und inspirierende *Verschiedenheit* bieten müssen" (S. 179). Die Risiken, die damit verbunden sind, müssen gewagt werden. Das ist, wie alles in diesem Buch, gewiß nicht nur an die eigene, katholische Adresse gerichtet. „Der Raum, den die Kirchen in ihrer Führung den Erkundigungen im Niemandsland des Zusammen-Kirche-Seins gewähren wollen und können, ist der Testfall ihrer ehrlichen Bereitschaft und inneren Fähigkeit zur Reform. Hier erst werden sie erfahren, daß *ihre Spaltung augenblicklich gar nicht mehr entlang den traditionell bewachten Grenzen verläuft*. Einzig im Experiment werden sie, gemeinsam getrieben von der Sorge, Christus zu dienen, wie Er es heute von uns verlangt, ihre Glaubensgegensätze zu einem Angebot von Werten umschmelzen können" (S. 174 f.).

Aus diesen Gedanken wird ersichtlich, wie der Vf. sich bemüht, praktikable Wege aufzuzeigen und theologisch zu motivieren, auf denen das Zueinanderfinden an der Basis ökumenischer Begegnung voranschreiten kann. Seine Schrift ist ein Appell, der nicht überhört werden sollte, hüben wie drüben nicht — gerade in einer Stunde, in der die „offizielle" Ökumene sich so schwer tut mit ihrem Selbstverständnis. Das ursprüngliche und bleibende Anliegen ökumenischen Handelns — die Gestaltwerdung der Einheit in Christus — wird uns nicht nur nachdrücklich ins Gedächtnis zurückgerufen. Es wird zugleich deutlich, daß es keineswegs in Konkurrenz steht zur Weltverantwortung der Christenheit, ihr vielmehr erst den spezifischen Sinn gibt.

Eine holländische Kritik hat das Buch „suggestiv, aber gefährlich" genannt. Aber es gilt: Nur wo wir der Gefahr absoluter Infragestellung unserer Traditionen vom Evangelium her nicht ausweichen, kann und wird auch „das Rettende" in den Blick kommen.

Hans Günther Schweigart

Lukas Vischer, Ökumenische Skizzen. Beiträge und Aufsätze. Mit einem Vorwort von Bischof Oliver S. Tomkins. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main 1972. 246 Seiten. Kart. DM 18,—.

Keine Ökumene ohne Erneuerung der Theologie. Von Anfang an war dies eine Grunderkenntnis der ökumenischen Bewegung. Hat der Ökumenische Rat der Kirchen heute diesen Grundsatz verlassen? Manche Kritiker, vor allem in der Bundesrepublik, meinen das. Sie werden eines Besseren belehrt durch den vorliegenden Aufsatzband, der dem Leser anspruchslose „ökumenische Skizzen" ankündigt, ihm aber geradezu ein Kompendium der ökumenischen Theologie beschert. Lukas Vischer, Direktor der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung beim Weltrat der Kirchen, hat in den zwölf Aufsätzen ein gutes Stück Faith and Order-Arbeit aufgenommen, gestaltet und weitergeführt. Wieviel in den letzten fünf Jahren — dem Zeitraum, in dem die meisten Artikel entstanden sind — an gemeinsamen theologischen Überzeugun-

gen gewachsen ist! Was für beachtliche Neuansätze für die theologische Weiterarbeit gefunden wurden! Die Aufsätze des ersten Teils behandeln „Fragen des ökumenischen Dialogs" — Themen wie: neues Bekennen, Bekenntnis und Rezeption, Epiklese, religiöse Freiheit, geistliches Amt und weltlicher Beruf, Maria: Typ der Kirche und Typ der Menschheit. Dem Kenner, der die wissenschaftliche Spezialarbeit zu schätzen weiß, beschert Vischer außerdem eine wahre Kostbarkeit: die liebevoll sorgfältige Abhandlung über „Die Zehntforderung in der Alten Kirche".

Der zweite Teil des Bandes enthält Beiträge zu ekklesiologischen Problemen der ökumenischen Bewegung, voran die meisterhafte Skizze „Die Kirche — ein Volk an vielen Orten". Sie bietet ein ekklesiologisches Grundkonzept, das eine umfassende ökumenische Diskussion verdient. Dieser Aufsatz und der wieder abgedruckte Vortrag von der Zentralausschußsitzung in Canterbury 1969 „... ein wirklich universales Konzil?" markieren gewissermaßen die Koordinaten, in die sich die anderen Überlegungen zur Ekklesiologie einfügen: Der Heilige Stuhl, der Vatikanstaat und das gemeinsame Zeugnis der Kirchen — Stellung und Aufgabe „konfessioneller Familien" in der ökumenischen Bewegung — Ökumenische Räte: Werkzeuge ekklesialer Gemeinschaft. — Ein anregendes Buch, geeignet, das theologische Gespräch in der ökumenischen Bewegung voranzubringen!

Richard Boeckler

Brian Gaybba, The Tradition: An Ecumenical Breakthrough? (A study of a Faith and Order study.) Verlag Herder, Rom 1971. XVI und 264 Seiten. Broschiert.

Immer wieder sind in den vergangenen Jahren die Ergebnisse der Arbeit der „Theologischen Kommission über Tradition und Traditionen", die sich in zehnjährigem Studium zwischen den beiden Weltkonferenzen für Glauben und Kirchenverfassung in Lund (1952) und Montreal (1963) dem Verhältnis von Schrift und Tradition widmete, sowie die Aussagen der Weltkonferenz in Montreal zum gleichen Thema als ein entscheidender Fortschritt im ökumenischen Gespräch bezeichnet worden. Aber wie stellt sich die römisch-katholische Kirche zu diesen ökumenischen Aussagen, seitdem sie aktiv in die ökumenische Bewegung eingetreten ist? Diese Frage steht im Zentrum der vorliegenden, im Jahr 1967 in Rom abgeschlossenen römisch-katholischen Dissertation. Sie stellt nicht nur die Arbeit der Studienkommission dar, sondern ordnet diese kritisch in den weiteren Zusammenhang protestantischer und katholischer Dogmatik ein.

Ein erster Teil bietet daher einen ausführlichen Überblick über die jeweiligen Lehren von Tradition, Offenbarung und Wort Gottes. Die Darstellung der katholischen Position differenziert zwischen der älteren Anschauung und der neueren Lehre nach dem II. Vatikanischen Konzil. Als Gewährsmann für die protestantische Position wird neben E. Brunner und K. Skydsgaard vor allem K. Barth herangezogen. In Barth sieht der Verfasser den eigentlichen Lehrmeister der protestantischen Theologie, welche die Ergebnisse der Studienarbeit geprägt hat. Die Tatsache freilich, daß auch zwei namhafte orthodoxe Theologen an der Kommission teilgenommen haben, wird kaum erwähnt.

Im zweiten Teil geht die Untersuchung den oft verschlungenen Wegen der Studienarbeit nach und stellt die offenen Fragen heraus. Sie wertet dabei in umfassender Weise das veröffentlichte und unveröffentlichte Material aus der Arbeit der genannten Kommission aus. Die unterschiedlichen Positionen der Mitglieder der beiden Sektionen der Kommission kommen ebenso zu Wort wie die gemeinsam formulierten Berichte. Die Arbeit ist klar

gegliedert, und häufige Zusammenfassungen erleichtern die Lektüre.

Das verspätete Erscheinen und der dadurch bedingte „veraltete" Charakter einiger Ausführungen, vor allem zu ekklesiologischen und ökumenischen Problemen, mindert nicht den Wert dieser sorgfältigen Untersuchung. Leider bleibt jedoch die Auswertung bei einer Gegenüberstellung von „protestantischer" und „katholischer" Lehrmeinung stehen. Der Verfasser bemüht sich, einseitige Alternativen zu vermeiden und wichtige von nebensächlichen Unterschieden zu trennen. Er sieht, daß beide Positionen einander kritisch herausfordern, aber er nimmt die Herausforderung selber nicht auf. In der ökumenischen Bewegung freilich ist das Gespräch inzwischen weitergegangen unter voller Teilnahme von katholischen Theologen. Manche der Positionen haben sich dabei verschoben. Aber die Ergebnisse der genannten Studie haben sich auch für diesen weiteren ökumenischen Dialog als unentbehrlicher Orientierungspunkt erwiesen.

Konrad Raiser

Katholizität und Apostolizität. Theologische Studien einer gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Herausgegeben von Reinhard Groscurth. Beiheft zu Kerygma und Dogma Nr. 2. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971. 187 Seiten. Kart. DM 28,—.

Im Auftrage der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen hat eine internationale und interkonfessionelle Kommission in den Jahren 1967 und 1968 über das Thema „Katholizität und Apostolizität" gearbeitet. Die vor dieser Kommission gehaltenen Referate sind in diesem Heft abgedruckt. Es ist schade, daß der gemeinsam verabschiedete Schlußbericht nicht mehr mit aufgenommen werden konnte (er ist enthalten in: „Löwen 1971", Beiheft Nr. 18/19 zur „Ökumenischen Rundschau", S. 136 ff.).

Der anglikanische Patristiker *J. N. D. Kelly* stellt das Verständnis der Begriffe „katholisch" und „apostolisch" in den ersten Jahrhunderten dar. In seinem Beitrag „Die Katholizität der Kirche" plädiert der (inzwischen verstorbene) reformierte Theologe *Jean Bosc* für eine qualitative und damit dynamisch-eschatologische Auffassung von „Katholizität". Von neutestamentlichen und patristischen Quellen ausgehend entwickelt *J. D. Zizioulas* sodann eine Interpretation von „Katholizität" im Rahmen des Verständnisses und der Struktur der zum Abendmahl versammelten Gemeinde (der Titel „Abendmahlsgemeinschaft und Katholizität der Kirche" ist also nicht im Sinne von Interkommunion gemeint). In diesem Beitrag klingt bereits die Problematik von Ortskirche (in den verschiedenen Bedeutungen des Wortes) und Gesamtkirche an, die dann in der Frage nach einer Theologie der Ortskirche im Referat von *Emmanuel Lanne* über „Die Ortskirche: ihre Katholizität und Apostolizität" aufgenommen und im Blick auf die bisherige römisch-katholische Theologie und offizielle römisch-katholische Texte als nur in Ansätzen vorhanden erwiesen wird. *Lanne* steuert noch einen weiteren Beitrag über „Vielfalt und Einheit" bei, der ebenfalls auf die Frage der Ortskirchen und deren vielfältige Gestaltung innerhalb der einen Kirche zugespitzt ist.

Sehr instruktiv ist der eine Fülle an Literatur verarbeitende und die verschiedenen Tendenzen deutlich herausarbeitende Überblick von *Rudolf Schnackenburg* „Apostolizität: Stand der Forschung". Einen Parallelbeitrag über „Katholizität" hätten viele Leser sicher begrüßt. In *J. L. Wittes* „Einige Thesen zur Sakramentalität der Kirche" werden die Themen des Heftes — Katholizität und Apostolizität — von der sakramen-

talen Funktion der Kirche für die gesamte Menschheit her entfaltet. In Kritik und Erweiterung des bisher vorherrschenden Verständnisses von „Apostolizität" — der historischen und dogmatischen Frage nach dem Ursprung der Kirche und ihrer bleibenden Verbindung mit diesem Ursprung — versucht *Wolfhart Pannenberg* über die historischen Aporien hinauszugelangen, indem er das eschatologische Motiv des urchristlichen Apostolats als das Kontinuum des Apostolischen durch den Wandel der Zeiten hindurch herausstellt und näher entfaltet. Von hier aus werden dann in Ausrichtung auf die im ökumenischen Gespräch zentralen Fragen wie Einheit, Pluralität der Konfessionen, Amt etc. Folgerungen gezogen, die sich mit der sie durchziehenden Struktur der universalen Weite, Offenheit, Unabgeschlossenheit und Fülle als äußerst hilfreich erweisen könnten.

Neben diesem anregenden und weiterführenden Beitrag erweckt und verdient auch das abschließende Referat von *Alexander Ganoczy* über „Amt, Episkopat, Primat" die besondere Aufmerksamkeit von evangelischen (und wohl auch katholischen) Lesern. Die römisch-katholische Lehre vom Amt und den verschiedenen Ämtern, vor allem wie sie auf dem 1. und 2. Vaticanum dargelegt wurde, wird mit den neutestamentlichen Aussagen konfrontiert und von daher zwar nicht radikal kritisiert, aber doch in einer ökumenisch-konstruktiven Weise modifiziert.

Fazit: Das Buch ist wesentlich interessanter, als es diese kurze Charakterisierung andeuten kann.

Günther Gassmann

ORTHODOXIE

Peter Hauptmann, Die Katechismen der russisch-orthodoxen Kirche. Entstehungsgeschichte und Lehrgehalt. (Kirche im Osten, Monographienreihe Band 9.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971. 398 Seiten und 16 Kunstdrucktafeln. Engl. brosch. DM 58,—.

Längst hat die Welt des russisch-orthodoxen Glaubens das Interesse westeuropäischer Theologie gefunden. Die Brücke zum theologischen Denken Westeuropas schlugen russische Religionsphilosophen und religiöse Dichter des 19. Jahrhunderts. Ein kleiner Kreis der Kenner pflegte seitdem den Austausch mit der religiösen Geisteswelt Rußlands. Die ökumenische Bewegung — besonders nach dem Eintritt der russisch-orthodoxen Kirche in den Ökumenischen Rat der Kirchen 1961 — stellte das Gespräch auf eine theologisch-systematische Grundlage, in Deutschland insbesondere durch die regelmäßigen Theologentreffen, die sogenannten Arnoldshainer Gespräche, die 1958 auf Anregung des Rates der EKD zustande kamen. Unbekannt blieb jedoch weithin die Glaubenswelt des einfachen russischen Kirchenvolkes. Es fehlte bisher der Interpret, der imstande gewesen wäre, der westlichen Christenheit nahezubringen, was bis auf den heutigen Tag an katechismushafter Glaubenslehre in der russischen Frömmigkeit lebendig ist. Mit Freude begrüßt man daher, daß Peter Hauptmann in der vorliegenden Arbeit diesen Dienst geleistet hat. Im ersten Teil der Arbeit zeichnet der Verfasser die wechselvolle Entstehungsgeschichte der russischen Katechismen über die Jahre 1720—1917. Die vortrefflichen Biographien der Katechismus-Autoren — Feofan (Prokopovič; gest. 1736), Platon (Levšin; 1737—1812), Philaret (Droždov; 1782 bis 1867), Antonij (Chrapovickij; 1863 bis 1936) und Gorazd (Pávlik; 1879—1942) — spiegeln ein Stück russischer Glaubensgeschichte wider. Den Lehrgehalt der Katechismen bietet der umfassendere zweite Teil dar, untergliedert in die fünf Hauptstücke: Das Glaubensbekenntnis, Die Mysterien (Sakramente), Die zehn

Gebote, Das Vaterunser und Die Seligpreisungen.

Peter Hauptmann ist mit diesem Werk zu einem genuinen Interpreten russisch-orthodoxer Gläubigkeit geworden, so wie es nur der vermag, dessen Liebe zur Orthodoxie ebenso stark ist wie seine Treue zur eigenen Konfession und Kirche.

Richard Boeckler

Jerôme Kotsonis, Problèmes de l'économie ecclésiastique. Editions J. Duculot, Gembloux (Belgien) 1971. 218 Seiten. Kart. bfrs 500,—.

In diesem Buch wird ein wichtiges Problem der orthodoxen Kirche aufgegriffen. Die hier behandelte Frage kann man auf folgenden knappen Nenner bringen: Wie können das Schwergewicht der notwendigen kirchlichen Institution und die für das geistliche Leben ebenso dringend erforderliche Beweglichkeit so in Einklang gebracht werden, daß weder an den Kanones der Kirche Abstriche gemacht noch die seelsorgerliche Zuwendung verunmöglicht werden?

Dieses Spannungsverhältnis wird markiert durch die beiden Pole der *Akribie* als der strikten Anerkennung der in der Kirche geltenden Lehren und Regeln und der *Ökonomie* als deren zeitlich begrenzter Außerkraftsetzung. Diese Ökonomie wird als Kondeszendenz im Blick auf die Heilung von Kranken und Schwachen verstanden. Dabei ist der seelsorgerliche Aspekt vordringlich, ist doch das entscheidende Ziel der Ökonomie das Heil der Seelen. Es geht um die Zuwendung zum verlorenen Schaf, das wieder in den bergenden Stall zurückgebracht werden soll. Wenn dies nicht nur gefordert wird, sondern auch erreicht werden soll, nämlich die Rückkehr eines Menschen zu Gott, dann kann in einem solchen Fall alles andere — auch die Akribie — auf der Seite gelassen werden, so wie einst auch der Hirte (Lk. 15, 4) 99 Schafe wegen des einen verirrten in der Wüste stehen ließ.

Der Autor ist sich der Schwierigkeit eines solchen Schrittes im konkreten Fall bewußt. Denn die Absicht der Ökonomie im Blick auf den Sünder bringt jene Wendigkeit und Beweglichkeit zustande, die wahrhaftig als göttliche Gabe anzusprechen ist. „Hier (in der Ökonomie) ist es möglich, miteinander in Einklang zu bringen, was logisch und offenkundig unversöhnlich ist, nämlich auf der einen Seite ‚die Freiheit, für die Christus uns befreit hat' (Gal. 5, 1) und auf der anderen Seite unsere Entsprechung und Unterordnung unter die Kanones und die festgelegten Gesetze" (S. 90).

Dabei ist die Ökonomie immer ein Zeichen der Freiheit inmitten der Ordnung, ja ein Hinweis darauf, daß die Ordnung nie zum Selbstzweck werden kann, sondern an ihr Ziel erinnert wird, daß die Herrschaft Gottes im Dienst an den und für die Menschen besteht. Sobald die Ökonomie institutionell abgesichert und durch entsprechende Formulierungen kanalisiert wird, das heißt, wenn sie sich kanonisch und juristisch etabliert, wäre sie nicht mehr, was sie sein soll, nämlich die Triebfeder der Unruhe inmitten der Institution und darum die Möglichkeit freien Eingreifens für den Menschen in seiner Not, sondern sie wäre schon selbst wieder zur Akribie geworden (S. 101).

Die Ökonomie ist also nicht zu reglementieren. Sie bleibt unverfügbares Geschenk und ist so ein Zeichen geistlicher Lebendigkeit, die die Ordnung prinzipiell nicht antastet, aber souverän im konkreten Fall relativiert. Dieses wichtige Buch zeigt in schöner Indirektheit, wie geistliches Leben durch Lösung von Strukturproblemen nicht gefördert wird, aber geistliches Leben aus Gott Strukturen immer wieder außer Kraft setzt, um sich des konkreten Menschen anzunehmen. Die Dialektik von Akribie und Ökonomie bewahren sich gegenseitig vor Starrheit und vor Schwärmerei.

Rudolf Pfisterer

KIRCHENKUNDE

Max Keller-Hüschemenger, Die Lehre der Kirche im frühreformatorischen Anglikanismus. Struktur und Funktion. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1972. 270 Seiten. Leinen DM 48,—.

Seit langem zeigt das ökumenische Gespräch, daß die Lehre in den einzelnen Kirchen eine je verschiedene Funktion und Struktur besitzt. Diese Inkongruenz gilt besonders für das Luthertum und den Anglikanismus. Keller-Hüschemenger untersucht deshalb nach der Darstellung der Quellen im 2. Teil seiner Arbeit die Strukturelemente der anglikanischen Lehre in ihrem Verhältnis zur Schrift, zur Geschichte und Tradition und zur Vernunft. Aufgrund eingehender Quellenanalyse kommt er zu dem Schluß, daß die frühreformatorische anglikanische Theologie „die gesamte Geschichte als bruchlos-kontinuierliche Aufeinanderfolge und evolutionären Ablauf der innerweltlich-historischen Ereignisse" versteht und deshalb neben die Heilige Schrift die Geschichte als Erkenntniselement für das Wollen und Wirken Gottes in der Welt tritt (S. 83). Ebenso wie die Geschichte und Tradition wird auch die Vernunft als komplementäre Möglichkeit der Erkenntnis Gottes mit der Schrift harmonisiert (S. 101, 121). In einem 3. Hauptteil wird das Verhältnis der Lehre zum kirchlichen Amt, zum Gottesdienst und zum Staat untersucht. Es zeigt sich, daß neben der Lehre auch die Ordnung ein bestimmendes Strukturelement des Anglikanismus darstellt. Die Lehre ist nach Funktion und Struktur durchgehend in den gesamten Lebensvollzug der Kirche integriert und erhält dadurch erst ihren wirklichen Stellenwert. Dieser Sachverhalt ist aber nun keineswegs einfach auf den angelsächsischen Pragmatismus zurückzuführen, sondern reflektiert das ihm zugrunde liegende Vorstellungs- und Erkenntnisprinzip der *comprehensiveness,* d. h. „das Prinzip der quantitativ-additiven, empirisch-geschichtsbezogenen, wachstumhaft-evolutionären, harmonischen Fülle/fulness und Ganzheit/entity" (S. 244).

In seinem 4. Hauptteil über den spezifisch anglikanischen Lehrcharakter der Kirche von England zur Reformationszeit vertritt der Verfasser die interessante Hypothese, daß dieses Proprium auf platonischen Voraussetzungen beruhe (S. 246). Welch eine überraschende Perspektive! Während das Luthertum die Eigenart seiner Lehrbildung der Anwendung des analytisch-deduktiven Prinzips des Aristotelismus verdankt, ist der Anglikanismus von der synthetisch-induktiven Methode des Platonismus geprägt und konfessionell bestimmt. Von einem Beweis für diese These kann aber leider nicht die Rede sein. Dafür ist das beigebrachte Material zu gering (S. 118 bis 120, 157—158, 214—215) und der Begriff eines christlichen Platonismus zu wenig profiliert (zur Begriffserklärung ist zu empfehlen E. v. Ivanka, Plato Christianus, Einsiedeln 1964).

Wichtig ist aber die Einsicht, daß bei aller Gemeinsamkeit der biblisch-reformatorischen Herkunft konfessionelle Differenzen weniger auf explizite Lehrentscheidungen als auf erkenntnistheoretisch-philosophische Vorentscheidungen zurückzuführen sind. In dieser Hinsicht ist das Buch von Keller-Hüschemenger, dem ausführliche Register und ein Literaturverzeichnis beigegeben sind, ein wichtiger Beitrag zum Verständnis des Anglikanismus und zur Förderung eines ökumenischen Gespräches, das sich nicht nur in Lehrvergleichen erschöpft.

Georg Günter Blum

Bernhard Casper, Friedrich Pilgram, 333 Seiten; *Friedrich Hartl,* Franz von Baader, 346 Seiten; *Franz Wiedmann,* Martin Deutinger, 315 Seiten. Reihe „Wegbereiter heutiger Theologie", 12 Bände, 1 Indexband, herausgegeben von Heinrich Fries und Johann Finster-

hölzl, Bd. IV—VI. Verlag Styria, Graz—Wien—Köln 1970 und 1971. Leinen je DM 30,—, bei Subspkription je DM 25,80.

Die in der „Ökumenischen Rundschau" 20 (1971) S. 98 f. schon eingeführte Reihe „Wegbereiter heutiger Theologie" wurde seither fortgesetzt mit Friedrich Pilgram, Martin Deutinger und Franz von Baader, von denen allerdings nur der Name des Letztgenannten bis heute geistesgeschichtlich lebendig geblieben ist.

Die Bearbeitung Baaders (1765—1841) zeichnet auf 66 Seiten die Umrisse des Lebensweges und setzt die Akzente für das Verständnis der jeweils nur kurz eingeleiteten 269 Seiten Auswahltexte. Anmerkungen und Literaturangaben sind knapp gehalten. Die Anlage der übrigen Bände ist analog. Weite und Tiefsinn des zu Esoterik und Exzentrik neigenden Denkens von Baader sind — dem älteren, evangelischen Antipoden, dem „Magus aus dem Norden", H. G. Hamann (gest. 1788) vergleichbar — erstaunlich und bis in die heutige Diskussion hinein anregend, etwa handelnd über „Realpräsenz Christi in der Eucharistie", den „Primat des Papstes" und die „Synodalverfassung der griechisch-russischen Kirche als Vorbild", die „Überwindung des Atheismus" oder den „Ruf nach Reformen". Die Bearbeitung des Baaderschülers und katholischen Religionsphilosophen Martin Deutinger (1815—1864) zeigt eindringlich das unruhige Ringen des kirchentreuen Geistes in der vorvatikanischen Kirche, soweit dieser gerade nicht mit der Wiedereinsetzung der scholastischen Schulautorität zur Ruhe zu kommen vermochte. Ein Deutinger wollte sich „weder in den antiken Ruinen aufhalten, noch auf die Dauer zur Miete leben" und versuchte, „alles neu zu bearbeiten". Zwar gelang der große Wurf nicht, doch gerade im Zeugnis des Unerfüllten liegt das Bleibend-Wegbereitende im Werk Deutingers bis heute.

Am wenigsten bekannt dürften allgemein Gestalt und Werk Friedrich Pilgrams (1819—1890) sein, dem Bernhard Casper erst kürzlich die Monographie „Die Einheit aller Wirklichkeit — Friedrich Pilgram und seine theologische Philosophie", Herder 1961, 256 S., gewidmet hat. Doch in einer Zeit, in der vom Ökumenischen Rat erwogen wird, die nächste Vollversammlung unter das höchst ambivalente Stichwort der „Befreiung" zu stellen, läßt immerhin ein Wort Pilgrams, gesprochen wenige Jahre vor dem I. Vaticanum, aufhorchen — dies um so mehr als Pilgram, zwischen Döllinger und Newman stehend, sich nicht der altkatholischen Bewegung anschloß, sondern als Privatgelehrter und Seelsorger in der abgelegenen Stille des niederrheinischen Monheim verblieb —: „Wissenschaft ist ein Leben des Geistes, wie es seiner Schöpfungsanlage zukommt im Stande der Gnade . . ., gerade der Ultramontanismus (aber) ist der Feind der Wiederherstellung solcher Wissenschaft . . . Er leugnet den Standpunkt des freien Menschen, wie derselbe frei auch in der Gemeinschaft der Kirche ist." Und so bleibt die „Wegbereiter-Reihe" ein sehr dankenswerter Beitrag zur Kenntnis des Quellbereichs eines katholischen Ökumenismus und sollte allen daran Interessierten stets zur Hand sein.

Werner Küppers

KARDINAL BEA

Augustin Kardinal Bea. Wegbereiter der Einheit. Gestalt, Weg und Wirken in Wort, Bild und Dokument aus Zeugnissen von Mitarbeitern und Weggenossen. Veröffentlicht unter dem Protektorat von Lorenz Kardinal Jaeger, herausgegeben von Maria Buchmüller. Verlag Winfried-Werk, Augsburg 1972. 390 Seiten mit rd. 200 Bildern (davon 27 vierfarbige) und Dokumenten. Ganzleinen DM 32,—.

In dieser kostbar ausgestatteten Dokumentar- und Bildbiographie haben 55 Autoren verschiedener Kirchenzugehörigkeit den Lebensweg Kardinal Beas in seiner Kirche, in der biblischen Forschung, im Konzil und in der Ökumene nachgezeichnet und die Bedeutung seiner Person und seines Werkes gewürdigt. Es ist mehr daraus geworden, als nur ein mit Liebe und Sorgfalt zusammengestelltes Lebensbild. Hier wird ein in seinen Auswirkungen noch kaum zu übersehender Abschnitt der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts festgehalten, der mit dem Namen Kardinal Beas unlösbar verbunden, weil von ihm wesentlich mitgestaltet ist.

Kg.

RELIGIONEN

Hans Jochen Margull/Stanley J. Samartha, Dialog mit anderen Religionen. Material aus der ökumenischen Bewegung. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 1972. 186 Seiten. Kart. DM 18,—.

Spätestens seit Uppsala 1968 ist der Dialog mit Menschen anderen Glaubens eines der wesentlichen Themen in der ökumenischen Bewegung. Ursprünglich aus der missionarischen Situation erwachsen, stellt sich die Aufgabe inzwischen sehr viel umfassender. Höhepunkt dieser Entwicklung ist bisher zweifellos die Konsultation von Ajaltoun/Beirut, die im März 1970 Hindus, Buddhisten, Christen und Muslime versammelte und in einer überraschenden Weise aus Gesprächen über den Dialog zum Dialog selbst geriet. Was seither im ökumenischen Bereich an Fragestellungen und Impulsen lebendig ist, wurde weitgehend von dieser Begegnung angeregt, so die wohl gründlichste theologische Aufarbeitung des Themas auf einer Tagung in Zürich im Mai 1970 und die Diskussion auf der Sitzung des Zentralausschusses in Addis Abeba 1971, die zu einer vorläufigen Grundsatzerklärung des Ökumenischen Rates führte.

Diese Entwicklung wird in der von Hans Jochen Margull, dem Vorsitzenden der Ajaltouner Konsultation, und Stanley J. Samartha, dem Leiter der Genfer Abteilung „Dialog mit Menschen lebendigen Glaubens", herausgegebenen Materialsammlung vorzüglich dokumentiert. Neben den offiziellen Texten von Ajaltoun, Zürich und Addis Abeba umfaßt sie eine Reihe von Berichten, Stellungnahmen und Studien aus dem Umkreis dieser Konferenzen, die bisher großenteils nur englisch publiziert waren. Der Band versammelt wichtige Namen und bringt die entscheidenden Themen zur Sprache, die der Dialog stellt. Es sind die theologischen Fragen nach dem Verhältnis von Zeugnis bzw. Mission und Dialog, nach der Begründung des Dialogs aus der Inkarnation und Sendung Jesu Christi und letztlich nach dem Heils- und Wahrheitsgehalt außerchristlicher Religion. Dazu kommen, unmittelbarer und konkreter, die Nötigungen, Chancen und Gefährdungen der geschichtlich-gesellschaftlichen Situation, das Problem der „indigenization", die Funktion der Christen in den gemeinsamen Aufgaben menschlicher Weltgestaltung.

Eindrucksvoll vermitteln die Beiträge durch ihre lebhafte, von persönlicher Erfahrung getragene Argumentation das Recht der Feststellung, der Dialog sei heute „unumgänglich, dringlich und voller Möglichkeiten" (Addis Abeba 1971). Allerdings demonstrieren sie auch die schwachen Stellen und ungelösten Probleme im Dialog-Programm des ÖRK: unter den Autoren ist kein einziger Nichtchrist, das Unternehmen ist also immer noch recht einseitig; das Gespräch mit den Ideologien, vor allem mit dem neuzeitlichen Atheismus, ist ganz ausgeklammert; die theologische Begründung hat die notwendige Auseinandersetzung mit der Dialektischen Theologie noch nicht geleistet.

Man wird mit Hans Jochen Margull „Wert und Reiz dieses Bandes" darin sehen, daß er die „Tatsache des plötzlich

anhebenden Dialogs" dokumentiert und dadurch die Reflexion über den Dialog in Gang bringt.

Michael Mildenberger

Ernst Benz, Neue Religionen. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1971. 180 Seiten. Kart. DM 16,80.

Die jüngste Veröffentlichung des Marburger Kirchengeschichtlers, dem wir bereits eine Anzahl anderer wichtiger Beiträge auf dem Gebiet der Religionswissenschaft verdanken, ist einem Thema gewidmet, das in der heutigen ökumenischen Diskussion immer stärker in den Vordergrund tritt. Es handelt sich um religiöse Bewegungen in der Gegenwart, die vor allem in Afrika und Asien, aber auch in Süd- und Nordamerika Menschen in großer Zahl anziehen. Ernst Benz weist mit Recht darauf hin, daß gerade diese Bewegungen, die sich von den traditionellen Erscheinungsformen der außerchristlichen Religionen so deutlich abheben, in der Religionswissenschaft bisher nicht die ihnen zukommende Beachtung gefunden haben und häufig als „Verfallserscheinungen" angesehen werden.

Der Verfasser hat aus der Fülle der in diesen Bereich gehörenden neueren religiösen Bewegungen, die einerseits synkretistische, andererseits reformerische Züge aufweisen, charakteristische Beispiele ausgewählt. In ihrer Verschiedenheit spiegelt sich etwas von der Spannweite dieser Bewegungen wider: Neben den neuen Religionen Japans mit ihren Wurzeln in der Lotus-Sutra-Tradition des Buddhismus und der im 19. Jahrhundert in Französisch-Indochina entstandenen Cao-Dai-Bewegung werden der integrale Yoga der um den Ashram von Pondicherry sich sammelnden Sri Aurobindo-Anhänger und die Religion der Bahá'i behandelt. Der stark von politischen Motiven bestimmte Islam der Black Muslims in den Vereinigten Staaten von Nordamerika ist ebenso berücksichtigt wie die unter dem Namen der „Ufologie" in Erscheinung getretene Weltanschauungsgemeinschaft jüngsten Datums, in der technische Phantasie im planetarischen Zeitalter sich mit religiösen Motiven verbindet. Kann man bei der zuletzt Genannten bezweifeln, ob sie den Rang einer Religion überhaupt hat, so stoßen wir im Falle der Cargo-Kulte Melanesiens und der messianischen Sekten Afrikas auf religiöse Bewegungen, die ihrem Umfang, aber auch ihrer Dynamik nach ein ernstes Problem für die Kirchen in diesen Teilen der Welt darstellen.

Bei allem, was diese neuen Religionen sehr wesentlich voneinander unterscheidet, gibt es Erscheinungen, die ihnen gemeinsam sind. Dazu gehören vor allem die über das bisherige religiöse Bewußtsein hinausführenden neuen Offenbarungen, die sich meist mit der Person des Stifters verbinden und denen gegenüber die traditionellen Religionen eine Art Vorläuferrolle spielen. Kennzeichnend ist darum in vielen Fällen ein neuer Universalitätsanspruch. Die „klassischen" Religionen erscheinen in dieser Sicht als partielle Aspekte einer höheren „Einheit der Religionen", die in der eigenen Bewegung ihre Erfüllung gefunden hat. Darin liegt ihr Anspruch auf Universalität begründet. Kennzeichnend ist für die allermeisten dieser Kulte die Aktualisierung alter Vorstellungen, Mythen und Riten angesichts einer sich verändernden Gesellschaft und andersartiger Umwelterfahrung im technischen Zeitalter. Schließlich stellen sie Beispiele einer auf Gemeinschaft ihrer Angehörigen hin ausgerichteten Frömmigkeit dar, die den Menschen in seiner Ganzheit betrifft. Darum spielen in ihnen die Bereiche des Körperlichen und des Unterbewußten ebenso eine Rolle wie wirtschaftliche Fragen und gesellschaftliche Belange.

Das Buch von Ernst Benz ist eine vorzügliche Einführung in diese Welt der neureligiösen Bewegungen der Gegenwart. Angesichts der Rolle, die diese Bewegun-

gen heute spielen, gehört dieses Buch nicht allein in die Hände von Pfarrern, Religionslehrern und Theologen. Vom Verfasser ist es als Einführung gedacht in eine durch ihn in Vorbereitung befindliche, mehrere Bände umfassende Reihe zum Thema der neuen Religionen.

Horst Bürkle

DRITTE WELT

Johannes Althausen (Hrsg.), Christen Afrikas auf dem Wege zur Freiheit. Eine Dokumentation in acht Kapiteln, 38 Botschaften, Vorträge, Erklärungen, Berichte aus afrikanischen Kirchen 1955 bis 1970. Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1971. 309 Seiten. Paperback DM 15,—.

Eine Fülle von verschiedenen Themen wird in den 38 Botschaften, Synodalbeschlüssen und Konferenzberichten angeschnitten, die der Leiter des ökumenisch-missionarischen Amtes in Berlin Ost zusammengetragen hat. Es ist sehr verdienstvoll, daß die in Protokollen und Zeitschriften verstreut veröffentlichten Dokumente nun in einem handlichen Taschenbuch zugänglich sind und in deutscher Übersetzung vorliegen. Ein Quellennachweis und ein zehn Seiten starkes Sachregister machen die Sammlung zu einem wertvollen Nachschlagewerk. Nachteilig ist es, daß die Dokumente nur in Auszügen abgedruckt sind. Auch die Verteilung von Abschnitten eines Protokolls auf mehrere Kapitel unterschiedlicher Thematik verwirrt mehr als sie hilft. Dagegen reizen die kurzen Auswahlstücke zum Lesen, auch wenn man keine Zeit hat, ausführliche Konferenzberichte durchzuarbeiten.

In einer ausführlichen Einführung gibt der Herausgeber eine ausgezeichnete, prägnante Geschichte der christlichen Kirche im afrikanischen Kontinent, die er durch die notwendigen statistischen Angaben ergänzt. Darüber hinaus versucht Althausen eine Entwicklung in der Beurteilung der Christen Afrikas anzudeuten, wie sie in den Analysen der Situation und den Stellungnahmen zu aktuellen Problemen zum Ausdruck kommt. Die Gespräche mit den „unabhängigen Kirchen", die Frage einer politischen Diakonie, die Rassenprobleme und die Unterstützung von Befreiungsbewegungen sowie die Frage, welchen Beitrag die Kirchen für die Entwicklung eines neuen Afrika leisten können, lassen die Frage nach einer „confessio Africana" in den Hintergrund treten.

Die Dokumentation deckt den Zeitraum von 1955 bis 1969. Es wäre sehr zu wünschen, daß der vorliegenden Sammlung bald ein zweiter Band folgte, in dem die rasch fortschreitende Entwicklung der theologischen Fragestellung und des sozialen und politischen Engagements der Christen in Afrika weiterverfolgt werden kann.

Jörg Schnellbach

Axel Ulrich Gerling/Erhard Scholl (Hrsg.), Kirche der Armen? Neue Tendenzen in Lateinamerika. Eine Dokumentation. Kösel-Verlag, München 1972. 208 Seiten. Kart. DM 20,—.

Unter der Leitung von Ivan Illich werden im Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) in Cuernavaca seit vielen Jahren Dokumente des sozialen Aufbruchs von Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika registriert, diskutiert und ediert. Eine Dokumentation neuer Tendenzen in den Kirchen Lateinamerikas, die in CIDOC entstanden ist, weckt Erwartungen. Leider läßt die von Axel Ulrich Gerling und Erhard Scholl herausgegebene Sammlung viele Wünsche offen. Systematische Auswahlprinzipien sind kaum zu entdecken. Die Einführung von Jordan Bishop bringt Gemeinplätze. Eine Reihe älterer und neuerer Beiträge beweisen, wie rasch das Neue veraltet, wenn nur situationsbezogen und nicht theologisch argumentiert wird. Interviews mit

Allende, Illich und Helder Cámara sind wohl der bekannten Namen wegen aufgenommen. Die Beiträge über Kirche im sozialistischen Kuba (S. 24 ff.) und die beiden Dokumente über die protestantischen Kirchen und den sozialen Wandel von Hiber Conteris und Orlando Fals Borda sind wegen ihrer Oberflächlichkeit ärgerlich.

Es bleiben die Dokumente, die auf die Enzyklika *Populorum progressio* reagieren und die im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Papstbesuch in Bogotá und der II. lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM) in Medellín 1968 stehen. Sie allein rechtfertigen die Herausgabe des Buches und machen seine Lektüre zur Pflicht. Das Manifest der Bischöfe der Dritten Welt vom Dezember 1967 (S. 64 ff.) ist der erste Versuch einer Gruppe des Episkopats, soziale Verantwortung aus biblischer Vollmacht ohne politische Parteinahme zu artikulieren. Die beiden Schlußdokumente der Kommission „Gerechtigkeit und Friede" von CELAM II (S. 129 ff. und 140 ff.) machen über eine klare Situationsanalyse hinaus wichtige Aussagen zur Frage von Gewalt und Frieden und ziehen Konsequenzen in pastoralen Leitlinien. Der offene Brief, den christliche Gewerkschaftsführer am 18. 7. 1968 aus Caracas an Papst Paul VI. schreiben, ist ein erschütterndes Dokument der Sorge und des Vertrauens. Die Golconda-Gruppe fortschrittlicher Priester in Kolumbien kommt mit der Schlußresolution ihres zweiten Treffens vom Dezember 1968 zu Wort (S. 86 ff.). Über die staatliche Verfolgung dieser Gruppe berichtet G. Castillo-Cárdenas (S. 153 ff.). G. Selser gibt einen informativen Bericht über den Konflikt von Kirche und Staat in Paraguay, der auch den Pastoralbrief vom 26. 10. 69 zitiert, mit dem der Erzbischof von Asunción die an der Priesterverfolgung beteiligten staatlichen Organe exkommuniziert (S. 162 ff.).

Die Dokumentation ist ein Anfang. Man wünscht sich nicht nur eine Fortsetzung, sondern auch einen Kommentar, der zum inhaltlichen Verständnis anleitet.

Reinhart Müller

NORDIRLAND

Hermann Vogt, Nordirland. Texte zu einem konfessionellen, politischen und sozialen Konflikt. Herausgegeben im Auftrag des Kirchlichen Außenamtes der EKD. Beiheft 20/21 zur „Ökumenischen Rundschau". Evangelischer Missionsverlag, Stuttgart 1972. 240 Seiten. Kart. DM 14,80, für Subskribenten DM 12,80.

Drei- bis viermal 20 Sekunden lang pro Woche. So flimmern Berichte über die Situation in Nordirland, konfektioniert von der Nachrichtenausgabe unserer beiden Fernsehanstalten, in die Stuben der Zuschauer. Kriegsberichte von einem nicht allzu fernen Schlachtfeld im tiefen Frieden. Was kann dabei schon viel hängenbleiben, wenn es dabei bleibt! Das Risiko, das Kameramänner bei diesen kurzen Filmstreifen eingehen, steht in keinem Verhältnis zum Aufklärungsgehalt der Nachrichtenfilme. Mit der Berichterstattung über Nordirland geht es ähnlich wie mit Vietnam: Je mehr Geschehen an der Oberfläche gefilmt wird, desto weniger sind die Konsumenten geneigt, selbst bei anspruchsvollen Hintergrundberichten am Apparat zu bleiben.

Was eine rein auf Waffengänge eingestellte Tagesberichterstattung versäumt hat, versuchen einige Autoren wieder wettzumachen. Allein in diesem Jahr sind bislang mehr Bücher über den nordirischen Konflikt erschienen als in den Jahren zuvor. Der Frankfurter Pfarrer Hermann Vogt hat als Herausgeber eine bemerkenswerte Materialsammlung hinzugereiht. Abgesehen von Studentenkreisen und politischen Gruppierungen lag bisher kein Material vor, das einer breiteren Öffentlichkeit die nötige Aufklärung in Form einer Dokumentation vermittelt

hätte. Diese Lücke ist jetzt erst einmal geschlossen. Neben Texten zur historischen, staatsrechtlichen, wirtschaftlichen und konfessionellen Lage breitet Vogt auch Stellungnahmen radikaler Gruppen und der Kirchen aus. Mit Auszügen aus evangelischen und katholischen Erklärungen im In- und Ausland läuft die Reihe der Dokumentationen aus. Wer sich in die Problematik der nordirischen Frage einarbeiten will, findet zum Schluß des Buches ein Verzeichnis wichtiger Publikationen, das zwar nicht vollständig, fürs erste aber ausreichend ist.

Pfarrer Vogt, selbst mehrfacher Irlandreisender, hat sich bei der Kommentierung der Vorgänge Zurückhaltung auferlegt. Nach dem Motto: Die beste Unterrichtung ist zunächst die Ausbreitung der Fakten, hat Vogt nur das allernötigste Rahmenwerk durch eigene Stellungnahmen erstellt. Die Vermeidung ideologisch eingefärbter Repliken an das gewiß skandalöse Ausmaß des britischen Frühimperialismus auf der irischen Insel fällt angenehm ins Gewicht. Die Feststellung, daß Nordirland keinen religiösen, sondern einen sozialen Konflikt durchmacht, bei dem natürlich die Religion eine komplexe Rolle spielt, kommt dennoch immer noch klar genug zum Ausdruck.

Leider hapert es aber gerade an diesem für die nordirische Frage zentralen Punkt. Die volkswirtschaftlichen Zusammenhänge zwischen der nordirischen Abhängigkeit von England und dessen Interesse an der Bereinigung der Auseinandersetzung, dramatisiert durch den Beitritt zur EWG, sind nicht in der gleichen Gründlichkeit angesprochen wie die übrigen Aspekte der nordirischen Frage. Die Handelsbeziehungen beispielsweise zwischen der irischen Republik einerseits und dem Commonwealth andererseits kommen nicht genügend zu Wort. Gerade auf diesem Hintergrund hätte Vogt seinen Lesern die Politik der kollektiven Angstneurose seitens der Protestanten noch begreiflicher machen können.

Vogt hat Material zusammengetragen, das vielen nur in dieser Form zugänglich ist. Kirchenleitungen kommen in Zukunft an der Lektüre dieses Textbuches nicht vorbei, wollen sie sich nicht erneut in gutgemeinten Empfehlungen zur Lösung des Konflikts an den politischen Realitäten verrennen.

Hermann Vogt zitiert den irischen Dramatiker O'Casey, der über die Zustände auf der Insel u. a. schrieb: „Dieses ganze Land ist verrückt." Hinzuzufügen wäre: Hauptsache, die Leute hierzulande begreifen, warum das so ist. Das vorliegende Buch hilft an diesem Punkt ein gutes Stück weiter.

Rüdiger Reitz

UNTERRICHT

Martin Stallmann (Hrsg.), Friedenserziehung und Religionsunterricht. Impulse —Berichte—Entwürfe. (Religionspädagogische Praxis Nr. 6.) Calwer Verlag, Stuttgart/Kösel-Verlag, München 1972. 112 Seiten. Snolin DM 14,80.

Die Friedensforschung kam in Gang, als der Ost-West-Gegensatz auf eine unvermeidlich kriegerische Auseinandersetzung zuzulaufen drohte. Inzwischen hat sich diese Forschung ausgeweitet, aber sie ist auch zum Gegenstand politischer Kontroversen geworden. Weil in der neueren „kritischen" Friedensforschung die Friedensproblematik eine moralische Dimension gewonnen hat, löste sie ein pädagogisches Engagement aus. In diesem Zusammenhang sind die in diesem Band vereinigten Beiträge zu verstehen.

Sie sind aus einem Preisausschreiben hervorgegangen, das M. Stallmann Ende 1969 anregte. Er hat auch drei von den eingegangenen Arbeiten herausgegeben und eine umfangreichere Nachbesinnung über „Friedenserziehung und Religionsunterricht" (S. 91 ff.) mit kritischen Erwägungen zum religionspädagogischen Ansatz einer Friedenspädagogik beigesteuert.

Die drei Beiträge sind verschieden konzipiert. Hartwig Eberts Beitrag ist eine Unterrichtsvorbereitung über das Thema „Friede auf Erden — Was ist das?" für die Sekundarstufe II (S. 33 ff.). Sie berücksichtigt weitgehend die Erkenntnisse der Friedensforschung und versucht von daher ohne fachliche Engführung nach den didaktischen und methodischen Erfordernissen zu fragen, das Thema „Frieden" im Unterricht zu behandeln. Die Frage bleibt, in welchem Schulfach dieses Thema erörtert werden soll.

Der zweite Beitrag ist von Anneliese Bremer. Er zeichnet sich durch einen besonders eindrucksvollen unterrichtlichen Erfahrungsbericht „aus dem Unterricht in der Abschlußklasse einer Hauptschule" aus (S. 63 ff.). Ihr Bericht regt an und macht Mut zu eigenen Unterrichtsversuchen.

Der dritte Beitrag stammt von Falk Bloech und gibt Hinweise zu einem Unterrichtsprojekt mit Schülern ab 16 Jahren über „Die holländische Friedensbewegung", die eine Frucht der ökumenischen Bewegung in Holland ist (S. 81 ff.). Dieser Beitrag zeigt, wie im Unterricht die Möglichkeit praktischer Friedensarbeit angegangen werden kann. Die Einleitung zu Bloechs Arbeit ist als Einführung in die „Friedensforschung und Friedensstrategien" den Beiträgen vorangestellt worden (S. 13 ff.). Sie führt gut in die Probleme des Weltfriedens ein.

Alles in allem: Ein anregender Sammelband, der geeignet ist, Lehrer und Studenten zu motivieren, sich mit den Sachfragen weiter zu beschäftigen, der aber auch Möglichkeiten und Grenzen, Schwächen und Gefahren eines themen- oder problemorientierten Religionsunterrichts aufzeigt.

Friedrich Hasselhoff

Karl Werner Apel (Hrsg.), Dialog mit der jungen Generation. Band 2. J. F. Steinkopf-Verlag, Stuttgart 1970, [2]1972. 685 Seiten. Kart. DM 28,—, Leinen DM 35,—.

Apels „Dialog" ist bereits zu einem festen Begriff geworden, auch über die Berufsschule hinaus, für die das Ganze konzipiert wurde. Das zeigt sich bereits daran, daß in 2 ½ Jahren der 1. Band die 3. und der 2. Band die 2. Auflage erlebte. Auch sind ein 3. und ein 4. Band hinzugekommen. — Es ist nicht möglich, in einer kurzen Buchbesprechung die Fülle des Dargebotenen ausführlich zur Sprache zu bringen. Darum sei nur auf einiges hingewiesen.

Das Werk ist von einem katholisch-evangelischen Autorenteam erarbeitet worden — ein begrüßenswertes Projekt, das der Kooperation im Unterricht und der ökumenischen Sache dienlich ist. Seine Vorzüge sieht der Rezensent darin, daß für den problemorientierten Unterricht hinreichend Material bereitgestellt wird, so daß der Lehrer neben einer schnellen Information auch genügend Texte hat. Auch werden ihm zur Vertiefung Literaturhinweise, Stunden- sowie Tafelskizzen geboten. In den Literaturangaben wird zwischen Literatur für den Lehrer und für die Jugendlichen unterschieden, jedoch wäre es wünschenswerter, diese noch in wichtige und weniger wichtige, in notwendige und weiterführende Werke zu ordnen. Das würde dem Lehrer eine weitere Hilfe sein, wenn er ein Thema erarbeiten will.

Der Inhalt ist in 12 Themenkreise aufgeteilt: Sie behandeln z. B. die Rätselhaftigkeit des Daseins, die Pluralität der Antworten, den Menschen und den Nächsten, den einzelnen und die Gesellschaft, die Zukunftserwartung und Zukunftsgestaltung. Breit angelegt werden die Themen „Mann und Frau" (fast 200 Seiten!) und „der Christ und die Kirche" (über 100 Seiten!), dafür wird „die Frage nach Gott" nur als „Modell einer Bibelarbeit" über Mt. 1, 1—17 auf 8 Seiten(!) dargeboten. Die Themenkreise sind anthropologisch und sozialpolitisch aus-

gerichtet. Die theologische Komponente kommt dabei zu kurz. So wird — wie bereits vermerkt — „die Frage nach Gott" nur in einer Bibelarbeit erörtert. Man wird dafür Gründe gehabt haben, aber gerade diese werden dem Lehrer nicht erkennbar gemacht. Dies führt zu einer anderen Beobachtung. Bei allen Themenkreisen kommt die didaktische Analyse entweder zu kurz oder sie fehlt ganz. Das erweckt den Anschein, als ob der Lehrer in seiner didaktischen Freiheit nicht eingeengt wird: Er kann an Hand des Materials oder in Anlehnung an eine vorgeschlagene Lehreinheit seinen Unterricht gestalten oder sich anregen lassen, Neues auszuprobieren. Aber das ist ein Trugschluß. Das Fehlen der didaktischen Analyse läßt gerade den Lehrer im unklaren darüber, warum dieses Thema und nicht jenes notwendig ist oder welche Lernintentionen mit den Themen verfolgt werden. Das ganze Werk würde dem Lehrer einsichtiger werden, wenn vor jeder Stoffsammlung die didaktische Notwendigkeit und Begründung sowie die Lernintentionen des Lehrganges angegeben würden. Wohlgemerkt: Diese Anmerkung will als konstruktive Kritik verstanden sein, sie will nicht das Verdienst des Herausgebers und seines Arbeitsteams schmälern, das ihnen mit der Herausgabe dieses Bandes zukommt.

Friedrich Hasselhoff

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. Dritter Band: Allgemeine Ikonographie Laban — Ruth. Verlag Herder, Rom—Freiburg—Basel—Wien 1971. 296 Seiten, 270 Abbildungen. Lexikon —8°. Subskriptionspreis Leinen DM 138,—.

Der neue Band dieses wichtigen Handbuches (vgl. die Besprechung der Bände I und II in ÖR 2/1970 S. 227 f. und 3/1971 S. 362 f.) enthält u. a. für die Geschichte der christlichen Kunst so bedeutsame Stichworte wie „Leben Jesu", „Maria", „Marienleben", „Mensch", „Messe", „Michael", „Monatsbilder", „Moses", „Nimbus", „Papst, Papsttum", „Paradies", „Pfingsten", „Propheten", „Rose", „Rosenkranz". Auch Ausgefallenes (z. B. „Lutschbeutel") oder kultur- und religionsgeschichtlich am Rande Liegendes (z. B. „Mohammed", „Odysseus") ist berücksichtigt und beweist die Umsicht der Redaktion, die sehr auf Vollständigkeit der Lemmata bedacht ist. Einzelne Artikel hätte man sich von ihrer quantitativen und qualitativen Bedeutung her umfangreicher und genauer wünschen mögen (z. B. „Mensch", „Mahl, Gastmahl", „Opfer", „Propheten"), bei manchen ist ihr Daseinsrecht von der Aufgabe des Werkes her zumindest trotz großen Umfanges bescheiden (z. B. „Reliquien"), bei anderen fehlt wichtige neuere Literatur (z. B. „Labyrinth", „Orpheus"), wie überhaupt die Bibliographie eine schwache Stelle mancher Beiträge ist, in der die neben der kunstgeschichtlichen so überaus wichtige geistes- und kulturgeschichtliche Seite der jeweiligen Thematik zu kurz kommen kann. Daß die „Reformation" mit einem eigenen Artikel erscheint, ist in einem Lexikon katholischer Provenienz, in dem der protestantische Beitrag zur Geschichte der christlichen Kunst fühlbar in den Hintergrund tritt, nur zu begrüßen. Auch hier entsprechen jedoch Umfang und Inhalt nicht dem Gewicht und der Breite des Themas, und in der Literatur vermißt man neue und neueste zusammenfassende Dokumentations- und Abbildungswerke über die Kultsymbolik des Protestantismus und über die Reformation in Europa. Die Bemerkungen über die bildliche Ausstattung lutherischer Kirchen sind zumindest irreführend. Tamen est laudanda voluntas.

Dankbar wird man die ausführliche Darstellung des Madonnenbildes in der ostkirchlichen Kunst bewillkommnen. Allerdings wäre im Artikel „Marienbild" auch eine Berücksichtigung der evangelischen Mariendarstellung, die bekanntlich nicht ganz unbedeutend ist, erwünscht gewesen. Für die Neuzeit wäre neben den Nazarenern u. a. die Arbeit der Präraffaeliten interessant. Darauf, daß es auch und bereits in der altchristlichen Grabeskunst eine Mariendarstellung mit etwas verwickelten ikonographischen und geschichtlichen Zusammenhängen gibt, scheint sich der Verf. nicht einlassen zu wollen. Dankenswert ist die gedrängte Darbietung des reichen und wichtigen Themas „Leben Jesu". An den großen Artikeln ist wieder ein gewisser Mangel an Übersichtlichkeit in der schematischen Anlage zu beklagen. Allen Desideraten zum Trotz ist das Werk offensichtlich für lange Zeit nicht mehr wegzudenken.

Kurt Goldammer

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bearbeitet und herausgegeben von Friedrich-Wilhelm Bautz. 3. und 4. Lieferung: Bach-Bock. Verlag Traugott Bautz, Hamm (Westf.) 1971. Sp. 321—640. Subskriptionspreis je Lieferung DM 16,80.

Über Anlage und Zielsetzung dieses Nachschlagewerks haben wir uns anläßlich des Erscheinens der ersten beiden Lieferungen geäußert (ÖR 3/1971 S. 363). Die jetzt vorliegenden nächsten beiden Lieferungen bestätigen unser Urteil: dieses Lexikon ist eine unschätzbare Fundgrube für das Studium der Kirchengeschichte im allgemeinen wie auch der Ökumene im besonderen. Hier sei nur auf Namen wie J. Baillie, Bell, Berdjajew, Bereczky, Berggrav u. a. hingewiesen, wobei man freilich immer wieder bedauert, daß lebende Persönlichkeiten nicht einbezogen sind. Auch die Darstellung ist sehr unterschiedlich. Fast erzählerische Breite (z. B. Barth und Berggrav) wechselt gelegentlich mit gar zu komprimierter Kürze, die das Lebenswerk des Betreffenden nur ungenügend deutlich macht (z. B. bei Fritz Blanke, einem international bekannten Fachmann auf dem Gebiet der Kirchenkunde und Sektenforschung) oder den kirchlichen Bezug nicht erkennen läßt (z. B. bei Berlioz. Man vergleiche den entsprechenden Artikel in der RGG!).

Solche Anmerkungen mindern nicht den Wert der Leistungen des Autors, dessen erstaunlicher Fleiß als Alleinbearbeiter — nicht zuletzt im Blick auf die bibliographischen Angaben — volle Anerkennung verdient und auf einen zügigen Fortgang seines Unternehmens hoffen läßt.

Kg.

Internationale Ökumenische Bibliographie. Band 5 (1966). Christian Kaiser Verlag, München/Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1972. 736 Seiten. Brosch. unbeschnitten DM 95,—.

Es ist sehr erfreulich, daß der 5. Band dieser Bibliographie so bald nach dem Doppelband 3/4 erscheinen konnte und daß von den Herausgebern für die Zukunft ein noch rascheres Erscheinen der Bände angekündigt wird. So ist zu hoffen, daß der jetzt immerhin noch über fünf Jahre betragende Abstand zwischen dem Erscheinen der Bibliographie und den Publikationen, über die sie berichtet, sich weiter verringert. Der Umfang dieses Bandes, der nur 170 Seiten hinter dem Doppelband 3/4 zurückbleibt, zeigt nicht nur das Anwachsen ökumenischer Veröffentlichungen, sondern auch die Zunahme des Umfangs, in dem sie von der Schriftleitung erfaßt sind, und der Gründlichkeit, mit der über sie berichtet wird. Besonders zu begrüßen ist die Erschließung der neuen Sprachräume Ungarn, Rumänien, Tschechoslowakei, Griechenland, Japan, Korea. Die Systematik der Anordnung ist unverändert geblieben. Die Änderungswünsche, die hier in der Besprechung der früheren Bände (Öku-

menische Rundschau 1968 S. 325 f. und 1971 S. 361 f.) im Interesse einer schnelleren und sichereren Orientierung und umfassenderen Verwertung in der Forschungsarbeit ausgesprochen wurden, sind bisher leider nicht erfüllt worden. Immerhin ist für den nächsten Band ein „Sachwort-Index, der die Dokumentationsmaterie aufschlüsselt" (Vorwort) vorgesehen. Den Herausgebern, der Verwaltung und der Redaktion dieses unentbehrlichen Werkes sei auch diesmal für ihre selbstlose Arbeit sehr gedankt.

Edmund Schlink

JAHRBÜCHER

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1970. Herausgegeben von Joachim Beckmann. 97. Jahrgang. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1972. 407 Seiten. Leinen DM 74,—.

In dem Bericht über die Evangelische Kirche in Deutschland (Gottfried Niemeier) sind auch bedeutsame ökumenische Vorgänge festgehalten wie die innerevangelischen Lehrgespräche (Leuenberg, luth.-ref. Gespräch in der EKD), das ev.-kath. Verhältnis und Gespräch sowie vor allem die Diskussion über das Antirassismus-Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen. Dasselbe gilt für den Bericht über die Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik (Erwin Wilkens), in dem u. a. die 1970 getroffene Regelung der Beziehungen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR zum Ökumenischen Rat der Kirchen dokumentiert wird. Man sollte sich solcher chronologischen Zusammenstellungen, die sonst nur mühsam zu finden sind, auch in der ökumenischen Arbeit dankbar bedienen!

Neben einem Artikel über „Das Staatskirchenrecht in der Entwicklung" (Wessel Nuyken) bilden wie immer ausführliche statistische Angaben aus den Gliedkirchen der EKD den Abschluß.

Kg.

Evangelische Mission. Jahrbuch 1972. Herausgegeben vom Verband deutscher evangelischer Missionskonferenzen. Verlag der Deutschen Evangelischen Missionshilfe, Hamburg 1972. 208 Seiten. Kart. DM 3,—.

Dieses Jahrbuch hat seinen Schwerpunkt in der Berichterstattung über die Antirassismus-Diskussion in den deutschen Kirchen und Missionen. Den ausgewogenen Abhandlungen von Michael Benckert („Antirassismus und Mission") und Christian Berg („Zwischen Arnoldshain und Addis Abeba") hätte man lediglich ausführlichere Literaturangaben gewünscht.

In „Das Werk der Bibelgesellschaften" gibt der inzwischen heimgegangene Generalsekretär des Weltbundes der Bibelgesellschaften, Olivier Béguin, einen sachkundigen Einblick. Die in jüngster Zeit viel diskutierten „Probleme kirchlicher Einheit in Südafrika" (Peter Sandner) mit der dazugehörigen Statistik „Südafrika in Zahlen" verdienen neben der Skizze „Modelle für Gemeindeveranstaltungen" (Gerhard Wagner), der kritischen Betrachtung „Das kirchliche Leben in Deutschland aus der Sicht eines japanischen Christen" (Yoshikazu Tokuzen) und der knappen Darstellung der Ev.-Luth. Kirche in Tansania (Stefano R. Moshi) besondere Aufmerksamkeit. Niemand sollte sich aber auch die Lektüre der Jahresübersicht „Kirche und Mission in der Welt" (1970/71) und des Studienberichtes über das Thema der bevorstehenden Weltmissionskonferenz in Bangkok „Das Heil der Welt — heute" entgehen lassen.

Buchbesprechungen, Anschriften und Statistiken runden das Jahrbuch ab, das wir für einen — außerhalb des missionarischen Bereichs — immer noch viel zu wenig beachteten und ausgewerteten Beitrag zur Integration von Ökumene und Mission halten.

Kg.

Der vieldiskutierte und manchmal recht undifferenziert gebrauchte Begriff des „ökumenischen Religionsunterrichts" wird in den ersten beiden Artikeln dieses Heftes von römisch-katholischer und evangelischer Seite (Dr. Pellens bzw. Prof. Martin) untersucht und auf seinen Sach- und Realitätsgehalt befragt. Wir hoffen, damit einen klärenden Beitrag zu den gegenwärtigen Gesprächen im kirchlichen und schulischen Raum zu leisten.

Der andauernde Konflikt im Nahen Osten läßt oft nach der Rolle und Situation der Kirchen in diesen Gebieten fragen. Die von einem intimen Kenner dieser Materie, Dr. Löffler, gegebene Information wird daher vielen Lesern hilfreich und willkommen sein. — Im Blick auf die immer noch weitverbreitete Meinung, daß den orthodoxen Kirchen der Missionsgedanke fremd sei, sollte die Darstellung von Frau Prof. Schaeder gerade angesichts der bevorstehenden Weltmissionskonferenz in Bangkok besondere Beachtung finden.

Die diesjährige Sitzung des Zentralauschusses des ÖRK in Utrecht hat schon durch die Neuwahl des Generalsekretärs einen äußeren — und vielleicht auch inneren — Einschnitt in der Geschichte des ÖRK bedeutet. Wir bringen daher den Bericht des langjährigen Verlagsleiters des ÖRK, Dr. Müller-Römheld, der den Genfer Arbeitsstab und -stil aus eigener Erfahrung genau kennt, bewußt noch unter den Hauptartikeln.

In der diesmal besonders umfangreichen Rubrik „Dokumente und Berichte" erscheint an erster Stelle der von Dr. Lukas Vischer, dem Direktor des Faith and Order-Referats in Genf, vor dem Zentralausschuß in Utrecht erstattete Bericht über die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der röm.-kath. Kirche und dem ÖRK. Sein Vortrag dient der Einführung in das nachfolgende Dokument „Strukturen der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen", in dem die Möglichkeit einer Mitgliedschaft Roms im ÖRK untersucht wird. Dieses Dokument, das im vergangenen Sommer lebhafte und z. T. enttäuschte Reaktionen hervorrief, lag bisher nur in Englisch vor (vgl. „The Ecumenical Review", Nr. 3, Juli 1972, S. 247 ff.). Wir haben im Einvernehmen mit Genf eine deutsche Übersetzung hergestellt, um damit auch im deutschsprachigen Raum die von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe gewünschte Diskussion auf breiter Ebene zu ermöglichen. Das Dokument ist zusammen mit dem Vortrag von Dr. Lukas Vischer auch als Sonderdruck zum Preis von DM 1,10 beim Evangelischen Missionsverlag erhältlich.

Der Bericht der ev.-luth./röm.-kath. Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche" wurde auf unsere Bitte von röm.-kath. Seite (Prof. Brandenburg) kritisch analysiert. Wir sehen auch darin eine Hilfe für die weitere Diskussion. Der Text dieses sogenannten Malta-Papiers ist in der „Herder Korrespondenz", Heft 11/Nov. 1971, S. 536 ff., im „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim", Nr. 6/Nov.-Dez. 1971, S. 104 ff., in „Una Sancta", Heft 1/2, 1972, S. 11 ff., und in der „Lutherischen Rundschau", Heft 3, Juli 1972, S. 344 ff. abgedruckt.

Ereignisse von ökumenischer Relevanz behandeln auch die letzten beiden Beiträge: den Heimgang des Patriarchen Athenagoras I. (Dr. K. Chr. Felmy) und die Eröffnung des Ökumenischen Instituts in Jerusalem-Tantur (Prof. Küppers).

Schließlich möchten wir jetzt schon darauf hinweisen, daß wir — ebenso wie nach der Zentralausschußsitzung in Addis Abeba 1971 — auch die Berichte und Vorträge von Utrecht als Beiheft zur „Ökumenischen Rundschau" Nr. 23 veröffentlichen werden. Um die Auflagenhöhe bemessen zu können, bitten wir um baldige Vorbestellungen.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Pfr. Dr. Georg Günter Blum, 3551 Elnhausen über Marburg / Pfr. Dr. Richard Boeckler, 6 Frankfurt/M., Bockenheimer Landstraße 109 / Prof. Dr. Albert Brandenburg, 479 Paderborn, Leostraße 19a / Prof. Dr. Horst Bürkle, 813 Starnberg, Waldschmidtstraße 7 / Pfr. Dr. Karl Christian Felmy, 6 Frankfurt/M., Bockenheimer Landstraße 109 / Prof. Dr. Günther Gaßmann, 8 rue Gustave-Klotz, F-67 Straßburg / Prof. Dr. Kurt Goldammer, 355 Marburg/Lahn, Lahntor 3 / Dr. Friedrich Hasselhoff, 43 Essen 1, Waldsaum 43 / Bernd Jaspert, 355 Marburg, Biegenstraße 6 / Prof. Dr. Werner Küppers, 53 Bonn, Arndtstraße 23 / Dr. Paul Löffler, Near East School of Theology, P. O. Box 7424, Beirut/Libanon / Prof. Gerhard Martin, 74 Tübingen, Herrenberger Straße 16 / Pfr. Michael Mildenberger, 7 Stuttgart, Hölderlinplatz 2 A / Oberkirchenrat Dr. Reinhart Müller, 6 Frankfurt/M., Bockenheimer Landstraße 109 / Dr. Walter Müller-Römheld, 637 Oberursel/Ts, Am Hang 10 / Dr. Karl Pellens, Pädagogische Hochschule, 7987 Weingarten, Kirchplatz 2 / Dekan D. Rudolf Pfisterer, 717 Schwäbisch Hall, Breslauer Weg 42 / Dr. Konrad Raiser, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / Pfr. Rüdiger Reitz, 6238 Hofheim/Ts, Höchster Straße 16 / Prof. Dr. Hildegard Schaeder, 6 Frankfurt/M. 70, Georg-Treser-Straße 38 / Prof. D. Dr. Edmund Schlink, 6904 Ziegelhausen, Am Büchsenackerhang 48 / Pfr. Dr. Jörg Schnellbach, 65 Mainz, Berliner Straße 29 / Pfr. Hans Günther Schweigart, 6079 Buchschlag, Forsthausweg 20 / Dr. Hans-Jörg Urban, 6 Frankfurt/M., Bockenheimer Landstraße 109 / Dr. Lukas Vischer, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20.

Z 72/417

4. JULI 1974

5. APR. 1979

4. 02. 82

15,24